

Dominique
VENNER

Histoire et tradition des Européens

30 000 ans d'identité

HISTOIRE ET TRADITION
DES EUROPÉENS

DU MÊME AUTEUR

- Guide de la politique* (Balland, 1972)
Les Corps d'élite du passé (sous sa direction, Balland, 1972)
Le Livre des armes (11 volumes, Grancher, 1972-1988)
Baltikum (Robert Laffont, 1974)
Le Blanc Soleil des Vaincus (La Table Ronde, 1975)
Histoire des troupes d'élite (Famot, 1975)
Westerling, Guerilla Story (Hachette, 1976)
Grandes Énigmes de notre temps (Famot, 1979)
Histoire de l'Armée rouge, 1917-1924 (Plon, 1981), ouvrage couronné
par l'Académie française
Les Grands Maîtres de la chasse et de la vénerie (sous sa direction,
16 volumes, Pygmalion, 1981-1988)
Le Guide de l'aventure (Pygmalion, 1986)
Treize meurtres exemplaires (Plon, 1988)
L'Assassin du président Kennedy (Perrin, 1989)
Les Beaux-Arts de la chasse (Grancher, 1992)
Le Cœur rebelle (Belles Lettres, 1994)
Histoire critique de la Résistance (Pygmalion, 1995)
Gettysburg (Le Rocher, 1995)
Histoire d'un fascisme allemand, 1918-1934 (Pygmalion, 1996)
Encyclopédie des Armes de Chasse (Maloine, 1997)
Les Blancs et les Rouges. La révolution et la guerre civile russe (Pygmalion,
1997), prix des Intellectuels Indépendants
Histoire de la Collaboration (Pygmalion, 2000)
Dictionnaire amoureux de la Chasse (Plon, 2000), prix François Sommer
Histoire du terrorisme (Pygmalion, 2002)

DOMINIQUE VENNER

HISTOIRE ET TRADITION DES EUROPÉENS

30 000 ans d'identité

 éditions du
ROCHER

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

© Éditions du Rocher, 2004

ISBN 978 2 268 07308 8

Pour mes enfants

Sommaire

1. Aux frontières du royaume et du temps	11
2. Du nihilisme à la tradition	15
3. Une histoire avant l'histoire	50
4. Les poèmes fondateurs	71
5. Être ou ne pas être	91
6. Postérité d'Homère	103
7. Héritages romains	126
8. Imaginaire arthurien et chevalerie	161
9. Royauté féminine et amour courtois	184
10. Nihilisme et saccage de la nature	218
11. Métaphysique de l'histoire	236
12. De l'éternité au présent	265
Table analytique	271

Aux frontières du royaume et du temps

Ce livre a commencé d'être écrit dans les premiers jours d'un nouveau millénaire. Il est né d'une souffrance surmontée, d'une très ancienne méditation et d'une volonté. Ce n'est pas dans la mollesse, mais dans la fermeté de l'esprit et la résolution du cœur que sera engendré notre avenir.

Face aux défis de l'époque, être un historien, spécialement un historien témoin de son temps, donne des instruments et impose aussi des responsabilités. Celle d'abord de ne pas se taire.

Pour la première fois dans leur histoire multimillénaire, les peuples européens, ne règnent plus sur leur propre espace, ni spirituellement, ni politiquement, ni ethniquement. Dès le lendemain de la Première Guerre mondiale, le philosophe espagnol Ortega y Gasset avait eu la prescience de cette catastrophe. Estimant que le monde ne pouvait se passer d'être « commandé » par une puissance dominante, il posait la question : « qui commande aujourd'hui ? ». La réponse implicite était que les Européens ne commandaient plus, et que d'autres allaient commander pour eux et chez eux. L'auteur de *La révolte des masses* prévoyait que ce retournement provoquerait un effondrement moral sans précédent. Tant qu'ils « commandèrent », les Européens purent faire l'économie d'une conscience de soi fortement intériorisée, attribut et défense des minorités insoumises. Il leur suffisait d'exister. Voilà qui est fini. Les Européens ne « commandent » plus, même chez eux, surtout chez eux. De surcroît, ils sont victimes de la spirale incontrôlable de la domination technicienne et de la logique purement économique qu'ils ont enfantées.

Sans le savoir et sans l'avoir désiré, nous sommes entrés dans un système nouveau. Le système du nihilisme et du chaos. Il est clair que l'on vit aujourd'hui une histoire inédite.

On attend de la science des réponses. Mais elle est muette. Elle n'a pas le pouvoir de se penser elle-même. La politique n'a pas mieux à dire. La pensée est à sec.

L'homme moderne, l'homme de la technique, obsédé par son efficacité, les objectifs à atteindre, n'a pour univers mental que ce qui est subordonné à cette efficacité. Beauté, sagesse, poésie, sont subalternes, à moins d'être monnayables. La tyrannie de l'efficacité débouche sur l'invivable, sur une nouvelle barbarie sans la santé des barbares : la ville qui n'est pas une ville, la domination de l'argent, le saccage de la nature et la manipulation du vivant. À force de calculer, l'homme rencontre l'incalculable. Heidegger l'avait prévu. Nous y sommes mais on ne le sait pas encore.

Devant les menaces « faustiennes », par un mouvement instinctif de survie, tous les peuples font retour à leur identité. Islamisme, judaïsme, hindouisme, confucianisme, africanisme, en sont des manifestations. Frappés à l'âme par l'oubli d'eux-mêmes et par leur culpabilisation, seuls les Européens ne le font pas. Et pourtant !

Que l'européanité soit une réalité, cela se manifeste déjà au niveau primaire des sensations. Au contact de l'altérité se perçoit l'identité.

Mais l'européanité est attestée aussi par l'histoire et le caractère transnational des grands faits de culture. Au-delà d'un art rupestre spécifique à toute l'Europe voici déjà 30 000 ans, au-delà des pierres levées et des grands poèmes fondateurs, ceux des Hellènes, des Germains ou des Celtes, il n'y a pas une seule grande création collective qui, ayant été vécue par l'un des peuples de l'ancien espace carolingien, n'a pas été vécue également par tous les autres. Tout grand mouvement né dans un pays d'Europe a trouvé aussitôt son équivalent chez les peuples frères et nulle part ailleurs. À cela on mesure une communauté de culture et de tradition que ne peuvent démentir les conflits inter-étatiques. Les poèmes épiques, la chevalerie, l'amour courtois, les libertés féodales, les croisades, l'émergence des villes, la révolution du gothique, la Renaissance, la Réforme et son contraire, l'expansion au-delà des mers, la naissance des États-nations, le baroque profane et religieux, la polyphonie musicale, les Lumières, le romantisme, l'univers faustien de la technique ou l'éveil des nationalités... En dépit d'une histoire souvent différente, les Slaves de Russie et des Balkans participent aussi de cette européanité. Oui, tout ces grands faits de culture sont communs aux Européens et à eux seuls, jalonnant la trame d'une civilisation aujourd'hui détruite.

Qu'est-ce que notre tradition ? Les Européens portent-ils des principes de régénération et de renaissance ? Est-il possible de rester soi-même en dépit de la confusion ambiante ? Telles sont les interrogations qui animent ce livre.

Une réflexion a orienté les réponses, venue d'une méditation sur la longue durée de notre histoire. L'état de chaos n'est pas seulement le résultat d'un enchaînement de hasards, de menées hostiles et de catastrophes historiques. Il est la conséquence d'un bouleversement spirituel, celui du nihilisme absolu, autrement dit l'oubli de notre tradition.

Comme tous les peuples unis par une même culture, les Européens sont les dépositaires d'une très ancienne tradition, mais ils ne le savent pas. La perception leur en a toujours été refusée. En dehors des poèmes homériques, ils n'ont pas d'écriture sainte, bien que la matière en soit offerte par leurs légendes, leur littérature épique et la philosophie antique. Ils sont victimes aussi de grandes fractures historiques qui ont produit une ablation de leur mémoire et de leur vue du monde. La jeune philosophe Simone Weil l'avait perçu, qui écrivait peu avant sa mort en 1943 : « L'Europe a été déracinée, coupée de cette antiquité où tous les éléments de notre civilisation ont leur origine. » Victimes de leur acculturation, les Européens vont donc chercher ailleurs et dans la négation d'eux-mêmes des remèdes illusoire à leurs maux.

Tout grand peuple a une histoire sacrée qui révèle ses valeurs propres, celles qui donnent un sens à la vie de chacun des siens. Mais de cette histoire les Européens ont été privés. Elle n'a jamais été montrée ni perçue pour ce qu'elle est, un flux continu, comme si un même être, porteur des mêmes significations, avait traversé le temps, de *l'Iliade* aux *Orages d'acier*, des *Odes* de Sapho aux *Sonnets* de Louise Labé. Tant il est vrai qu'une certaine idée de la femme et de l'amour a toujours distingué les Européens autant que la figure du chevalier.

Devant ce que leur impose le destin, les Européens n'ont pas d'autre choix que de rompre avec la fatalité et de revenir à leurs sources primordiales. À l'exemple de Perceval partant à la quête du Graal, il leur faut, dans la forêt des symboles, redécouvrir leur tradition pour y chercher les étalons d'une vie qu'ils peuvent faire différente.

Tel est le sens de ce livre, compris comme une métaphysique de l'histoire, une recherche des valeurs qu'elle révèle ¹. On y découvrira le

1. Chacun des chapitres de ce livre développe un thème spécifique et peut être lu isolément. Le chapitre 2 constitue le lien.

récit de nos origines et nos annales méconnues. On y suivra la quête de nos sources authentiques, celles qui ont reçu de siècle en siècle l'écho vivant de leurs permanences sous des masques changeants.

La forme adoptée pour cet ouvrage pourra dérouter les lecteurs d'essais philosophiques. Il s'adresse à eux aussi, mais pas seulement à eux. C'est une des raisons pour lesquelles son mode d'expression s'écarte volontairement de la formulation conceptuelle et du jargon des sciences humaines. Il vise la clarté du propos autant que le plaisir de la lecture. L'anecdote y est souvent présente comme illustration vivante et comme suggestion poétique. Mais ce qui est agréable n'est pas nécessairement léger. Sous l'apparence du récit littéraire s'opère un véritable travail de la pensée. De façon intentionnelle, ce livre se refuse à être un exposé théorique. Si les concepts sont d'utiles instruments, ils sont trop souvent réducteurs, ils enferment la réalité, lui interdisant de se déployer. On trouvera donc ici une méditation révélatrice de sens, mais sans la pesanteur du lexique convenu et sans inflation de notes. Cette méditation emprunte une démarche historique. Elle explore la signification de nos mythes et de notre littérature. La relecture d'Homère annonce la méthode de ce retour aux sources, qu'il s'agisse du décryptage de Platon ou d'Épictète, de celui de l'amour courtois ou de la féodalité, de l'héritage romain ou de l'imaginaire arthurien.

Cet ouvrage, il faut encore le dire, a été conçu, construit, écrit selon un plan qui n'est pas linéaire mais en spirale logique. Ce choix voulu a pour but d'accorder toute sa place à l'attrait imaginaire. Son intention est de favoriser la libre réflexion du lecteur à travers un foisonnement créateur.

Faire une œuvre de vie de ce qui était lettre morte, comprendre ce que l'on est, découvrir comment vivre et agir selon notre tradition, tel est le but. Ce n'est pas seulement un préalable à l'action. La pensée est action.

Notre monde ne sera pas sauvé par des savants aveugles ou des érudits blasés. Il sera sauvé par des poètes et des combattants, par ceux qui auront forgé l'« épée magique » dont parlait Ernst Jünger, l'épée spirituelle qui fait pâlir les monstres et les tyrans. Notre monde sera sauvé par les veilleurs postés aux frontières du royaume et du temps.

Du nihilisme à la tradition

Chaque peuple porte une tradition, un royaume intérieur, un murmure des temps anciens et du futur. La tradition est ce qui persévère et traverse le temps, ce qui reste immuable et qui toujours peut renaître en dépit des contours mouvants, des signes de reflux et de déclin.

Réponse naturelle au nihilisme, la tradition ne postule pas le retour à un passé mort. Elle ne plaide pas pour les quenouilles ou les calèches. Elle ne postule pas une théorie politique ou sociale. Elle est ce qui donne un sens à la vie et l'oriente. Elle porte en elle la conscience du supérieur et de l'inférieur, du spirituel et du matériel.

La tradition pérenne d'un peuple ne se confond pas avec *les* traditions, même si les coutumes portent parfois une part de l'authentique tradition. Celle-ci est l'expression la plus haute et quasi « divine » d'une grande communauté charnelle et historique. Elle est son être éternel. Elle lui donne ses principes, ses vérités permanentes, capables de traverser les fluctuations temporelles.

Elle plonge dans l'histoire, mais elle est au-delà et en deçà. Elle n'est pas antérieure par la chronologie. Le primordial n'est pas le primitif. Il s'appréhende dans la durée. La tradition est une strate profonde, une assise spirituelle, un cadeau des dieux. Pas plus que le langage, elle n'est une création volontaire.

Sans que nous le sachions, elle continue de vivre en nous. Comme un leitmotiv musical, elle est le thème conducteur. Elle est fondatrice. Elle est ce qu'il y a de plus ancien et de plus proche. Elle est la traduction d'une façon unique d'être des hommes et des femmes devant la vie, la mort, l'amour, l'histoire, le destin. Elle porte les principes qui transcendent la vie, les pensées et les actes.

L'essence du nihilisme

La domination universelle du nihilisme fait qu'un Européen conscient de sa tradition – un traditionniste donc – se trouvera des points d'accord et de complicité avec des Chinois, des Hindous, des Africains qui pensent et vivent également selon leur tradition spécifique. En dépit de tout ce qui les différencie, ils ont en commun de ne pas croire aux illusions du Progrès.

Si la tradition fait bon ménage avec des progrès spécifiques, elle se gausse de la religion du progrès et de sa croyance en une amélioration constante de l'humanité par la raison, la science et le « développement ». Ce en quoi elle rejoint les tendances les plus modernes. On a découvert par exemple que, si les Sioux et les Cheyennes d'autrefois n'avaient pas inventé le chemin de fer, ils possédaient par contre une sagesse leur commandant de ne pas saccager la nature ni de massacrer les bisons ¹. De là, on peut induire que la sagesse se place plus haut dans l'ordre de la transcendance que les chemins de fer. Ce qui revient à dire que la spiritualité liée à la sagesse – autres mots pour la tradition – devrait inspirer les choix de la vie, de préférence à la logique matérialiste et provisoire des chemins de fer.

Si une telle réflexion est à prendre au sérieux, c'est qu'elle éclaire la fonction de la tradition, son rôle générateur qui est de donner du sens. Politique, science, création artistique, et même religion, n'ont pas en

1. Le bison constituait la richesse nourricière des Indiens des grandes plaines. Sa chasse, limitée au nécessaire, avait un caractère religieux. La destruction systématique des bisons commença vers le milieu du XIX^e siècle, d'abord pour ravitailler en viande fraîche les équipes mobiles travaillant à la construction des chemins de fer qui pénétraient dans l'Ouest. Le massacre fut ensuite systématisé afin de « régler l'irritante question indienne », selon les paroles du général Sheridan et du futur président Garfield. Tuer le bison, c'était tuer l'Indien. C'était également tuer une seconde fois la sagesse antique des Européens, à laquelle le chef des Indiens Seattle fit écho en 1855 dans son adresse inutile au président des États-Unis : « Chaque partie de cette terre est sacrée pour mon peuple, chaque aiguille de sapin étincelante, chaque plage sablonneuse, chaque brouillard dans les forêts sombres, chaque clairière, chaque bourdonnement d'insectes est sacré dans les pensées et les expériences de mon peuple. La sève qui monte dans les arbres contient la mémoire de l'homme rouge... Nos morts n'oublient jamais cette terre merveilleuse, car elle est comme la mère de l'homme rouge... »

elles leur finalité. Au sein de chaque culture, tant que règne l'harmonie, ces catégories prennent leur sens par rapport à la finalité supérieure de la tradition.

Le contraire de la tradition, n'est pas la « modernité », notion confuse et limitée, mais le nihilisme. Nietzsche définissait celui-ci comme la conséquence de la mort de Dieu, ce qui était restrictif. Il serait plus exact de parler de la disparition du sacré dans la nature, la vie, l'amour, le travail, l'action. Autrement dit la disparition du sens qui hiérarchise les valeurs de vie, en plaçant ce qui est supérieur au-dessus de ce qui est inférieur.

Au mois de juillet 1914, peu avant que la guerre n'éclate entre l'Autriche-Hongrie et la Serbie, l'empereur François-Joseph eut un geste qui donne à réfléchir. Le hasard avait voulu que la crise ait surpris le commandant en chef de l'armée serbe, le général Putnik, dans l'une des villes d'eaux de la Double Monarchie. À la veille d'un conflit avec la Serbie, l'occasion s'offrait d'une capture propre à désorganiser le dispositif ennemi. Aussi, quand le général Putnik fut rappelé par son gouvernement, les autorités austro-hongroises prirent sur elles de l'arrêter. Mais sur intervention personnelle de l'empereur, le généralissime serbe fut libéré et reconduit jusqu'à la frontière de son pays avec les honneurs dus à son rang.

François-Joseph avait estimé qu'il y avait une valeur supérieure à l'utilité. Préserver l'esprit de chevalerie, l'esprit même de l'Europe, était la priorité. Dans son choix, il avait soumis l'inférieur au supérieur. Il ne s'était pas laissé dominer par l'esprit du nihilisme.

Voulant peindre ce qu'il entendait par nihilisme, Dostoïevski imagine dans *Crime et châtiment* le personnage de Raskolnikov. Celui-ci se veut une sorte de surhomme nietzschéen. Il estime que les hommes d'exception ont tous les droits, jusqu'à celui du crime. « Si un jour, dit-il, Napoléon n'avait pas eu le courage de mitrailler une foule désarmée, nul n'aurait fait attention à lui et il serait demeuré un inconnu. » La grandeur napoléonienne commence donc par un crime que justifie une ambition démesurée. Le fait de tout subordonner à soi et d'ériger son ego en valeur suprême est en effet une manifestation du nihilisme, sans pour autant en dévoiler l'essence.

Jünger a suggéré que, pour se représenter le nihilisme, il faut moins songer à des poseurs de bombes ou à de jeunes activistes lecteurs de Nietzsche, qu'à des hauts fonctionnaires glacés, des savants ou des

financiers dans l'exercice de leur fonction. Le nihilisme n'est rien d'autre en effet que l'univers mental requis par leur état, celui de la rationalité et de l'efficacité comme valeurs suprêmes. Dans le meilleur des cas, il se manifeste par la volonté de puissance et, le plus souvent, par la plus sordide trivialité. Dans le monde du nihilisme, tout est soumis à l'utilitaire et au désir, autrement dit à ce qui est, qualitativement, inférieur. Le monde du nihilisme est celui qui nous a été fabriqué. C'est le monde du matérialisme appliqué, la nature transformée en poubelle, l'amour travesti en consommation sexuelle, les mystères de la personnalité expliqués par la libido, et ceux de la société élucidés par la lutte des classes, l'éducation ravalée en fabrique de spécialistes, l'enflure morbide de l'information substituée à la connaissance, la politique rétrogradée en auxiliaire de l'économie, le bonheur ramené à l'idée qu'en donne le tourisme de masse, et, quand les choses tournent mal, la glissade sans frein vers la violence. Ce paysage est cependant parsemé de nombreux îlots préservés – y compris, bien entendu, chez des hauts fonctionnaires, des savants et des financiers, prouvant la perpétuelle aptitude à renaître de la tradition.

Genèse du nihilisme

Les Anciens croyaient que l'homme ajoute à sa part « animale » une part « divine » qui le distingue et dirige la première. Dans le *Timée* (§70-71), Platon identifie trois parties de l'âme et du corps, analogues aux trois classes de sa *République*. En cela il est fidèle à la tradition indo-européenne de l'équilibre hiérarchique entre trois fonctions fondamentales qui règlent l'ordre du cosmos. La première fonction s'incarne dans la partie divine, placée dans la tête, acropole de la connaissance et de la spiritualité. Elle est supérieure aux deux autres parties. L'une, localisée dans le cœur, se rapporte à l'action et au courage guerrier. Elle est l'alliée de la première pour maintenir sous le joug la troisième fonction, localisée dans le ventre, siège des appétits et des désirs. Platon la décrit par l'image d'une bête sauvage enchaînée à sa mangeoire.

À la suite d'un renversement complet, cette partie « désirante » est devenue dominante dans le monde du nihilisme, dictant sa loi aux deux premières fonctions qui n'existent plus que pour mémoire. Dans la hiérarchie des valeurs, l'inférieur commande donc au supérieur.

Cela ne s'est pas fait en un jour. Ce fut l'effet imprévisible d'une fracture fondamentale dans notre histoire.

Si l'on tentait de reconstituer la lente évolution ayant conduit au nihilisme, l'une des étapes serait associée à Thomas d'Aquin. L'œuvre considérable du Docteur angélique eut une double conséquence. Poursuivant l'effort des Pères de l'Église, il a perverti l'esprit de la philosophie antique qui proposait une sagesse de vie. Il en a fait l'auxiliaire de la théologie. Simultanément, il a introduit la logique rationnelle d'Aristote dans la pensée chrétienne. Innovation qui allait engendrer le rationalisme moderne. Le principe de raison, mis en évidence depuis la philosophie milésienne, n'avait pas eu les mêmes conséquences dans l'Antiquité. Ayant pour vocation de découvrir les lois de la nature afin d'atteindre à la sagesse par la connaissance, la raison antique ne prétendait nullement détenir la Vérité, *a fortiori* l'imposer. Dans un monde catholique, fondé, lui, sur la croyance en une seule Vérité, et soumis spirituellement à l'autorité absolue de l'Église, il en allait autrement. Pour comprendre le télescopage intellectuel qui s'ensuivit, il faut revenir en arrière.

Aux premiers siècles de notre ère, quand ils furent confrontés au christianisme naissant, les Romains dénoncèrent dans cette religion une forme d'athéisme. Cela nous surprend parce que nous avons oublié la logique du polythéisme. Nier l'existence des dieux multiples et nombreux présents dans la nature au profit d'un seul, étranger de surcroît au cosmos, cela revenait pourtant à détruire la présence foisonnante du divin dans le monde, dans les sources et les bois, l'amour et l'action. Cela conduisait à ne plus voir dans la nature et la vie que leur matérialité. En concentrant tout le sacré dans un seul Dieu extérieur à la création, en pourchassant les anciens cultes réputés idolâtres, le christianisme fit de l'ancienne Europe comme une table rase. Ne subsistait plus que le Dieu unique et abstrait. Et du jour où l'existence de ce Dieu devint dépendante de la raison – effet involontaire du thomisme –, le risque s'ouvrit de le voir réfuter par la raison, ne laissant derrière lui que le vide.

L'étape suivante fut le cartésianisme. Chez saint Thomas d'Aquin, la raison s'associait étroitement à la foi pour en démontrer la justesse. Chez Descartes, elle se satisfait d'elle-même. « Je pense, donc je suis. » L'homme se pense comme « sujet » central de l'univers. Préparée par la désacralisation chrétienne de la nature, la voie était ouverte à la raison

calculatrice, à la volonté de puissance des sciences et de la technique, à la religion du Progrès, substitut profane de la Providence.

Après la mise à mort des dieux et de la sagesse antique, après l'évacuation ultérieure du Dieu chrétien, il ne restait plus que le néant, c'est-à-dire le nihilisme. Par un paradoxe saisissant, la religion du Dieu unique avait conduit à la forme la plus négative de l'athéisme¹.

De Machiavel à Hobbes

Parallèlement au mouvement des idées, s'était dessinée une transformation de l'ordre politique féodal qu'avait longtemps irrigué une éthique sacrée sans lien avec la religion officielle. Parmi les causes multiples du changement, on ne peut ignorer la lutte menée par l'Église contre le principe spirituel incarné par l'Empire et la chevalerie (voir chapitre 7). Dans ce conflit, la papauté soutint les communes italiennes et les monarchies indépendantes. Celles-ci se révélèrent des alliées dangereuses, dans la mesure où elles cherchaient à se donner des fondements propres en dehors de la foi. La France montra la voie dès le XIV^e siècle avec l'élaboration par ses légistes d'une légitimation rationnelle de la souveraineté. Du changement qui s'opéra dans l'esprit du temps, *Le Prince* de Machiavel (1513) est un signe qui fait date.

1. Le glissement du christianisme à l'athéisme a été mis en lumière par Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Gallimard, Paris, 1985, p. xi) : « Ce que nous avons coutume d'appeler "grandes religions" ou "religions universelles", loin d'incarner le perfectionnement quintessentiel du phénomène religieux, représente en réalité autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution – la plus grande et la plus universelle, la nôtre, la religion rationnelle du dieu unique, étant précisément celle au travers de laquelle a pu s'opérer la sortie de la religion. La perspective est donc à retourner. En matière religieuse, le progrès apparent est un déclin. La religion pleinement développée, c'est la religion d'avant le progrès. » Dans son essai *Le Progrès meurtrier* (traduction française Stock, Paris, 1993, pp. 136-138 ; l'édition allemande originale date de 1981) le théologien Eugen Drewermann a également montré comment les promesses compassionnelles du christianisme ont engendré, après avoir été déçues, l'athéisme moderne. Voir également Alain de Benoist, Thomas Molnar, *L'Éclipse du sacré* (La Table ronde, Paris, 1986). Voir aussi Pierre-Emmanuel Dauzat, *Le Nihilisme chrétien* (PUF, Paris, 2001). Sur l'ensemble du sujet, on peut encore se reporter à notre chapitre 10.

Mais, il est porteur de deux significations contradictoires. Le prince, c'est-à-dire l'État moderne, manifeste un retour à la religiosité antique de la cité, ce qui est louable. Inversement, comme l'État paraît être à lui-même sa propre justification, cela semble autoriser toutes les fourberies, toutes les violences, tous les crimes. Prendre cette interprétation courante au pied de la lettre serait cependant une erreur. Une autre considération a pesé sur la pensée du conseiller florentin.

Les princes, chrétiens ou non, n'avaient pas attendu Machiavel pour être parjures ou cruels. Mais pour la première fois les vices du pouvoir semblaient être érigés en principes. C'était une conséquence imprévue de la vision chrétienne qui, à la différence de la pensée antique, associait la nature humaine au mal, fruit du péché. Bien que lui-même détaché du christianisme ¹, Machiavel restait imprégné de pessimisme chrétien : « Il faut que le fondateur d'État et le législateur supposent par avance que tous les hommes sont méchants et sont prêts à mettre en œuvre leur méchanceté toutes les fois qu'ils en auront l'occasion. » C'est pourquoi les hommes étant fourbes, « jamais à un prince n'ont manqué des motifs légitimes de farder son manque de parole ».

Ni Aristote ni aucun des Anciens n'ignoraient les bassesses humaines, mais ils ne croyaient pas que tout, chez les hommes, se résumait à ces bassesses et que sur elles seules devaient se fonder les lois et la cité.

Enregistrons l'interprétation de Machiavel sans pour autant le méjuger. La hauteur des intentions du conseiller florentin n'est pas en cause. Vivant dans une époque de chaos et de mort, songeant aux glorieux souvenirs de l'Antiquité, aimant sa patrie « plus que son âme », il rêvait de voir surgir le « rédempteur » de l'Italie. Il savait qu'« un homme qui veut être bon, toujours bon, court à sa perte, au milieu de tant d'hommes qui ne le sont pas ». De son pessimisme et de l'étude historique, il tira un réalisme politique qui fait écho à la conception nouvelle et laïque du droit des États et du droit des gens européens conçu à la même époque et que n'auraient reniée ni Platon ni Aristote (voir chapitres 5, 6 et 11). Ce droit des gens s'imposa en Europe après la guerre de Trente Ans, et se maintint jusqu'aux catastrophes du

1. Machiavel opposait le christianisme à l'ancienne religion romaine. Il voyait dans l'un « une religion [qui] a placé le bien suprême dans l'humilité, l'abjection et le mépris des choses humaines », contrairement à l'autre qui « le plaçait dans la grandeur d'âme [et] la force du corps... ».

xx^e siècle. L'éloge du cynisme et de la volonté de puissance contenu dans *Le Prince* restait implicitement subordonné à la finalité supérieure du bien public, celui de la cité ou de l'État.

Le basculement vers le nihilisme s'effectua au siècle suivant à travers l'œuvre de Thomas Hobbes et de ses successeurs. L'auteur du *Léviathan* s'inscrivait dans une double filiation, celle du rationalisme de Descartes et celle du calvinisme. « Ma doctrine, écrit-il dans son *Autobiographie* (1679), diffère de la pratique des pays qui ont reçu d'Athènes et de Rome leur éducation morale. » Allant jusqu'au bout de la rupture avec la sagesse antique qui postulait la conformité du bien avec la nature et de celle-ci avec la perfection, il écrit dès l'ouverture du *Léviathan* (1651) : « La nature est une création artificielle de Dieu. » Hormis le Dieu biblique, étranger par définition à la nature, tout est artificialité, donc tout est révocable. L'homme n'est pas un être social par nature comme l'avait établi Aristote. Selon Hobbes l'état de nature est le chaos, la guerre de tous contre tous. Dès lors, la conservation de soi est la valeur suprême et chaque individu agit égoïstement pour sa conservation. Il n'y a pas de norme supérieure à cet égoïsme fondamental. Comme chez Machiavel, on rejoint ici le pessimisme chrétien à l'égard de la nature humaine. Mais chez Hobbes, en un autre temps, sous d'autres influences, ce pessimisme renversé donne naissance à la morale utilitariste, antichambre du matérialisme moderne. L'homme, dit-il, n'agit que pour rechercher le plaisir et fuir la douleur. Ses sentiments moraux ne sont que le maquillage de son égoïsme, et il faut s'en féliciter.

Le stade ultérieur de cette évolution nihiliste sera illustré par Adam Smith, Jeremy Bentham, Stuart Mill et Karl Marx, qui théoriseront chacun à leur façon que l'intérêt et donc le désir, celui des individus ou des classes, sont à la fois le ressort et la norme du comportement humain, de l'histoire et de l'organisation sociale. En fin de cycle, s'épanouit l'idée que la matière détermine la conscience. Ainsi, après que se fut accompli le parcours imprévu du pessimisme chrétien au matérialisme, le moment allait venir où serait sacralisé l'homme vil et avili.

Mythes, religions et besoin de sens

Est-ce à dire que le nihilisme avait changé la nature des hommes ? Par ses travaux, Mircea Eliade a apporté une réponse. Il a renouvelé l'inter-

prétation des mythes et des religions, montrant que les hommes, quelles que soient leurs origines ou leur culture, se distinguent des animaux les plus évolués par leur besoin de *sens*, par le besoin de donner une signification à leur existence et à celle du monde. Autrement dit, les hommes ne peuvent vivre dans le chaos ou le néant. Même quand ils affichent la plus complète indifférence, ils éprouvent le besoin irréprensible d'interpréter et d'ordonner l'univers, le cosmos des Anciens, même si cela se fait sous des travestissements inattendus. Avant même d'être un *homo habilis*, l'homme est un *homo religiosus*.

Pendant des dizaines de milliers d'années, les hommes des contrées européennes ont vécu de la sorte dans un monde religieux qu'ils avaient créé. Les bois, les vallons, les rivières, les pierres elles-mêmes, étaient habités par les dieux, les nymphes ou les fées. Tout était rite : travail, pêche, chasse, amour, fêtes, danses, art et jusqu'aux tâches les plus infimes de la vie. De même, la pensée symbolique ouvrait l'esprit au monde et permettait de l'interpréter. C'est ce qu'avait exprimé le philosophe grec Protagoras au V^e siècle avant notre ère, par cet aphorisme : « L'homme est la mesure de toute chose. » Il voulait dire par là qu'il n'y a pas de réalité en soi. Il n'y a de réalité qu'à travers l'interprétation qu'en donnent les hommes. Et les mythes étaient parmi les interprétations les plus fortes qu'ils aient données.

Malgré lui, l'homme laïcisé de l'univers du nihilisme conserve les traces de l'ancien *homo religiosus* qu'il ne peut cesser d'être. Même quand il nie son passé, il continue d'être habité par lui. Une partie de son existence est nourrie de pulsions qui viennent de cette zone mal connue que l'on appelle l'inconscient et qui commande aussi bien le fonctionnement des viscères que celui de la sexualité, de la sympathie ou de l'antipathie, les attractions et les répulsions. C'est pourquoi l'homme uniquement rationnel, quoi qu'en aient pensé Descartes ou Condorcet, ne se rencontre jamais dans la réalité.

La majorité des « sans-religion » continuent de porter en eux des restes de religiosité. Ils sacrifient inconsciemment à des rites et des symboles qui appartiennent à la structure mentale religieuse. N'en témoignent pas seulement le retour en force de diverses superstitions, mais aussi la multiplication des sectes et des religions de remplacement, fussent-elles politiques ou sportives. Sans le savoir, dans la vie courante, l'homme moderne continue d'ordonner son existence autour de ritualisations dégradées dont le sens est oublié : fêtes et

réjouissances saisonnières, rites du mariage, de la naissance ou de la mort, épreuves de passage, rites militaires ou cynégétiques, bizutages, examens, professions de foi maintenues par les familles les plus détachées du christianisme...

Habiter un monde et s'y enraciner

S'il appartient aux hommes de donner un sens à ce qui n'en aurait pas sans eux, ils ne sont pas dotés pour autant du pouvoir de s'affranchir de leur existence spécifique. L'utopie de l'autonomie du « sujet » par la raison, de l'émancipation des liens et des normes, a engendré les résultats brillants que l'on sait. L'individualisme moderne avait prétendu faire de l'homme un être autonome, autosuffisant, libre de toute attache cosmique, ethnique et même sexuée, un égal parmi les égaux. On a vu ! Ayant perdu la protection rassurante des anciennes communautés et des anciennes croyances, l'individu roi est tôt ou tard saisi par l'effroi du vide et par l'angoisse. Il se réfugie alors dans les stupéfiants de la consommation et l'hypertrophie d'un « moi » asservi à ses désirs.

L'expérience concluante du nihilisme enseigne *a contrario* qu'être homme c'est être de quelque part, appartenir à une lignée, à une tradition, parler et penser dans une langue antérieure à toute mémoire, que l'on reçoit à son insu et qui forme la perception de façon définitive. Être homme c'est habiter un monde et s'y enraciner. Nos racines, nos liens ancestraux, ceux de la culture et des valeurs nous font hommes et femmes réels, liés à la nature, héritiers sans mérite, dotés d'une identité, même quand nous la refusons.

Pour tout homme non dénaturé, le centre du monde est son pays, c'est-à-dire un territoire, un peuple, une histoire, une culture et des représentations à nuls autres comparables ou réductibles. Ce pays est l'effet d'un choix pour celui qui est déchiré entre plusieurs origines. Maurice Barrès, chantre de l'enracinement, était de famille auvergnate, mais il s'est *voulu* lorrain. Les migrations de notre époque ont multiplié les « métissages » d'une plus grande portée, ce qui ne va pas sans drames ni douleurs. Dans l'un de ses livres, Jean Raspail évoque ainsi une île des Antilles où furent éliminés les Indiens caraïbes, victimes des microbes européens et des métissages avec les anciens esclaves noirs. Pourtant, certains métis dans les veines de qui coulent quelques

gouttes ultimes du sang caraïbe, se réclament de cet héritage et, pathétiquement, le maintiennent dans leur cœur. On objectera qu'il ne suffit pas de se vouloir caraïbe pour l'être. Au moins est-on quelque chose. Et quand bien même le support serait imaginaire, il aide à vivre.

Il aide aussi à répondre à la question fondamentale entre toutes : *qui sommes-nous ?* À cette question éternelle, les hommes et les peuples répondent par ce qui compte le plus pour eux. « Ils se définissent en termes de lignage, de religion, de langue, d'histoire, de valeurs ¹. »

Il n'est pas nécessaire de s'opposer à d'autres pour être conscient de soi, bien que l'on ne s'affirme jamais tant qu'en s'opposant. On ressent également d'autant mieux la chaleur du clan si l'on se trouve placé sous la menace d'un ennemi. À croire que celui-ci est nécessaire au bien-être moral autant que l'ami, et pas seulement pour favoriser la manifestation d'une identité. On peut faire confiance à la fortune pour prodiguer de tels bienfaits. Les peuples vivent rarement dans l'isolement, condition véritable de la paix. Dès que se côtoient leurs territoires ethniques, économiques ou spirituels, le conflit surgit. Et les hommes en sont rarement maîtres. C'est pourquoi Homère imputait aux dieux la cause de la guerre.

La mosquée de Rome

Pour une large part, l'histoire des hommes se confond donc avec celle de leurs conflits. Les esprits pacifiques eux-mêmes ne peuvent

1. Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations* (Odile Jacob, Paris, 1997, p. 20). Cet essai attire l'attention sur le phénomène nouveau des conflits de civilisations que le passé a cependant déjà connus dans des contextes différents, hellénisme contre asiatisme, Chrétienté médiévale contre islam, etc. Toutefois, on ne suivra pas Huntington dans son intention d'englober les États-Unis d'Amérique et l'Europe au sein d'une même civilisation « occidentale », que définirait une même idée du droit, ce qui reste à démontrer. Historiquement, les États-Unis se sont constitués contre l'Europe et ses valeurs. Ils représentent une utopie du déracinement opposé à l'enracinement et à l'esprit tragique de l'Europe. Ajoutons qu'à l'occasion des deux grandes guerres du XX^e siècle, la participation des États-Unis fut dictée par leur souci d'interdire la constitution d'une puissance continentale capable d'échapper à leur hégémonie commerciale et maritime.

échapper à cette constance. À la veille des guerres médiques, les Hellènes ne souhaitaient nullement en découdre avec l'empire perse. À tout prendre, celui-ci ne le voulait pas plus. Il voulait seulement soumettre les Hellènes. Le refus de devenir esclaves fut la cause de guerres dont la liberté grecque sortit victorieuse. Dès lors qu'ils sont désignés comme ennemis, les plus pacifiques n'ont pas d'autre choix que de combattre ou de se soumettre. Suivant le mot de la philosophe Simone Weil, parodiant la parole évangélique, celui qui ne veut pas tirer l'épée périra par l'épée.

En dépit d'un pacifisme incontestable, le christianisme a rarement prémuni ses fidèles contre les pulsions de l'espèce. Sa vocation missionnaire, son intransigeance dogmatique et ses liens avec les puissances ont souvent contredit ce que prêchait sa doctrine. Évidence que rappelle entre autres le souvenir des guerres de Religion et des conflits innombrables entre royaumes chrétiens, chacun revendiquant contre les autres le soutien du même Dieu, *Gott mit uns*. Il fallut l'épuisement et la profonde démoralisation des peuples européens dans la deuxième partie du xx^e siècle pour que l'ancien message pacifiste coïncidât avec les tendances lourdes de l'époque, au point de les aggraver dangereusement.

Ailleurs, les fidèles d'autres religions du Livre plus batailleuses et les adeptes d'idéologies pugnaces montraient au même moment qu'ils n'avaient rien perdu de leurs ambitions conquérantes.

C'est ainsi que trois jours avant la Saint-Jean d'été de l'année 1995, fut inaugurée à Rome la plus imposante mosquée jamais édifiée en Europe. Après Bruxelles, Lyon et Madrid, la cité des césars et des papes, centre spirituel de l'Europe païenne et chrétienne, s'était vu imposer un minaret dont la signification provocatrice était évidente. Sur l'échelle des symboles, cette mosquée monumentale dépassait toutes celles qui, au cours des années précédentes, avaient été bâties un peu partout en terre européenne. L'événement fut chaleureusement salué par tous les dirigeants occidentaux, même religieux.

Réfléchir à ce fait n'implique aucune animosité de principe, aucun mépris à l'égard de l'islam, mais de la lucidité. Totalement incompatible avec la tradition européenne, cette religion est l'affaire des musulmans. Mais sa propagation en terre européenne concerne les Européens. Et un peuple se condamne à mourir s'il ne se jette pas à la gorge de l'étranger qui vient narguer ses dieux dans ses propres sanctuaires.

On ne saurait oublier non plus que l'Europe médiévale et moderne, depuis le VIII^e siècle, s'est édifiée dans la lutte contre l'islam, contre la menace des Arabes puis des Turcs.

Cette défense légitime ne peut être confondue avec la soif de conquête qui anima aussi l'Occident. Il serait absurde et anachronique de nourrir de la culpabilité pour un élan qui eut sa grandeur et qui était la manifestation d'une puissante énergie. Mais comment ne pas voir aujourd'hui les conséquences funestes pour les Européens de leurs entreprises coloniales ? Et si le prosélytisme musulman est inacceptable en terre européenne, on ne voit pas ce qui pourrait justifier un prosélytisme occidental en Inde, en Chine ou en Afrique, qu'il soit mené au nom du christianisme ou de la démocratie. Que chacun vive chez soi, maître de soi, telle devrait être la sagesse de l'avenir. Mais cela suppose la conscience de ce que l'on est et la volonté de défendre sa liberté.

La seconde mort d'Homère et de Sophocle

L'Europe n'est pas née des traités de la fin du XX^e siècle. Elle est issue de peuples frères qui, entre la Baltique et l'Égée, sur quelques milliers d'années, donnèrent naissance à une communauté de culture sans égal. L'Europe peut donc se définir comme une tradition très ancienne, tirant sa richesse et son unicité de ses peuples constitutifs et de leur héritage spirituel.

Son nom géographique apparaît déjà chez Hésiode voici presque trente siècles. On le retrouve ensuite chez Hippocrate et Hérodote, opposé à l'Asie, ou encore dans la *Description de la terre* d'Hécatée de Milet. L'époque d'Hérodote fut celle d'une première conscience de soi, surgie de la menace mortelle des guerres médiques. Platon s'en est fait l'écho dans *La République*, montrant qu'une communauté prend conscience d'elle-même face à un danger extérieur.

Les siècles passèrent. Sur les lieux où tant de fois l'Europe grecque ou romaine s'était mesurée à l'Asie, une nouvelle menace surgit, celle de l'islam conquérant qui s'empara comme l'éclair de la Méditerranée orientale. Repoussé initialement devant Constantinople en 677, l'assaut ne cessa plus, coupé du ressac des croisades sur l'ancien espace hellénistique et romain d'Orient. Prenant le relais des Arabes, les Turcs infligèrent à l'empereur byzantin la défaite de Manzikert en 1071. Elle leur

livrait l'Asie Mineure. En 1353, ils débarquaient sur la rive européenne du Bosphore et prenaient le contrôle des détroits. Au printemps 1389, dans la mêlée sanglante de Kossovo, la Serbie perdit sa liberté pour cinq siècles. Ce n'était qu'un début.

La capitale de l'empire byzantin était la prochaine proie. Après un siège de deux ans, malgré l'héroïsme de son basileus, Constantinople tomba le 29 mai 1453. L'une des plus belles cités du monde passait au pouvoir de ses ennemis. Dans l'instant même, la cathédrale Sainte-Sophie fut transformée en mosquée.

Tout le front oriental de l'Europe se trouvait désormais offert à la conquête. L'Autriche des Habsbourg devenait l'ultime rempart. À deux reprises, en 1529 et en 1683, le flot fut arrêté sous les murs de Vienne.

Cette période critique favorisa l'éclosion d'une nouvelle conscience européenne. En 1452, le philosophe byzantin Georges de Trébizonde, attaché à la chancellerie de Venise, avait déjà publié *Pro defenda Europa*, manifeste où le nom d'Europe remplaçait pour la première fois celui de Chrétienté. Après la chute de la capitale byzantine, le cardinal Piccolomini, futur pape Pie II, écrivit : « On arrache à l'Europe sa part orientale. » Et pour faire sentir toute la portée de l'événement, il invoqua, non les Pères de l'Église, mais, plus haut dans la mémoire européenne, les poètes de la Grèce antique. Cette catastrophe, disait-il, signifie « la seconde mort d'Homère, de Sophocle et d'Euripide ». Ce pape lucide mourut en 1464 dans le désespoir de n'avoir pu réunir une armée et une flotte pour délivrer Constantinople.

Que l'Europe soit une très ancienne communauté de civilisation, le témoignage de Voltaire en fait foi : « Il y avait déjà longtemps, écrit-il en 1751, que l'on pouvait regarder l'Europe... comme une espèce de Grande République, partagée en plusieurs États, les uns monarchiques, les autres mixtes... mais tous ayant un même fonds de religion, tous ayant les mêmes principes de droit public et de politique inconnus dans les autres parties du monde. C'est par ces principes que les nations européennes ne font point esclaves les prisonniers, qu'elles respectent les ambassadeurs de leurs ennemis... et qu'elles s'accordent surtout dans la sage politique de tenir entre elles une balance égale de pouvoir... » Plus de vingt siècles avant, Platon et Aristote ne disaient pas autre chose des rapports des cités grecques entre elles (voir chapitre 5). Ainsi découvrons-nous notre appartenance à un même monde vivant, et cela de toute éternité.

Mémoire catalane de la Reconquista

L'épisode de la mosquée romaine n'incite pas seulement à se poser des questions sur un islam redevenu conquérant. Il invite surtout à s'interroger sur soi. Le danger réside souvent plus dans nos propres faiblesses que dans les menées adverses. Qu'est-ce donc que l'Europe ? Qu'est-ce qu'un Européen ?

Écrivain tchèque imprégné de culture française, Milan Kundera a offert une réponse dans son essai *L'Art du roman*. Un Européen, dit-il, est celui qui a la nostalgie de l'Europe. Nostalgie nous vient du grec *nostos* qui signifie retour, mot chargé de sens. Celui qui veut faire retour à l'Europe, à sa tradition primordiale, n'est pas seulement européen par le sang, il l'est aussi par l'esprit, volontairement, consciemment. Les hommes ne sont pas des bêtes d'élevage à qui ne sont demandées que des qualités brutes. Socle nécessaire, l'hérédité n'est pas un gage du comportement. Chacun peut dire oui ou non à ses potentialités, assumer l'héritage, le méconnaître ou le trahir.

L'Europe, dont les Européens éprouvent la nostalgie, leur vient de la mémoire transfigurée par la légende. Cette Europe-là ne saurait se confondre avec les institutions incertaines auxquelles son nom se trouve associé. Et pourtant, même dans les lieux les moins propices, il arrive que souffle l'esprit.

Dans ses souvenirs, l'archiduc Otto de Habsbourg raconte qu'avant l'entrée de l'Espagne dans la Communauté européenne, le gouvernement catalan vint faire un tour protocolaire de l'Europe. Ce périple ne commença ni à Bruxelles, ni à Luxembourg, ni à Strasbourg. C'est à Aix-la-Chapelle, capitale de Charlemagne, que la délégation se rendit d'abord « pour rendre compte à l'Europe du retour de ses Catalans ». Quelques jours après, lors de la visite des représentants de la Catalogne à la séance plénière du Parlement européen, devant un parterre de députés indifférents ou hostiles, Otto de Habsbourg rappela que la vénération des Catalans pour l'empereur franc remontait à la reconquête de Barcelone sur les Maures en 801 ¹.

La conquête musulmane de l'Espagne avait commencé au siècle précédent. Seules avaient échappé les régions montagneuses du nord et le petit royaume des Asturies. Établie par Charlemagne, la marche

1. Otto de Habsbourg, *Mémoires d'Europe* (Criterion, Paris, 1994).

d'Espagne avait redonné l'espoir aux peuples de la péninsule Ibérique de se libérer.

Espoir maintenu de génération en génération pendant huit siècles, jusqu'au jour de 1492 où Ferdinand d'Aragon et Isabelle la Catholique, pénétrant dans Grenade, achevèrent la Reconquista.

Il n'est pas indifférent que *La Chanson de Roland*, œuvre fondatrice de la littérature française, ait pour thème l'un des premiers épisodes de la Reconquête¹. Roland le Preux fut célébré dans toute l'Europe, bien au-delà des pays de langue romane. En lui s'accomplissait la figure spécifiquement européenne du chevalier, l'homme « clair de visage et de cœur ».

L'âme européenne

Figure lointaine à nos yeux que celle du chevalier. Et pourtant figure intacte, ayant triomphé des injures des hommes et du temps, préservée par les cheminements secrets de la nostalgie. Des rêves invincibles de chevalerie continuent de sommeiller dans le cœur des petits garçons. De même, dans l'âme des petites filles palpite toujours le songe mystérieux de l'amour, quand elles découvrent la légende d'Iseut aux blonds cheveux.

L'amour et les rêveries des petites filles ne nous éloignent pas de l'histoire et de son interprétation. Rien n'est plus révélateur de la nature d'un peuple que sa façon de concevoir l'amour. Si la fonction purement physique de la sexualité ne connaît pas de frontière, l'amour, lui, est inséparable de la culture donc de l'âme des peuples. L'image de la femme en terre d'Islam ou en Chine n'est pas celle que dévoile la légende de la belle Hélène, celle d'Andromaque ou de Pénélope, celle de Brunehild et de Guenièvre, les romans de Chrestien de Troyes ou les poèmes de Louise Labé. Même en torturant les textes, l'esprit de Shéhérazade ne sera jamais celui de Marie de France. Autant que la figure du chevalier, l'idée de l'amour distingue l'esprit des Européens. Non le sexe dégradé comme bien de consommation, mais cette force

1. Le thème ne réside pas dans le fait historique brut (massacre de l'arrière-garde franque par des Basques dans le défilé de Roncevaux), mais dans l'interprétation qu'en a donnée *La Chanson*. Sur la Reconquête espagnole : Philippe Conrad, *Histoire de la Reconquista* (PUF, Paris, 1998).

magique et lumineuse, présente déjà dans certaines stances de l'*Odyssée*, dans la poésie de Sapho, dans bien des légendes celtiques et germaniques, dont l'amour courtois fut l'expression achevée.

Méditant sur l'âme européenne dans ce qui la distingue de l'Orient proche ou lointain, Ernst Jünger a isolé comme révélatrice la libre détermination d'Alexandre tranchant l'immobilité du nœud gordien¹. Si l'Asie épouse les énergies du monde, l'Europe est tentée de s'en emparer pour les soumettre à sa volonté. L'une est associée à la force apparemment tranquille de l'eau, l'autre à celle du feu. En Occident, l'éthique et la philosophie n'échappent jamais à la volonté. L'une et l'autre ne sont pas seulement des chemins vers la sagesse, mais une construction de soi par l'exercice du corps, de l'âme et de l'esprit, comme dans le gymnase, ce lieu de l'éducation grecque qui a perduré jusqu'à nous malgré ses altérations. Il n'est donc pas surprenant que l'histoire, théâtre de la volonté, ait été une invention européenne.

À la différence de Bouddha qui fait du renoncement l'instrument de son empire intérieur, Achille ou Ulysse s'accomplissent en bravant le destin et les dieux. Ils montrent les visages contrastés de la volonté. Celui de la fougue téméraire chez Achille, celui de la ruse et de la patience chez Ulysse. Le premier périt dans l'éclat de sa jeunesse, accédant à l'immortalité des héros. L'autre survit à tous les périls et parvient à ses fins.

Il suffit de dépouiller Achille et Ulysse de leurs armures achéennes et de les habiller à la mode d'aujourd'hui pour découvrir que ce sont des figures européennes de toujours. Leurs sentiments et leurs raisons ne sont pas d'une époque. Ils sont le propre d'un certain type humain. Ils expriment un monde intérieur qui traverse le temps depuis les poèmes homériques. On en chercherait vainement l'équivalent dans la meilleure littérature de l'Orient ou de l'Asie. En dépit de parentés superficielles, Sindbad n'est pas le cousin d'Ulysse. L'univers des *Mille et une Nuits* ignore le sentiment tragique qui accompagne le marin batailleur de l'*Odyssée*, malgré ses malices et ses railleries.

1. Ernst Jünger, *Le Nœud gordien* (traduction, Christian Bourgois, Paris, 1970). En 334 avant notre ère, au début de sa campagne contre la Perse, Alexandre trancha de son épée le nœud qui attachait le timon du char de Gordias, roi légendaire de Phrygie. Un oracle avait promis l'empire de l'Asie à celui qui saurait dénouer ce lien complexe.

Victimes de leur insatiable curiosité, les Occidentaux ont souvent payé tribut à l'exotisme et à l'Orient jusqu'à s'y perdre parfois, sans jamais cesser d'être tributaires de leurs origines. Il ne suffit pas de se grimer à la mode tibétaine ou de singer les yogis pour changer sa nature.

Ce fut longtemps un lieu commun dans la bonne société d'atteler l'Europe à des sources égyptiennes. Mais que savons-nous de l'Égypte ancienne que l'on continue parfois d'utiliser comme étalon d'une chronologie arbitraire ? Quel est le ressort d'une culture dont les monuments attestent la grandeur autant que le pouvoir tyrannique¹ ? Les ethnologues assurent que les fellahs de la vallée du Nil étaient identiques, voici cinq mille ans, à ceux d'aujourd'hui. Au-dessus d'eux, des hommes d'un autre type mental et physique devinrent leurs maîtres, imposant leur culture. Quel rapport avec la nôtre, sinon des influences marginales, décelables aussi en Chine à qui nous sommes redevables d'un nombre appréciable de techniques et d'inventions que nous avons transformées ? Toute culture emprunte à ce qui la côtoie, mais pour digérer, transformer, recréer selon son génie propre. De façon très lointaine, le Parthénon est peut-être redevable à d'autres, mais il s'élève pourtant dans une pureté absolue, comme plus tard le donjon de Vincennes ou la cathédrale de Strasbourg.

Nous disons Orient, mais l'Orient a tous les visages. L'Égypte n'est pas la Chine, le monde sémitique n'est pas celui de l'Inde, marqué lui-même par les Aryas d'autrefois. Nulle part cependant on ne décèle la constante occidentale du guerrier libre, de la femme aimée et respectée, du poète épique et du philosophe. Comparant Carthaginois et Romains dans son *Histoire romaine*, Mommsen écrivait : « Ce qui manque avant tout aux Phéniciens, comme à toutes les nations araméennes, c'est la liberté se gouvernant elle-même. » Voilà un roc où s'amarrer. Oublions un instant l'usage pernicieux que nous avons fait de l'individualisme poussé à l'absurde. Avec le feu de la volonté, l'idée courtoise de l'amour, la quête de la sagesse et le sens tragique de la destinée, l'un des traits natifs de l'Europe est l'harmonie entre le clan, la cité et la libre individualité, affirmée déjà au temps de la féodalité achéenne.

1. On consultera Bernard Lugan, *Histoire de l'Égypte des origines à nos jours* (Le Rocher, Paris, 2002).

Pluralité des peuples et des cultures

Contemporain de Pythagore au VI^e siècle avant notre ère, le philosophe Xénophane de Colophon observait que chaque peuple donne son propre visage à ses dieux : « Les Éthiopiens disent que les dieux ont le nez camus et la peau noire, les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux roux. » Presque vingt-cinq siècles avant Joseph de Maistre ¹, Xénophane posait le principe de la pluralité de l'humanité, des religions, des cultures et des traditions.

Ceux qui parlent de l'homme comme s'il n'en existait qu'un seul type, identique dans toutes les races et tous les peuples, confondent les fonctions naturelles communes à tous les hommes – se nourrir, se reproduire –, et les créations particulières de l'esprit ou de la sensibilité qui n'appartiennent qu'à un peuple, à une tradition, à une culture. Si la sexualité brute ou le savoir livresque sont universels, le monde du sens – l'amour, l'art, la spiritualité – est local. Tout art est enraciné. « Le *Mahabharata* a une fonction symbolique en Inde, non à Paris. Et Racine n'en a aucune à Bénédict. Poussin non plus – qui n'a pourtant pas besoin, lui, de traducteur ². »

Le racisme, enfant des Lumières

En novembre 1945, fut rédigé l'acte constitutif de l'Organisation des Nations unies pour la science et la culture. Une quarantaine de pays étaient représentés à cette conférence qui donna naissance à l'Unesco. Les intentions semblaient les plus louables. Il s'agissait de veiller à la liberté d'opinion et d'interdire à tout jamais les doctrines politiques fauteuses de haine. On visait le nazisme qui venait d'être vaincu, mais on faisait l'impasse sur le communisme qui était l'un des vainqueurs. En associant le progrès moral de l'humanité à son progrès intellectuel, la conférence constitutive de l'Unesco se plaçait sous le patronage des

1. « Il n'y a point d'hommes dans le monde, dira Joseph de Maistre. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes. Je sais même grâce à Montesquieu qu'on peut être persan ; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » (*Considérations sur la France*, 1796).

2. Régis Debray, *Vie et mort de l'image* (Gallimard, Paris, 1992).

Lumières. Diderot, Condorcet et d'autres philosophes français du XVIII^e siècle avaient postulé le perfectionnement infini de l'homme et son universelle liberté. Ils enseignaient toutefois que seul était vraiment libre et sur la voie du progrès l'homme éclairé. Dans la ligne de cette pensée, l'Organisation attendait donc que la coopération internationale pour l'éducation et le libre accès aux connaissances établisse à tout jamais la dignité de l'homme. Bravo ! Mais de quel homme s'agissait-il ?

De celui des Lumières, bien entendu, le sujet abstrait et universel de la Déclaration des droits, un « être sans être, sans chair, sans couleur et sans qualité, l'individu moins tout ce qui le distingue ¹ ». Dans le but de pourfendre d'infâmes démons, à la demande de l'Unesco, Claude Lévi-Strauss rédigea en 1952 *Race et histoire*. Ce livre connut un immense succès. Il vidait le concept de race de tout contenu scientifique et de toute valeur opératoire. Les différences entre les groupes humains tiennent « à des circonstances géographiques, historiques et sociologiques, non à des aptitudes distinctes liées à la constitution anatomique ou physiologique des noirs, des jaunes ou des blancs ² ». Mais, ajoutait Claude Lévi-Strauss, « il ne suffit pas de combattre la biologisation des différences, encore faut-il s'opposer à leur hiérarchisation. Les multiples formes que l'humanité se donne à elle-même dans le temps et dans l'espace ne peuvent être classées par ordre de perfection croissante : elles ne sont pas les jalons d'une marche triomphale... ». L'anthropologue avait perçu le piège involontaire tendu par les penseurs des Lumières. Leur tableau enivrant du développement des connaissances, des progrès techniques et du raffinement des mœurs, c'est-à-dire de la « civilisation », ne s'appliquait qu'à l'Europe et pas du tout au reste du monde. Le « progrès » était le fait de l'Europe seule. D'où l'arrogance manifestée par la plupart des Européens, toutes opinions confondues, au moins jusqu'en 1945. Ce que l'on appelle communément le racisme, la croyance dans la supériorité constitutive d'une race sur les autres, avec ou sans hostilité, était l'enfant des Lumières et de l'idéologie du progrès ³. Ce fut la

1. Alain Finkielkraut, *La Défaite de la pensée* (Gallimard, Paris, 1987, p. 76).

2. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire, Anthropologie structurale* (Plon, Paris, 1973, t. II, p. 378).

3. Ce fait a été mis en évidence par Marc Crapez, *La Gauche réactionnaire. Mythes de la plèbe et de la race* (Berg International, Paris, 1997).

justification des entreprises coloniales fulgurantes du XIX^e siècle. Les Européens se donnant pour mission et pour prétexte d'apporter aux « sauvages » les lumières de « la » civilisation.

Lévi-Strauss fait scandale

Comment en finir avec la prétention de l'homme blanc tout en restant attaché aux Lumières, donc au progrès ? Cette question ne se posait pas aux esprits qui avaient conservé le sens de la tradition, un Nerval, un D.H. Lawrence, un Faulkner, un Jünger ou un Lyautey. Ceux-là ne croyaient pas au progrès. La « civilisation » technique leur semblait une tartuferie, et nullement le signe d'une supériorité. Ils savaient en revanche que, dans toutes les races, il y a des êtres supérieurs, dignes d'admiration, et d'autres qui le sont moins. Ayant découvert au cours de ses recherches la richesse cachée des sociétés primitives, Lévi-Strauss se trouva lui-même en sécession par rapport à la logique des Lumières. Il comprit que l'idéologie du progrès était une forme d'ethnocentrisme. Le concept de la civilisation universelle devait être remplacé par celui des cultures multiples. Reprenant à son compte l'ambition des fondateurs de l'Unesco, il la retourna contre la philosophie qui les avait inspirés. Le mal sera vaincu le jour où les hommes dits civilisés descendront de leur piédestal imaginaire et « reconnaîtront qu'ils sont eux-mêmes une variété d'indigènes ».

En 1971, vingt ans après *Race et histoire*, l'Unesco invita Lévi-Strauss à ouvrir l'année internationale de lutte contre le racisme. Chacun s'attendait à une nouvelle démonstration de la nullité scientifique du concept de race. À la stupéfaction générale, le conférencier affecta bien au contraire de le prendre au sérieux. S'appuyant sur les travaux les plus récents de la génétique des populations, il déclara : « Loin qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de la race, nous découvrons que la race – ou ce que l'on entend généralement par ce terme – est une fonction parmi d'autres de la culture ¹. »

Dire que la race est un effet de la culture contredisait les théories que les savants avaient prônées jusque vers le milieu du XX^e siècle, pour qui

1. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné* (Plon, Paris, 1983, p. 36).

la culture était un effet de la race. Mais c'était aussi redonner une scandaleuse légitimité au concept maudit. Ce n'était pas tolérable. En passant, on peut s'étonner cependant d'un zèle qui pousse le rejet du racisme jusqu'à récuser toute réflexion sur la notion de race, au point d'excommunier tout travail scientifique rebelle au nouveau dogme. Pourtant, alors que le tabou s'épaississait sur le mot race, l'Organisation en venait à renier son propre catéchisme, cette fois au nom de la diversité des cultures. En 1982, lors de la conférence de Mexico, elle reconnut ainsi que l'identité des individus se confond avec leur identité collective : « L'identité culturelle est le noyau vivant de la personnalité individuelle et collective ; elle est le principe vital qui inspire les décisions, les conduites, les actes perçus comme les plus authentiques. »

Quelques années plus tard, de plus en plus libre, et tirant les conséquences des menaces que la modernité faisait peser sur la survie des cultures, Lévi-Strauss reconnut, à l'encontre des grandes proclamations de l'Unesco, que le conflit entre les cultures est normal. Il est « le prix à payer pour que les systèmes de valeurs de chaque famille spirituelle ou de chaque communauté se conservent et trouvent dans leur propre fonds les ressources nécessaires à leur renouvellement ¹ ». L'éminent anthropologue venait de redécouvrir ce que toute l'histoire avait enseigné depuis les origines.

Du respect de soi au respect des autres

Gentilhomme angevin de vieille souche, né à Liré sur les bords du Loir sept ans après Marignan, protégé par la sœur du roi, Joachim Du

1. *Op. cit.*, p. 15. Dans un livre d'entretiens, Lévi-Strauss rendait un hommage inattendu à Gobineau, auteur du célèbre *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1855) : « Mon idée que, dans leur évolution, les cultures tendent vers une entropie croissante qui résulte de leur mélange, vient en droite ligne de Gobineau, dénoncé par ailleurs comme un père du racisme. » Il ajoutait : « Les vues de Gobineau ont du reste une coloration très moderne, car il reconnaissait que des îlots d'ordre peuvent se former par l'effet de ce qu'il appelait – c'est très moderne aussi – “une corrélation dans les diverses parties de la structure”. Il en fournit des exemples. Ces équilibres réussis entre des mélanges vont, il en est conscient, à contre-courant d'un déclin qu'il tient pour irréversible. » (Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob/Le Seuil, Paris, 1990, pp. 206-207).

Bellay était fasciné par l'Italie. Grâce à la protection de son oncle, le cardinal Du Bellay, il put séjourner trois ans durant à Rome. Hélas ! la réalité ne fut pas au diapason des espérances. Sur les bords du Tibre, Joachim découvrit avec nostalgie les charmes du Loir. La distance est souvent nécessaire pour goûter la saveur de la patrie. Le cœur rempli de mélancolie, le poète coucha sur le vélin des vers inoubliés :

*Plus me plaît le séjour qu'ont bâti mes aïeux
Que des palais romains le front audacieux.*

*Plus que le marbre dur, me plaît l'ardoise fine.
Plus mon Loir gaulois que le Tibre latin.
Plus mon petit Liré que le mont Palatin.
Et plus que l'air marin la douceur angevine.*

Malgré la proximité des cultures européennes, Du Bellay avait découvert que chaque patrie, petite ou grande, a son mode d'être. Il avait découvert que l'esprit de son pays et de son peuple imprégnait sa sensibilité au point de rendre douloureuse la séparation. Il avait appris que la France angevine possédait une douceur et un art de vivre qui étaient aussi nécessaires à son bonheur que l'eau du Loir au goujon.

Pourtant l'Italie du XVI^e siècle ne le cédait en rien à la France, dont elle est sœur au même titre que l'Allemagne. Qu'aurait dit Du Bellay s'il lui avait fallu s'expatrier chez les Barbaresques ou à la cour d'un potentat mongol ?

L'attachement aux racines, à une certaine façon d'être et de vivre, ne suppose aucun mépris pour les autres cultures. Plus on est conscient de soi, plus il est aisé de reconnaître une même dignité aux autres, quand bien même telle musique asiatique écorcherait nos oreilles, ou telle mutilation rituelle des Africains scandaliserait nos perceptions, ce qui excède quand même les limites. Dignité ne signifie pas égalité. Égalité, supériorité, infériorité, par rapport à quoi ? En cette matière, il n'existe pas d'étalon universel.

Tendances suicidaires contemporaines

Notre époque souvent si critiquable a du moins reconnu que l'ancienne prétention à l'universalité des Français, des Européens ou des

Américains, n'était que le masque de leur ethnocentrisme, l'orgueilleuse illusion de prendre *ma* culture pour *la* culture. L'influence de l'universalisme chrétien et de son prosélytisme y avait sa part, avant que n'interviennent ceux des Lumières et des droits de l'homme.

On pensait naguère que les normes forgées en Île-de-France ou sur les bords de la Tamise par quelques siècles de polissage spécifique devaient s'imposer à tous les peuples et pour tous les temps. Au moins cette chimère donnait-elle aux Européens une cohésion intérieure. Elle n'a été remplacée que par le vide ou pire encore par une négation acharnée de soi, qui ressemble au désir de disparaître. Dans les dernières décennies du ^{xx}e siècle, cette peste de l'esprit s'est étendue à l'ensemble du monde blanc jusqu'à combiner sournoisement son autodestruction par la voie d'un brassage généralisé. Inversement, la lutte pour la survie du groupe qui, depuis l'aube des temps, avait été la loi obligée de tous les peuples, était rejetée comme l'expression du mal absolu.

Adoptant le métissage comme horizon, la plupart des pays d'Europe occidentale ont favorisé les flots migratoires en provenance de l'Orient ou de l'Afrique. Au regard de nouvelles lois, par un complet renversement de la morale vitale, le coupable cessa d'être celui qui détruisait son peuple, pour devenir celui qui, au contraire, œuvrait pour sa préservation.

Il n'existe pas d'exemple historique de civilisation ayant poussé à ce point le refus de survivre et la volonté de se supprimer. Le phénomène est d'autant plus pervers qu'il s'accompagne de manifestations apparentes de puissance, d'une efficacité économique et technique servant de masque au déclin et de refuge aux aptitudes créatrices des peuples d'origine européenne.

Cette involution a coïncidé avec un mouvement inverse en Afrique, en Asie et d'une façon générale hors des limites de l'ancien « monde blanc ». Partout, sous l'effet de la décolonisation, ont été exclues ou expulsées par la violence les minorités d'origine européenne. Cette élimination s'est faite au nom du principe de l'homogénéité ethnique que les Occidentaux sont les seuls à répudier. S'ils en sont arrivés là, c'est en expiation de leur suicide collectif des deux guerres mondiales. C'est aussi l'effet d'actions destructrices concertées. C'est encore la conséquence de l'ancienne religion dominante et de ses transpositions séculières. Les utopies universalistes ont peu à peu détruit chez les

Occidentaux les immunités naturelles qui se manifestent chez les autres peuples.

Moi, Symmaque, le dernier Romain

Au tournant du nouveau siècle, Thomas Molnar, intellectuel catholique de premier plan, publia un essai au titre apparemment obscur : *Moi, Symmaque*¹. C'était une sorte de testament intellectuel désespéré et une analyse de la décadence touchant les quatre piliers de la civilisation occidentale telle que l'auteur l'entendait : la France, l'Église, l'Université, la Culture.

Né en Hongrie avant la Seconde Guerre mondiale, réfugié à l'Ouest après 1945, Thomas Molnar avait poursuivi ses études en Belgique et en France, avant d'enseigner la philosophie dans les universités américaines. Ce dépaysement ne fit pas de lui un Américain. La nostalgie de l'Europe l'en avait préservé. Seulement, au tournant du millénaire, il ne reconnaissait plus l'Europe qu'il avait aimée.

Quand on connaît l'œuvre de Molnar, l'un des écrivains catholiques majeurs de son temps, on est surpris de le voir s'identifier, au soir de sa vie, à Symmaque, le « dernier des Romains ».

Orateur et homme politique important, vivant au IV^e siècle, époque de chaos qui vit triompher le christianisme, Symmaque est célèbre pour avoir protesté publiquement quand les chrétiens, soutenus par Théodose, enlevèrent du Sénat de Rome, en 382, la statue et l'autel de la Victoire.

Pourquoi cet intérêt soudain de Molnar pour un tel personnage ? Tout semble opposer l'aristocrate païen de la fin du IV^e siècle et le philosophe catholique des dernières années du XX^e. Aussi l'identification ressentie par Molnar donne-t-elle la mesure du trouble de cet esprit supérieur confronté à un effondrement spirituel et civilisationnel rappelant celui de la romanité mourante. Elle manifeste aussi le sentiment d'une solidarité face à un grand malheur historique, la conscience que la fin du paganisme fut une catastrophe comparable à la fin du christianisme. C'est évidemment ce parallèle qui surprend sous la plume d'un écrivain catholique, d'autant que, sous son regard anxieux, le

1. Thomas Molnar, *Moi, Symmaque* (L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 2000).

hiatus de la christianisation n'est pas vu comme une rupture fondamentale, mais comme un changement n'affectant pas en profondeur une continuité essentielle.

Molnar reconnaît que la « révolution chrétienne » fut pour les authentiques Romains un drame affreux, l'écroulement d'un monde beau et respecté. « Aux yeux de Symmaque, écrit-il (p. 14), le “meilleur” c'était l'empire des ancêtres avec sa *paganitas* jamais remise en question. Or, l'avenir allait être façonné – et il le savait – précisément par les forces du “pire” qu'il devait détester, mépriser et ne pas comprendre... Adolescent au temps de la tentative de repaganisation de Julien, [Symmaque] portait, imbriqué en lui, la préférence pour la tradition [et] ses symboles. De ce fait, l'immense entreprise de christianisation menée par Constantin deux ou trois générations avant la sienne, devait paraître comme une immense trahison, la mort de Julien une tragédie à la mesure de la grandeur de Rome, sa propre retraite des affaires de la cité à la suite de l'épisode emblématique de la statue, une défaite gigantesque. Le Bien enterré, commençait le règne du Mal. » C'est bien dit et avec honnêteté.

***Paganitas* romaine et christianisme**

Au début de ce qui deviendra plus tard le IV^e siècle ¹, les groupes primitifs chrétiens s'étaient répandus dans la partie orientale de l'Empire pour un ensemble de raisons bien étudiées par les historiens depuis Gibbon au XVIII^e siècle et Renan au siècle suivant (voir chapitre 7). L'orientalisation ethnique de l'Empire et quelques autres raisons plus personnelles incitèrent l'empereur Constantin à soutenir de tout son pouvoir le christianisme qui connut une progression fulgurante à compter de l'édit de Milan en 313 et plus encore lorsqu'il fut proclamé religion officielle de l'Empire par les édits de Théodose

1. À l'époque, on continuait de déterminer les années par rapport à la date légendaire de la création de Rome, en -753 avant notre ère. Vers 525, le moine Denys le Petit calcula que la naissance du Christ s'était produite en l'an 753 de la naissance de Rome. Il s'était trompé de quelques années. Peu importe. Ses calculs furent peu à peu adoptés par l'Église romaine et donc par l'Europe pour établir le calendrier de l'ère nouvelle.

en 391-392, au détriment de l'ancienne religion désormais persécutée. Cette révolution accompagna et accéléra l'effondrement de l'ancienne *romanitas* occidentale, dont ne subsistèrent bientôt plus en apparence que les décombres prestigieux. C'est dans ce contexte de fin du monde que s'inscrit la figure de Symmaque, né vers 340 et mort après le sac de Rome par Alaric en 410.

À la façon de Symmaque, Molnar refuse un monde à venir où il ne perçoit que des signes morbides. Il estime cependant sa propre souffrance plus cruelle que celle de Symmaque. À son avis, le grand païen pouvait avoir le sentiment qu'une part de son héritage spirituel allait survivre dans le christianisme, alors que le catholique Molnar ne voit rien se maintenir du sien dans le chaos qui se dessine sous ses yeux. « Symmaque, écrit-il, pouvait se sauver du désespoir : le milieu changeait de dieux, mais le sacré restait » (p. 32). Les symboles « se sont transformés de façon décisive après Constantin, ajoute-t-il, mais le ciel ne s'est point vidé : l'axe du monde continue à relier l'homme à ce qui le dépasse, les mystères de Mithra ou le Christ » (p. 34). Voilà une image à retenir. Venant d'un catholique aussi ferme que Molnar, le parallèle et l'équivalence entre Mithra et le Christ a un sens. Contrairement à l'interprétation habituelle, l'essayiste chrétien n'oppose pas les deux divinités. Il les associe. Cela dut surprendre ou scandaliser ses lecteurs qui se reconnaissaient soit en Mithra, soit dans le Christ. Cette discussion n'étant pas nouvelle, l'important est ailleurs, dans ce qui incite un Molnar à établir une parenté et une continuité d'ordre essentiel entre le christianisme et l'ancienne *paganitas*.

Retournement toxique de l'ancienne religion

Dans l'aube incertaine du XXI^e siècle (XXIX^e siècle des Romains et des Hellènes), les Européens ont le malheur – ou la chance, si l'on aime les défis – de vivre dans un monde spirituellement décomposé, bien que techniquement florissant, un monde qui s'écroule, où pointent cependant les pousses vertes d'une renaissance.

Ce qui est en cause dans cette catastrophe excède l'univers politique. Aussi les seuls moyens de la politique sont-ils des remèdes impuissants. Un chaos spirituel doit être compris dans l'ordre qui est le sien, avec ses causes sur le long terme, inséparables de l'histoire.

Le christianisme occidental, en réalité un pagano-christianisme, avait charpenté l'*anima* européenne pendant près de mille ans. En dépit de son effondrement, il continue, par imprégnation, de fournir à l'Europe ses représentations. Mais cela se fait désormais sous des formes pathogènes. La destruction de la conscience ancestrale qui était le socle de la santé antique pèse plus cruellement que jamais. Elle est envenimée par la pesanteur de la pénitence et par le fardeau toxique de la compassion universelle.

Si l'on adopte des repères larges, du VIII^e au XVIII^e siècle, cette religion que structurait la tradition romaine avait fourni bon gré mal gré aux Européens une cohésion intérieure et une justification de leur présence au monde. Le Dieu chrétien était devenu celui des Européens qui s'imaginaient maîtres de la Terre. Tout cela est révolu. La royauté de l'Europe ayant été renversée, les Églises chrétiennes en ont tiré les conséquences. Dans la deuxième moitié du XX^e siècle, tournant leur attention vers les multitudes des autres races, elles ont cessé de vouloir exprimer la religion des Européens. Malgré des exceptions, elles n'offrent aucun ferment de résistance au chaos, et agissent le plus souvent comme un poison qui amplifie le mal de l'intérieur. Cette évolution a suscité pourtant des résistances, celle des catholiques traditionalistes et des Églises orthodoxes autocéphales.

Pour être juste, il faut aussi reconnaître qu'en France, au sein de nos sociétés délabrées, les institutions d'enseignement catholique, héritières en partie du stoïcisme romain, restent les dernières à maintenir des principes éducatifs fermes, à offrir une compétence et un dévouement bienveillant qui ont partout ailleurs déserté l'enseignement.

Les Européens ne sont pas seulement victimes des bouleversements introduits par le nihilisme et la « révolution permanente » de la société libérale. Les glissements de forces consécutifs aux deux guerres mondiales ont fait que l'Europe subit avec complaisance la domination intellectuelle d'une puissance mondiale qui s'avoue comme l'anti-Europe. La France est particulièrement touchée. Depuis des siècles, cette nation a été déboisée et déracinée spirituellement par les effets conjugués du centralisme étatique et de la Contre-Réforme, par le traumatisme de sa Révolution et la répétition de guerres civiles. Son être ayant été atteint dans son essence, elle a perdu la plupart de ses immunités naturelles. Pourtant, chez elle continuent de se manifester des résistances à sa disparition en dehors du terrain visible de la

politique. Le sort de ce pays qui fut grand ne peut cependant être isolé de celui d'une Europe saisie dans sa totalité élargie, Russie incluse. Indépendamment de ce que seront ses futures configurations politiques, cette grande Europe recèle des réserves humaines, spirituelles et matérielles immenses.

Les renaissances ne seront pas spontanées. Aussi loin que l'on cherche, sinon peut-être aux pires époques de la décadence romaine, on ne peut trouver de précédents à l'épreuve imposée par notre temps aux Européens. Ces derniers sont donc contraints à un effort intellectuel et spirituel à la hauteur des défis. Faute de trouver dans le christianisme le soutien qu'un peuple est en droit d'attendre d'une religion autochtone, il leur faut chercher plus loin dans leur passé. Il leur faut accomplir un retour à leurs sources, afin de découvrir sous les travestissements le cours souterrain de la tradition.

Pour une herméneutique créatrice

À son époque, Nietzsche avait entrepris de répondre au défi du nihilisme, à la mort du sens, en forgeant le mythe de l'éternel retour, renouvelé des stoïciens. Il fit sienne l'idée d'une résurrection de la Grèce antique qui hantait déjà Hölderlin. Elle passait par une réinterprétation des textes essentiels, ce que Mircea Eliade appelle une « herméneutique créatrice ». Qu'est-ce à dire ?

L'herméneutique « se range parmi les sources vivantes d'une culture, car toute culture est constituée par une série d'interprétations et de revalorisations de ses mythes ou de ses idéologies spécifiques ». Peu avant 1500, la publication en Italie de la première édition d'Homère renouvela la culture occidentale, ce qu'avait fait antérieurement Dante Alighieri par un retour à la romanité, et ce que fera également Érasme en travaillant sur d'autres sources. Plus tard, ce qu'il y aura de plus créateur dans le romantisme, a jailli d'une herméneutique des légendes scandinaves et celtiques ainsi que des contes populaires. Une herméneutique créatrice, dit encore Eliade, « dévoile des significations qu'on ne saisissait pas auparavant ». Elle peut changer l'homme par l'effet d'éveil ou de réveil qu'elle exerce sur lui.

C'est bien de la sorte qu'il faut concevoir un « retour aux sources ». Ni la recherche d'un impossible commencement, ni l'accumulation de

rêveries fuligineuses autour d'un hypothétique Âge d'or ou d'un paradis perdu. Le retour aux sources est la quête de ce qui est primordial, l'expression d'un génie déjà accompli dans sa forme ancienne, et toujours constant à travers le temps.

Pour les Européens, revenir aux sources de leur royaume spirituel, c'est aller à ce qui est le plus authentique dans la primordialité, le plus haut dans le temps et le plus digne de respect. Cela oriente nécessairement vers les poèmes homériques.

Livres fondateurs, l'*Illiade* et l'*Odyssée* ne sont pas seulement des poèmes grecs. Ils sont l'expression grecque de tout l'héritage constitutif du noyau européen. À leur façon, ils reflètent l'esprit et la grandeur tumultueuse des mythes celtiques et germaniques. Siegfried et Cuchulain sont les frères d'Achille, comme le sont également Roland ou Perceval. Cette identité avec les autres sources de la spiritualité européenne, a trouvé un prolongement dans le christianisme occidental, puis dans le réveil glorieux de la Renaissance. La perfection de l'œuvre d'art, l'aptitude à exprimer la totalité de l'héritage, la permanence à travers le temps, voilà ce qui désigne les poèmes homériques comme les sources quasi « divines » des Européens. Sources renouvelées, enrichies, magnifiées par leurs prolongements dans la philosophie grecque, et plus tard dans les chansons de geste ou les romans courtois de notre Moyen Âge.

Les sources brouillées de la tradition européenne

Revenir aux sources signifie que l'on doit préalablement nettoyer les broussailles masquant le chemin parcouru à l'envers afin de parvenir à l'essence de la tradition. Cela ne peut se faire sans un effort constant, sans un travail intense de recherche et de réflexion, tant le chemin est dissimulé.

En Bourgogne, dans la basilique Saint-Andoche de Saulieu, on peut voir un chapiteau qui révèle toute une mentalité, façonnée par la vision religieuse et historique déformée que nous avons reçue. C'est une pièce fort simple : la corbeille qui s'élargit de la base au sommet est entièrement décorée d'un feuillage stylisé. Une carte postale est mise à la disposition des visiteurs. Au verso, cette légende : « Feuilles et branches d'aulne. Arbre sacré des Perses. Influence perse-sassanide. »

Au XII^e siècle, lorsque fut sculpté le décor de Saint-Andoche, commente l'historienne Régine Pernoud qui rapporte le fait ¹, il y avait plus d'un demi-millénaire qu'à l'autre extrémité du monde connu, la dynastie sassanide s'était éteinte. Au surplus, on imagine assez mal la vénération qu'aurait pu inspirer au petit tailleur de pierres de ce coin de Bourgogne l'arbre sacré des Perses.

On est allé chercher bien loin les influences de l'art médiéval. Pour expliquer ce qui paraissait inexplicable dans la montée d'un art si différent en apparence du modèle classique, on a le plus souvent abusé de l'Orient. Bien des recherches auraient pu être simplifiées, ajoute Régine Pernoud, si l'on avait tenu compte de ce qui existait sur notre sol avant l'arrivée des Romains.

L'interprétation de ce qui inspira le tailleur de pierres de Saint-Andoche s'est répétée à des milliers d'exemplaires à propos de notre histoire et de notre art. Des générations d'excellents professeurs ont été abusées par une vision déformée du monde de nos origines, monde barbare, disait-on, tiré de son ancestrale sauvagerie par la lumière de l'Orient. En réalité, le monde médiéval prolongeait le monde celtique, enrichi des apports romains, germaniques et chrétiens.

Le pagano-christianisme occidental

L'un des événements fondateurs de l'Europe médiévale fut le baptême de Clovis par lequel les Francs, bientôt maîtres de la grande Gaule, se firent peu à peu chrétiens. On peut toutefois se demander si Clovis et les Francs n'ont pas à leur tour « barbarisé » le christianisme occidental et si le fameux baptême ne fut pas aussi celui du christianisme par un paganisme germano-celte que l'on voit resurgir au Moyen Âge dans la littérature courtoise, les contes populaires, le bestiaire magique des églises et des cathédrales, toute une part de l'imaginaire chevaleresque. On ne peut ignorer non plus que l'Église se fit l'héritière de la tradition romaine jusque dans sa langue – le latin – et ses institutions. Cet héritage n'est évidemment pas étranger à la continuité de l'Église catholique et à son rôle structurel souvent bénéfique dans la longue histoire de l'Europe jusqu'au siècle dernier. Par un étonnant

1. Régine Pernoud, *Les Gaulois*, Le Seuil, Paris, 1962.

paradoxe, après avoir été l'ennemi déclaré de l'Empire romain jusqu'à la fin du IV^e siècle, le christianisme en vint à l'épouser et à s'imprégner de son *ordo aeternum* dès lors que Constantin et ses successeurs en eurent fait la religion de l'Empire.

Le christianisme subit alors le sort commun de toutes les religions en étant lui-même transformé par le peuple qui l'avait adopté. En Europe, il fut souvent vécu comme une transposition des anciens cultes païens. Derrière les saints, on continuait de célébrer les dieux familiers sans se poser de grandes questions. Dans les monastères on recopiait les textes antiques sans toujours les censurer. Aux XV^e et XVI^e siècles, l'Église accompagna même le « retour des dieux ». On vit alors les papes de la Renaissance, Alexandre Borgia, Jules II, Léon X et Pie V, orner le Vatican d'une débauche magnifique d'allégories mythologiques. Aujourd'hui encore, l'Europe et tous ceux qu'elle a influencés continuent de vivre sur le rythme d'un calendrier saisonnier d'origine romaine, dont les douze mois et les grandes fêtes sont restés rebelles au temps liturgique. Tel qu'il a été vécu en Europe au fil des siècles, le christianisme fut en réalité un « pagano-christianisme », variété religieuse bien spécifique, fort éloignée de ses origines bibliques.

Cette réflexion conduit à reconnaître dans le christianisme une part bien réelle de la tradition européenne, tout en sachant qu'il n'en est pas la source.

Les convictions de la plupart des traditionalistes chrétiens, faites de discipline et d'harmonie, ne s'opposent nullement à la perception de l'authentique tradition européenne et à la mise en ordre qu'elle suppose. Elle peut être vécue par tous comme l'enrichissement de ce qu'ils sont et comme un apport de force qui ajoute sans retrancher¹. On ne peut ignorer non plus que l'Église catholique, héritière imprévue de la romanité, dont l'histoire s'est confondue longtemps avec celle de l'Europe pour le meilleur et le moins bon, est aujourd'hui la plus ancienne institution européenne vivante, ce qu'oublie sa hiérarchie.

1. Au cours de l'année 2000, *La Libre Belgique*, grand quotidien catholique, a commenté de façon élogieuse l'essai autobiographique d'un jeune universitaire belge, Christopher Gérard, *Parcours païen* (L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris), montrant que les anciennes polémiques pouvaient être surmontées. Depuis 1992, Christopher Gérard est l'animateur de la revue d'études polythéistes, *Antaios*, fondée initialement en 1959 par Ernst Jünger et Mircea Eliade.

Tradition et traditionisme

Tout grand peuple possède une tradition primordiale à nulle autre pareille. Elle est le passé et le futur, le monde des profondeurs, le socle sur lequel prendre appui, la source où l'on puise à sa guise. Elle est l'axe stable au centre de la roue tournoyante des changements. Suivant le mot d'Hannah Arendt, elle est l'autorité qui « choisit et nomme, transmet et conserve, indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur ».

Cette idée dynamique de la tradition est différente de la conception guénonienne d'une seule tradition hermétique et universelle, qui serait commune à tous les peuples et à tous les temps, ayant pour origine une révélation provenant d'un « ultramonde » non identifié. Qu'une telle idée soit résolument a-historique n'a pas gêné ses théoriciens. Aux yeux de ces derniers, le monde de l'histoire, depuis trois ou quatre mille ans, ne serait qu'une régression, une involution fatale, négatrice du monde de ce qu'ils appellent « la Tradition », celui d'un Âge d'or inspiré par la cosmologie védique et par celle d'Hésiode. Il faut reconnaître que l'antimatérialisme de cette école est stimulant. En revanche son syncrétisme est équivoque, au point d'avoir pu conduire certains de ses adeptes, et non des moindres, à se convertir à l'islam. Par ailleurs, sa critique de la modernité n'a débouché que sur un constat d'impuissance. Faute d'en dépasser la critique souvent juste et de pouvoir proposer un mode de vie alternatif, cette école s'est réfugiée dans l'attente millénariste de la catastrophe ¹. Ce qui, chez un Guénon ou un Evola est une pensée de haute tenue, tourne parfois chez certains de leurs disciples en rhétorique stérile ². Quelles que soient les réserves que peuvent susciter les thèses de Julius Evola, on ne lui sera pourtant jamais assez reconnaissant d'avoir montré avec force dans son œuvre qu'au-delà de toute référence religieuse précise, il existe une voie spirituelle de la tradition qui s'oppose au matérialisme, dont les Lumières

1. D'une façon générale, le pessimisme intrinsèque de la pensée contre-révolutionnaire – dont se distingue Evola – provient d'une fixation sur la forme (institutions politiques ou sociales) au détriment d'une réflexion sur l'essence des choses (ce qui persiste derrière les changements).

2. L'universitaire italien Marco Tarchi, longtemps intéressé par Evola, a critiqué chez lui un discours stérile peuplé de rêves « guerriers » ou « aristocratiques » (revue *Vouloir*, Bruxelles, janvier-février 1991. Cette revue est dirigée par le philologue Robert Steuckers).

furent une expression. Evola ne fut pas seulement un penseur fécond, il prouva dans sa vie les valeurs d'héroïsme qu'il avait développées dans son œuvre ¹.

Afin d'éviter toute confusion avec l'acception courante des anciens traditionalismes, aussi estimables soient-ils, suggérons un néologisme, celui de « traditionisme ».

Pour les Européens, comme pour les autres peuples, l'authentique tradition ne peut être que la leur. Elle est ce qui s'oppose au nihilisme par le retour aux sources spécifiques de leur âme ancestrale. À l'opposé du matérialisme, la tradition n'explique pas le supérieur par l'inférieur, l'éthique par l'hérédité, la politique par l'intérêt, l'amour par la sexualité. Pourtant l'hérédité a sa part dans l'éthique ou la culture, l'intérêt dans la politique et la sexualité dans l'amour. Seulement, la tradition hiérarchise. Elle construit l'existence personnelle et collective du haut vers le bas. Comme dans l'allégorie du *Timée*, s'appuyant sur le courage du cœur, l'esprit souverain commande aux appétits. Pour autant l'esprit et le corps ne peuvent être dissociés. Ainsi l'amour authentique est-il fait à la fois d'une communion de l'âme et d'un accord charnel.

La tradition n'est pas une idée. C'est une façon d'être et de vivre en accord avec le précepte déjà cité du *Timée* : « Le but de la vie humaine est d'établir ordre et harmonie dans son corps et son âme, à l'image de l'ordre éternel du cosmos. » Ce qui signifie que la vie est un chemin vers ce but.

Vivre selon notre tradition

Le désir de vivre selon notre propre tradition sera ressenti à l'avenir avec d'autant plus de force que s'aggravera le chaos du nihilisme. Pour se retrouver, l'âme européenne, si souvent tendue vers les conquêtes et l'infini, est vouée à faire retour sur elle-même par un effort d'introspection et de connaissance. Sa part grecque et apollinienne, si riche, offre un modèle de sagesse dans la finitude, dont l'absence sera toujours plus douloureuse. Mais cette douleur est nécessaire. Il faut passer par la nuit avant d'accéder à la lumière.

1. Le livre majeur de Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne*, a été traduit par Philippe Baillet aux Éditions de L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 1991.

Pour les Européens, vivre selon leur tradition suppose d'abord un éveil de la conscience, une soif de vraie spiritualité qui s'exerce par la réflexion personnelle au contact d'une pensée supérieure. Le niveau d'instruction n'est pas une barrière. « Savoir beaucoup de choses, disait Héraclite, n'instruit pas l'intelligence. » Et il ajoutait : « À tous les hommes il est accordé de se connaître eux-mêmes et de penser juste. » Encore faut-il s'exercer à la méditation. L'austérité n'est pas de règle. Xénophane de Colophon donnait même cette recette agréable : « C'est au coin du feu, en hiver, allongé sur un lit bien douillet, après un bon dîner, en buvant du vin doux et en grignotant des pois chiches grillés, qu'il faut se poser ces questions : Qui es-tu ? D'où viens-tu ? » Plus exigeant, Épicure recommandait deux exercices : tenir un journal et s'imposer un examen de conscience quotidien. C'est ce que pratiquèrent les stoïciens. Avec les *Pensées* de Marc Aurèle, ils nous ont légué le modèle de tous les exercices spirituels.

Prendre des notes, lire, relire, apprendre, répéter quotidiennement quelques aphorismes d'un auteur associé à la tradition, voilà qui donne un appui. Homère ou Aristote, Marc Aurèle ou Épictète, Montaigne ou Nietzsche, Evola ou Jünger, bien d'autres encore, les poètes qui élèvent, les mémorialistes qui incitent à la distance. La seule règle est de choisir ce qui tire vers le haut en éprouvant du plaisir au texte ¹.

Vivre selon la tradition, c'est se conformer à l'idéal qu'elle incarne, cultiver l'excellence par rapport à sa nature, retrouver ses racines, transmettre l'héritage, être solidaire des siens. Cela veut dire également chasser de soi le nihilisme, même si l'on sacrifie en apparence aux normes pratiques d'une société qui lui est asservie par le désir. Cela implique une certaine frugalité afin de se limiter pour se libérer des chaînes de la consommation. Cela signifie retrouver la perception poétique du sacré dans la nature, l'amour, la famille, le plaisir et l'action. Vivre selon la tradition signifie encore donner une forme à son existence en se prenant pour juge exigeant, le regard tourné vers la beauté réveillée de son cœur, plus que vers la laideur d'un monde en décomposition.

1. Accepter d'être guidé n'est pas superflu. Marcel Conche pour Homère ou Épicure, Pierre Hadot pour Épictète ou Marc Aurèle, Louis Rougier pour Celse, Paul Veyne pour Sénèque, Lucien Jerphagnon pour les auteurs latins, Christopher Gérard pour l'empereur Julien, etc.

Une histoire avant l'histoire

De capitale en capitale, l'exposition était parvenue à Paris à la veille de l'an 2000¹. Tout un symbole, éclairé par le choix du nom : *L'Europe au temps d'Ulysse*. Le passé reprenait vie et s'inscrivait dans le futur. Un décor strict et froid contribuait à manifester le mystère vivant des objets multimillénaires qui s'affichaient dans la luminosité de niches géométriques. Bijoux, objets rituels, armes, poteries avaient été réunis pour la première fois en aussi grand nombre. Ils imposaient l'idée de la vigoureuse unité de culture des Européens de l'âge du bronze, de la Baltique à l'Égée, de la Cornouaille à la Volga, voici quatre ou cinq mille ans. La perception de cette unité s'imposait avec une force que ne peuvent offrir livres ou photos. La démonstration tactile sortait des objets eux-mêmes, faits de la main experte de nos ancêtres inconnus. Arrachés aux tombeaux, ils remplissaient la fonction d'éternité qui leur avait été confiée au jour de leur ensevelissement.

Avec eux et par eux surgissait le témoignage d'une très ancienne histoire sacrée qui, longtemps, nous avait été dérobée. Ces objets témoignaient pour l'une de nos civilisations premières, ses dieux solaires, ses déesses-mères, ses héros invaincus, ses légers chars de guerre, les trésors somptueux de ses palais, ses longues barques audacieuses. Manifestant un sens esthétique homogène, ces objets étaient d'ici et non d'ailleurs. Parures féminines, élégants gobelets en or, délicates poteries, tout cela semblait d'aujourd'hui, le meilleur que l'on puisse voir

1. Il s'agit de l'exposition du Grand Palais à Paris, à l'automne 1999, *L'Europe au temps d'Ulysse*. Elle avait été organisée sous l'égide du Conseil de l'Europe. Le catalogue était présenté par Katie Demakopoulou, Christiane Éluière, Jorgen Jensen, Albrecht Jackenhövel, Jean-Pierre Mohen.

aujourd'hui. Les plus éloquentes de ces traces vivantes étaient les longues épées de bronze, admirables de finesse et de pureté. En Europe, l'épée a toujours été le double des hommes libres, l'aveu de leur prestige, de leur rang, de leur vaillance. Avec les cuirasses de bronze, faites pour épouser des torsos musclés, les épées parlaient pour ces hommes et pour leur unité, le raffinement de leur civilisation, l'organisation de leurs échanges.

La fabrication du bronze nécessitait de gros transports sur longue distance. L'étain se trouvait en Cornouailles, le cuivre était extrait en Europe centrale ou à Chypre. Le commerce se faisait au moyen de l'ambre dorée des bords de la Baltique ou de l'ivoire, importé du Moyen-Orient. Pour atteindre à la perfection, le travail du bronze supposait des centres de production, des artisans nombreux et habiles. Découvertes sous un tumulus du Danemark ou dans une tombe de Mycènes, les épées semblaient toutes sortir d'un même moule, affichant l'unité esthétique d'un même monde.

30 000 ans de culture européenne

Aussi antique soit-elle, cette culture du bronze n'est pas la première en Europe. Elle a été précédée sur notre espace géographique par une autre culture beaucoup plus ancienne encore, celle des gravures et peintures « préhistoriques », enfantée par des peuples qui sont nos ancêtres les plus éloignés dans le temps.

Illustrée par le bestiaire magique de la grotte Chauvet, au bord de la vallée de l'Ardèche, cette première grande culture européenne a plus de 30 000 ans. Ses représentations pariétales les plus nombreuses et les plus étourdissantes de beauté sont localisées du Rhône aux monts cantabriques, mais on en voit les manifestations partout, en Allemagne, en Bohême, jusque dans l'Oural avec les peintures de la grotte de Kapova. Par son ancienneté et son homogénéité dans la peinture ou les gravures de toute sorte, cet art animalier d'inspiration religieuse est spécifique à l'Europe et à elle seule (voir pp. 225-229). La production d'objets de même facture esthétique, armes en silex taillé, propulseurs de harpons en os ou en bois de cervidé gravés, s'étend, elle aussi, des Pyrénées à l'Oural, sur ce qui sera l'aire originelle des futurs Indo-Européens.

L'étonnant dans cette première culture européenne, ce n'est pas seulement son étendue spatiale, mais aussi sa durée, au moins deux cents siècles, une éternité. Elle s'est manifestée d'environ 32 000 à 12 000 ans avant notre siècle, et ne s'est éteinte que voici une douzaine de milliers d'années ¹.

La culture des chasseurs artistes des grottes ornées se serait maintenue au moins pendant 20 000 ans. La cause de sa disparition s'expliquerait par la fin de la dernière période glaciaire, par d'importantes modifications du climat, donc de la flore, de la faune et du mode de vie. Sur les territoires de l'Europe occidentale, la taïga arbustive allait céder peu à peu devant les forêts de feuillus et les prairies naturelles. Mais elle ne disparut pas. Au cours des millénaires de réchauffement, elle migra vers le nord de l'Europe, pour se maintenir dans l'actuelle Iakoutie sibérienne et la Laponie scandinave. Une partie des peuples chasseurs de rennes aurait suivi cette lente migration vers le nord. D'autres se seraient maintenus sur leurs anciens habitats, s'adaptant aux changements du climat, du biotope et de la faune. Abandonnant la chasse du renne, ils ont peu à peu inventé l'élevage, la domestication des animaux et l'agriculture, se faisant les acteurs de la « révolution néolithique ». Très lentement, au cours d'une transition de plusieurs millénaires, ils échangèrent peu à peu leurs anciennes croyances et leurs rites religieux liés à la chasse pour de nouvelles représentations liées à la terre, aux troupeaux, aux récoltes et à la fécondité saisonnière. Mais les divinités chasseresses ont cependant survécu, laissant des traces jusqu'aux périodes historiques.

Nous qui sommes des hommes « historiques », imprégnés jusqu'à la moelle par la constance et la rapidité des changements au cours des quatre derniers millénaires, il nous est difficile d'admettre que nos très lointains ancêtres aient pu traverser des millénaires sans connaître apparemment de changements notables. Quinze mille ans au bas mot séparent les dessins de la grotte Chauvet et les fresques géantes de Lascaux. Or, ce que représentent ces figurations est, pour l'essentiel, analogue. Le réalisme puissant de leurs artistes est apparenté. Certes, on peut relever des différences de style ou de choix dans les représentations animales.

1. Sur la signification religieuse de l'art animalier, du même auteur, *Dictionnaire amoureux de la chasse* (Plon, Paris, 2000). Jérémie Benoît, *Le Paganisme indo-européen* (L'Âge d'Homme, Lausanne, 2001).

Mais les analogies sont beaucoup plus évidentes que les différences. Cela signifie que des peuples frères se sont maintenus sur place pendant des millénaires, reproduisant la même culture artistique, elle-même reflet direct d'une certaine âme collective, d'une même vision du monde, d'une même relation à la nature, d'une même conscience religieuse. On ne peut exclure cependant que ces peuples aient vécu des cycles passant par la naissance, l'apogée et la décadence d'une culture dont Chauvet serait l'expression, alors que Lascaux pourrait être celle d'une renaissance ou d'un cycle ultérieur.

Si l'on en croit les paléontologues, ces peuples sont frères de l'homme de Cro Magnon, lequel ne présente aucune différence morphologique notable avec l'Européen actuel. Même si les informations manquent pour rattacher précisément les chasseurs de cette époque à aucun groupe présent, une partie de leur descendance s'est vraisemblablement maintenue en Europe après la fin de la période glaciaire, formant le substrat de son peuplement. Malgré tous les changements entre cette période et la nôtre, quelque chose d'essentiel s'est pourtant maintenu, ainsi que l'a dit à sa façon Ernst Jünger dans *Le Nœud gordien* : « Si l'art des chasseurs des premiers âges nous émeut tant et nous parle un langage plus fort que celui de l'Orient ancien ou même récent, c'est sans doute un signe qu'y vivent l'esprit de notre esprit, la liberté de notre liberté. »

La découverte de Sir William Jones

Les peuples de l'ancienne Europe étaient réfractaires à l'écriture, bien que celle-ci leur fût connue, comme en témoignent les signes logographiques de la préhistoire, ancêtres sans doute de l'écriture runique. Plusieurs siècles après Homère, en Gaule et dans les îles Britanniques, les druides refusaient encore de transcrire par écrit leur enseignement qui, de ce fait, est perdu. Les Grecs avaient, eux aussi, privilégié l'oralité et divinisé la Mémoire. N'ignorant pas que la mémoire est le support principal de l'intelligence et de la connaissance, Platon en justifiait encore l'exercice de préférence à l'écrit. Les Muses en étaient filles, et la fonction du poète était de se souvenir, de transmettre aux hommes le message du passé. Mais la mémoire du poète n'est pas celle des historiens. Jusqu'à Homère, la mémoire avait été mythique et nullement

historique. Les Grecs avaient donc perdu le souvenir de leurs origines et de leur histoire ancienne, celle qui avait précédé l'arrivée de leurs ancêtres sur les rives de l'Égée. Ils en avaient cependant conservé le souvenir mythique, celui d'une origine septentrionale associée à la légende des Hyperboréens.

Les Hellènes ne disposaient ni des ressources de la linguistique ni de celles de l'archéologie. Ce que ces sciences ont révélé de l'histoire très ancienne des peuples européens leur était inconnu. La reconstitution du passé a commencé par la philologie. Historien de formation, Leibniz avait pressenti la parenté des différentes langues européennes. Mais l'acte de naissance véritable de la linguistique européenne est la célèbre communication présentée le 2 février 1796 par Sir William Jones devant la Royal Asiatic Society de Calcutta, dont il était le fondateur. Il avait cinquante ans.

Chief Justice à la Compagnie anglaise des Indes orientales à Bombay, Sir William avait appris successivement le latin, le grec, le gallois, le gothique et le sanscrit. Comparant la syntaxe et certaines formes du vocabulaire, il en vint à penser que toutes ces langues dériveraient probablement d'un ancêtre commun. « La langue sanscrite, quelle que soit son ancienneté, déclara-t-il devant la Royal Asiatic Society, est d'une structure admirable, plus parfaite que le grec, plus riche que le latin, et plus raffinée que l'un et l'autre ; on lui reconnaît pourtant plus d'affinités avec ces deux langues, tant en ce qui concerne les racines verbales que les formes grammaticales, qu'on ne pourrait l'attendre du hasard. Cette affinité est si forte qu'aucun philologue ne pourrait examiner ces trois langues sans croire qu'elles sont sorties de quelque source commune, qui peut-être n'existe plus. Il y a des raisons similaires, mais moins contraignantes, de supposer que le gothique et le celtique, quoique mêlés à un idiome très différent, ont eu la même origine que le sanscrit ; et l'on pourrait ajouter le persan à cette famille... »

Les intuitions de Sir William Jones furent vulgarisées en 1808 par Friedrich von Schlegel avant d'être reprises et approfondies par Rasmus Rask (1787-1832) et Franz Bopp (1791-1867) qui furent les premiers à comparer systématiquement la grammaire des différentes langues indo-européennes. Tandis que Kaspar Zeuss (*Die Deutschen und die Nachbarstämme*, 1837) explorait les correspondances morphologiques entre langues slaves et germaniques, Adalbert Kuhn (*Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker*, 1845) formula le programme

de la paléontologie linguistique. Vers la fin du XIX^e siècle, tout en développant des thèses aujourd'hui abandonnées, Max Müller jeta les bases de l'histoire comparée des religions. Depuis, ces études n'ont pas cessé de se développer. Elles font appel à la linguistique, à l'archéologie, à l'anthropologie, à la mythologie comparée, à l'histoire ancienne, à l'histoire des religions, à la sociolinguistique. Les noms d'Émile Benveniste, Georges Dumézil, Jean Haudry, Colin Renfrew, Marija Gimbutas, Bernard Sergent, Jean-Pierre Mohen, illustrent les avancées constantes ainsi que les controverses nées autour des études savantes ¹.

Langues indo-européennes

Depuis la découverte de la communauté des langues indo-européennes, les savants n'ont pas cessé de travailler et de s'interroger sur la localisation géographique du foyer natif d'une langue mère. Ils sont à l'origine de nombreuses hypothèses plus ou moins discutables. En revanche, le fait indo-européen est aujourd'hui universellement reconnu. Le mot lui-même est apparu semble-t-il la première fois en 1813 dans la revue anglaise *Quarterly Review*. Il est employé en France, dans les pays anglo-saxons et en Russie (*Indojevropeskij*).

Pourquoi appelle-t-on « indo-européenne », et pas simplement « européenne », la famille des langues parlées aujourd'hui presque partout en Europe ? Tout simplement parce que cette famille de

1. Parmi une bibliographie abondante et inégale, citons Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Éditions de Minuit, Paris, 1969) ; Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-Européens* (« Champs », Flammarion, Paris, 1992, textes réunis et présentés par Hervé Coutau-Bégarie) ; Jean Haudry, *Les Indo-Européens* (« Que sais-je ? » n° 1965, PUF, Paris, 1981) ; Bernard Sergent, *Les Indo-Européens* (Payot, Paris, 1995) ; Jean-Pierre Mohen et Christiane Éluère, *L'Europe à l'âge du bronze, Le Temps des héros* (Gallimard, Paris, 1999) ; Lothar Killian, *De l'origine des Indo-Européens* (Labyrinthe, Paris, 2001) ; Alain de Benoist, « Indo-Européens : à la recherche du foyer d'origine » (n° 49 de la revue *Nouvelle École*, Paris, 1997, *Les Indo-Européens*, 160 p.). Cette étude fait le point des connaissances en matière linguistique et archéologique. Elle examine les thèses en présence concernant le foyer géographique originel et la chronologie d'une paléohistoire indo-européenne. On y trouve une bibliographie critique, ainsi qu'une contribution de Jean Haudry sur la *Mentalité indo-européenne*.

langues s'étendait jadis de la Cornouaille au Penjab, sur d'immenses distances correspondant à l'aire d'expansion des différents locuteurs.

En Allemagne, on continue d'utiliser le mot « indo-germain » (*indogermanisch*) apparu en 1823. Indo-européen et *indogermanisch* sont synonymes, contrairement au mot « aryen », fruit d'une erreur d'interprétation. À l'origine, le mot *Arya* était celui qu'utilisaient pour eux-mêmes les Indo-Iraniens. Il désignait la noblesse spirituelle de la société mazdéenne en Perse ancienne et de la société brahmanique en Inde. En 1763, l'orientaliste français Anquetil-Duperron, traducteur de l'*Avesta*, l'appliqua de façon extensive à l'ensemble des langues indo-européennes. Il fut suivi dans cette voie par Schlegel, Max Müller, Adolphe Pictet, et beaucoup d'autres. L'usage politique de ce mot tourna à l'odieux et à l'absurde quand les nazis en firent un synonyme de « non-juif », persécutant par exemple comme « non-aryens » les Tziganes dont la langue est issue de l'indo-aryen...

Le fait indo-européen est d'abord d'ordre linguistique, ce que rappelait Émile Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Éditions de Minuit, Paris, 1969, vol. I, pp. 7-8) : « Si nous pouvons l'étendre à d'autres aspects de la culture, ce sera encore à partir de la langue. » On appelle langues indo-européennes un certain nombre d'idiomes présentant une structure commune dans la phonologie, la grammaire (morphologie) et le vocabulaire. Leur existence commence avant la préhistoire, bien en deçà, donc, de – 5000. Elles n'ont pas cessé d'évoluer et continuent de le faire.

Les très nombreuses ressemblances et similitudes lexicales ou grammaticales que l'on constate entre elles ne peuvent évidemment s'expliquer par le fait du hasard. Elles supposent une origine commune, seule hypothèse satisfaisante ainsi que le dira Émile Benveniste : « L'indo-européen se définit comme une famille de langues issues d'une langue commune, et qui se sont différenciées par séparation graduelle¹. » Ce qu'elles ont en commun s'explique par dérivation à partir de la langue mère, tandis que leurs divergences s'analysent comme une évolution séparée dans des milieux différents.

1. Les différentes théories destinées à expliquer la différenciation des langues indo-européennes ont été analysées par Alain de Benoist (*op. cit.*). On se reportera également à l'étude proprement linguistique de Jean Haudry, *L'Indo-européen* (« Que sais-je ? » n° 1798, PUF, nouvelle édition 1994).

Toutes ces langues ont la même façon de dire *non*, construite sur la consonne *n* : *na* en sanscrit, *non* en latin, *no* en anglais, *na* en breton, *neen* en néerlandais, *niet* en russe, *nie* en polonais, *nein* en allemand, *nao* en portugais, *nu* en roumain, *no* en espagnol et en italien...

La langue mère a véhiculé dans toutes les langues filles le radical *matr* de la maternité, qui donne *mêtêr* en grec, *mater* en latin, *madre* en italien et en espagnol, *mère* en français, *Mutter* en allemand, *mother* en anglais, *mat'* en russe.

La racine désignant le mot *roi* se trouve dans le sanscrit *rajan*, le celte *rix*, d'où provient par emprunt le latin *rex*, l'aryen *raja*, le scandinave *Rig*, etc.

Du radical indo-européen *tre* viennent le grec *treis*, le latin *tres*, le français *trois*, l'espagnol et le portugais *tres*, l'italien *tre*, le roumain *trei*, l'anglais *three*, l'allemand *drei*, le russe *tri*, le polonais *trzy*, le suédois *tre*...

Georges Dumézil et la mythologie comparée

L'intuition de cette communauté culturelle, des milliers d'années avant Platon et Aristote, reçut la confirmation décisive des travaux ultérieurs de Georges Dumézil. Elle est l'héritage commun des Indo-Européens, autant que les divinités masculines majeures, le culte de la nature et des ancêtres, le sens tragique de la destinée, le respect de la femme, une organisation sociale patriarcale et féodale, fondement de libertés qui ont toujours opposé les cités européennes aux despotismes orientaux.

Étroitement associée aux études indo-européennes, la vie de Georges Dumézil est une des grandes aventures intellectuelles du *xx^e* siècle. Longtemps elle s'est déroulée dans le silence. Puis l'œuvre du savant a été reconnue comme une référence incontournable, même quand ses thèses étaient discutées.

Grâce à un labeur écrasant, s'appuyant sur une érudition immense et la connaissance de nombreuses langues anciennes, Georges Dumézil s'est lancé à la découverte de la vision du monde des Indo-Européens. Développant la science de la mythologie comparée, s'inspirant des méthodes structuralistes, il a fait apparaître des correspondances inattendues entre des textes en apparence hétérogènes, et montré, surgissant des légendes, un système de pensée cohérent.

Toute sa vie, Georges Dumézil s'est passionné pour la mythologie comparée et la religion des anciens Scandinaves. Dès 1916, à son entrée à l'École normale supérieure, il choisit pour sujet de thèse le thème de l'ambrosie dans les poèmes eddiques et une légende indienne. Dans *Le Festin d'immortalité*, en conjuguant ses lectures de l'*Edda* et des *Véda*, il amorçait ses recherches sur la théologie des Indo-Européens avant leur dispersion en Asie et en Europe. Par la suite, il mit à l'épreuve les textes sacrés de la Grèce, de l'Islande, de la Perse et ceux de la religion romaine archaïque. Avec *Jupiter, Mars, Quirinus*, publié en 1941, il montra que les Latins, après s'être installés en terre étrusque, y avaient introduit leur système de valeurs ancestral. Entre-temps, ayant été lecteur à l'université suédoise d'Uppsala de 1931 à 1933, il avait parfait son étude de la littérature eddique. Il comprit par exemple que ce n'était pas un hasard si Odin, dieu souverain et magicien, perd un œil dans la source du savoir, et si Tyr sacrifie sa main droite pour capturer le loup Fenrir. Ces deux amputations symboliques, prix à payer pour acquérir un pouvoir supérieur, trouvaient leur correspondance dans le légendaire romain avec le héros borgne Horatius Coclès et avec le manchot Mucius Scaevola.

Effectuant ainsi des rapprochements entre la mythologie nordique et celle de Rome, Dumézil a réconcilié en quelque sorte classicisme et romantisme. Une part de ce qu'il révèle nous renvoie aux auteurs latins et aux tragédies classiques, tandis qu'une autre part suggère l'univers de la Table Ronde et les drames wagnériens. Même en travaillant sur les légendes obscures pêchées dans des chroniques « barbares », c'est toujours notre culture qu'il éclaire et dévoile. Il y voit un système organisateur puissant, celui d'une division trifonctionnelle présente dans tout le panthéon indo-européen.

La trifonctionnalité indo-européenne

Par « idéologie trifonctionnelle », Dumézil conçoit un principe cosmique autant qu'une répartition de fonctions sociales, dont les trois ordres de la société médiévale ou encore les trois classes inégales de *La République* de Platon offrent le modèle parfait. La première fonction se rapporte à la connaissance et à la souveraineté, la deuxième désigne la force martiale qui protège, la troisième concerne la fécondité et la

reproduction de la vie sous toutes ses formes. Aux trois dieux fondateurs du panthéon romain et à leurs trois flamines majeurs, *Jupiter, Mars, Quirinus*, répondent ceux de la mythologie germanique : *Odin, Thor, Frey*, ceux encore du légendaire gaulois, *Taranis, Teutates, Lug*, ceux de l'Inde védique, *Mitra-Varuna, Indra, Açvin*, et dans une certaine mesure ceux de l'Olympe grec, *Zeus, Arès (Athéna), Aphrodite (Héphaïstos)*. Chacun signifie cependant beaucoup plus que la simple division entre royauté, guerre et production.

Le sens profond est que l'harmonie est nécessaire entre les trois fonctions pour fonder et assurer l'ordre du monde. C'est cette idée d'interaction et d'harmonie qui est spécifique aux Indo-Européens, ainsi que l'a souligné Bernard Sergent. L'identité par exemple entre fonction guerrière et fonction souveraine, observable d'un bout à l'autre du monde européen, est l'une des manifestations visibles de cette harmonie. De celle-ci, on chercherait vainement l'équivalent dans les grandes civilisations moyen-orientales ou asiatiques, alors que l'on peut naturellement trouver un peu partout des rois, des guerriers et des divinités rurales.

Chez tous les peuples indo-européens, que l'on devrait plutôt appeler « boréens », la société aristocratique élargie, celle des hommes libres, à la fois guerriers et propriétaires du sol, anticipe sur ce que sera la cité grecque à partir du VI^e siècle avant notre ère. On en voit l'expression dans l'assemblée des guerriers de l'*Iliade*, très semblable au *Thing* germanique et scandinave décrit par Snorri Sturluson¹. Les Celtes participent du même ordre politique, dont témoignera plus tard la Table Ronde. En revanche, nulle part dans le monde européen on ne verra des rois-prêtres à la tête de castes sacerdotales de type babylonien ou égyptien. À l'époque médiévale et classique les monarchies et les noblesses européennes continueront de résister aux prétentions théocratiques du Saint-Siège, tout en maintenant l'équilibre entre les trois ordres.

Attestée dès le III^e millénaire avant notre ère, l'association du pouvoir spirituel et politique, celui de l'aristocratie militaire et de la propriété terrienne, caractéristique de la tradition européenne, s'est maintenue pendant près de 5 000 ans, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, malgré

1. Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège* (traduction de François-Xavier Dillmann, Gallimard, Paris, 2000).

les vicissitudes du temps et des changements. Avant 1945, dans toutes les nations européennes, on honorait encore les symboles militaires et l'héroïsme du combattant. Même en France, malgré les conséquences multiples de la Révolution, l'officier de réserve bénéficiait d'un statut moral privilégié, au même titre que le propriétaire terrien, alors que cette grâce était refusée aux professions du commerce et de la finance. Faute de recul et de vision historique, on ne mesure pas encore l'ampleur de ce qui a été détruit.

Dérives idéologiques

Les langues ne se déplaçant pas d'elles-mêmes, ce sont ceux qui les parlent qui le font. Toute langue suppose des locuteurs. La langue mère, telle que les linguistes l'ont reconstituée, est assez fortement homogène et unitaire. On a donc conclu à l'existence d'un peuple indo-européen originel, lui aussi relativement homogène et unitaire, au moins du point de vue de la culture dans le sens donné par Benveniste à ce mot : « J'appelle culture le milieu humain, tout ce qui, par-delà l'accomplissement des fonctions biologiques, donne à la vie et à l'activité humaine forme, sens et contenu. » Ces observations conduisent à une double question, celle de la localisation d'un foyer originel et celle de l'ethnogenèse du premier peuple indo-européen. La linguistique, l'archéologie et la mythologie comparée ont été mises à contribution pour tenter d'apporter des réponses.

Au fil du temps, des considérations politiques ou chauvines sont venues obscurcir le débat. En Allemagne, sous le III^e Reich notamment, toutes sortes de distorsions idéologiques ont empiété sur la recherche ¹. Mais les nazis n'ont pas détenu le monopole du piratage idéologique. Les marxistes ou leurs émules en ont fait autant. En 1939, Gordon Childe théorisait un mouvement de diffusion linguistique d'est en ouest

1. Les positions des savants sous le III^e Reich ont cependant été moins homogènes qu'on pourrait le supposer. Proche du régime nazi, Hermann Güntert a toujours soutenu la thèse d'une origine asiatique des Indo-Européens. Et il n'était pas le seul. Concernant l'influence du nationalisme sur l'archéologie, on peut se reporter à Margarita Diaz-Andreu et Timothy C. Champion, *Nationalism and Archaeology in Europe* (Westview Press, Boulder, 1997).

démontrant, selon ses propres paroles, « l'irradiation de la barbarie européenne par la civilisation orientale ». Divers nationalismes ont également tenté d'accréditer des thèses utiles à leurs prétentions. À partir du dernier tiers du XX^e siècle, dans la déferlante d'autodénigrement qui s'est abattu sur les Européens, se développa un mouvement inverse. Influencés par la nouvelle mode intellectuelle, nombre d'auteurs et de chercheurs se sont efforcés de minimiser le fait indo-européen considéré comme « politiquement incorrect », se livrant parfois même à des attaques *ad hominem* contre des savants aussi intègres et incontestables que Georges Dumézil¹. Sous l'influence de la communauté noire américaine, on vit également fleurir une thèse farfelue faisant de l'hellénisme une création africaine².

Foyer formateur et habitat originel

Où et quand la langue indo-européenne originelle fut-elle parlée ? Il est évidemment légitime de se poser la question, bien qu'elle soit très secondaire au regard de ce qui nous intéresse : la tradition de nos lointains ancêtres. Il est assez facile de comprendre que la linguistique n'est pas armée pour répondre au souci de localisation dans le temps et l'espace, sujet de recherche qui relève plus de l'archéologie.

Depuis 1945, cette science a connu en Europe un développement intense, fournissant une masse de données nouvelles. La datation a bénéficié de la « révolution » du radiocarbone 14 à partir de 1949³. Peu

1. Didier Eribon a fait justice des attaques de Carlo Ginzburg, Bruce Lincoln, etc., contre Georges Dumézil (*Faut-il brûler Dumézil ?* Flammarion, Paris, 1992). Une longue cabale, à laquelle se prêta Jean-Paul Demoule, fut également orchestrée contre l'Institut d'études indo-européennes de l'université de Lyon III et contre les professeurs qui en étaient membres.

2. Martin Bernal, *Black Athena* (1987, traduction, PUF, Paris, 1995). Maurice Sartre en a démontré l'imposture dans *L'Histoire*, n° 207, février 1997 (*Platon est-il africain ?*). Voir également le dossier consacré au sujet par la revue *L'Afrique réelle* n° 31-32, printemps-été 2001, sous la signature de Bernard Lugan et Jean Haudry (*L'Afrique réelle*, BP n° 6 – 03140 Charroux).

3. Le carbone 14 est un isotope radioactif présent en quantités pratiquement constantes dans l'atmosphère. Il se décompose par désintégration radioactive à raison d'une diminution de moitié tout les 5 500 ans. Mesurer la quantité de

à peu, la maîtrise de cette technique nouvelle, associée à d'autres instruments, a entraîné une révision par le haut des anciennes chronologies établies jadis par comparaison avec celles de l'Égypte ancienne et de la Mésopotamie. On a découvert par exemple que le néolithique (agriculture) dans les îles Britanniques n'avait pas commencé comme on le croyait après -2000, mais dès le début du IV^e millénaire. Ainsi, l'origine du sanctuaire mégalithique de Stonehenge III est apparue plus ancienne d'un millénaire (vers -2200) qu'on ne le pensait. Dans un ouvrage retentissant qui synthétisait ces nouvelles approches, Colin Renfrew écrivait : « Ce que l'on considérait comme des innovations de l'Orient méditerranéen, transmises à l'Europe par diffusion, se révèle aujourd'hui de date plus ancienne en Europe qu'en Orient. Tout le cadre diffusionniste s'écroule et, avec lui, les hypothèses qui ont fondé l'archéologie préhistorique depuis près d'un siècle¹. » De nombreux phénomènes que l'on avait attribués à des influences extérieures se sont révélés être autochtones. L'obligation de reculer de 1 000 à 2 000 ans la datation de la plupart des sites de la protohistoire occidentale a totalement modifié l'idée que l'on se faisait des premières vagues de l'expansion indo-européenne. Elle contraignait aussi à réviser la chronologie des cultures auxquelles ces migrations avaient donné naissance. Depuis la « révolution » du carbone 14, on a fortement reculé dans le temps, au-delà du V^e millénaire, l'époque du dernier habitat commun des Indo-Européens.

Ces avancées intéressantes ne permettent pas pour autant de localiser avec certitude le foyer formateur de la langue mère ni l'habitat commun ayant précédé les différentes dispersions. Retenons donc pour ce qu'ils valent les acquis de la paléontologie, de l'archéologie, de la linguistique et des sciences annexes. Ils prouvent une grande stabilité du type

carbone 14 restant dans un os, un morceau de bois ou un fossile maintenus à l'abri des rayonnages cosmiques, c'est établir une échelle vraisemblable de son âge. La méthode de datation au carbone 14 a commencé à être bien maîtrisée dans les années 1960. On la contrôle par l'analyse des pollens, la thermoluminescence, la spectrographie ou encore la dendrochronologie pour les périodes courtes (5 000 ans). Cette dernière méthode consiste en un étalonnage comparé des cercles de croissance des arbres.

1. *Les Origines de l'Europe. La révolution du radiocarbone* (Flammarion, Paris, 1983, p. 98). Le diffusionnisme postulait que la « civilisation », née dans l'Orient ancien, s'était diffusée ultérieurement en Occident.

anthropologique des populations européennes sur 30 ou 40 000 ans, c'est-à-dire depuis l'homme de Cro Magnon. Les Européens d'aujourd'hui ne diffèrent pas sensiblement de ces lointains ancêtres. À une époque très ancienne, remontant vraisemblablement à plus de 10 000 ans, quelque part dans le vaste espace entre Rhin et Volga, au sein d'une population spécifique et nécessairement homogène, s'est cristallisée la langue que les linguistes appellent pré-indo-européenne et qu'ils ont reconstituée. Au fil du temps, cette langue a gagné de proche en proche un cercle de populations de plus en plus vaste. Bien qu'il n'y ait pas unanimité sur ce point entre spécialistes, l'analyse linguistique permet de penser qu'une première dispersion s'est produite vers le V^e millénaire, par la migration de peuples indo-européens vers le sud-est, l'Asie Mineure et au-delà. Les migrants conquérants seraient à l'origine d'un groupe oriental de plusieurs langues indo-européennes attestées historiquement, hittite, indo-iranien (hindi, sanscrit), tokharien, etc. Simultanément, un groupe occidental aurait évolué de façon autonome, donnant également naissance à plusieurs langues historiques : italique (latin ancien), grec ancien, germanique, celte, balte, slave, etc.

Dans l'avenir, découvertes et travaux apporteront certainement des correctifs importants aux schémas et thèses élaborés par les archéologues à la fin du XX^e siècle. En soi, cela a peu d'importance pour ce qui nous occupe. En revanche, si l'on est intéressé par la vision du monde des anciens peuples de langue indo-européenne, on ne peut ignorer ce qui vient de leurs mythes et traditions. La plupart de ces peuples pensaient que leur berceau primordial se trouvait dans un « nord » mythique et imprécis. L'Inde védique, l'Iran ancien, la Grèce, le monde celtique et germanique ont conservé le souvenir légendaire d'un habitat nordique désigné comme les « Îles au nord du monde », le « pays des Dieux » ou le « pays des Hyperboréens ». Hérodote, Eschyle, Pindare, Pausanias, Strabon, Diodore de Sicile, Plutarque, Pline l'Ancien, Virgile et beaucoup d'autres auteurs classiques, grecs et latins, ont évoqué un monde originel de perfection assimilé à la mythique Thulé et au pays des Hyperboréens, c'est-à-dire vivant au-delà des régions d'où souffle Borée, le vent du nord. Célébré particulièrement à Athènes, ce vent divinisé contribua à la défense de la ville durant les guerres médiques, déchaînant une tempête qui détruisit une partie de la flotte perse.

Souvenir mythique de l'Hyperborée

L'évocation des Hyperboréens est-elle le fruit de légendes dépourvues de sens, de simples fantasmes ? Au XVIII^e siècle, des missionnaires français rapportèrent de l'Inde des tables astronomiques qui furent déposées à la Bibliothèque royale. Elles furent examinées par l'astronome Jean-Sylvain Bailly qui démontra que ces tables étaient fausses pour les latitudes de l'Inde, mais concordaient très précisément avec une latitude septentrionale de 49° Nord. L'astronome en tira la conclusion que c'est sous cette latitude que « différentes langues ont pu naître de la langue maternelle et primitive ». Curieuse destinée que celle de Bailly. Né à Paris en 1736, membre de l'Académie des sciences, choyé par le pouvoir royal, ce savant fut député du tiers aux États généraux de 1789 et même président de l'Assemblée constituante. Élu maire de Paris en juillet 1789, bientôt emporté par le tourbillon révolutionnaire, il finit sur l'échafaud en novembre 1793. Il avait beaucoup correspondu avec Voltaire, estimant, par ses travaux, avoir fait progresser la connaissance des Hyperboréens. Dans une lettre à l'exilé de Ferney, datée du 20 avril 1778, il écrivait : « Ce n'est pas d'Orient qu'est venue la source des lumières, c'est l'Occident qui a produit les druides et les précepteurs du monde... Toutes les fables nous ramènent vers le Nord... Le jardin des Hespérides est près du Pôle. J'avoue que cette conclusion est surprenante... » Dans une nouvelle lettre du 5 mai, Bailly ajoutait : « Il faut toujours revenir à la conscience – même obscure – que les Grecs conservaient de leurs origines. »

Il est vrai qu'à défaut d'archives, la mémoire des peuples se réfugie dans le mythe. Celui de l'Hyperborée révèle vraisemblablement le souvenir nostalgique des contrées septentrionales d'où seraient venus les premiers Hellènes, conquérants de la Grèce à la fin du III^e millénaire. Assimilée à l'Atlantide comme à l'île de Thulé, l'Hyperborée est le pays des enfances et de l'Âge d'or décrit par Hésiode. Léo, mère d'Apollon y était née. Chaque hiver, dès l'arrivée des froids, le dieu solaire quittait la Grèce pour l'Hyperborée, sur un char attelé de cygnes blancs qui l'accueillaient dans leur séjour protégé. On assurait aussi que l'oracle de Delphes avait été fondé par les Hyperboréens, héros sages et bons, pratiquant une magie chamanique. Au cours de leurs périples aventureux, Héraclès et Persée seraient allés jusque chez eux.

Dans la tradition grecque on trouve souvent la trace de ce monde légendaire. Tous les quatre ans, à l'issue des Jeux panhelléniques, la dernière journée était consacrée aux récompenses. « En présence d'une foule immense qui les acclamait, les vainqueurs avançaient pour recevoir leur prix : une simple couronne d'olivier sauvage, tressée dans le feuillage de l'arbre sacré qu'Héraclès, nous dit Pindare, avait rapporté du pays des Hyperboréens pour le planter à Olympie ¹. »

La tradition celtique est riche elle aussi d'allusions à l'Hyperborée. Dans l'ancienne légende irlandaise, les Tuatha Dé Danann, conquérants de l'Irlande, avaient reçu l'initiation druidique dans les « Îles au Nord du monde qui, dans la tradition celtique représentent les origines polaires primordiales ² ». Fondateurs d'un nouvel ordre, les Tuatha Dé Danann seraient arrivés en Irlande le jour de Beltaine, grande fête celtique du 1^{er} mai. Ils apportaient les quatre talismans essentiels : la pierre de Fail, symbole du pouvoir légitime, la lance de Lug, dieu lumineux panceltique, l'épée de Nuada, roi guerrier des Tuatha, enfin le chaudron magique du dieu-druide Dagda, préfiguration du Graal arthurien.

Platon, l'Atlantide et l'*Ultima Thulé*

La légende de l'Atlantide, autre nom de l'Hyperborée, nous est connue par deux dialogues que Platon fait figurer dans le *Timée* et le *Critias*. Selon toute vraisemblance, leur rédaction date de la dernière année de la vie du philosophe, en – 348. Le récit utilise le truchement du vieux Critias qui invoque lui-même le témoignage de son grand-père, ami de Solon, illustre législateur d'Athènes. Voyageant en Égypte, Solon aurait recueilli les confidences d'un scribe du temple de Saïs, qui avait découvert sur des hiéroglyphes aujourd'hui disparus la trace merveilleuse de l'Atlantide. Selon Platon, cette île aurait été engloutie dans une immense catastrophe naturelle environ 9 000 ans avant la visite de Solon en Égypte, c'est-à-dire vers 9600 av. J.-C. Cette datation est intéressante à retenir, non pour son exactitude qui est secondaire, mais

1. François Chamoux, *La Civilisation grecque*, Arthaud, Paris, 1963, p. 222.

2. Christian-J. Guyonvarc'h, *L'Irlande ou la musique de l'âme*, Artus-Ouest-France, Rennes, 1995, p. 47.

parce qu'elle montre que les Anciens voyaient très loin dans le temps l'origine de leur monde.

Le témoignage de Platon n'est pas unique. Selon l'un de ses lointains disciples, le néoplatonicien Proclus qui vécut à Athènes au V^e siècle de notre ère, un Grec nommé Krantor, visitant également Saïs trois cents ans après Solon, aurait vu des colonnes couvertes de hiéroglyphes contant l'histoire de l'Atlantide.

La description du *Critias* est d'une surprenante précision. Selon ses dires, l'île d'Atlantide était le domaine de Poséidon, dieu de la mer. De son union avec l'une des filles de l'île, Clito, étaient nés dix garçons. L'aîné, Atlas, fut le premier roi des Atlantes. Ses successeurs fondèrent une civilisation raffinée. « Les habitants avaient acquis des richesses en telle abondance que jamais sans doute avant eux nulle maison royale n'en posséda de semblables et que nulle n'en possédera aisément de telles à l'avenir... » Les temples étaient nombreux, les ports regorgeaient de richesses venues des pays lointains, dans des camps militaires s'entraînaient des guerriers et dans les arsenaux on construisait des trirèmes destinées à la guerre.

Rappelons que pour Platon cela se passait vers 9600 av. J.-C. La description du serment des dix rois atlantes qui se partageaient l'île est tout à fait étrange. Elle préfigure dans une large mesure certaines cérémonies du culte du dieu indo-iranien Mithra dont l'introduction en Occident fut pourtant postérieure de trois siècles à Platon. Chaque année, après avoir capturé un taureau sauvage, les rois le sacrifiaient devant une colonne sacrée sur laquelle étaient gravées les lois des Atlantes. Tout en répandant le sang du fauve dans un brasier avec des coupes d'or, ils renouelaient le serment de se conformer aux lois et de châtier quiconque les aurait violées. Puis ils buvaient un peu de sang consacré. Enfin, ils confiaient en gage les coupes d'or au sanctuaire de Poséidon.

Le *Critias* énumère les lois des Atlantes. Elles interdisaient aux rois de prendre les armes les uns contre les autres et leur commandaient de délibérer en commun à la façon de leurs ancêtres. Elles leur faisaient obligation de maintenir l'hégémonie de la race atlante. Longtemps, il en fut ainsi. Mais, rapporte Platon, vint un jour où les rois s'abaissèrent à épouser des femmes qui n'étaient pas de leur sang. Alors « quand l'élément divin diminua en eux par l'effet de croisements répétés, ils méritèrent le châtiment de Zeus ». Par le *Timée*, nous savons que la

punition divine s'abattit sur l'île bienheureuse qui fut engloutie dans les flots en une nuit ¹.

Le souvenir de l'Atlantide et des Atlantes était si vivace qu'une dizaine d'années après la mort de Platon, un navigateur grec, originaire de Massalia (Marseille), Pythéas, entreprit sur l'Atlantique un voyage téméraire vers le nord de l'Europe à la recherche de l'île fabuleuse. Le prétexte commercial était de rapporter l'étain de Cornouailles et l'ambre de la Baltique. Ayant franchi les colonnes d'Hercule (déroit de Gibraltar), et remonté au nord le long de l'Ibérie, Pythéas atteignit l'île d'Ouessant, s'engagea dans la Manche, cinglant toujours plus au nord en longeant les côtes orientales des îles Britanniques. On était au tout début de l'été. Parvenu à l'extrême nord de l'Écosse, chez les Pictes, le Massaliote recueillit des renseignements sur la mythique île de Thulé, séjour mystérieux des Hyperboréens. Sans tergiverser, le navigateur remit à la voile, cap au nord-ouest, se guidant sur le soleil couchant qui ne se couche guère en cette saison sous ces latitudes.

Au solstice d'été, après six jours d'une navigation rapide, Pythéas atteignit une terre inconnue, certain d'avoir découvert l'*Ultima Thulé*, l'île du bout du monde, vraisemblablement l'Islande. Ne s'attardant pas, il prit la route du retour, longeant les côtes de la Norvège puis celles que baigne la Baltique. Quelques semaines après, il rapporta à Marseille une pleine cargaison d'ambre et d'étain, mais aussi une moisson d'informations prodigieuses dont Strabon, Pline l'Ancien et d'autres auteurs antiques se sont fait l'écho ².

Guerres fondatrices des Boréens

On ne saura jamais avec certitude où, quand et comment s'est produite l'ethnogenèse des Indo-Européens, que l'on devrait plutôt appeler

1. L'interminable discussion sur l'identification de l'Atlantide dans l'espace et le temps (20 000 ouvrages au bas mot) n'a pas sa place ici et ne concerne pas notre sujet. Seule nous intéresse ici l'idée qu'un Platon se faisait de l'Atlantide. Pour en savoir plus, on se reportera à la traduction du *Critias* par Albert Rivaud (Les Belles Lettres, Paris, 1925).

2. Le voyage de Pythéas a été analysé et commenté par plusieurs auteurs, notamment par Jean Mabire, marin et historien, dans *Thulé, le soleil retrouvé des Hyperboréens*, Robert Laffont, Paris, 1978, pp. 19-40.

Boréens afin d'éviter une confusion entre la langue et l'ethnie dont elle est bien entendue l'une des manifestations essentielles. Une langue voyage avec ses locuteurs, elle peut conquérir aussi des populations sans rapport précis avec le peuple originel. Les populations amérindiennes, devenues hispanophones après la conquête espagnole de l'Amérique du Sud, ne peuvent nous renseigner sur le peuple castillan, son histoire, sa culture, ses archétypes. C'est pourquoi la distinction entre langues indo-européennes et peuples boréens paraît souhaitable.

Dès la préhistoire ou la très haute Antiquité, les Boréens, porteurs initiaux des langues indo-européennes, se sont imposés sur de nouveaux territoires à des populations qui n'avaient pas exactement la même origine, ne sacrifiaient pas aux mêmes dieux ni n'avaient la même vision du monde. Les mythes grecs, latins, celtes et germaniques des guerres de fondation rappellent les conquêtes anciennes de nouveaux territoires, mais aussi, comme le pense Jean Haudry, la projection mythique d'une préoccupation récurrente de concorde civile.

Le souvenir des guerres de fondation se décrypte dans la légende historisée de Rome et l'enlèvement des Sabines. Elle s'exprime aussi dans l'*Edda* scandinave qui décrit deux races divines. D'abord existaient les Vanes, dieux de la fécondité, de l'agriculture, de la sexualité triomphante, symbolisés par des sexes dressés ou béants. Les trois principaux Vanes sont Niord, dieu de la mer, son fil Frey, dieu de la fertilité, et sa fille Freya, déesse de l'amour. Ensuite sont venus les Ases, dieux guerriers et solaires, Odin (Wotan) et ses fils, Thor représentant la force, Tyr, la guerre, Balder, la noblesse juvénile. Devant le danger, les Vanes envoyèrent aux envahisseurs la magicienne Gullveig, chargée de les corrompre avec de l'or. Mais après avoir failli céder aux tentations de la richesse et de la volupté, les Ases se reprirent et répondirent par la guerre. Vainqueurs, il imposèrent la réconciliation dans un nouvel équilibre, celui de la trifonctionnalité où n'existent plus ni Ases ni Vanes, mais un monde nouveau, symbolisé par Odin, Thor et Frey.

Le même schéma peut se lire dans la théogonie grecque. À l'origine règnent les divinités chtoniennes, féminines, vivant sous la terre et la nuit. Puis sont venues les divinités olympiennes, ouraniennes et solaires, incarnant des principes masculins, même à travers des divinités d'apparence féminine comme Athéna. L'incinération des morts (qui montent avec les flammes vers le Soleil) remplace l'inhumation chtonienne. Les dieux solaires sont arrivés au début du II^e millénaire, portés par les

Achéens qui s'imposèrent aux populations autochtones, les Pélasges. La victoire des dieux solaires n'a pas éliminé pour autant le panthéon pélasgique. Elle l'a maintenu, mais en position subalterne et soumise ¹.

Une culture neuve et audacieuse

Voilà ce qui est en gestation dès le III^e millénaire, époque du bronze européen, beaucoup mieux connue que les précédentes en raison d'une grande richesse archéologique et des réminiscences conservées par les poèmes homériques. Partout en Europe, de la Baltique à l'Égée, de l'Atlantique à la Caspienne, on voit s'affirmer la nouvelle religion solaire et de nouvelles valeurs, l'héroïsme tragique devant le Destin, la souffrance et la mort, l'individualité et la verticalité du héros opposées à l'horizontalité indistincte de la multitude. La vaillance, vertu masculine essentielle, est récompensée par l'éternisation des meilleurs, très présente dans *L'Edda* ², et la féminité est reconnue, respectée et admirée. Simultanément, on voit s'établir des royautes féodales reposant sur des aristocraties guerrières et terriennes. C'est alors que se façonne la physionomie spirituelle qui restera celle de l'Europe. Armes et bijoux manifestent de façon visible une homogénéité culturelle dont les poèmes homériques offriront plus tard la traduction littéraire. Leur rayonnement inégalé fera d'eux les fondateurs de la civilisation occidentale à travers ses mythes.

Les racines des grands peuples de l'époque historique, grecs, italiens, celtes, germaniques, slaves, sont identifiables dans les cultures de l'âge du bronze final, à la fin du II^e millénaire. Depuis longtemps déjà, les langues indo-européennes s'étaient différenciées au contact prolongé de milieux humains autochtones distincts.

Dans une page célèbre, Émile Benveniste a décrit les hommes des conquêtes boréennes de l'âge du bronze et du premier âge du fer :

1. Walter Otto, *Les Dieux de la Grèce* (pour la traduction française, Payot, Paris, 1984/1993).

2. *L'Edda. Récits de mythologie nordique* par Snorri Sturluson. Ouvrage traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann (Gallimard, Paris, 1991). Dans son essai sur *Les Héros*, Thomas Carlyle a consacré une étude pertinente au dieu Odin, vu comme le fondateur de la mythologie nordique. Réédition préfacée par Bruno de Cessole (Maisonneuve et Larose-Éditions des Deux Mondes, Paris, 1998).

« Dans leur diversité, ces invasions ont des caractères communs. Elles n'ont jamais mis en branle de vastes peuples guerriers. Ce sont bien plutôt de petits groupes hardis, fortement organisés, instaurant leur ordre sur la ruine des structures établies... Ils conserveront tous, au long de leur destin particulier, les traits distinctifs de leur communauté première : structure patriarcale de la "grande famille", unie dans le culte des ancêtres, vivant du sol et de l'élevage ; style aristocratique d'une société de guerriers et d'agriculteurs ; adorations "naturistes" et sacrifices royaux ; instinct conquérant et goût des libres espaces ; sens de l'autorité et attachement aux biens terrestres. Au début, ils semblent s'absorber dans la masse des peuples souvent plus civilisés qu'ils soumettent. Un long silence suit leur conquête. Mais bientôt, de l'ordre nouveau qu'ils fondent, jaillit une culture d'abord chargée d'éléments locaux, puis se développant en formes toujours plus neuves et audacieuses. Une force inventive marque ces créations auxquelles la langue des maîtres confère l'expression la plus achevée. L'appropriation du sol par les envahisseurs toujours plus nouveaux, mais issus tous de la même souche, crée ainsi les conditions d'une organisation politique souple et assimilatrice, les foyers d'une civilisation assez vigoureuse pour survivre à ceux qui l'ont élaborée, assez originale pour imprégner durablement même ce qui s'y oppose ¹. » On retrouvera ce même type humain aux périodes historiques, dans des directions nouvelles, conquérants romains et germaniques de la Gaule, conquérants vikings de la Normandie, de l'Angleterre et de la Sicile, conquistadores espagnols et portugais de l'Amérique...

1. Émile Benveniste, *Revue de synthèse, Synthèse historique*, 1939, p. 18. Cité par Jean Haudry, *Les Indo-Européens*, op. cit., p. 125.

Les poèmes fondateurs

Premier grand poème épique, l'*Illiade* est aussi le premier récit de chevalerie. Pour s'en convaincre, il suffit d'en comparer le contenu avec les modèles de l'époque médiévale, *La Chanson de Roland*, romans du cycle arthurien ou sagas scandinaves. À quelques nuances près, le même homme y est décrit, porté par les mêmes sentiments et le même esprit, pratiquant à grands coups d'épée le même mode de combat bruyant, héroïque et désordonné dans la jeunesse d'une époque féodale.

Au IX^e siècle de notre ère, le preux Roland semble le frère du divin Achille qui mourut dans la fleur de son âge, plus de vingt siècles avant lui sur un autre site du théâtre européen. Il est difficile de ne pas être saisi par l'étonnante parenté des poèmes qui ont éternisé le nom des deux héros, comme si, à deux mille ans de distance, les deux épopées décrivaient sous une forme voisine des hommes charpentés sur la même intériorité, présentant la même morphologie spirituelle. Nous savons aussi qu'ils se ressemblaient physiquement, venant d'une même souche. Hormis Hector, tous les héros de l'*Illiade*, quand ils sont décrits, sont blonds, à l'image d'Apollon. En dehors des particularités de l'intrigue, du merveilleux et de la forme littéraire, le Franc et l'Achéen sont quasiment interchangeables. L'héroïsme tragique de Roland, n'ignorant rien de son destin, c'est celui d'Achille. Et les courses initiatiques de Lancelot et Perceval s'apparentent à celles d'Ulysse. Chacun à leur façon, ils décrivent un type spécifique réapparaissant d'âge en âge, figures fondatrices de l'aventureuse chevalerie, dont les époques suivantes conservent la nostalgie.

Comme les anciens chevaliers francs dans l'Europe moderne et jusqu'à une époque récente, les preux, les *couroï*, dont Achille est le

type achevé, restent pour les Hellènes des temps classiques la source d'inspiration et le modèle éthique.

Féodalité et chevalerie homériques

Les parentés ne sont pas seulement celles de l'âme. Au temps de la guerre de Troie, l'organisation politique, sociale et militaire des Achéens annonce celle de la féodalité celte ou germanique. Les Grecs qui font le siège de Troie ne sont pas une armée au sens moderne, mais un rassemblement de bandes autonomes, chacune suivant un chef renommé, en vue d'un raid de représailles et dans l'espoir du butin. Ils sont venus par mer à bord de légères et rapides birèmes, selon une méthode qui fera le succès des Vikings une vingtaine de siècles plus tard. À la façon des jarls norvégiens ou des chevaliers francs de la première croisade, les seigneurs achéens pratiquent entre eux une farouche égalité. La position dominante d'Agamemnon, roi d'Argos et de Mycènes, tient seulement au fait qu'il règne sur le plus opulent royaume et commande le contingent le plus nombreux. Mais avant toute décision, il consulte les autres seigneurs et rois, ses pairs, réunis en conseil. Et son conflit avec Achille pour la possession d'une belle captive, incident qui forme le nœud de l'intrigue, montre les limites de son pouvoir.

Les Achéens du ^{XIII}^e siècle avant notre ère sont des féodaux commandant chacun une suite de libres guerriers qui les reconnaissent pour chefs. Chacun de ces seigneurs et rois s'attache ses compagnons d'armes par des liens de vassalité personnelle, renforcés par ceux du sang. Pour toute affaire grave, les chefs délibèrent entre eux. Bien que la royauté soit héréditaire et d'origine divine, chaque roi doit mériter son rang par sa prudence au conseil et sa vaillance au combat, ce qui est encore un trait féodal.

Cédant à l'exagération épique, l'*Illiade* et *La Chanson de Roland* décrivent d'immenses armées se faisant face. La réalité fut certainement différente. Le cheval avait déjà sa part dans la bataille. Compagnon d'aventure de tous les peuples boréens depuis le ^{III}^e millénaire, il est présent dans le récit d'Homère, non comme monture, mais comme attelage du char de combat, signe distinctif de l'aristocratie guerrière.

En ces temps de chevalerie avant la lettre, la guerre n'est pas seulement source de puissance, elle est une sorte de chasse sacrée, l'occupation

privilegiée des hommes dignes de ce nom, celle qui, précisément, distingue les vrais hommes. La perspective d'une fructueuse razzia ajoute au plaisir. Sans doute se bat-on pour gagner, mais plus encore pour la gloire d'un noble nom, en pratiquant prouesse, largesse et loyauté. Roland et Achille expriment cela, l'un et l'autre, dans des langues différentes aux racines identiques. Quant à leurs dieux, en apparence si contrastés, une même façon de les imaginer les rend curieusement proches. Ces héros de la hache et de l'épée, méprisant comme une lâcheté l'arc ou la fronde de l'Asie, sont issus de peuples frères, reconnaissables à leur visage clair, à leur âme héroïque et virile. Ils appartiennent à la longue histoire des vagues successives des peuples boréens.

Si l'on va au-delà de la surface des choses, lire Homère introduit à l'esprit même de l'Europe. Un esprit qui, à trente siècles de distance, au lendemain des hécatombes de 1914-1918, resurgit dans *Orages d'acier*, cette *Iliade* moderne. Paroxysme de violence pendant le combat, déchaînement démoniaque de haine circonscrite à l'instant, éphémère, née de la ruée d'un sang vif, jeune et violent, sans jamais de condamnation morale de l'ennemi. Les Troyens décrits par Homère sont aussi nobles et estimables que les Anglais ou les Français dans le récit d'Ernst Jünger.

Ce que nous étions dans notre aurore

« Chante déesse, d'Achille la colère funeste qui de maux infinis accabla les Achéens et précipita chez Hadès tant de fortes âmes de héros, livrés eux-mêmes en pâture aux chiens et aux oiseaux de proie. Et le dessein de Zeus s'accomplissait, depuis qu'une querelle avait divisé l'Atride, gardien de son peuple, et le divin Achille ¹... »

1. D'une façon générale, je m'en rapporte à la traduction de Leconte de Lisle (1850), dont la vigueur poétique est incomparable (rééditions chez Pocket, Paris, 1998). Je prends cependant la liberté de remettre les noms propres dans la graphie courante. En cas de doute sur l'interprétation, j'ai consulté les traductions classiques, Paul Mazon (Les Belles Lettres, Paris, 1938), Robert Flacelière (Pléiade, Gallimard, Paris, 1955 pour l'*Iliade*), Eugène Lasserre (Garnier, Paris, 1965), plus récemment Louis Bardollet (« Bouquins », Laffont, Paris, 1995), ainsi que l'intéressante traduction en vers de Frédéric Mugler (Actes Sud-Babel, 1995), qui donne « gardien de son peuple » pour qualifier l'Atride – Agamemnon.

On ne peut se lasser de murmurer les premières stances de l'*Illiade*. On le fait avec une ferveur que le temps n'érode pas. Ce poème composé vers le IX^e siècle avant notre ère, voici donc près de trente siècles, et qui chante des héros plus anciens encore, oui, dans l'ordre d'ancienneté, il est le premier de l'ancien monde européen qui nous soit parvenu. S'il a résisté au temps comme par miracle c'est qu'il est incomparable en tout et fondateur en tout. En ce sens, pour nous, « vieux Européens », il appartient à la primordiale la plus authentique.

Ce poème sacré nous dit ce que nous étions dans notre aurore rayonnante, à nuls autres pareils. Sous les artifices de la légende épique, il s'enracine dans une histoire réelle et en des personnages qui, pour plusieurs, ont existé. Il rend compte pour l'histoire lointaine et oubliée de tous les autres Européens, Celtes, Slaves, Germains ou Scandinaves, dont les poèmes sacrés et les grandes légendes offrent des analogies constantes avec la représentation du monde révélée par l'*Illiade* et l'*Odyssée*.

Pour les Français et les Européens que nous sommes, d'ascendance celte et germanique, comme pour tous ceux qui viennent de souches identiques ou voisines, ces poèmes traduisent l'originalité unique de notre être au monde, notre façon d'être des hommes et des femmes, devant la vie, la mort, l'enfantement, la cité. Nous narrant les épreuves, les passions de très lointains aïeux par cousinage, ils nous disent que nos angoisses, nos espérances, nos peines et nos joies ont déjà été vécues par nos devanciers, qui furent également jeunes, ardents parfois jusqu'à la folie, ou encore sages et avisés. Achille cédant à la fougue d'un sang impétueux, Priam pleurant la mort de son fils, Hélène l'ensorcelée, Andromaque, jeune épouse et jeune mère angoissée, Ulysse le rusé, Pénélope la fidèle, Nestor le sage, oui, ce qu'ils nous disent en agissant et se livrant devant nous est toujours actuel. Leur destin nous rappelle que nous ne sommes pas seuls en ce monde tour à tour beau et inquiétant. Leur histoire nous parle de sentiments qui nous sont familiers, si différents de ceux que suggèrent les plus beaux contes de l'Asie ou de l'Orient. Elle dit le respect des ancêtres et de la nature enchantée, la bienveillance du fort pour le faible, l'attrait pour ce qui est noble et beau, le mépris de la bassesse et de la laideur. Plein de pitié pour le sort cruel de ses héros, Homère montre aussi pour eux son admiration.

Les comparaisons ne manquent pas dans la poésie épique des autres patries européennes. Dans son *Essai sur les littératures médiévales ger-*

maniques (Christian Bourgois, Paris, 1966) Jorge Luis Borges cite par exemple *La Ballade de Maldon*, poème qui conserve la mémoire d'un affrontement dans le nord de l'Angleterre entre Vikings et Saxons dont les premiers exigent tribut. À la tête de paysans armés, le seigneur saxon répond qu'ils le paieront de leurs vieilles épées. Une rivière sépare les deux troupes. Le Saxon permet aux Vikings de la traverser. L'âpre combat commence. « Les loups du combat », les Vikings, présentent les défenseurs. Bientôt, le chef saxon est tué. Alors l'un de ses vieux compagnons dit ces mots : « Plus petite sera notre force, plus intrépide sera notre cœur. Ci-gît notre seigneur, mis en pièces dans la poussière, lui le plus valeureux. Qui voudra se retirer de cette partie se lamentera à jamais. Le nombre de mes années est déjà grand. Je resterai ici pour reposer au côté de mon seigneur que j'aime tant. »

Le livre sacré des Européens

Avec l'*Illiade*, Homère a composé le premier des poèmes tragiques, exprimant une vision spécifique de la condition humaine. Il chante l'énergie lucide des hommes aux prises avec leur destinée, dépourvus d'illusion sur les dieux qu'ils savent soumis à leurs caprices, et n'espérant d'autre ressource que d'eux-mêmes et de leur force d'âme. Il les montre face aux puissances mystérieuses de la nature et de leur nature. Malgré l'omniprésence des divinités, le poète ne tient pas un discours religieux ou philosophique. Et pourtant, de son poème on peut tout à la fois tirer une philosophie et une vision religieuse, ce que firent les Grecs, tant que vécut l'Hellade. Dostoïevski l'avait compris. « Dans l'*Illiade*, Homère a donné à tout le monde antique une organisation de vie spirituelle et de vie terrestre tout aussi fortement que le Christ au monde nouveau¹. » La dévotion de Dostoïevski pour le Christ donne la mesure du compliment. Dans ses commentaires sur l'œuvre, l'un des traducteurs français de la fin du xx^e siècle insiste sur le fait qu'en Grèce « Homère était le maître du livre unique auquel toujours se référer. Il n'est pas exagéré de comparer cette force de rayonnement des deux poèmes d'Homère à celle de la Bible, et, chez les Juifs de tous

1. Dostoïevski, lettre à son frère, 1^{er} janvier 1840, *Correspondance* (Calmann-Lévy, Paris, 1949).

les siècles, à celle de l'Ancien Testament ¹ ». Les jeunes Grecs apprenaient par cœur les textes homériques à l'école et s'y référaient toute leur vie comme à l'autorité suprême. À l'époque romaine, le rhéteur Dion de Pruse remarquait encore : « Homère est le commencement, le milieu et la fin pour tout enfant, tout homme, tout vieillard, car de son propre fonds il donne à chacun la nourriture dont il a besoin. » Et pour nous qui assistons à la fin du « monde nouveau » évoqué par Dostoïevski, Homère redevient la source de sagesse et de vitalité qu'il avait été, avec d'autant plus de force qu'il a franchi l'épreuve du temps. Dans le vide sidéral du nihilisme accompli, l'*Illiade* retrouvera sa fonction de livre sacré, l'expression achevée d'une vision intérieure sans laquelle un peuple meurt.

Les dieux chez Homère

Dès le premier chant, l'action des dieux se trouve inextricablement mêlée à celle des héros et des hommes. Homère les décrit sous les traits les plus humains, en proie aux sentiments des hommes et des femmes. Le public de son temps ne s'en formalisait pas car telle était la représentation grecque de la divinité. Homère moins qu'un autre ne la montre en majesté. On sent même chez lui une ironie à la limite de la farce pour dépeindre les Olympiens. Paul Mazon a donc pu écrire qu'« il n'y eut jamais poème moins religieux que l'*Illiade* ». Opinion excessive fondée sur la comparaison avec le dieu tout différent et combien écrasant de la Bible. Les divinités grecques sont aussi éloignées du dieu féroce de l'Ancien Testament que l'homme grec peut l'être du « pauvre pécheur » chrétien. Pour tout dire, les dieux d'Homère, en conflit les uns contre les autres, soumis à des caprices et des passions très humains, sont assez peu divins. Pourtant, une constante religiosité panthéiste baigne le poème, contribuant à sa beauté.

Poète et créateur de fiction, Homère n'est pas un théologien. Son interprétation de la divinité est libre, sans attache avec les mythes terrifiants regroupés par Hésiode dans la *Théogonie*. Son Olympe est à l'image des royaumes terrestres. Zeus en est le roi incontesté, qui veille

1. Louis Bardollet, *Homère. L'Illiade et l'Odyssée. Nouvelle traduction. Justifications et opinions* (« Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1995, p. 708).

au respect de l'ordre divin par les autres dieux. Cela ne se fait pas sans mal. Il lui faut intervenir, menacer, punir même parfois dans une atmosphère de comédie qui indisposera Platon. Devant la guerre de Troie, les immortels se divisent. Héra, Athéna et Poséidon soutiennent activement les assiégeants grecs, tandis qu'Apollon et Aphrodite sont avec les Troyens.

En dépit de leur forte personnification, on a cependant le sentiment que, pour Homère, les dieux sont des allégories de la nature, du sort ou des pulsions humaines. La plupart des rebondissements que le poète leur attribue peuvent s'expliquer sans eux. Leur action, dans bien des cas, ne fait que doubler une réalité psychologique naturelle. Au premier chant, l'intervention d'Athéna pour retenir Achille de sortir son épée contre Agamemnon peut être comprise à bon droit comme la figuration d'un avertissement intérieur. On pourrait multiplier les exemples. « Homère croit-il qu'Athénée, "d'un souffle", détourne la pique d'Hector et la fait revenir sur lui (XX, 439) ? que le fleuve Scamandre parle à Achille sous les traits d'un homme (XXI, 212-213) ? qu'Héra s'empare de l'arc d'Artémis pour la frapper au visage, près des oreilles (XXI, 490-492) ? que Zeus "pousse Hector par-derrière de sa grande main" (XV, 694) ? que des chevaux pleurent (XVII, 426-427) ? qu'Énée est transporté d'un point à un autre du champ de bataille par la main du dieu Poséidon (XX, 327) ? Homère croit-il tout cela ? Évidemment non ¹ ».

Quand le poète attribue aux dieux l'origine même de la guerre ainsi que ses rebondissements, est-ce à dire qu'il voit vraiment en eux la cause du conflit puis de la querelle opposant Achille et Agamemnon ? C'est peu vraisemblable. Mais en faisant la part du merveilleux, en accusant Zeus d'avoir eu le dessein de « précipiter chez Hadès tant de fortes âmes de héros » (I, 9-10), il exprime cette grande vérité que la guerre échappe le plus souvent au pouvoir des hommes. Qu'elle les attire ou leur répugne, ils la subissent comme une fatalité incontrôlable. Les guerres surviennent sans qu'on les ait vraiment souhaitées ni prévues. Elles sont dans la nature de l'homme. Leur cause est la beauté d'une femme, un coup d'éventail, le meurtre d'un archiduc. Aussi n'auront-elles pas de fin. Et leur issue échappe aux dieux eux-mêmes. Lors du duel final, pour trancher entre Achille et Hector et savoir

1. Marcel Conche, *Essais sur Homère* (PUF, Paris, 1999, pp. 127-128).

lequel sera tué, Zeus s'en rapporte à la balance en or du destin sans qu'aucun dieu ni lui-même ne puissent s'opposer à cet arrêt du sort (XXII, 209-213).

Sur ce point encore, la vision d'Homère rejoint celle des mythes celtiques ou scandinaves. En toute chose le Destin commande. Les dieux eux-mêmes lui sont soumis. Mais il n'est pas subi par les héros comme une fatalité. Quand bien même serait-il connu et annoncé, comme pour Achille ou Sigurd, il est affronté d'un cœur viril. Dans le cœur des héros d'autrefois comme dans celui de leurs frères de toujours, s'accordent l'amour de la vie et le mépris de la mort. L'essentiel est de conserver dans les pires épreuves l'estime de soi.

Causes de la guerre de Troie

On l'a beaucoup dit, l'*Illiade* est le poème de la guerre. Elle est en fait beaucoup plus. Cette longue saga de 16 000 hexamètres en 24 chants est un poème total, celui du destin humain tel que l'ont perçu les peuples européens depuis l'origine des temps. Le prétexte est un bref épisode occupant quelques journées de la dernière des dix années du siège de Troie, vraisemblablement au XIII^e siècle avant notre ère¹. Troie, autrement appelée Ilion (d'où l'*Illiade*), est une puissante cité fortifiée, édifiée à l'entrée des Dardanelles, sur la côte asiatique de l'Hellespont, frontière constante entre l'Occident et l'Orient. Pas plus que les historiens d'aujourd'hui, ceux de l'Antiquité, Hérodote ou

1. Archéologues et historiens conviennent de la réalité historique du siège de Troie par les Achéens et de sa destruction. Pour la discussion sur le sujet, on peut se reporter à Jean Bérard, *Introduction aux poèmes homériques, Homère* (Pléiade, Gallimard, Paris, 1955). Dans l'Antiquité, la date généralement admise pour la prise de Troie était celle qu'avait établie au III^e siècle avant notre ère Ératosthène après des calculs savants : 1183 avant notre ère. Hérodote, lui, situait l'événement plus anciennement, vers 1270, ce que les archéologues considèrent comme plus vraisemblable. Voir Jean-Pierre Mohen et Christiane Éluère, *L'Europe à l'âge du bronze*, (Gallimard, Paris, 1999), qui renvoient notamment à *Studia Troica* 1 (1991) à 6 (1996). Ces livraisons ont publié les résultats des travaux des universités de Tübingen et de Cincinnati, réalisés sur le site archéologique d'Hisarlik-Troie découvert à partir de 1870 par Heinrich Schliemann.

Thucydide, n'ont douté de la réalité des événements servant de cadre à l'*Illiade*. Les Troyens sont des Boréens de même race que leurs adversaires grecs, les Achéens « à la blonde chevelure », également appelés Argiens (originaires d'Argolide) ou Danaens (descendants du mythique Danaós). À cette différence près que les Troyens sont associés à l'Asie, et pas seulement pour des raisons géographiques. Leur armée compte des contingents étrangers au monde grec, des Barbares. Les découvertes archéologiques du ^{xx}e siècle montreront qu'ils ont longtemps bénéficié du soutien du très composite empire hittite.

La tradition a donné au conflit une origine mythique faisant intervenir les dieux. À l'occasion des noces de la déesse Thétis et d'un mortel, Pélée, futurs parents d'Achille, une querelle s'élève entre trois déesses parmi les premières de l'Olympe, les plus belles et les plus symboliques, Héra, Athéna, Aphrodite. Cette querelle très féminine a été ourdie par Éris, la Discorde. Laquelle des trois immortelles est la plus belle ? Zeus ordonne de prendre pour arbitre un mortel, Pâris, fils de Priam, roi de Troie. Pour obtenir son suffrage, chacune offre de donner au prince troyen ce qu'elle symbolise. Héra – épouse de Zeus – lui promet le pouvoir suprême, Athéna – vierge guerrière – offre le triomphe des armes, tandis qu'Aphrodite lui garantit la volupté et la possession de la plus belle femme du monde ¹. Ce dernier choix sera celui de Pâris, bellâtre avantageux. Son jugement en faveur d'Aphrodite provoque l'implacable courroux et la volonté de vengeance d'Héra et d'Athéna qui s'étendra inexorablement à Troie. Un homme n'existe et n'a de signification qu'à travers son clan, son peuple, sa cité.

Honorant sa promesse, Aphrodite accorde à son protégé l'incomparable Hélène, fille de Zeus et de Lédä. Comme elle est déjà mariée à Ménélas, roi de Sparte, Pâris ira l'enlever dans le palais de son époux avec la complicité d'Aphrodite. Le rapt d'une femme par un étranger, qui plus est une épouse royale, est un crime qui frappe tous les Achéens quel que soit leur royaume. Lors des épousailles, chacun des rois grecs avait juré de faire respecter l'union de Ménélas et de la trop désirable Hélène. Aussi, une armée se rassemble-t-elle à Aulis avec ses vaisseaux rapides et se dirige vers les rives asiatiques de la Troade. On se vengera de Troie et on ramènera Hélène.

1. Le « jugement de Pâris » a été interprété par plusieurs auteurs comme une allégorie de la trifonctionnalité indo-européenne.

Colère d'Achille

Après dix années d'un siège interminable, une querelle oppose Agamemnon, chef de la coalition achéenne, et le jeune Achille, le plus fameux et le plus redoutable héros de son camp. *L'Iliade* commence juste après une razzia dans l'arrière-pays, alors que les chefs viennent de se partager le butin. Sur pression d'Apollon, usant de la peste comme menace, Agamemnon est contraint de rendre une belle captive dont il s'était emparé, Chryséis, fille de Chrysés, un prêtre du dieu solaire. Plein d'irritation et de dépit, Agamemnon use alors de son pouvoir pour s'approprier la captive d'Achille. Cet abus aura les plus dramatiques conséquences. Maîtrisant à grand-peine son tempérament impétueux, Achille décide d'abandonner le combat avec ses hommes. Il se retire sous sa tente. Implorant sa mère, la divine Thétis, il obtient son intervention auprès de Zeus pour tirer vengeance d'Agamemnon en favorisant contre lui les Troyens jusqu'à ce qu'il demande grâce. Zeus promet d'accorder cette faveur (chant I).

L'intervention promise par Zeus ne se manifesterait que lentement. Au chant III, un espoir de paix se présente même quand Pâris accepte de rencontrer Ménélas en combat singulier devant le front des deux armées. De part et d'autre on est convenu que ce duel pourrait décider du sort d'Hélène et de celui de la guerre. Las ! C'était compter sans Aphrodite. Elle sauve Pâris de la mort, et d'une façon si trompeuse, que ce forfait entraîne la reprise générale des combats. Selon ses dispositions intimes, l'auditeur antique pouvait croire en effet à une intervention véritable de la déesse du désir ou l'interpréter comme un artifice poétique, nous l'avons déjà dit. Quoi qu'il en soit, lentement, après maintes péripéties (chants II à VIII), la victoire commence à changer de camp, favorisant les Troyens qui menacent bientôt le camp des Achéens. Hector, héros de Troie, fils de Priam et frère de Pâris, est si convaincu de l'emporter qu'il campe sur le champ de bataille.

Devant le danger, Agamemnon consent à faire amende honorable. Il offre à Achille de lui restituer Briséis accompagnée de somptueux présents. Tout à sa rancœur, le héros rejette les propositions du roi, s'obstinant dans son désir de vengeance et refusant de reprendre place dans le combat. La situation semble sans issue (chant IX).

Elle est dénouée par le drame qui survient au chant XVI. Après de nombreuses péripéties admirablement contées, malgré les exploits de

Diomède, Ulysse ou Ajax, les revers des Achéens se sont accumulés. Les Troyens ont même forcé leur camp. On se bat maintenant pour les vaisseaux rangés sur le sable. L'un d'eux est incendié. Obstiné dans sa rancœur, Achille refuse toujours de marcher au secours des siens. Il se rend cependant aux prières de Patrocle, son ami le plus cher, acceptant que ce dernier participe au combat, revêtu de sa propre armure, objet de terreur pour les Troyens. De fait, abusés un instant, ceux-ci refluent. Mais, emporté par l'ardeur de la bataille et la soif d'un exploit capable de faire briller son nom à tout jamais, Patrocle s'aventure à l'excès. Il est tué par Hector.

Cette mort provoque un retournement inattendu, introduit avec un art consommé par Homère. Elle frappe Achille dans son amitié virile. Dès lors sa colère va se retourner contre les Troyens. Ivre de douleur et de désespoir, avant même de procéder aux funérailles solennelles de son ami (chant XVIII), il se jette dans la mêlée, semant terreur et carnage. À l'issue d'un duel féroce, il tue Hector. Sa rage n'étant pas assouvie, il inflige au corps de son ennemi des outrages répétés, le traînant sans fin dans la poussière, face contre terre, accroché à son char de guerre.

Le héros face au Destin

À la douleur de la mort de son ami s'ajoute la certitude que son propre sort est scellé. Une ancienne prédiction voulait qu'il soit tué sitôt qu'il aurait lui-même pris la vie d'Hector. Cela, Achille le sait dès l'origine. À la différence d'autres héros morts au combat, il connaît par avance son destin. Il l'a dit dès le premier chant de l'*Illiade*, et cela nous est rappelé plusieurs fois ensuite, notamment au chant IX, dans un dialogue avec Ulysse. Il le répète au chant XXI avant de tuer Lycaon, l'un des fils de Priam, qui a eu le malheur de croiser son chemin : « Pauvre sot !... Pourquoi gémir ainsi ? Patrocle est bien mort qui valait cent fois plus que toi. Moi-même, regarde, je suis beau, je suis grand, je suis né d'un noble père ; une déesse m'a enfanté ; et pourtant la mort et le Destin me saisiront un matin, un soir ou à midi, et quelqu'un m'arrachera la vie à moi aussi, d'un coup de lance ou d'un trait de son arc. »

L'invocation répétée de cette mort certaine donne au poème sa dimension tragique, assurant à la figure d'Achille son exemplarité. Entre le bonheur tranquille d'une longue existence obscure et la fulgurance

d'une vie brève et glorieuse, le héros a choisi, adressant un signe aux hommes de l'avenir. À dix-huit siècles de distance, dans le *Havamal*, l'un des plus beaux poèmes de *L'Edda* islandaise, on entend des paroles qui sont un écho à la geste d'Achille : « Tout meurt, sauf la gloire d'un noble nom. » Peut-être, mais à l'exception d'Achille et de quelques rares héros, la gloire d'un noble nom s'efface aussi et s'oublie. Ce qui ne passe pas est intérieur, face à soi-même, dans la vérité de la conscience : avoir vécu noblement, sans bassesse, avoir maintenu une tension de soi pour rester en accord avec le modèle que l'on s'est fixé.

Homère ne dit pas les choses ainsi, se refusant aux commentaires. Il montre Achille et le fait parler, nous laissant le soin de conclure. Le personnage est en effet plus complexe que ne le suggère l'exaltation aveugle de son héroïsme sauvage. C'est un héros transformé par la souffrance qui se manifeste au dernier chant de l'*Iliade*.

La nuit est tombée. Encouragé par les dieux, le vieux Priam vient sous la tente d'Achille implorer l'impitoyable Achéen de lui rendre la dépouille d'Hector, son fils, afin de l'ensevelir. Incliné devant celui qui a tué son enfant, il lui enlace les genoux et baise « ses mains de meurtrier ». Sur le ton de la supplication, il l'implore de penser à son propre père qui attend son retour : « Mais moi, mon malheur est complet. J'ai donné le jour à des fils qui étaient braves, et je songe que d'eux aucun ne m'est resté... Pensant à ton père, prends pitié de moi. J'ai osé ce que jamais encore n'a osé mortel ici-bas : j'ai porté à mes lèvres les mains de l'homme qui m'a tué mes enfants. » Troublé par la douleur du grand vieillard, Achille fait relever Priam, convient de lui restituer la dépouille d'Hector, accordant même une trêve pour les funérailles. Ce sera l'épisode ultime du dernier chant, alors que la mort d'Achille et la prise de Troie ne sont que suggérées. Les deux hommes pleurent, l'un sur son fils, l'autre sur son père et son ami.

Prenant les mains de Priam, Achille dit : « Laissons dormir nos douleurs dans nos âmes, quel que soit notre chagrin. » Puis il évoque son propre père avec tristesse : « Il n'a engendré qu'un fils, voué à mourir sur l'heure. Et je ne suis pas là pour soigner sa vieillesse : bien loin de ma patrie, je demeure en Troade à te désoler, toi et tes enfants ! Et toi-même, vieillard, ne le savons-nous pas, tu fus heureux naguère... » L'apaisement se fait par le sentiment d'une communauté de sort. Ouvert sur la colère d'Achille, le long poème s'achève sur sa compassion et sa magnanimité.

Hector et Andromaque

Si l'*Illiade* est le poème de la guerre, elle est aussi la saga des héros masculins et féminins. Les petites gens que l'on voit dans l'intimité de l'*Odyssée* y sont réduits à la figuration. Pourtant, tous les héros ne sont pas bâtis sur le modèle d'Achille, voué exclusivement à la gloire et à la guerre. Plusieurs font preuve de retenue. Lorsque, sur les remparts de Troie, Priam consulte Hélène afin qu'elle lui décrive les troupes achéennes, ils rivalisent l'un et l'autre de délicatesse, s'efforçant de ne pas blesser la sensibilité de l'autre. S'adressant à Hélène, Priam lui dit « ma fille » ou « ma chère enfant », ajoutant : « Tu n'es pour moi cause de rien : les dieux seuls sont cause de tout » (III, 164). Hélène répond avec toutes les marques du respect et du repentir : « J'ai devant toi, père, autant de respect que de crainte. Ah ! comme j'aurais dû préférer le trépas cruel, le jour où j'ai suivi ton fils jusqu'ici. » On est loin des condamnations d'Eschyle ou des sarcasmes d'Euripide contre cette « mauvaise femme ».

Au personnage d'Achille répond celui d'Hector, son égal chez les Troyens, tout aussi étranger aux stéréotypes. Homère les a voulus différents, élargissant ainsi la palette des sentiments humains devant le Destin. De même que la scène des retrouvailles entre Ulysse et Pénélope au chant XXIII de l'*Odyssée* est pleine d'une délicate sensualité, de même le dialogue célèbre entre Hector et Andromaque au chant VI de l'*Illiade* est un chef-d'œuvre de vérité psychologique, montrant comment se heurtent successivement de façon frémissante les sentiments contradictoires éveillés par les émotions extrêmes des deux personnages. Au début de la scène, avertie par un sombre pressentiment, Andromaque, en larmes, supplie son mari de ne plus s'exposer. Et lui, tout en redoutant la défaite, voudrait donner sa vie pour éviter à sa femme l'horreur d'une servitude qui en serait le prix obligé. Suivant le mot exact de Jacqueline de Romilly, c'est « une sorte d'héroïsme du désespoir ¹ ». Dans un geste spontané de tendresse, Hector tend les bras vers son fils, le petit Astyanax. Mais celui-ci est effrayé par le grand casque à cimier de son père. Cela fait rire ses parents et les émeut. Hector retire alors son casque et prend l'enfant dans ses bras, jurant,

1. Jacqueline de Romilly, *Patience, mon cœur ! L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique* (Pocket Agora, Paris, 1994, pp. 24-26).

dit-il, qu'il aura un avenir glorieux. Puis il le rend à sa mère. Attendrie par l'enfant, mais toujours submergée par l'angoisse, Andromaque le reprend « avec un rire en pleurs » (VI, 484), délicate trouvaille du poète, qui résume la complexité des sentiments éprouvés. La réaction d'Hector est tout aussi subtilement suggérée. Elle s'exprime dans le changement de ton de ses paroles. Avant l'épisode de l'enfant, il avait prophétisé sombrement que Troie tomberait. Après, il semble avoir retrouvé l'espérance dans l'avenir. Mais peut-être dissimule-t-il ses véritables sentiments.

L'Antiquité grecque voulait que les héros fondateurs soient divinisés. Ils appartenaient aux temps mythiques, antérieurs à l'histoire. Tout en usant systématiquement de l'épithète « divin » (le divin Achille, le divin Hector, etc.), Homère s'écarte d'une interprétation pieuse. Sans doute ses héros sont-ils des modèles de vigueur et de vaillance, supérieurs aux autres hommes. Mais aucune hypocrisie moralisatrice ne les accompagne. Même s'ils accomplissent des exploits guerriers hors normes, ils restent soumis à la loi commune, à la souffrance, à l'erreur, à l'échec et à la mort. Aucun, pourtant, malgré les excès de l'orgueil ou de la colère, ne montre jamais de bassesse. Dans l'*Iliade*, un seul personnage est méprisable si l'on oublie l'ambiguïté de Pâris, c'est Thersite le boiteux, décrit comme laid et difforme. Ayant contesté la légitimité du pouvoir royal, il se fait bastonner par Ulysse sous les rires de tous les Achéens. À sa différence, les héros sont tous beaux, grands, forts et courageux jusqu'à la témérité. Ce contraste reflète la conception hellénique de l'unité de l'être humain, identifiant l'apparence physique – reflet du psychisme –, et le comportement attendu. Le noble ne peut qu'être beau et brave, l'ignoble étant à la fois laid et lâche. L'unité de l'être n'est pas encore scindée entre un corps (*sôma*) et une âme (*psyché*). Le corps est inséparable de l'âme, l'apparence physique fait partie intégrante de la personne. Exception faite pour Pâris, les héros respectent implicitement un code chevaleresque qui leur interdit de fuir, de manquer à la parole ou de trahir. Aucun ne se rendrait coupable des crimes affreux qui emplissent aux siècles suivants l'œuvre des tragiques. Même dans l'*Odyssée*, Homère ne s'apesantit pas sur les crimes des Atrides, ceux de Clytemnestre et ceux d'Oreste. Ulysse ment sans doute, mais par nécessité, en vue d'un dessein louable, jamais par cupidité ou perfidie gratuite.

Retour et vengeance d'Ulysse

Alors que l'*Illiade* a pour théâtre un épisode de la guerre de Troie, l'*Odyssée* raconte en 12 000 vers le retour d'Ulysse et sa vengeance. Retenons l'idée de la vengeance. Mais au-delà de ce thème et des histoires fabuleuses contées par Homère pour le plaisir de son public, les aventures d'Ulysse peuvent être lues comme les étapes d'un voyage initiatique¹.

Le retour long et périlleux d'Ulysse autour de la Méditerranée, coupé d'une longue attente voluptueuse dans les bras de Calypso, prit une dizaine d'années, autant que le siège lui-même. Le nom du héros (Odysseus en grec) est celui du poème. Il est passé dans le langage courant au début du XIX^e siècle, une odyssee devenant le synonyme d'un périple tumultueux.

Deux fois dix ans après son départ, Ulysse parvient donc chez lui, dans son petit royaume insulaire d'Ithaque, après s'être rendu jusqu'aux portes de l'Autre Monde. Il était jeune quand il partit pour la guerre troyenne. Il laissait une jeune femme éplorée lestée d'un bambin. Que sont-ils devenus ? Et lui-même, qui frôle maintenant la cinquantaine ? Au cours d'aventures semées d'embûches, il a perdu tous ses compagnons moins habiles ou moins chanceux que lui. Durant sa longue absence, son épouse, la belle Pénélope, a été convoitée et courtisée par une tourbe de « prétendants » installés en maîtres dans son palais, pillant

1. L'Antiquité attribuait l'*Illiade* et l'*Odyssée* à un seul poète de génie, Homère, dont on sait peu de choses. Critiques et savants ont commencé de mettre en doute cette paternité unique à l'époque des Lumières. D'innombrables thèses se sont opposées. On les trouve notamment signalées par Jacqueline de Romilly (*Homère*, PUF, 1985), par Louis Bardollet (en complément de sa traduction d'Homère pour les Éditions Robert Laffont « Bouquins », Paris, 1995), par Paul Wathélet en notes de sa préface à la traduction de l'*Odyssée*, par Leconte de Lisle (Éditions Pocket, Paris, 1989-1998, pp. 25 sqq.). Dans sa notice de l'édition de la Pléiade, Jean Bérard a développé la thèse de son père, Victor Bérard, traducteur de l'*Odyssée*. C'est ce qu'on appelle la « question homérique ». S'appuyant sur une analyse philologique et littéraire serrée, l'opinion savante de la fin du XX^e siècle estime majoritairement qu'Homère fut l'auteur des deux poèmes, même s'il s'est inspiré de ce que d'autres aèdes avaient composé avant lui. Ces discussions n'ont pas leur place ici. Nous intéressons seulement le regard des Hellènes sur leurs poèmes sacrés. Parlant de l'auteur de l'*Illiade* et de l'*Odyssée*, ils disaient : Homère. Faisons comme eux.

ses biens et vivant sur ses terres. Parvenu incognito à Ithaque, aidé de son jeune fils Télémaque et de quelques fidèles, Ulysse se vengera des prétendants d'une façon exemplaire et sanglante. Cette vengeance attendue dès le premier chant donne au poème sa tension dramatique et sa signification.

Le premier de tous les romans

Empruntant la forme poétique nécessaire à la mémorisation par les aèdes, l'*Odyssée* est au premier degré un roman d'aventure. Rien de plus romanesque en effet que l'histoire d'Ulysse. Il est beau, fort, courageux, adroit, il triomphe de cent périls, invente des stratagèmes époustouflants, se fait aimer des femmes les plus désirables, et terrasse au dernier acte des ennemis odieux et puissants, retrouvant à la fois son domaine et l'amour d'une épouse belle entre toutes.

Au-delà de tous les ingrédients suprêmement habiles du récit, l'*Odyssée* est, au sens supérieur du mot, le premier véritable roman de la littérature occidentale et, par la force des choses, universelle. Dans son acception pleine, le roman est une œuvre d'imagination visant l'exploration et la connaissance de l'âme humaine sous une forme qui n'est ni philosophique ni morale. Il ne dit pas ce qui est bien ou mal, il décrit l'ambiguïté multiple de la vie et des êtres, poussés aux limites de tensions extrêmes. Suivant le mot de Milan Kundera, le roman, invention de la spiritualité européenne, « est une méditation sur l'existence vue à travers des personnages imaginaires ¹ ». En cela aussi Homère est génialement fondateur.

En proie aux passions, enclin aux mensonges, cédant à la colère, vulnérable aux jolies filles, masquant ses erreurs sous le nom d'errances, Ulysse est un Européen de tous les temps. Et l'énigmatique Pénélope est aussi de toujours. Malgré les monstres et les fées qui parfois l'entourent, ainsi que le notera François Crouzet, l'infatigable navigateur reste au contact des choses les plus quotidiennes, les plus terrestres, immémoriales, des choses humbles et familières, la mer, la barque rapide, les champs, la vigne, le chien, le vieux fusil de chasse – un arc en l'occurrence –, le lit qu'on a construit et par qui l'on sait tout de

1. Milan Kundera, *L'Art du roman* (Gallimard, Paris, 1986).

celle qui y roula avec vous, le souvenir des pommiers qu'on avait plantés avec son père...

Féminité de Pénélope

Depuis des siècles et des siècles, le héros de l'*Odyssée* fascine et intrigue. N'est-il pas l'homme – le mâle – par excellence ? Fait pour l'action plus que pour le logis, pour les aventures lointaines plus que pour le repos conjugal ? Ulysse aux mille ruses et Ulysse aux mille visages, fidèle et infidèle, sincère et fabulateur, hardi ou prudent, mais toujours prêt à suivre de francs compagnons pour une petite guerre, le pillage ou les femmes. Et celles-ci lui furent rarement cruelles. Un an d'amour avec Circé, sept avec Calypso et, pour finir, l'offrande gracieuse de la virginale Nausicaa. Voilà de quoi tempérer l'impatience du lit conjugal !

Génération après génération, sans fin, Homère inspire lecteurs ou écrivains. De Dante à Goethe, de Voltaire à Joyce, de Ronsard à Giraudoux, toujours il navigue sur nos rêves et touche notre cœur par la vérité de ses personnages. Il dit la vérité mouvante d'Ulysse et celle plus simple de son fils Télémaque. Il dit l'attente de Pénélope restée seule et qui se sent vieillir en l'absence interminable du mari parti pour des aventures sans fin. Elle est belle, elle est désirable. Les mâles tournent autour d'elle comme des loups et la voudraient dans leur lit. Elle se défend de leur convoitise en l'aiguissant. Avant de faire un choix, dit-elle, il lui faut terminer le tissage du linceul de Laërte, père d'Ulysse. Et chaque nuit elle défait l'ouvrage du jour. Mais un soir peut-être, lasse et vaincue, cédera-t-elle au plus fort, au plus malin. Homère nous dit qu'elle n'a pas reconnu Ulysse sous le déguisement du vagabond, mais qui sait si elle n'a pas pris alors une revanche un peu sournoise sur cet époux trop lent à revenir ? Nous la voyons douce et tendre avec son fils, inquiète et languissante de ce mari peut-être à tout jamais disparu. Sa conduite est insoupçonnable et digne, mais elle est femme, soumise à l'angoisse, à la souffrance, au temps, aux secrets de sa nature ¹.

1. En complément de sa nouvelle traduction d'Homère (« Bouquins », *op. cit.*), Louis Bardollet s'est livré à une analyse psychologique subtile d'Ulysse et de Pénélope, à laquelle nous nous référons.

Progression de l'*Odyssée*

Homère a divisé l'*Odyssée* en trois parties que dominent des thèmes différents qui en font la richesse. Après l'invocation des Muses et des dieux, l'histoire s'ouvre sur la *Télémachie*, voyage que Télémaque, jeune fils d'Ulysse, menacé de mort par les prétendants, effectue chez Nestor à Pylos dans le Péloponnèse, puis chez Ménélas à Sparte, pour tenter de retrouver la trace de son père (chants I à IV). C'était un tout jeune enfant quand Ulysse est parti pour la guerre. Adolescent, il a vu les prétendants de sa mère piller son domaine et s'y comporter en rapaces. À seize ans, conforté par Athéna qui a pris l'apparence du vieux Mentor, il réunit l'assemblée pour la première fois depuis le départ d'Ulysse. À la grande colère des prétendants, il proteste contre leurs agissements. L'épreuve est trop lourde pour lui. D'où sa résolution de partir, de fuguer. Rude aventure pour ce garçon. Un jour il pleure, écrasé par le sentiment de sa faiblesse, mais le lendemain il a repris courage, il est plein d'énergie, « semblable à un dieu ». Nous avons tous connu ces alternances d'abattement et d'exaltation dans notre jeunesse aventureuse. Le nom, Télémaque, signifie « celui qui combat au loin ». De fait, il va loin et son voyage a valeur de parcours initiatique.

Dans une deuxième partie du poème on retrouve Ulysse, retenu chez Calypso (chant V), puis arrivant chez la délicieuse Nausicaa (chant VI) après un naufrage où il a perdu jusqu'à ses vêtements. Accueilli par le père de Nausicaa, roi des Phéaciens, le naufragé, instruit par des expériences cuisantes, dissimule tout d'abord son identité. Après quoi, rassuré sur les intentions de ses hôtes, il se nomme : « Je suis Ulysse, fils de Laërte. » Comme prix de l'hospitalité accordée, il raconte ses aventures depuis la fin du siège de Troie (chants VII à XII), notamment son voyage chez les ombres (chant XI). Cet épisode confirme que pour Homère et les Grecs il n'y a rien après la mort que l'oubli. Tout se joue ici et nulle part ailleurs.

Ulysse mettra dix ans à rentrer chez lui. D'autres ont été plus rapides, Nestor, Ménélas et même Agamemnon qui eût mieux fait d'éviter Mycènes où son épouse volage l'attendait pour le tuer. Dix ans, c'est long, à croire qu'il n'était peut-être pas toujours pressé. Certes, il y eut des vents contraires, des tempêtes, l'hostilité de Poséidon. Il y eut aussi de bons moments, des escales où s'attarder, des femmes au regard tendre et au lit

ouvert. Il y eut Circé, « la Circé tyrannique aux dangereux parfums » qu'a respirés Baudelaire. Il y eut Calypso qui le garda sept ans. Sept ans !

Homère connaît tous les détours pour distraire son public. À la façon des bardes celtiques ou scandinaves, il peuple le récit d'Ulysse de monstres redoutables, de nymphes voluptueuses et de personnages fabuleux que prise la crédulité populaire. On lui doit ainsi nombre d'inventions dont beaucoup fonctionnent encore très bien : le cheval de Troie, le chant des sirènes, Charybde et Scylla¹...

Reconquête du royaume et du lit

La troisième partie du poème voit le retour d'Ulysse à Ithaque sous le déguisement d'un vagabond (à partir du chant XIII). Il reçoit l'hospitalité de son ancien et fidèle serviteur, le porcher Eumée, en qui le travail manuel se voit honoré. Il est rejoint par Télémaque également déguisé. L'instant de la vengeance approche. Le père et le fils accordent leurs plans. Parvenant au palais, malgré son travestissement, Ulysse est reconnu par son vieux chien de chasse, Argos, qui en meurt d'émotion. Il est également reconnu par sa nourrice, Euryclée, grâce à une ancienne cicatrice (chant XIX). L'action finale va s'engager dans la grande salle du palais, face aux prétendants qui boivent et se prélassent avec impudence. Elle commence par l'épreuve de l'arc qu'Ulysse est le seul à pouvoir bander. C'est le prélude au massacre attendu des prétendants et des mauvaises servantes (chant XXII). L'ampleur de la vengeance est à la mesure des crimes et des avanies dont nous étions avertis depuis le premier chant. Suivront les douces retrouvailles avec Pénélope, après qu'Ulysse, pour se faire reconnaître, lui eut décrit en détail le lit qu'il avait construit jadis pour leurs épousailles.

« Tu m'as révélé les signes certains de notre lit qu'aucun homme n'a jamais vu, dit alors Pénélope. Nous seuls l'avons vu, toi, moi et ma servante Actoris qui gardait les portes de notre chambre nuptiale. Tu as persuadé mon cœur qui était plein de méfiance... » Et Homère

1. La reconstitution géographique du périple d'Ulysse est étrangère à notre propos. Parmi d'autres, avec une énergie inlassable, Victor Bérard s'est efforcé de reconstituer l'itinéraire d'Ulysse. Entreprise difficile et assez vaine. Il n'était certainement pas dans les intentions d'Homère de rédiger un guide touristique de la Méditerranée.

poursuit : « Elle parla ainsi et le désir de pleurer saisit Ulysse, et il pleurait en serrant dans ses bras sa chère femme si prudente... Et la vue de son mari était si douce à Pénélope qu'elle ne pouvait détacher ses bras blancs de son cou. Et l'Aurore aux doigts de rose eut reparu si la déesse Athéna n'avait retenu la longue Nuit sur l'horizon... Alors Ulysse dit à sa femme : Viens, allons vers notre lit pour y goûter ensemble le doux sommeil... »

La nuit des deux époux se prolonge donc par un miracle d'Athéna, propice à tous les rêves. Ainsi s'achève la belle histoire ou peu s'en faut.

Voyage initiatique, épopée de la juste vengeance et de la reconquête amoureuse, récit de mer et d'aventures fantastiques, l'*Odyssée* est aussi un hymne à la terre natale. Ulysse n'a pas cessé de souffrir du mal du pays. Même quand il était retenu par d'autres femmes, la nostalgie de sa maison et des siens lui rongait le cœur. « Tous les jours, je veux et je désire revoir le moment du retour et regagner ma demeure », avouait-il à la divine Calypso. Dix ans durant, malgré de longues et agréables pauses en compagnie de déesses langoureuses, il n'abandonne jamais l'espoir de revoir Ithaque, sa petite patrie, de retrouver sa femme et de mourir sur sa terre. Souffrant du même mal, loin de l'Anjou natal, Du Bellay invoquait encore en notre XVI^e siècle le souvenir d'Ulysse dans un sonnet que tous les écoliers français apprirent autrefois :

*Heureux qui comme Ulysse a fait un beau voyage
Ou comme celui-là qui conquiert la Toison ¹,
Et puis est retourné plein d'usage et raison
Vivre entre ses parents le reste de son âge.*

1. Allusion, on le sait, à Jason et à la légende des Argonautes partis à la recherche de la Toison d'or. Cette aventure initiatique a son pendant dans le légendaire celtique avec la quête du Graal. L'ordre de chevalerie de la Toison d'or fut créé à Bruges en 1429 par le duc de Bourgogne, Philippe le Bon, à l'occasion de son mariage avec Isabelle de Portugal. Il symbolisait l'union de la noblesse des différents territoires bourguignons autour du duc. Ayant été repris par la famille des Habsbourg, cet ordre a survécu.

Être ou ne pas être

Tout au long de l'*Illiade*, comme vingt siècles plus tard dans les chansons de geste, éclate la fierté d'un sang noble. Avant de se ruer sur le Grec Diomède, le Troyen Glaucos se fait connaître et lui jette avec superbe : « Voilà mon sang, voilà ma race ! » Se reconnaissant alors comme fils de deux nobles guerriers, liés jadis d'amitié, ils renoncent à se battre. Les héros et les principaux personnages de l'*Illiade* sont nommés selon leur filiation paternelle. C'est elle qui établit leur identité. Chez les Achéens, voici Achille le Péléide, c'est-à-dire fils de Pélée, chef des Myrmidons, Agamemnon l'Atride, fils d'Atrée, roi de Mycènes et chef de la coalition achéenne, le blond Ménélas, frère d'Agamemnon, roi de Sparte, Ajax, fils de Télamon, chef des Salamiens, Diomède, fils de Tydée, roi d'Argolide, Nestor le Néléide, fils de Nélée, roi de Pylos, Ulysse le Laërteide, fils de Laërte, roi d'Ithaque, etc. Du côté troyen il en est de même. Priam, vieux roi de Troie, fils de Laomédon, son fils, Hector, le Priamide ; son autre fils, l'archer Pâris, qui enleva Hélène, la trop belle et lascive femme de Ménélas, est aussi un Priamide.

Guerres médiques et conscience de soi

Cette identité entre les camps adverses ne peut surprendre. Les Troyens étaient de même origine que les Achéens, ils parlaient la même langue, sacrifiaient aux mêmes dieux. Une différence capitale cependant les opposait, révélée par Homère à la fin du chant II, dans le « catalogue » de la coalition troyenne. La Troade avait partie liée avec l'Asie. Alors que le camp achéen est homogène, exclusivement grec, les Troyens, eux, ont des Barbares asiatiques pour alliés. Homère

invente le mot, par la transcription phonétique d'un incompréhensible bredouillis. Le terme *barbarophone* désigne un étranger parlant une autre langue que les dialectes grecs.

Que les Troyens soient liés à l'Asie, c'est le sentiment de la postérité, et pas seulement aux yeux des Grecs. À partir des guerres médiques du ^v^e siècle avant notre ère, qui mettent la Grèce en péril d'être conquise par la tourbe bigarrée des armées perses, semant l'effroi à la façon des Huns dix siècles plus tard en Gaule, on entreprit une nouvelle lecture de l'*Illiade*. Après Hérodote et Thucydide, Isocrate le rhéteur l'a dit explicitement dans le *Panégérique* (début ^{iv}^e siècle) : « Si la poésie d'Homère est devenue célèbre, c'est parce qu'il a fait un bel éloge de ceux qui ont lutté contre les Barbares ; et c'est pour cela que nos ancêtres ont voulu honorer son art dans les concours poétiques et dans l'éducation des jeunes gens, afin que, par l'audition fréquente de ses vers, nous nous instruisions de la haine qui existe d'avance contre les Barbares... » L'identification des Troyens et de l'Asie est également visible dans la peinture des vases à thèmes épiques où les Troyens sont équipés à la façon des Perses.

Le poème identitaire des Hellènes

Bien avant les guerres médiques, l'*Illiade* avait été comprise comme le poème fondateur de l'identité de tous les Hellènes, au-delà des différences et des rivalités entre cités. Les Grecs pouvaient s'y reconnaître, mieux que dans toute autre légende. La guerre contre Troie avait coalisé toutes les cités, ce que montre le « catalogue des vaisseaux » du ⁱⁱ^e chant. Épopée panhellénique, l'*Illiade* assurait la reconnaissance des petites patries locales dans l'unité d'un passé légendaire et d'une volonté historique projetée sur l'avenir.

Le rapt de la belle Hélène par un prince troyen, prétexte de la guerre, cessait d'être une affaire privée. On rappelait que ses noces avec le roi de Sparte Ménélas ¹ avaient été garanties par le serment de tous les autres rois de l'Hellade. S'emparer des femmes, signifiait dépouiller un

1. La Sparte de la guerre de Troie (^{xiii}^e siècle av. J.-C.) n'est pas encore la cité que fonderont les conquérants doriens vers le ^{viii}^e siècle et qu'organiseront les célèbres lois de Lycurgue.

peuple de son avenir. Ce qui était en cause n'était donc pas la colère d'un mari bafoué, mais le symbole même de la pérennité hellénique, figurée par une femme de sang royal.

Souhaitant rassembler toutes les cités pour la conquête de l'Orient, Alexandre le Grand se plaça visiblement sous le parrainage d'Homère. Avant de s'élancer vers l'Asie, il vint s'incliner sur le tombeau d'Achille et accomplir un sacrifice sur celui de Protésilas, première victime grecque de la guerre de Troie.

Le symbole survécut de très loin à l'Antiquité. En 1462, neuf ans après la prise de Constantinople, le sultan Mehemet II, en route pour Lesbos, s'arrêta sur le site de Troie. Là, selon le chroniqueur grec Critobloulos d'Imbros rallié au Turc, épousant l'héritage de l'Asie face à l'Europe, il aurait dit : « C'est à moi que Dieu réservait de venger cette cité et ses habitants : j'ai dompté leurs ennemis, ravagé leurs cités et fait de leurs richesses une proie ¹ ! » Vingt-huit siècles après la guerre de Troie, voilà qui s'appelle cultiver la « longue mémoire », imaginaire sans doute mais pleine de sens. Au nom d'une mémoire non moins longue mais opposée, décidant au XVIII^e siècle de fonder une ville et un port sur la mer Noire, face à la Turquie, l'impératrice de Russie Catherine II l'appela Odessa, nom grec d'Ulysse, en souvenir de l'infatigable navigateur, inventeur du grand cheval de bois ayant permis aux Achéens de s'emparer de Troie ².

Platon, Aristote, et la critique du cosmopolitisme

La distinction fondamentale entre Grecs et Barbares est peu sensible avant les guerres médiques, avant la menace mortelle soudain matérialisée par la volonté de conquête de Xerxès. Tant que ne se concrétise

1. Cité par Pierre Vidal-Naquet, préface à la traduction de l'*Illiade* de Paul Mazon (« Folio », Gallimard, Paris, 1975, pp. 5-6).

2. L'épisode du « cheval de Troie » n'est pas rapporté dans l'*Illiade*. Homère y fait une brève allusion dans l'*Odyssée*. Le récit imaginaire et circonstancié de ce stratagème a été rédigé beaucoup plus tard par Virgile dans l'*Énéide*. On sait qu'un groupe d'Achéens, conduits par Ulysse, pénétra dans l'invulnérable Troie enfermés dans un grand cheval de bois que les Troyens, victimes de leur curiosité, transportèrent dans leur ville en dépit des avertissements de Cassandre.

pas le péril d'une invasion ou d'une disparition par assimilation ou métissage, les peuples n'ont aucune raison de se méfier des étrangers. Bien au contraire, ils les reçoivent dans le respect des lois de l'hospitalité. Tout change évidemment du jour où ils découvrent que l'hôte en profite pour leur prendre leur femme ou leur fille, rafler leur bétail, les chasser de leur maison et s'emparer peut-être de l'âme de leur fils. Les Hébreux connurent de telles épreuves lors de la première captivité à Babylone au cours de laquelle ceux de Samarie se laissèrent assimiler et disparurent. Elle servit de leçon à ceux de Juda qui, sous la conduite d'Esdras, se donnèrent une loi ethnique des plus strictes, interdisant notamment les mariages mixtes. Elle assura la survie de ce grand peuple à travers plus de vingt siècles de vicissitudes ¹. Les colonisateurs ioniens des rives de l'Asie Mineure avaient eux aussi une expérience de ce genre de périls, mélangés qu'ils étaient aux populations indigènes.

Après la première alerte d'un débarquement rejeté à Marathon et la menace plus grave encore, brisée sur mer dix ans plus tard à Salamine, les Grecs firent deux grandes découvertes. Celle d'un danger représenté par les Barbares orientaux, peuplades radicalement étrangères. Par réciprocité, ils découvrirent leur propre identité, ce que cela signifiait d'être grec au milieu d'un vaste monde qui ne l'était pas. Le péril venu des Barbares a fait prendre conscience aux Hellènes de leur communauté d'origine et de civilisation. Avant, ils n'en avaient aucune idée. Et l'on voit l'excellent Hérodote, voyageur infatigable, observateur amical de tant d'autres civilisations, changer soudain de registre à l'évocation des guerres médiques, quand, dans ses *Histoires*, il fait jurer aux Athéniens qu'ils ne trahiront jamais les Spartiates en faveur des Perses : « Même si nous en avons la tentation, beaucoup de considérations puissantes nous en empêcheraient. Tout d'abord et surtout, les images et les statues des dieux ont été brûlées et réduites en pièces : cela mérite vengeance. Deuxièmement, la race grecque est de même sang, parle la même langue, partage les mêmes temples et les mêmes sacrifices ; nos coutumes sont voisines. Trahir cela serait un crime pour les Athéniens. » Voilà un langage nouveau : « Nous sommes de même sang. » Cet argument sera constamment repris.

Il était inscrit dans la conception hellène de la cité. Celle-ci a un fondement purement ethnique. La souche fait le citoyen. Les Grecs ne

1. Max Dimont, *Les Juifs, Dieu et l'Histoire*, Robert Laffont, Paris, 1964.

parlaient pas de l'entité abstraite nommée Athènes, ils parlaient d'une réalité concrète, les Athéniens. Il fallait être né de père et mère athéniens pour être citoyen, règle commune à toutes les cités.

Une brèche théorique fut ouverte par les sophistes, notamment Antiphon le Sophiste, qui développa dans un fragment célèbre la première ébauche d'une théorie cosmopolite : « Par nature nous sommes tous en tout point semblables, aussi bien Barbares que Grecs. [...] Nous respirons tous le même air avec nos narines et nous mangeons tous avec nos mains ¹. » Cette thèse de l'unité du genre humain provoqua les sarcasmes d'Aristophane (*Les Nuées*) et d'autres auteurs comiques. Elle fut récusée par Platon dans *La République* (§ 470 a-e). Le disciple de Socrate en prit le contre-pied, opposant les guerres entre les Grecs et celles qu'on livre aux Barbares. Les premières ne sont pas de vraies guerres (*polemos*), mais de simples conflits intérieurs (*stasis*). Étant « unis par la parenté et la communauté d'origine », les Grecs sont par nature amis entre eux. En sorte que c'est la paix qui est leur état normal, non la guerre. Il en va tout autrement avec les Barbares, car « les peuples grecs diffèrent des Barbares par la race et le sang », et donc ce n'est pas la paix qui est normale entre eux, mais la guerre ². Autrement dit, Antiphon est un piètre philosophe. Les hommes ne sont semblables que dans leur part « animale » : se nourrir ou copuler. Mais leur humanité les rend différents. Ce sont des êtres de culture et la culture s'enracine dans le sang.

Aristote abonde dans la même direction. Il développe la thèse selon laquelle les Grecs sont nés pour la liberté et les Barbares pour l'esclavage. Dans sa *Politique*, il ajoute que l'unité ethnique est nécessaire à l'entente interne des cités : « Est aussi facteur de sédition l'absence de communauté ethnique... Car de même qu'une cité ne se forme pas à partir d'une masse de gens pris au hasard, de même ne se forme-t-elle pas dans n'importe quel espace de temps. C'est pourquoi parmi ceux qui ont, jusqu'à présent, accepté des étrangers pour fonder une cité avec eux ou pour les agréger à la cité, la plupart ont connu des séditions ³. »

1. *Les Sophistes, Fragments et témoignages* (traduits et présentés par Jean-Paul Dumont) PUF, Paris, 1969, p. 177.

2. L'opposition entre Platon et Antiphon a été soulignée par Éric Werner, *L'Avant-Guerre civile, L'Âge d'Homme*, Lausanne-Paris, 1998. Voir également Claire Préaux, *Le Monde hellénistique*, PUF, Paris, 1978, p. 547.

3. Aristote, *Politique* (1303, a 25-30).

Résistances au rêve d'Alexandre

Une grande impulsion au cosmopolitisme est pourtant venue indirectement du monde grec avec les conquêtes d'Alexandre. Aucun autre conquérant n'a fait rêver à ce point la postérité. Sa trajectoire météorique n'est comparable à aucune autre. Après lui, le monde ne fut plus jamais ce qu'il avait été.

Né en 356 avant notre ère, il meurt à 33 ans. Au cours de ses dix années de campagnes fulgurantes, le jeune roi de Macédoine, élève infidèle d'Aristote, a d'abord conquis toutes les villes grecques d'Asie Mineure, puis il a battu à deux reprises Darius III et les Perses achéménides, première puissance militaire de l'époque. S'emparant tour à tour de la grande Syrie, de la Phénicie et de l'Égypte, il trouve le temps d'y fonder une première Alexandrie. Il se retourne ensuite vers l'est, franchit le Tigre et l'Euphrate, fait main basse sur la Mésopotamie, l'ancienne Babylonie, et sur ses villes fabuleuses. Ayant définitivement écrasé l'empire perse à la bataille d'Arbèles en octobre 331, il se donne le titre de roi d'Asie et poursuit sa marche impétueuse vers l'Inde. En 327, il traverse la Kyber Pass et continue sa course jusqu'à l'Indus...

Cela fait maintenant sept ans qu'il marche et guerroye après avoir traversé l'Hellespont au printemps de 334. Recrutée en Macédoine et dans toute la Grèce, sa grande armée a fondu, victime des combats, des maladies et de l'épuisement. Il l'a constamment reconstituée avec des contingents recrutés de force parmi les peuples vaincus.

Le génie politique du conquérant est au niveau de ses aptitudes militaires. Durant ses conquêtes, il a respecté les anciennes institutions, sacrifié aux dieux indigènes, ménagé les élites locales et maintenu les satrapes. Après l'assassinat de Darius, il s'est revêtu de ses attributs, adoptant même les usages de la cour achéménide. C'était aller trop loin. Ses Macédoniens s'insurgent contre cette mutation qui les fait sujets d'un despotisme asiatique si contraire à leurs coutumes et à l'idéal grec. À l'image des Achéens, des Celtes et des Germains, les Macédoniens ne se considèrent pas comme les sujets de leur roi, mais comme ses compagnons – *hétairoï*. De même répugnent-ils à suivre Alexandre dans son grand dessein cosmopolite. Refusant de se muer en Orientaux, ils entendent rester ce qu'ils sont, des Grecs du Nord.

En février -325, à Suse, Alexandre épouse une fille de Darius III. Il a préalablement épousé une princesse perse, Roxane, dont il a eu un fils

qui sera assassiné après sa mort. Simultanément, il impose à 90 de ses compagnons d'épouser selon le rite perse des femmes indigènes. Le conquérant est alors au sommet de sa gloire, mais de telles pratiques se heurtent à l'indignation et à la résistance des Macédoniens. Sur les 90 compagnons du roi mariés à Suse, un seul, Séleucos, gardera son épouse perse après la mort d'Alexandre. Tous les autres répudieront la leur. Au cours de la même année, à Opis, ses vétérans se mutinent quand il veut les démobiliser pour les remplacer par de jeunes phalangistes iraniens. Devant le danger, Alexandre s'inclinera.

Parvenu au-delà de l'Indus, le roi entend poursuivre plus loin encore. Malgré l'ivresse des conquêtes et des pillages, l'armée refuse de le suivre dans cette course sans fin. Les Macédoniens veulent rentrer dans leur patrie avec leur roi. Une nouvelle fois, Alexandre doit céder, rebroussant chemin au milieu d'énormes difficultés.

Les Grecs dans l'Orient hellénistique

En huit ans de marches ininterrompues, il a franchi dix-huit mille kilomètres et fondé plusieurs colonies militaires. C'est alors qu'il meurt soudainement, le 10 juin 323, sans que l'on sache avec certitude si sa mort était due à la malaria ou à un empoisonnement. Avant de s'éteindre, il a eu le temps de partager son empire entre ses généraux, les *diadoques*, qui ne cesseront ensuite de se déchirer.

Deux dynasties formées par ces généraux se survivront, celle des Lagides, fondée par Ptolémée en Égypte, et celle des Séleucides, fondée par Séleucos en Syrie. Elles transformeront l'Orient en y introduisant la civilisation grecque, tandis que les souverains se laissaient orientaliser. Ainsi naît la civilisation hellénistique, mariage scabreux de la Grèce et de l'Orient. Au milieu des océans de populations mélangées, les Grecs, comme le feront beaucoup plus tard les Anglais dans leurs colonies, s'efforcent de maintenir leurs mœurs et leur intégrité, sans se laisser engloutir. Diodore de Sicile rapporte que les Macédoniens « regrettaient les manières grecques de penser et de vivre, eux qui avaient été rejetés sur les marches extrêmes du royaume ». Avec le temps, un équilibre finit par s'établir. La petite poignée de colons militaires grecs impose sa langue, sa statuaire, son architecture. Pour se préserver de la dilution, ils reconstituent au loin un cadre de vie spécifiquement grec,

édifiant des temples, des gymnases, des théâtres, dont les ruines continuent de nous impressionner. Ils fondent aussi les deux plus importantes bibliothèques de l'Antiquité, à Pergame et Alexandrie. L'influence de la langue grecque sera telle que les Hébreux eux-mêmes s'y soumettent, traduisant leur Bible en grec, la *Septante*, dont le nom rappelle qu'elle fut établie par soixante-douze traducteurs juifs d'Alexandrie. L'ensemble de la Méditerranée orientale était tombé ainsi sous influence hellénistique.

En dépit de leur petit nombre et des multiples tentations d'absorption, les Grecs résistent assez bien à l'orientalisation. Près de deux siècles après les conquêtes d'Alexandre, tout en manifestant son dégoût pour le capharnaüm qu'il découvre à Alexandrie, Polybe observe cependant une certaine résistance du milieu grec, comme le rapporte Strabon : « Il y avait trois catégories d'habitants : les Égyptiens indigènes, impulsifs et inaptes à la vie civique ; les mercenaires, formant une masse de gens brutaux et indociles ; enfin en troisième lieu les Alexandrins, qui valaient tout de même mieux que les précédents. En effet, bien qu'ils fussent d'origines très diverses, ils étaient d'ascendance grecque et n'avaient pas tout oublié des coutumes des Hellènes¹. » Les villes bigarrées de l'Orient hellénistique font cohabiter en plus ou moins bonne intelligence plusieurs communautés ethniques séparées, constituant autant de « cités », les *politeuma*.

Refus de l'engloutissement

Si la culture grecque se diffuse, il n'y a pas intégration des divers peuples. « Les contacts multiples ne débouchent nulle part sur une complète fusion des populations. À Alexandrie, on ne se marie qu'entre Grecs. Même dans les cités coloniales les familles sont sur leur garde. La pratique des mariages interraciaux est limitée, et la population métisse qui en est issue est marginalisée. À Empérior, en Espagne, les quartiers grecs et ibères restent séparés par une muraille jusqu'à l'époque romaine. À Olbia de Crimée, les "Mixhellènes" sont tenus à l'extérieur de l'enceinte dans la campagne où ils seront finalement massacrés par les Scythes, leurs demi-frères de race. [...] Dans la

1. Strabon, *Géographie*, XVII, 1, 12, Pléiade, Gallimard, Paris, 1970.

mesure où l'éducation physique est liée à l'apprentissage militaire obligatoire pour les futurs citoyens, elle a un caractère politique incontestable, si bien que les étrangers sont exclus du gymnase¹. »

Dans *Les Lois* (693 A), Platon a exprimé maintes fois son aversion et celle de ses compatriotes pour les mélanges, facteur de dégénérescence. Il imagine ce que serait la Grèce si on ne l'avait sauvée de la domination des Perses à l'époque des guerres médiques : « Toutes les souches grecques seraient mêlées et les grecques avec les barbares, et les barbares avec les grecques, comme les régions que dominent actuellement les Perses vivent dans un éparpillement lamentable, à force de dispersions et de brassages². »

Contrairement à l'idée développée par Droysen au XIX^e siècle, il n'y eut pas de « civilisation mixte » dans les royaumes hellénistiques d'Orient, ce que ne souhaitent pas non plus les populations indigènes. Le cosmopolitisme – mot inventé par Diogène le Cynique – reste marginal, confiné à l'état de discussion abstraite, sans jamais passer dans la pratique politique. « Le cosmopolitisme, parce qu'il est une doctrine de "contre-culture", révèle par contraste l'attachement de la masse [des Grecs] au dogme de la supériorité du Grec et de l'excellence de la cité³. »

Rome meurt de ses conquêtes

Au II^e siècle avant notre ère surgissent les Romains, nouveaux conquérants de lointaine origine boréenne, comme l'étaient les Grecs. Mais l'histoire de leur ethnogenèse s'était déroulée autrement, dans un autre cadre géographique et historique, avec des résultats différents (voir chap. 7). Tout petit peuple à l'origine, rude, austère, terriblement organisateur, militaire dans l'âme, un peuple de paysans, de juristes et de soldats, dépourvu de poésie et plus encore d'esprit philosophique. Quand les Romains, sur le tard, se mettront à l'école de la Grèce et auront le désir de s'initier à la

1. Marie-Françoise Baslez, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, pp. 305, 322.

2. Platon, *Les Lois*, III, 693 A. Voir aussi IV, 704 D, 705 A, 707 A-D, XII, 950 A.

3. Claire Préaux, *op. cit.*, p. 547.

philosophie, ils iront à Athènes, ce que fera encore le futur empereur Julien au IV^e siècle. Cette carence philosophique explique sans doute bien des choses.

Longtemps, les Romains n'ont pas même été les maîtres en Italie. Constamment menacés, c'est pour ne pas être conquis qu'ils sont devenus conquérants. La grande épreuve où ils ont failli périr fut la série des trois guerres puniques, achevée par la destruction complète de Carthage, cité phénicienne, livrée aux flammes par Scipion Émilien en 146 avant notre ère.

Plus leurs succès militaires se confirmaient, plus les Romains devenaient voraces. Le richissime empire hellénistique – faux empire sans empereur – était une proie offerte à leur convoitise. Ils mirent plus d'un siècle à s'en emparer après avoir conquis la Grèce. Cela débuta en -168 par leur victoire de Pydna sur la phalange macédonienne qui avait beaucoup rouillé depuis Alexandre, et cela ne se termina jamais.

À partir du I^{er} siècle de notre ère – IX^e siècle de l'ère romaine –, le pouvoir de Rome a partout remplacé celui des Grecs, repoussant les frontières au-delà des limites hellénistiques. Dans sa totalité, la Méditerranée est devenue une mer romaine – *mare nostrum* –, dont tous les rivages sont des provinces de l'Empire. Même l'Espagne a été absorbée, où les légions s'étaient longtemps cassé les dents sur la résistance acharnée des Celtes ibériques.

Trop bonne élève d'Alexandre, Rome triomphe partout, mais elle finira par périr de ses conquêtes. Les anciennes vertus ont été corrompues par l'énorme profit des rapines. Les soldats paysans ont disparu sans descendance, cédant la place à des mercenaires étrangers. Les Romains authentiques se sont évaporés, remplacés dans toute l'Italie par des flots d'immigrés venus de partout. Les empereurs eux-mêmes ont cessé d'être de souche romaine. On en verra d'origine africaine et syriaque avec les Sévère. Rome n'est plus dans Rome. Pourtant, appuyé par les légions formées de contingents « barbares », le vieux carcan de la *dignitas* romaine, de la morale stoïcienne et de l'administration impériale maintient vaille que vaille l'immense édifice, dont la langue de culture est devenue le grec. L'Empire s'orientalise toujours plus. En 330, Constantin transfère la capitale impériale à Byzance après avoir adopté le christianisme comme religion officielle, bientôt unique et obligatoire. La mort est proche, au moins pour la partie occidentale et européenne de l'Empire.

Harmonie, mesure et démesure

Rome meurt de sa démesure et les Romains avec elle. Ce peuple d'exception n'avait pas trouvé en lui-même les ressources qui avaient permis aux colonies grecques de résister aux périls de l'Orient. Il avait cédé à l'*hubris*, la démesure, que les Grecs considéraient comme le mal suprême.

Au chant XVIII de l'*Illiade*, Homère s'écarte du récit épique pour décrire la cité des hommes selon ses vœux. Il utilise pour prétexte le décor du bouclier d'Achille forgé par Héphestos. Ce qu'il montre est un univers en ordre, un cosmos. Le terme, à l'origine, désigne une troupe en ordre de bataille. L'idée d'ordre est fondamentale chez les Hellènes. Ils ne pouvaient imaginer le cosmos qu'ordonné. Tout l'effort de la philosophie a tendu vers une explication rationnelle de la stabilité du cosmos, dont elle voit la preuve dans la course des astres au firmament nocturne et dans le retour perpétuel du jour après la nuit. Établir l'harmonie entre soi-même et le cosmos – l'ordre de l'univers – tel est le maître mot de la sagesse antique d'Homère à Aristote. La vie des hommes au sein de la cité autant que dans l'économie domestique ou la conduite personnelle, doit refléter d'aussi près que possible l'ordre cosmique, ce qui ne va pas sans efforts constants.

Les hommes portant en eux une tendance innée à la démesure, celle-ci doit être combattue par l'éducation, l'enracinement dans une cité, et de justes lois reflétant elles-mêmes l'ordre du cosmos. Aux caprices ou aux opinions subjectives, les philosophes ont opposé le *logos*, le discours objectif, la raison, reflet de l'ordre cosmique¹. Pour Platon, par exemple, contempler les idées pures signifie prendre la perfection du cosmos comme modèle. Retrouver cet ordre en soi et dans sa vie suppose l'effort permanent de la connaissance et de la méditation, pour cette raison que les hommes, du fait de leur imperfection et de leurs désirs, ne sont pas naturellement ordonnés au bien et à la mesure.

La condition de l'harmonie est la mesure. Celle-ci règne dans la structure de la cité, l'architecture des temples, les proportions des statues, à défaut d'être toujours présente dans la vie des individus. Bien entendu, il n'y a pas de mesure sans limites. Philosophe par excellence de la

1. L'idée que les Grecs se font de la raison est à l'opposé des abstractions subjectives des Lumières.

mesure et des justes proportions, Aristote montre par exemple que l'harmonie dans la cité est impossible au-delà d'un nombre limité de citoyens. Il montre également qu'elle est inconcevable sans homogénéité ethnique. Nulle aversion de principe contre les étrangers, les Barbares, pour autant qu'ils ne mettent pas en péril l'harmonie de la cité. Cette réflexion dont Aristote n'est que l'interprète fonde le souci identitaire des Grecs que, dans leur démesure, les Romains, pour leur malheur, ont ignoré.

Postérité d'Homère

Par insigne privilège, le cosmos des anciens Européens ne fut pas enfanté par un Dieu tonnant ni par la raison, mais par la poésie. Dès les premiers vers de la *Théogonie*, ce poème de la fondation du monde et des dieux, Hésiode se place sous l'inspiration des Muses. D'elles, il dit tenir toute révélation : « Elles m'inspirèrent des accents divins pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut. [...] Leur chant glorifie d'abord la race vénérée des dieux, en commençant par le début, ceux qu'avaient enfantés Terre et le vaste Ciel... »

Au commencement étaient Chaos, puis Gaia, la Terre aux larges flancs, puis Éros, le premier des dieux. Chaos donna naissance à Nuit et à Jour. Gaia enfanta Ouranos, le Ciel étoilé, puis Océan. Sous le nom d'Éros, les Anciens désignaient la force mystérieuse qui pousse les éléments et la matière les uns vers les autres pour créer des êtres nouveaux. Ainsi Gaia s'unissant à Ouranos enfante-t-elle sans répit des Titans et des monstres. Mais Ouranos voulait les empêcher de vivre. « La force mystérieuse qui fait naître la vie, si rien ne vient la régler et la contenir, ne crée que confusion et mort : elle détruit aussitôt ce qu'elle vient de mettre au jour¹. » C'est le sens du mythe. Mais Ouranos sera mutilé par son fils Cronos. Un terme sera mis à son odieuse fertilité. Des flots fécondés par le sexe d'Ouranos, tranché par Cronos et poussé par les Vents, naîtra Aphrodite – la Vénus romaine, déesse de la beauté et de l'amour. À ce mythe, Botticelli dédia une composition ravissante, *La Naissance de Vénus*.

1. Paul Mazon, notice introductive à sa traduction de la *Théogonie* d'Hésiode (Les Belles Lettres, Paris, 1982, p. 28).

La cosmogonie annonce la philosophie

La légende d'Ouranos et de Cronos, comme celle que rapporte *L'Edda* scandinave, porte en elle une « vérité » terrifiante et un premier principe d'ordre. Ce qu'elle perd en rationalité, elle le gagne en puissance. Le chaos primitif ne cédera finalement qu'après la victoire des dieux olympiens sur Cronos, leur père. Celui-ci dévorait les enfants qu'il avait de sa sœur Rhéa. Sauvé de la gloutonnerie paternelle par une ruse de Rhéa, son fils, Zeus, premier des Olympiens, s'empara de la souveraineté. Après avoir vaincu monstres et Titans, il établira son ordre sur le cosmos.

De ces mythes, résumés à l'extrême, les interprétations sont multiples. À la différence des « vérités » figées de certaines philosophies ou des religions dogmatiques, les mythes livrent une explication du monde ouverte, polymorphe, constamment renouvelable, étrangère à l'expression logique, ce qui leur accorde un pouvoir créateur inépuisable. Ils se situent au-delà du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du bien et du mal, sans jamais perdre leur fécondité.

Les temps mythiques ont leur propre chronologie. Ouranos précède Cronos qui est antérieur à Zeus, c'est-à-dire à la mise en ordre du cosmos. Les Titans, les monstres et les héros ont vécu avant les hommes historiques dont ils sont souvent les ancêtres, à la façon d'Héraclès pour les cités doriennes, de Thésée pour Athènes. Comme dans tous les mythes, la mise en ordre du cosmos se prête à plusieurs interprétations. Évocation du chaos créateur, avant que les éléments et les espèces ne soient fixés. Souvenirs légendaires de très lointaines époques paléohistoriques ayant précédé l'établissement des règles qui ont assuré la cohérence et la survie des clans, tribus et cités. Mémoire également mythique d'époques et d'événements oubliés, antérieurs à la fixation des Hellènes en Grèce...

La succession de Gaia et d'Ouranos, la Terre puis le Ciel, peut être comprise comme celle des anciennes divinités chtoniennes maîtrisées par les dieux olympiens et solaires. Cette succession sera interprétée comme le symbole opposé des forces telluriques, réputées féminines, et des forces ouraniennes, réputées masculines. Il dévoile l'antagonisme et la complémentarité de la Terre Mère, principe passif, et du Ciel fécondant, principe actif. De leur polarité et de leur union est née la vie, ce qu'Héraclite dira dans son langage : « La Nature aime les contraires.

C'est avec eux et non avec les semblables qu'elle produit l'harmonie. C'est ainsi par exemple qu'elle unit le mâle à la femelle, mais non chaque être à son semblable. »

Première déesse sexuée, Aphrodite étend son pouvoir sur le monde en s'accouplant avec des dieux mâles ou des mortels ¹. De son amant Arès-Mars, dieu de la guerre et du printemps éternel, elle enfantera Harmonie. Après la mutilation d'Ouranos, « la vie ne se perpétuera plus indéfiniment, au hasard : le pouvoir d'enfanter appartiendra aux créatures elles-mêmes ». Deux êtres de sexe opposé, en s'unissant feront œuvre de vie. Deux êtres de même espèce, car l'amour ne se conçoit qu'à l'intérieur de l'espèce. La fixation des espèces, voilà le premier point solide auquel s'est attachée la pensée des anciens Grecs, lorsque, « parcourant d'un regard anxieux l'immensité de la création, elle y cherchait un principe d'ordre. Que dans des millions d'êtres de même espèce, les mêmes organes se retrouvent toujours pareils à la même place pour remplir les mêmes fonctions, sans que jamais la nature puisse être prise en flagrant délit de caprice ou d'erreur, n'y a-t-il pas là un sujet d'émerveillement capable de devenir le point de départ de toute une philosophie ? ² ». Une philosophie qui prendra appui sur le concept de *Nature*, autre nom pour l'ordre cosmique.

La part divine des hommes

La *Théogonie* d'Hésiode se superpose au monde des divinités décrit par Homère. À cette différence que le poète de l'*Iliade* ne se soucie pas d'édifier un système cohérent. La cohérence est en lui. Son monde est tout bruisant des mythes ordonnés ultérieurement par Hésiode, mais son intention est autre.

Le Ciel d'Homère ignore l'époque lointaine d'Ouranos et de Cronos. La part chthonienne en est absente. Le poète ne retient que la lumière

1. Chez tous les anciens peuples européens, à la façon des héros, les rois et leurs semblables se voudront enfants de la semence des dieux. En attribuant à chaque cité grecque un héros fondateur, né lui-même d'un dieu, le mythe contribuait à façonner l'identité civique. Les Romains procéderont de façon identique. Par sa propre *gens*, César revendiquait encore une ascendance remontant à Vénus et à son fils, Énée.

2. Paul Mazon, *op. cit.*

olympienne, celle des conquérants boréens de l'Hellade. Avec une hardiesse inconcevable dans les religions de l'Orient, il élève les hommes à l'image des dieux et se fait l'interprète parfois irrévérencieux de ces derniers. Suivant le mot de Goethe, « la religion grecque n'a pas rendu humaine la divinité : elle a vu l'essence de l'homme comme divine ». Permettre à l'homme de se relier à sa part divine, aux forces cosmiques, sera le but de la sagesse grecque. Suggéré poétiquement par Homère, ce souci sera exprimé de façon explicite par Platon et par Aristote. « Ce qu'il y a en nous de plus divin, expose ce dernier, se manifeste par l'activité contemplative. » La contemplation « constitue le bonheur parfait si elle se prolonge pendant toute la durée de la vie. L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque caractère divin » (*Éthique à Nicomaque*, chap. VII).

À l'instar des dieux eux-mêmes, qui ne sont pas extérieurs à la création et sont le reflet du cosmos, les hommes sont des êtres de la nature, dont ils ne peuvent être isolés. Mais, dans la conception hellénique, la nature est sacrée et les hommes en sont solidaires. Leur vie lui est immanente : « Comme naissent les feuilles, ainsi font les hommes. Les feuilles, tour à tour, c'est le vent qui les épand sur le sol, et la forêt verdoyante qui les fait naître quand se lèvent les jours du printemps. Ainsi des hommes : une génération naît à l'instant même où une autre s'efface » (*Iliade*, VI, 146).

Au-delà de leur part divine, la force et l'énergie agissant chez les hommes ne se distinguent pas de celles qui agissent dans la nature. Comme le dira Héraclite deux siècles plus tard, *polemos*, le conflit, est le père des dieux et des hommes. Les dieux sont en perpétuel conflit et ils engendrent le conflit chez les êtres et les hommes. Du conflit surgissent les pires calamités, mais c'est aussi de lui que naissent la vie et l'harmonie. Cette vérité ambiguë, jamais les Européens ne l'oublieront vraiment. Dans l'Antiquité, l'omniprésence du conflit fait bon ménage avec la *philia*, sentiment de bienveillance pour autrui, très différent de la charité et de l'amour abstrait du « prochain » prêché plus tard par le christianisme ¹.

1. J. Follon et J. MacEvoy, *Sagesses de l'amitié. Anthologie de textes philosophiques anciens* (Le Cerf, Paris-Fribourg, 1998).

Force et sagesse chez Homère

La valeur des héros est conditionnée par leur *ménos*, leur énergie vitale, leur fougue, leur cran, leur force, leur cœur au sens de « Rodrigue as-tu du cœur ? ». Le *ménos* est tout autre chose que la force physique. Cette force du cœur se manifeste parfois à la suite d'une prière. Au chant V de l'*Iliade*, consacré aux exploits de Diomède, le plus vaillant des Grecs après Achille, Athéna l'insuffle dans le cœur de son protégé : « Attaque sans crainte les Troyens, Diomède, j'ai mis dans ta poitrine la force [*ménos*] de ton père. »

L'idée dynamique qu'Homère se fait de la force est parfaitement illustrée par le vieux Nestor, « qui a déjà vu passer deux générations de mortels », personnification de la sagesse dans l'*Iliade*. « De sa bouche pacifique coulent des mots plus suaves que le miel. » Mais si sa bouche est pacifique et si l'âge lui interdit de brandir l'épée, il n'a rien abdiqué de son âme guerrière. C'est pourquoi il est écouté. Il ne se bat pas, mais il est dans la mêlée pour conseiller et guider les combattants qui le respectent. La sagesse selon Homère n'est pas séparable de l'action ni de la force. Elle ne se retire pas sous la tente des valeurs morales. La disparition de sa force physique et de son agilité n'entame pas chez Nestor la vigueur spirituelle, son *ménos*. Son corps affaibli par l'âge lui interdit de se battre comme il le faisait jadis, mais son cœur n'a rien perdu de son énergie. L'altération de sa vigueur ne le conduit pas à un renversement des valeurs, comme le voudrait un schéma nietzschéen simpliste. Elle le conduit seulement à un changement de fonction au sein de l'action. Nestor ne se replie pas sur la nostalgie des souvenirs ou sur l'illusion d'un rôle de substitution. Il reste au cœur des combats.

Face au destin, le sage Nestor se révèle plus grand peut-être que les autres héros. Ce qu'il a vécu lui a appris la vanité de ses vœux personnels. Il est prêt à tous les sacrifices, à vivre comme à mourir, sans murmure. À trente siècles de distance, il annonce le roi de Bohême, Jean de Luxembourg, vieux et aveugle, venu soutenir le roi de France à Crécy, en août 1346. Apprenant que la bataille était perdue, le vieux roi se fit lier sur son cheval et ordonna qu'on le conduisît au combat pour y mourir. On retrouva son corps le lendemain parmi six de ses chevaliers qui avaient attaché ensemble leurs chevaux pour rester à ses côtés.

Homère présente la résignation de Nestor comme une force. Est-ce d'ailleurs de la résignation ? Il s'agit plutôt de l'acceptation virile du

destin. Et chez Homère, la force grandit en proportion de cette acceptation. Elle est le propre de la sagesse. Dans l'*Illiade*, elle est opposée à la niaiserie du jeune sot, tel Lycaon, qui voudrait voir se réaliser ses rêves de l'instant. Le sage, au contraire, accepte la sanction de la force. Mais si le sot qui fuit le destin est méprisé, l'homme qui l'accepte ne mérite aucune louange. Nestor est loué pour l'habileté de ses conseils, pas pour sa résignation. Accepter le destin d'un cœur ferme n'est pas une vertu, c'est être un homme selon Homère, tout simplement.

La morale du beau et du laid

La figure de Nestor montre que les personnages d'Homère ne sont pas réductibles à la force physique. Hélène, Andromaque, Pénélope, Priam, Achille lui-même, sont bien autre chose que la force qui les habite. Ces personnages manifestent ce qu'il y a de plus profond chez les Hellènes, à commencer par le sentiment tragique de la condition humaine, la conscience pour chacun de ce qui est commun à tous, mais qui est toujours vécu de façon unique, le Destin.

Au chant XXI de l'*Illiade*, après la mort de Patrocle, quand Achille annonce à Lycaon qu'il va le tuer, l'essentiel est dans une petite phrase : « La mort est sur ma tête. » Achille sait à quoi il est promis. De fait, il mourra bientôt, loin des siens et de sa patrie, ignorant à tout jamais la paix de l'âme et le bonheur. Un sort différent est dévolu à Ulysse. Le devin Tirésias lui en fait l'annonce par anticipation (*Odyssée*, XI, 140). Sa mort sera douce. Il mourra chez lui, après une heureuse vieillesse, sur la terre où il est né.

Aucun jugement moral ne justifie cette différence. Seule intervient la destinée, clémentine ou cruelle, mais toujours assumée si l'on est un homme digne de ce nom. Le monde d'Homère, comme celui d'Eschyle dans l'*Orestie*, ignore la faute morale qui empoisonnera plus tard la conscience occidentale et inspirera les pires condamnations et les pires haines au nom du bien et du mal.

Homère ne se prononce jamais selon cette dualité du bien et du mal qu'il ignore. S'il juge, c'est selon les critères du beau ou du laid, de ce qui est honorable ou ne l'est pas. Pourtant, une haute moralité imprègne les poèmes. Toute transgression de l'harmonie, de la mesure, de la conduite droite, se paie au prix fort, ainsi la « funeste » colère

d'Achille, prétexte de l'*Illiade*. Homère ignore l'intériorisation d'une morale fondée sur la faute et la culpabilité. De façon moins pernicieuse et plus saine, il met en action des vertus et leur contraire, le courage et la lâcheté, l'honneur et la bassesse, la magnanimité et la rancune, la loyauté et la trahison. Il montre aussi des caractères, sans rien dissimuler de leurs contradictions, Hector et sa lucidité, Pénélope et sa féminité, Achille et sa vaillance, Ulysse et son habileté, Nestor et sa raison, Pâris et sa faiblesse, Hélène et son extrême sensualité. Les poèmes homériques ne parlent pas en formules conceptuelles ou dogmatiques. Ils donnent pourtant des réponses claires aux questions de la vie et de la mort ¹.

D'Homère à la pensée philosophique

Mircea Eliade a pu dire qu'Homère avait libéré les Grecs du poids des divinités effrayantes qui continueront de hanter l'Orient. Dans une large mesure, il les a même libérés des divinités elles-mêmes, tant celles-ci sont humanisées dans ses poèmes. Cette liberté d'Homère à l'égard des dieux est le reflet de l'esprit même des Hellènes. Homère est inconcevable en Égypte, à Babylone ou en Phénicie. Tout en faisant la part de son génie, celui-ci n'a pu éclore qu'en un lieu privilégié, sur un terreau humain spécifique, dont la lumière s'affirmera après lui dans tous les domaines de l'art et de la pensée. En confirmant chez les Grecs la flamme de la liberté, le poète préparait la voie de l'esprit philosophique tel qu'il fut vécu par les Grecs, un effort de la raison pour comprendre le principe directeur du cosmos au-delà des apparences et laisser agir en soi les forces primordiales à la façon des héros et des dieux. La connaissance de soi n'était pas séparable de la perception du cosmos. Homère anticipait ainsi sur l'injonction delphique : « Connais-toi toi-même. » Mais ce ne fut pas porté à son crédit avant longtemps.

Les premiers philosophes, Thalès, Anaximandre, Héraclite, Pythagore, Parménide, jusqu'à Platon, l'ont même souvent critiqué pour s'être exprimé en poète et non comme eux. C'était une façon d'affirmer l'autonomie et la nouveauté de leur pensée. L'histoire académique s'est

1. Pour l'interprétation des mythes, on peut se reporter avec profit à Walter Otto, *Les Dieux de la Grèce* (Payot, Paris, 1993, p. 35).

généralement calquée sur l'interprétation opposant le mythe au *logos*, c'est-à-dire la raison, le premier étant dévalorisé par rapport à la seconde. Ce n'était pas l'avis d'Aristote. Ce dernier avait perçu que le mythe contenait une vérité d'autant plus vraie qu'elle était fiction poétique. Dans le cours du ^{xx} siècle, l'opinion savante s'est ralliée à cette interprétation. On avait découvert entre-temps que le mythe n'était pas assimilable au primitif, et portait en lui une richesse nullement inférieure à celle de la pensée conceptuelle. Au demeurant, comment concevoir un « progrès » dans l'art ou la pensée, conduisant du primitif à l'évolué ? Cette idée eut cours cependant. Elle s'était nourrie de la vision d'un temps linéaire, cheminant d'un commencement imaginaire à une fin hypothétique. Vision confortée par les très réels progrès scientifiques et techniques accumulés depuis le ^{xviii} siècle. Sous prétexte que les machines améliorent et multiplient leurs performances d'année en année et que l'inventivité technique galope à un rythme enivrant ou effrayant, suivant le point de vue, on a imaginé qu'il en était de même pour les autres activités de l'esprit, oubliant que les sciences physiques et la technique procèdent par accumulation et multiplication, tandis que l'art, tout en s'appuyant sur des techniques, des règles et des influences, procède par création pure. Rien ne permet de juger que l'esthétique du gothique serait supérieure à celle du roman, à celle du Parthénon ou à celle du Bayon d'Angkor. Chacune atteint la perfection dans son ordre propre. Dans le leur, les peintures rupestres de la grotte Chauvet ou celles de Lascaux n'ont jamais été égalées. En quoi seraient-elles « primitives », ces premières peintures européennes connues qui ont entre 30 000 et 20 000 ans d'âge ? Et Homère a-t-il jamais été « amélioré ». Devrait-on déceler un « progrès » entre Héraclite, Platon, Aristote ou Épicète, et en quoi ?

De même qu'Homère atteint une perfection indépassable dans son registre, de même Héraclite est inégalé dans le sien. Il atteint en son temps un certain type de perfection que Platon ou Épicète n'améliorent pas, même quand ils en héritent. Leurs perspectives sont différentes. Ce qu'Héraclite a perçu, conçu et formulé avec la vigueur brève et incisive de la foudre, nous parle toujours avec la même force depuis plus de vingt-cinq siècles, au même titre que ce qu'ont légué Platon ou Épicète à l'apogée d'une autre pensée ayant cependant des sources identiques.

Pourquoi ces trois noms d'Héraclite, Platon et Épicète ? Parce qu'ils manifestent trois moments essentiels de la pensée européenne ; trois

courants qui n'ont pas cessé d'irriguer représentations et comportements à travers le temps dans la perspective d'une sagesse pérenne.

Aux yeux de la postérité, Héraclite est le plus significatif des présocratiques, celui dont l'influence continuera de s'exercer sans limite temporelle. Platon est le fondateur de la méthode du questionnement et l'inventeur du système des Idées qui aura beaucoup plus tard, à travers ses exégètes, une influence certaine sur la pensée chrétienne. Épictète est la figure dominante d'un stoïcisme qui, au-delà de Rome, continuera de peser sur la psyché européenne ¹.

Nature et devenir chez Héraclite

Les dates exactes de naissance (vers 540 av. J.-C.) et de mort (vers 480 av. J.-C.) du philosophe d'Éphèse restent incertaines. Héraclite aurait appartenu à une famille sacerdotale, mais il abandonna ses privilèges à son frère, se retirant dans les montagnes en solitaire pour se consacrer à la méditation. Penseur original, rude et passionné, il ne s'est jamais soucié de plaire. Dédaignant les explications, il s'adresse aux esprits rompus à la réflexion et pour qui la recherche de la vérité est le devoir suprême. Le surnom d'obscur qui lui fut donné tient évidemment à la forme énigmatique et elliptique de sa pensée. On ne possède que des fragments de son ouvrage *De la Nature*. Sa pensée nous est cependant connue aussi par les commentaires des Anciens, notamment Diogène Laërce. Elle concerne les mystères de la vie. Héraclite refuse l'idée d'un monde créé par une divinité distincte du cosmos : « L'univers, le même pour tous les êtres, n'a été créé par aucun dieu ni par aucun homme ; mais il a toujours été, est et sera feu éternellement

1. Continuateur distancé de Platon, Aristote constituerait à lui seul un sujet. Ce qu'il dit, entre autres, de la contemplation comprise comme accès au divin (*Éthique à Nicomaque*, chap. VII) peut rivaliser avec toutes les spéculations sur le non-agir de l'Orient ou de la Chine. Ses pensées, d'une ampleur inégalée, ne nous sont connues que par les notes de ses disciples. Ces textes n'ont pas la clarté ni la séduction d'expression que l'on trouve dans les fragments d'Héraclite, chez Platon ou sous la plume d'Arrien, interprète d'Épictète. Pour une interprétation d'ensemble de la pensée grecque, on peut se reporter à la brève et dense synthèse de Pierre Hadot, *Éloge de la philosophie antique* (Éditions Allia, Paris, 1997).

vivant... » Les processus de la nature se ramènent à la transformation continue d'un seul et unique principe. Le *Feu* (symbole autant qu'élément) est, dit-il, la substance primordiale, la source de tout ce qui existe. Malgré le changement (mouvement) incessant qui est la loi même de la nature, la substance primordiale est stable. Elle ne subit aucune dégradation.

L'idée que le mouvement est le principe de tout, Héraclite l'a exprimée en une métaphore célèbre : « On ne peut descendre deux fois dans le même fleuve ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état car elle se disperse et se réunit de nouveau. » Ce principe ne se rapporte pas à l'histoire humaine mais au cosmos. Le « mouvement » est conçu comme une dynamique de créations toujours renouvelées dans le grand courant du *devenir*. Celui-ci conduit l'univers à mourir périodiquement dans un embrasement général, puis à renaître dans le *Feu* et à épouser les phases d'un nouveau cycle. Et ce processus cyclique se reproduit sans fin, introduisant l'idée poétique de l'éternel retour.

Prouvant la parenté profonde de l'esprit européen, la même idée est exprimée de façon récurrente dans la poésie scaldique et dans les *Eddas*, sous le thème du Ragnarök, autrement dit le « crépuscule des dieux ». À la différence de la fin du monde biblique, le thème cosmique du Ragnarök est associé à celui du retour perpétuel de la vie. Il s'applique aussi bien aux grands cycles cosmiques ou historiques qu'à ceux de l'année ou même de la simple journée, ouvrant une théologie du crépuscule et de l'aurore.

Les sens et la raison

Le principe du mouvement et du devenir perpétuel est celui sur lequel Héraclite insiste le plus. Bien que conçu dans une perspective non historique, comment ne parlerait-il pas aux hommes qui vivent la fin d'un cycle et, sans le savoir, la naissance d'un autre ? Le principe cosmique du changement est toutefois corrigé par l'affirmation que, dans la nature, rien ne se produit par hasard et que tout est soumis à des lois immuables gouvernées par la raison. La réalité universelle du devenir se caractérise par l'union et la conciliation des contraires, indispensables à l'harmonie du monde. Il n'y a dans l'univers ni commencement ni fin, les processus cosmiques décrivent des cycles fermés et reviennent

périodiquement. Comme les autres êtres, les hommes sont des produits de la nature. Ils n'ont pas de destinée particulière et la nature n'est certainement pas faite pour satisfaire leurs caprices. Leur âme n'est pas un principe abstrait mais une manifestation inorganique du monde organique. Déterminés par le Destin, les êtres, pour se conserver, sont contraints de vaincre les obstacles, d'entrer en concurrence, de se combattre : « Le conflit (*polemos*) est père de toute chose. La justice est elle-même lutte. Tout advient par la discorde et la nécessité. » Non, le philosophe d'Éphèse ne se souciait pas de plaire.

Selon lui, pour parvenir à la connaissance, l'homme est muni de deux organes, les sens et la raison. Les premiers, dit-il, sont trompeurs. Quant à la raison, la « divine raison », son existence est indépendante des hommes qui l'acquièrent par l'effort, l'observation et l'entraînement. C'est par elle qu'ils sont reliés à la totalité des choses. L'exercice de cette faculté est un devoir. Socrate et Platon se retrouveront dans ce précepte. On comprend qu'Héraclite méprise les croyances et pratiques religieuses, ce qui le conduit à critiquer Hésiode et même Homère, « pourtant le plus sage de tous les Hellènes ». Il reproche aux poètes de propager des fables trompeuses. Pour lui le « divin » s'identifie à la totalité du cosmos et à son devenir, ce qui n'est pas contradictoire avec les métaphores homériques. L'homme accède au divin quand il s'élève au-delà de ses égoïsmes et de ses petitesse. Toute la démarche d'Héraclite se résume donc à cette grande tâche : connaître la raison qui gouverne toute chose. Le bien et le mal, le beau et le laid, le juste et l'injuste ne concernent que les hommes et perdent toute signification dans la nature.

Nul pessimisme chez lui, cependant, nulle plainte contre les misères de la vie, sinon pour critiquer ses concitoyens qui avaient banni son ami Hermodore, « le plus vaillant d'entre tous ». Dans son impassibilité, le sage ne se montre pourtant pas entièrement détaché des affaires de la cité, ciselant par exemple cet aphorisme : « Le peuple doit combattre pour sa loi comme pour ses murailles. » Ou encore celui-ci : « Un seul homme en vaut pour moi dix mille s'il est le meilleur. » Plusieurs autres sentences célèbrent le courage du guerrier : « Ceux qui sont tombés dans le combat sont honorés par les dieux et les hommes. » Sa propre attitude morale était faite de détachement et d'héroïsme devant l'inévitable. On comprend que Nietzsche ait écrit : « Le monde a éternellement besoin de vérité, c'est pourquoi il a éternellement besoin d'Héraclite. »

Platon et la décadence de la cité

Le philosophe d'Éphèse parlait dans un monde en ordre. Un siècle et demi après lui, ce monde avait changé, principalement à Athènes. La révolution démocratique associée à l'impérialisme de la cité, les conflits avec la Perse, enfin les trente années terribles de la guerre du Péloponnèse avaient tout bouleversé. L'esprit viril de la cité était frappé à mort. L'âme de la tragédie avait déjà dégénéré avec Euripide. Les sophistes avaient entrepris de substituer à la tradition un fatras d'opinions incertaines propagées par la persuasion de la rhétorique. C'est dans cette Athènes du IV^e siècle, touchée par la décadence, que s'inscrit l'immense travail de Platon.

À l'origine, les mobiles de Platon sont en grande partie politiques. Dans sa jeunesse, il a vécu les déchirements de la guerre civile, conséquence de la défaite d'Athènes devant Sparte à la fin de la guerre du Péloponnèse. Son oncle Critias, aristocrate intelligent et ambitieux, disciple de Socrate, avait dirigé le parti favorable à Sparte, instaurant la dictature des Trente. Il avait péri au cours de la révolte qui avait rétabli le parti démocratique. Socrate lui-même avait été impliqué avec les spartophiles et cela n'avait pas été étranger à sa condamnation à mort ultérieure.

Souffrant de ces maux, Platon a pour ambition de fonder le renouveau de la cité sur des valeurs indiscutables établies et prouvées par la raison. Contre la perversion des idées, contre le nihilisme manifesté par les sophistes, au premier rang desquels Protagoras, on ne peut lutter, pense-t-il, que par un effort supérieur de la pensée conceptuelle. Son travail s'appliquera à rechercher l'essence des choses, leurs propriétés intrinsèques, indestructibles, immuables et universelles. Au contraire des sophistes qui s'en tiennent au monde des apparences, du devenir et à ses contradictions, il tient le monde sensible pour la copie trompeuse du monde authentique des essences, des formes pures, des Idées. Comme méthode, il va privilégier le questionnement afin de confronter ses interlocuteurs à leurs propres contradictions intellectuelles, d'où surgira la véritable réflexion philosophique.

Pour former l'élite nouvelle d'un renouveau politique, il fonde l'Académie. Ses ouvrages, notamment *La République*, définissent ce que doit être la cité idéale, dont Sparte est en quelque sorte le modèle. Lui-même s'implique directement dans le gouvernement de la Sicile,

où il connaîtra de grands déboires. Paradoxe des conséquences, dans l'intention de préserver la tradition, il introduira dans la pensée grecque un dualisme qui lui était étranger. La recherche de l'essence des Idées le conduit à opposer le corps périssable, enveloppe des apparences, à l'âme réputée éternelle, siège des essences. L'esprit hellène s'était toujours détourné de la mort pour affirmer la valeur unique de la vie présente et terrestre. Avec Platon et surtout ses exégètes, la mort délivre l'âme de sa prison charnelle : « Libres et purs de la folie du corps, nous connaissons par nous-mêmes l'Essence pure. » Quelle est la part de Socrate et de Platon dans cette « révolution » ? On ne le sait pas vraiment. Le fait est que commence de disparaître avec eux le monde de l'innocence, chanté par Pindare : « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie éternelle, mais épuise le champ du possible... » Contemporain de la décadence du christianisme, Nietzsche a vu en Platon la source de la métaphysique et de la conscience malheureuse de l'Occident, assimilée à une morale d'esclave. Contre cette interprétation, on objectera que Platon n'avait pas une âme d'esclave¹. Son dessein était la sortie de la caverne des sens, libérer les hommes du domaine trompeur (à ses yeux) des sensations pour découvrir les lois divines et s'y conformer. À l'inverse des religions révélées, il n'a jamais pensé que ces lois devaient être imposées de l'extérieur. Elles devaient être découvertes de l'intérieur, par l'effort constant d'une raison droite. On doit noter aussi qu'à la fin de sa vie, au terme de son questionnement, dans le *Timée* (voir pp. 123-124), il corrigera le dualisme de ses premiers écrits.

Homère survit à Platon

Sous prétexte que les poètes sont créateurs d'illusions, Platon ira jusqu'à dire : « Nous bannirons la poésie de notre République. » Proposition odieuse d'une logique poussée à l'excès. Dans son aversion de la poésie et du mythe, Platon déplorait qu'Homère ait été « l'éducateur de la Grèce ». Il lui reprochait ses fables où les dieux se comportent de façon immorale ou peu vraisemblable. Mais la fonction du poème et du mythe n'est pas celle de la philosophie. La parole poétique n'est pas univoque. Dans son interprétation du réel et sa vision

1. Abel Jeannière, *Les Présocratiques* (Le Seuil, Paris, 1996, pp. 32-33).

du monde, elle est multiple et créatrice de renouvellements. Elle semble fausse alors qu'elle est toujours vraie. Contrairement au discours moral, le mythe avertit et met en garde plus qu'il n'interdit. Il ignore la culpabilité morale, mais il montre les conséquences auxquelles exposent les transgressions.

L'Illiade s'ouvre sur la colère d'Achille contre Agamemnon, « colère funeste qui fit périr tant de héros... ». Homère ne condamne pas la démesure d'Achille, il la décrit et en dévoile les conséquences. Tous ceux qui méditent sur le récit peuvent en tirer les leçons. Pourtant, Achille est grand. Il est unique dans cette grandeur et il en acquitte le prix. Les simples hommes ne peuvent égaler les héros, surhumains dans leurs excès et leur grandeur. Mais ils peuvent admirer ce qui est admirable et se détourner de ce qui est funeste. Telle est la « leçon » d'Homère. Il montre que l'ordre grec n'est pas inerte, il n'est pas né de la paix mais de la guerre. Il ne répudie aucune énergie ni aucune passion, même mauvaise. Il se saisit de ces vigueurs impétueuses pour les canaliser, en faire une force de vie, ce que n'a pas compris Platon. Le poète donne à voir aussi le bonheur intime, l'harmonie dans le couple et la famille, Priam et son épouse, Hector et Andromaque. Mais il montre que ce bonheur ne prémunit pas contre le malheur de l'histoire, ni contre le Destin.

Devant le malheur, Homère ne gémit pas, mais on perçoit sa compassion. À chacun de faire son profit de sa narration. Au-delà d'épreuves infinies, Ulysse et Pénélope retrouveront le bonheur. Ce n'est pas un bonheur fade et béat. Il est le résultat d'une lutte sans fin contre un sort contraire. Cette lutte a révélé qu'Ulysse et Pénélope étaient un homme et une femme d'un type supérieur. Pas n'importe quel homme et n'importe quelle femme. Deux Hellènes, porteurs d'un héritage spécifique, de racines, d'une tradition, d'une mentalité particulière, qui expliquent leur être et leur façon d'être.

Il serait très excessif de prétendre que Platon et ses successeurs mirent à mal le monde d'Homère. Leur universalisme implicite, leur dualisme, leur pesant discours moral furent sans grande portée pratique jusqu'à l'avènement du christianisme qui se les approprias. L'influence des grands poèmes s'en trouva peu amoindrie. Plus tard, se séparant sur ce point de leur maître, les néoplatoniciens réhabilitèrent Homère au point même de le diviniser. Au III^e siècle de notre ère, Plotin verra dans le poète un visionnaire immense, le contemplateur par excellence de la Beauté intel-

ligible. Porphyre et Jamblique y découvrirent la préfiguration de leur idée de l'âme immortelle. Un peu plus tard, Proclus estimera qu'Homère dispensait sous une forme masquée la plus haute théologie ¹.

Exégèses innombrables des poèmes homériques

Les néoplatoniciens avaient entrepris une exégèse spiritualiste des poèmes homériques. Beaucoup d'autres se livrèrent à des relectures en rapport avec leurs choix et leurs croyances. Dès la fin du VI^e siècle avant notre ère, certains philosophes avaient cru découvrir dans Homère les fondements d'une « physique », c'est-à-dire d'une connaissance scientifique de la nature. D'autres philosophes, bien avant certains travaux de notre XX^e siècle, entreprirent une exégèse historique et géographique des poèmes homériques. Des néopythagoriciens s'adonnèrent à une lecture codée des grands poèmes, estimant qu'Homère avait précédé leur maître Pythagore dans la voie de l'ésotérisme des nombres et de l'arithmologie. Les philosophes de la politique trouvèrent dans Homère les trois formes de gouvernement identifiées par Aristote, mais aussi le portrait du souverain idéal, sans compter les enseignements d'un art de la guerre. Plutarque, tout d'abord critique, se livra par la suite à une exégèse morale des poèmes, estimant qu'Homère avait eu pour intention d'enseigner aux hommes tout ce qu'ils peuvent attendre de la raison. Contrairement à Platon, Aristote manifesta dans sa *Poétique* la plus vive admiration pour Homère, spécialement pour ses qualités littéraires exceptionnelles et pour cet art suprême qu'est la composition.

À qui savait lire, Homère enseignait tout sur toute chose. « Et stoïciens de proclamer qu'Homère savait l'âme matérielle, et platoniciens de soutenir qu'il la voyait immatérielle, et les exégèses d'aller leur train, chaque école dans sa propre direction, si bien que le poète de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* se trouva avoir prôné la morale d'Aristote, celle du Portique, et même celle des épicuriens, malgré leur mépris pour les dieux des deux poèmes. Et tout le monde de se rejoindre pour déceler

1. On sait que les néoplatoniciens eurent une influence considérable sur la pensée chrétienne latine. Saint Ambroise copia Plotin, dont l'emprise est sensible jusque dans les *Confessions* de saint Augustin. On peut se reporter à Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (« Folio », Gallimard, Paris, 1997).

chez Homère un maître de la morale commune, celle qui règle la vie des hommes civilisés, la manière de boire et de manger, de faire l'amour, de pratiquer la pitié¹... » D'exégèses en exégèses, les Anciens en vinrent à considérer qu'Homère était à l'origine de toutes les œuvres de l'esprit et que ses poèmes apportaient toutes les réponses sur la condition humaine et la conduite de la vie. Ce n'était pas seulement la preuve d'un rayonnement analogue à ce que l'Ancien Testament fut pour les Hébreux. C'était aussi le signe d'une parfaite harmonie entre une œuvre exceptionnelle et un peuple d'exception.

Le stoïcisme des Romains

Plutarque rapporte qu'au cours de ses campagnes Alexandre le Grand gardait toujours sous son oreiller son épée et l'*Illiade*. Parer à toute éventualité était également la vocation du *Manuel* d'Épictète, petit opuscule célèbre, postérieur de plusieurs siècles à Alexandre, dont le titre grec, *Enkhiridion*, signifie aussi *poignard*. À la façon d'un poignard, ce manuel était fait pour être gardé sous la main en toute circonstance.

Dans son *Bréviaire des vaincus*, Cioran écrit de Marc Aurèle, l'empereur stoïcien, disciple d'Épictète, qu'il « apprit à mesurer la petitesse de la vie dans le fracas des armes ». Il lui reproche pourtant d'être allé « à l'école des stoïciens », car cette « fade sagesse le préserva des contradictions qui donnent à la vie son attrait mystérieux ». Remarque assez juste. La quête de la « tranquillité de l'âme » par le détachement absolu peut conduire à la stérilisation de soi. Ayant pour but d'échapper aux souffrances et déceptions de l'existence, l'effort stoïcien risque aussi de produire l'inverse. La fixation sur les désirs pour s'en débarrasser peut faire qu'ils vous envahissent. Plus on résiste à une chose, plus celle-ci vous domine. L'excès donné au « moi » comporte également des effets pernicieux. Plus on pense à soi, plus on s'enferme, plus on s'éloigne des forces profondes de la vie. Contestable dans sa méthode, le stoïcisme eut pourtant une vraie grandeur. Il fut compris et

1. Louis Bardollet, *Homère. L'Illiade et L'Odyssée. Nouvelle traduction. Justifications et opinions* (op. cit., p. 711). Pour une étude complète des interprétations d'Homère : Félix Buffière, *Les Mythes d'Homère* (Les Belles Lettres, Paris, 1973).

vécu comme une discipline intérieure et une école du courage. La voie menant à la maîtrise de soi trouvait son application suprême dans l'impassibilité devant la mort. Apprendre à bien mourir fut la grande affaire du stoïcisme. Les Romains ne s'y trompèrent pas. Devant la mort – singulièrement la mort volontaire – c'est vers les stoïciens qu'ils se tournèrent. Ce sont eux et les épicuriens qui ont fait du suicide l'acte philosophique par excellence, un privilège humain refusé aux dieux, ainsi que le dit Pline l'Ancien : « Même Dieu ne peut pas tout : il ne peut se donner la mort, quand même il le voudrait, le plus beau privilège qu'il ait accordé à l'homme au milieu de tous les maux de la vie. »

Spontanément stoïciens, fermes et courageux dans l'adversité, les « vieux Romains » ont pratiqué la mort volontaire comme le feront beaucoup plus tard les samourais japonais. Ils l'ont honorée également chez les femmes, nombreuses à y recourir depuis Lucrèce, dont le suicide en -509 donna le signal de la révolte contre la monarchie étrusque.

Voilà qui aurait pu tempérer le mépris de Cioran pour la « fade sagesse ». Il est difficile de trouver de la « fadeur » chez Caton d'Utique face à la mort, ou chez Sénèque, impavide lui aussi devant le suicide. Une sagesse qui enseigne à recevoir la mort ou à se la donner sans se plaindre et sans ciller, mérite mieux que la qualification de « fade ».

Philosophie stoïcienne et culture de l'héroïsme

Il faut pourtant se garder de confondre la véritable philosophie stoïcienne et ce que l'on appelle communément le « stoïcisme ». Dans le langage courant, dire de quelqu'un qu'il est « stoïque » signifie qu'il affronte les épreuves d'un cœur ferme, sans gémir. Ce n'était pas le but de la philosophie stoïcienne, même si ce fut l'une de ses conséquences. Le stoïcisme des stoïciens n'était pas l'héroïsme de certains héros du Grand Siècle français, ceux de Corneille, Chimène ou Horace. Ceux-là soumettent tout à leur « gloire », à leur fierté, comme la princesse de Clèves. Autorisant l'une de leurs passions à l'emporter sur les autres, ce sont des personnages tragiques, ce que n'étaient pas en principe les vrais stoïciens. Le stoïcisme se voulait une recette de bonheur, un eudémonisme à usage purement personnel, sans aucun prosélytisme. Il repose sur l'idée que la sagesse commande de se libérer de tout désir et de toute passion, causes de troubles. Il remplace le principe de plaisir

par le principe de raison. La boisson la plus délicieuse, n'est-ce pas, peut être un poison... Mais à la différence du christianisme, quand les stoïciens recommandent de se refuser au luxe, ce n'est pas au nom de la morale, c'est pour s'entraîner à ne pas dépendre de la richesse. Loin d'opposer le bonheur et la vertu, ils voient dans le premier la condition de l'autre.

Contre les stoïciens on a porté l'accusation de cosmopolitisme. De fait, sous la plume de Sénèque (*De la tranquillité de l'âme*) on peut lire une profession de foi qui le laisserait accroire : « Nous considérons le monde entier comme notre patrie... » Mais il faut lire la suite : « ... afin que notre valeur ait plus de champ pour s'exercer. » Cela modifie le sens premier et sonne plutôt comme un impérialisme satisfait qui peut faire bon ménage avec le patriotisme. Citons encore Sénèque : « Certains biens, pour les stoïciens, sont de premier ordre », notamment, dit-il, « le salut de la patrie ». Mais il est exact que les stoïciens tenaient tous les hommes pour leurs semblables, y compris les étrangers et les Barbares, ce qui impliquait de la bienveillance, hormis dans les situations de conflit. Ainsi Sénèque n'hésitera pas à louer la sagesse de Scipion, le destructeur de Carthage. On peut ajouter que, sous la plume des philosophes latins ou grecs, le concept « homme » est le plus souvent une abstraction derrière laquelle se profile une réalité bien concrète. Quand ils disent « hommes », ils ne songent pas à l'humanité en général. Ils pensent aux Grecs ou aux Romains, citoyens libres, vertueux et doués de raison.

Le stoïcisme se veut avant tout une sagesse individuelle, une école de discipline et de sérénité intérieure qui laisse la personnalité disponible pour le service de la *res publica*. Nombreux furent les stoïciens à exercer de hautes fonctions à Rome. Le stoïcisme n'a pas en vue la cité, mais il ne s'oppose nullement à elle. Il postule même une discipline de l'action fondée sur le courage, l'endurance, la patience et la magnanimité. L'empereur Marc Aurèle en fut l'incarnation dans ses actes autant que dans ses *Pensées*.

Depuis sa fondation par Zénon sous un portique d'Athènes vers 300 avant notre ère, l'école stoïcienne n'avait cessé d'évoluer et de s'enrichir en Grèce puis à Rome. Sans être une religion, elle se voulait plus qu'une simple philosophie. Elle se voulait une sagesse totale et une conduite de vie, qu'entreprit de codifier Épictète et son disciple Arrien, général, homme d'État et philosophe. Arrien prit donc la plume ou le

stylet pour rédiger de la façon la plus concise et vigoureuse le *Manuel* qui porte le nom d'Épictète¹.

Ce qui dépend de nous

Né en Phrygie vers l'an 50 de notre ère, le philosophe au poignard a prouvé ses principes dans sa vie. Esclave affranchi, pauvre et boiteux, il parvint par l'effort, la raison et la volonté à égaler les meilleurs sinon les dieux. Dans sa jeunesse, il fut le témoin du renouveau stoïcien par lequel une partie de l'aristocratie romaine, lasse de la corruption, cherchait les principes d'un redressement moral. Épictète ne céda pas à l'illusion de changer l'ordre du monde. Son désir ou son ambition était de s'améliorer personnellement, d'être un exemple.

Une pensée décrivant la liberté de l'homme comme une conquête de la volonté et de la raison avait de quoi séduire des natures exigeantes. Même dans les fers et sous la torture, assure Épictète, si nous le voulons, nous pouvons rester maîtres de nos représentations. Le bien et le mal dépendent de nous puisqu'ils consistent dans l'idée que nous nous en faisons. Épictète enseignait donc l'indifférence à l'égard des événements extérieurs. Il montrait que la volonté du sage coïncide avec le destin, et la vertu avec le bonheur, la liberté avec la « nature », c'est-à-dire avec ce qui est raisonnable. Il croyait qu'il n'y a de sagesse que vécue et pas d'autre enseignement que l'exemple. Les vertus célébrées par le *Manuel* ne sont pas le fatalisme, mais le courage, l'endurance, la patience, la bienveillance. En revanche, il ignore la pitié et l'humilité. Devant qui le frappe, Épictète ne tend pas la joue gauche.

Dans ses *Entretiens*, Pascal discernera dans l'enseignement d'Épictète des « principes d'une superbe diabolique ». Si le mal n'est qu'une opinion, si le bonheur dépend de notre volonté, l'homme peut faire lui-même son propre salut, et sa « misère » se trouve niée. Prétention incompatible en effet avec l'idée de la « Chute » et ses conséquences.

Recommandant de s'affranchir « des choses qui ne dépendent pas de nous », le premier précepte du *Manuel*, clef de l'édifice, établit un

1. Il en existe plusieurs traductions en langue française. Pour une étude approfondie, on se reportera à Pierre Hadot, *Manuel d'Épictète* (Livre de Poche classique, Paris, 2000).

principe sur lequel on peut asseoir sa liberté. Il reçoit le commentaire du précepte XIX : « Une seule route mène à la liberté, le mépris de ce qui ne dépend pas de nous. » L'orgueilleuse formulation du précepte LIII, le dernier, est plus vigoureuse encore : « Tel ou tel peuvent me tuer, non me nuire. » Remplaçons *me nuire*, qui est impropre, par *m'atteindre*. Nous voici au cœur de la question. On peut me tuer, non m'atteindre dans mon âme, parce que je l'ai rendue invulnérable, inviolable.

Tout n'est pas de la même encre dans le *Manuel*. Poussé à l'extrême, le stoïcisme d'Épictète se retourne parfois contre ce qu'il draine de meilleur. L'école du détachement absolu porte en elle un principe pernicieux. Une fois que l'on s'est vraiment détaché de tout, élan, fougue, passion, fantaisie, sympathie, altruisme, que reste-t-il ? Un être desséché, une âme aride.

On ne peut ignorer non plus ce qu'il y a d'irritant dans certains paradoxes. En embrassant ta femme, tes enfants, conseille par exemple le *Manuel*, il faut penser : j'embrasse un être mortel : « S'il meurt, tu ne seras pas troublé... » L'ivresse du raisonnement conduit parfois à l'absurdité, comme dans ce syllogisme de Zénon : « Aucun mal n'est glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas un mal. » Mais on trouve quantité de déductions tout aussi spécieuses dans les dialogues de Platon : « Nul ne veut se nuire à lui-même, donc tout le mal survient de façon involontaire, car l'homme mauvais se nuit à lui-même... »

Ayant pour but de parvenir au bonheur en échappant aux souffrances et déceptions de l'existence, le stoïcisme peut sembler platement utilitaire. Mais une finalité plus noble est offerte implicitement, la maîtrise de soi par la discipline des pulsions.

Pour les Hellènes, cependant, le mot bonheur n'avait pas le même sens que pour nous. Heureux veut dire conforme à un idéal admiré, ce que souligne Paul Veyne dans son *Essai sur La Tranquillité de l'âme de Sénèque*¹ : « Quand, par exemple, Aristote dit que la cité grecque n'a pas pour seul but de faire vivre ensemble des hommes, mais de les faire vivre "heureusement" (*Politique*, III, 9), il ne fait nullement allusion au fait que la politique viserait ce que les modernes appellent le bien commun, comme on le croit trop souvent : il veut dire que la cité doit conformer les citoyens à une conception idéale de l'homme [...]. Alors

1. Éditions Rivages, Paris, 1988, p. 55, n° 15.

que les sociétés barbares sont peuplées d'hommes quelconques, une cité grecque peut être fière d'avoir une exigence plus élevée. »

En apparence, il est sans doute plus facile d'adopter la sagesse stoïcienne du détachement quand on n'a rien ou que l'on est esclave. À la façon du malade qui implore la miséricorde divine, on peut puiser dans cette sagesse un principe de consolation aidant à supporter son état. Chez l'empereur Marc Aurèle, à qui s'offraient toutes les promesses de la puissance, de la richesse et du pouvoir, il en allait autrement. En lui, l'ascèse du détachement et le souci scrupuleux du bien touchaient à l'héroïsme. Et l'on peut retenir comme un talisman cette pensée de l'empereur stoïcien : « Si tout est soumis au hasard, ne sois pas toi-même un objet de hasard. »

Philosophie du corps chez Platon

« Je ne suis pas mon corps ni les émotions involontaires qui peuvent l'émouvoir », dit en substance Épicète. De cette négation du corps, les stoïciens tiraient l'idée de leur liberté. En cela, ils étaient bons élèves de Platon qui avait enseigné que le corps est « le tombeau de l'âme ».

On découvre cependant une exception dans le *Timée*, œuvre tardive dans laquelle Platon s'écarte de son dualisme habituel¹. L'intérêt amical porté au corps y est en contradiction avec le reste de l'œuvre où le corps est décrit avec mépris comme la prison de l'âme.

On perçoit dans le *Timé* un lien novateur de cause à effet entre santé du corps et santé de l'âme : « C'est en raison d'affections qui touchent notre corps que nous éprouvons de la joie, de la tristesse, du courage... » Platon écrit ailleurs de façon assez contradictoire mais néanmoins judicieuse : « Vouloir conquérir la santé du corps sans conquérir la santé de l'âme est voué à l'échec. » La proposition inverse domine pourtant dans le *Timée* : soignons notre corps et notre âme trouvera son équilibre. Par ce postulat, Platon fait retour à la sagesse implicite d'Homère et des Anciens. « La santé est l'effet de justes proportions, lit-on encore dans le *Timée*. La maladie de l'âme vient de ce que nous avons un corps. » Par

1. Catherine Joubaud, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne. Commentaires du Timée* (Vrin, Paris, 1991). Clotilde Le Moël, *Le Problème du corps dans le Timée de Platon* (Mémoire de maîtrise de philosophie, Paris, 1997).

comparaison, l'indifférence et le mépris d'Épictète et des stoïciens pour le corps semblent une infirmité.

Dans le *Timée*, Platon distingue trois parties de l'âme intégrées au corps. Il les hiérarchise selon la trifonctionnalité de *La République*. Une partie divine et immortelle qui se rapporte à la raison, dont le siège est la tête. Une deuxième partie qui se rapporte à l'action et au courage, dont le siège est la poitrine ou le cœur. Enfin une troisième partie qui se rapporte aux désirs et pulsions vitales, dont le siège est à la fois le sexe et le ventre. Plus trace de dualisme dans cette interprétation qui fait du corps lui-même une partie constitutive de l'âme, ce que n'aurait pas désavoué Homère.

Toujours pédagogue, Platon dit la nécessité de stimuler les différentes fonctions de l'âme par des exercices appropriés. La tête et la raison seront entraînées grâce à la réflexion philosophique et aux mathématiques. Le cœur et l'aptitude à l'action seront exercés par la musique et la gymnastique. Le bon équilibre du ventre – donc de l'influx vital – sera assuré par la diététique. L'ensemble se termine sur un aphorisme très homérique : « Le but de la vie humaine est d'établir ordre et harmonie dans son corps et son âme, à l'image de l'ordre éternel du monde. »

Désertification spirituelle des Européens

Chez les Anciens, le *Timée* ne fait pas exception. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote dit que la santé de l'âme – au sens antique – ne va pas sans la santé du corps. Hippocrate s'était également préoccupé d'assurer la santé de l'âme par la santé du corps. Thème de réflexion repris et développé quelques siècles plus tard par Galien, illustre médecin de Pergame. Grâce à ses nombreux ouvrages, on sait que la médecine peut être le fondement de l'éthique. Galien croit en effet que la médecine du corps est nécessairement une médecine de l'âme, et que toute bonne médecine se fonde sur des bases philosophiques saines, c'est-à-dire sur l'aptitude au questionnement. Il professe que le régime alimentaire influence directement le caractère et l'état mental. Sagesse, timidité, hardiesse, intelligence, atonie ou appétence pour le travail et l'étude sont à son avis tributaires de la diététique.

Cette perception lucide de l'harmonie vitale, *mens sana in corpore sano*, fut par la suite effacée par le christianisme, son dualisme, son mépris du corps, l'explication de la maladie comme conséquence du

péché. Les effets furent cependant beaucoup plus lents qu'on le croit. L'Europe médiévale ne fut que très superficiellement christianisée, comme le montre la littérature savante ou populaire. La culture des clercs n'était pas celle de la noblesse ni celle du peuple. Et la culture des clercs, elle-même, n'était pas homogène. L'interdit visant le corps et la sexualité ne devint vraiment étouffant qu'à partir de la Réforme et de la Contre-Réforme. Par leur doctrine de la domination de la volonté sur le corps et les sens, les stoïciens avaient, dans une certaine mesure, préparé le terrain. La pensée chrétienne trouva en eux bien des justifications, ce qui explique la faveur dont bénéficia par exemple Sénèque. Il faut reconnaître aussi que tout n'était pas négatif dans le stoïcisme chrétien. La discipline des passions eut des effets civilisateurs évidents, dont l'Europe a profité longtemps.

Le prix à payer fut cependant excessif. La morale du péché, la culpabilisation du corps et des sens, la condamnation de l'amour charnel ont arraché pendant plusieurs siècles beaucoup de femmes et d'hommes d'Occident aux formes les plus innocentes et les plus accessibles du bonheur. La diabolisation du corps engendra même des troubles affectifs dont le psychisme occidental n'était pas encore libéré au début du ^{xxi}^e siècle. Son sexualisme glauque, sorte de puritanisme retourné, est aux antipodes d'un épanouissement unissant spiritualité et sensualité.

Après les excès de la Réforme et de son contraire, une révolte était prévisible. Elle se manifesta sous des formes perverses dans la philosophie libertine du ^{xviii}^e siècle, puis au-delà dans le sillon de la découverte de l'inconscient et de la psychologie des profondeurs. Après les ébranlements de la Première Guerre mondiale, les doctrines de la « libération », propagées par les milieux littéraires et artistiques désaxés, devaient conduire à une déconstruction de la personnalité par la psychanalyse et à l'anéantissement rapide de l'ancienne civilisation par la critique radicale des disciplines du jugement et des mœurs.

Devant l'assèchement spirituel et le vide sidéral produits par le télescopage du rationalisme et d'une culture chrétienne effondrée, des Européens en manque d'élan mystique eurent la tentation de se tourner vers les religions ou sagesse orientales, dans l'espoir d'y trouver des réponses. À défaut de combler un besoin légitime, cette fringale fit le bonheur de quelques charlatans. Il ne se trouvait plus personne pour dire aux victimes que les réponses espérées se trouvaient dans leur propre culture et dans leur tradition oubliée.

Héritages romains

En 1665, un capitaine corsaire fut chargé par les armateurs malouins de protéger leurs navires des attaques barbaresques. Ayant été capturé, il se vit offrir par le dey d'Alger d'aller porter à Louis XIV des propositions de paix. La vie d'une centaine d'esclaves français cautionnait sa démarche et l'obligation de revenir reprendre ses chaînes en cas d'insuccès. Il alla à Versailles. L'offre du dey ayant été rejetée, il passa par Saint-Malo, mit ses affaires en ordre et fit ses adieux à sa famille. Puis il retourna en Afrique. Le dey le fit exécuter, attaché à la gueule d'un canon. Il s'appelait Pierre Porcon de la Bardinais. Son nom est oublié.

L'héroïsme « romain » de ce gentilhomme français rappelle irrésistiblement celui de Regulus, consul en 256 av. J.-C. et général. Ayant été capturé par les Carthaginois, ceux-ci le libérèrent sur parole et l'envoyèrent négocier à Rome un échange de prisonniers. Il s'engagea à revenir en cas d'échec. Devant le Sénat, il prit la parole, mais ce fut pour dissuader les Romains d'accepter des conditions honteuses. Ensuite, malgré les supplications, il retourna à Carthage se constituer prisonnier. Les Carthaginois le firent périr dans d'affreux supplices.

La *virtus*, morale implicite des Romains

À presque vingt siècles de distance, le parallélisme de ces deux destins éclaire une étonnante parenté de mentalités, celle de la *devotio*, mot qui a donné dévouement. À l'époque romaine archaïque, la *devotio* était une sorte de suicide accompli pour le salut de la patrie, un serment par lequel un général s'offrait en sacrifice aux dieux en échange de la

victoire. Ce rite était le reflet de pratiques plus anciennes encore qui vouaient une armée entière à la victoire ou au sacrifice, tels les Spartiates de Léonidas aux Thermopyles. L'acceptation sacrificielle que manifeste Hector dans l'*Illiade* (chant VI) était commune également aux Germains et aux Celtes, comme en témoigne le suicide collectif des défenseurs de Numance en 133 avant notre ère. Un exemple parfait de *devotio* est accordé par Vercingétorix se livrant à César dans l'espoir d'épargner son armée. Le sacrifice du paysan suisse Arnold Winkelried à la bataille de Sempach, en 1386, en est un autre. Se ruant sur les lances ennemies, il donna aux siens la victoire.

En guerre comme en paix, consentir par avance au sacrifice personnel pour la communauté semblait normal aux Romains. Avec la mort volontaire pour protéger leur *dignitas* personnelle ou celle de leur famille, cette acceptation s'enracine dans ce qu'ils appelaient la *virtus*, que nous avons dénaturé en vertu. La *virtus* est ce qui distingue un homme, *vir*, l'énergie morale, la maîtrise de soi, la force d'âme. Aucune connotation religieuse au sens actuel. Les dieux romains n'avaient pas promulgué de décalogue, ils n'ordonnaient pas aux hommes de se conduire de telle ou telle façon. La plupart des historiens de la romanité ont montré qu'avant l'idée de la « Chute », la conscience de l'Occident baignait dans l'innocence, attentive seulement à ne pas rompre l'harmonie de la vie et de la cité. Le « bien » (*agathon* pour les Grecs) était ce qui est conforme à l'ordonnement des choses et du cosmos. La *pietas* romaine était avant tout le respect de la tradition. Les Romains n'avaient besoin de personne, hors leur propre regard, pour savoir comment se comporter et borner leurs désirs. Leur morale tolérante était en quelque sorte *sui generis*. Comme chez les autres peuples boréens, elle était étrangère à toute idée de péché, notamment pour ce qui touche à la sexualité. Elle coïncidait avec le salut de la cité, la pérennité de la famille et avec ce trait marquant du tempérament romain qu'est la *gravitas*, une austérité naturelle, exempte de tout puritanisme. C'est pourquoi, lorsque la Ville s'ouvrit à la pensée hellénique au II^e siècle avant notre ère, les Romains élirent d'emblée le stoïcisme qui coïncidait avec leur morale instinctive.

Fondation de l'Urbs

Cicéron louait Romulus d'avoir choisi l'emplacement de Rome à l'écart de la mer, donc à l'abri des invasions mais aussi des contaminations exotiques. On sait ce qu'il en fut du second point. Le site de la Ville était celui de positions tenues depuis de nombreux siècles par des tribus latines sur les hauteurs d'Albe. Quant aux invasions, elles furent une menace constante tant que les Romains ne se furent pas rendus maîtres de toute l'Italie, à la fin du III^e siècle avant notre ère. Le destin de ce peuple fut d'être perpétuellement en guerre contre une nature hostile et un monde hostile, ce qui façonna son caractère de façon indélébile.

Dans ses grandes lignes, la préhistoire du peuple romain est analogue à celle des autres Boréens. Venus du nord, pratiquant les rites funéraires de l'incinération, sacrifiant aux dieux masculins et solaires, porteurs de valeurs héroïques, les premiers conquérants boréens pénètrent, semble-t-il, en Italie au début du II^e millénaire avant notre ère, époque où les premiers Achéens parviennent en Grèce, porteurs de rites et de valeurs identiques. Une deuxième vague suivit à la fin du II^e millénaire, époque de la conquête de la Grèce par les Doriens. Les mythes les plus anciens, celui du mariage d'Énée et de Lavinia, suggèrent de façon allégorique la naissance de la race latine par la fusion des conquérants et de populations indigènes pratiquant une religion chtonienne.

Une troisième étape correspond à la fondation de Rome le 21 avril 753 avant notre ère. Cette date légendaire n'est pas démentie par l'archéologie. Quant au récit de Tite-Live, il semble également coïncider avec l'histoire vérifiable.

Fonder une ville est un acte sacré dont la grandeur est attestée par la légende des jumeaux Romulus et Remus, fils du dieu Mars – tout un symbole –, nourris par une louve, fauve solaire associé à Odin et Apollon. Ayant atteint l'âge viril, Romulus s'établit sur le Palatin, Remus sur l'Aventin, symbolisant ainsi l'opposition ultérieure entre patriciens et plébéiens qui marquera tant l'histoire romaine. Les dieux ayant favorisé Romulus par le présage éloquent d'un vol de douze vautours, il lui revenait de tracer avec une araire le sillon fondateur de la Ville, la *Roma quadrata*, entourant l'espace sacré, le *pomarium*. Puis, au cœur de la Ville, sur le site du futur forum, où se croisent les deux principaux axes orientés, il posa la pierre noire marquant la communication avec les divinités souterraines. Enfin, au point le plus élevé, sur le futur

Capitole, il fit ériger un temple aux divinités ouraniennes, Jupiter et Mars.

Le caractère divin de cette fondation fut signifié dans l'instant par la mise à mort de Remus qui avait osé profaner l'enceinte sacrée. Parricide épouvantable aux yeux de la morale privée, mais acte religieux et politique nécessaire pour établir l'inviolabilité de la Ville.

Romulus réunissait en lui les attributs souverains de la tradition indo-européenne, à la fois législateur, interprète des dieux et guerrier. Par son inflexibilité à l'égard de son frère, il fut la première incarnation de ce sens impérieux du devoir civique qui resta le trait distinctif de la romanité. Selon la légende, il fut aussi le premier *princeps* et le fondateur du premier Sénat, assemblée des *patres* – les patriciens –, chefs d'une *gens* se réclamant d'un ancêtre commun, dont les membres portent le nom et à qui ils rendent un culte. Une telle assemblée, celle des chefs de clans, n'était pas en soi une nouveauté. Elle est l'un des traits distinctifs de tous les peuples d'origine boréenne.

La préhistoire de Rome est ainsi pleine de signes que les historiens s'efforceront de décrypter¹. L'enlèvement des Sabines symbolise une nouvelle fusion entre conquérants boréens et populations locales plus ou moins apparentées. De cette fusion sortira la race nouvelle qui étonnera le monde, et au sein de laquelle la tradition indo-européenne restera toujours dominante. Il semble bien, cependant, que l'union entre populations différentes soit restée partielle, comme le montrent les conflits persistants opposant les Romains aux Étrusques, aux Sabins ou aux Samnites.

1. Pierre Grimal, *La Civilisation romaine* (Arthaud, Paris, 1960). Tite-Live, *Histoire romaine I. La Fondation de Rome* (édition bilingue, Les Belles Lettres, Paris, 1998). Plutarque, *Vies parallèles* (Les Belles Lettres, 1957-1983, « Bouquins » Robert Laffont, Paris, 2 volumes, 2001). Jérôme Carcopino, *La Vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire* (Hachette, Paris, 1939). Georges Dumézil, *Naissance de Rome. Jupiter, Mars, Quirinus II* (Gallimard, Paris, 1944). Id., *La Religion romaine archaïque* (Gallimard, Paris, 1966). Claude Nicolet, *Les Idées politiques à Rome sous la République* (Armand Colin, Paris, 1964). M. Le Glay, J.-L. Voisin, Y. Le Bohec, *Histoire romaine* (PUF, Paris, 1991). Bertrand Lançon, *L'État romain* (Nathan-Université, Paris, 1995). Yann Le Bohec, *Histoire militaire des guerres puniques* (Le Rocher, Paris, 1996). Jacqueline Champeaux, *La Religion romaine* (Le Livre de Poche, Paris, 1998). Jean-Noël Robert, *Rome* (Guide Belles Lettres des civilisations, Paris, 1999), cet ouvrage propose une bibliographie ordonnée.

Aux Étrusques, fortement marqués par l'influence artistique et technique de la Grèce, les Romains, plus frustes que leur cousins hellènes, furent redevables de cette même influence qu'ils surent transposer dans leur architecture. Pendant les premiers siècles qui suivirent la fondation de la Ville, pour des raisons restées énigmatiques, rois latins et rois étrusques se partagèrent la souveraineté jusqu'à la « révolution » de l'année 509 avant notre ère, par laquelle fut instituée la République ¹.

Une république féodale

Pour caractériser l'événement de -509, il serait plus exact de parler de « libération » du joug étrusque plutôt que de « révolution », ou alors il faudrait entendre ce mot dans sa signification étymologique de « retour ». Selon Tite-Live, le prétexte fut le viol de Lucrece, une jeune Romaine de noble naissance, par Sextus, fils de Tarquin le Superbe – l'orgueilleux. Après avoir révélé à son père, à son mari et à son frère Lucius Brutus, l'attentat dont elle venait d'être victime, la jeune femme se perça le cœur. Sur la lame encore sanglante du poignard, Brutus fit jurer aux présents d'abattre Tarquin et sa descendance. Ayant soulevé la Ville et prenant la tête de la jeunesse noble, Brutus chassa le roi étrusque et proclama sa déchéance. Les comices nommèrent alors deux consuls, dont Brutus lui-même ². Figure exemplaire à plus d'un titre que ce Brutus, libérateur des Romains, qui ordonna lui-même l'exécution de ses propres fils, coupables d'avoir conspiré pour rétablir les rois étrusques.

Plus lentes à s'établir que ne le dit Tite-Live, les institutions de la *res publica* avaient pour but d'assurer le pouvoir collectif de l'aristocratie

1. Les historiens disputeront encore longtemps de l'origine des Étrusques. Pour Hérodote (*Histoire*, I, 94), suivi par Virgile (*Énéide*, VII, 499, X, 141 et 155), ils étaient originaires de Lydie, en Asie Mineure, région qui faisait partie de l'aire culturelle des Hittites. Piero Felini suggère de parler de *culture* plutôt que d'*ethnie* étrusque (*Dossiers H Julius Evola*, L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 1997, pp. 160-161, n° 48). L'importante exposition sur la civilisation étrusque, organisée en 2001 à Venise, n'a pas fait progresser la solution de l'énigme.

2. Deux personnages importants de l'histoire romaine portent le nom de Brutus, celui de -509 et son descendant, Marcus Brutus qui, en -44 ourdit, l'assassinat de César, son bienfaiteur (*Tu quoque filii !*). Poursuivi par Antoine, il se tua deux ans plus tard.

des *patres*, en interdisant le retour d'une monarchie assimilée à la tyrannie et au mauvais souvenir des rois étrusques. La collégialité des magistratures et leur exercice limité à une année avaient la même finalité, empêcher que le pouvoir ne soit accaparé par un seul, sinon dans les circonstances exceptionnelles où était proclamée la dictature pour une brève durée. La souveraineté collective de la *res publica* est symbolisée par la formule *Senatus Populus Que Romanus* (SPQR), « le Sénat et le peuple romain ». Comme dans le reste du monde boréen, l'État romain ne reçoit pas une définition territoriale. Il repose sur l'ethnie. De même qu'Athènes est la cité des Athéniens, Rome est la république des Romains, une communauté de destin d'hommes libres, issus de la même souche, célébrant les mêmes dieux, régis par les mêmes lois. Le *populus romanus* ne se confond pas avec l'ensemble des habitants de Rome. Il n'en représente qu'une minorité, celle des citoyens recensés comme tels et sacrifiant aux obligations militaires. La citoyenneté n'est pas un état passif accordé à tous. Elle s'acquiert et se maintient par le service des armes, au risque de la vie. Cette conception virile de la liberté explique la condition d'esclaves faite aux ennemis qui se sont laissés capturer sur le champ de bataille plutôt que de mourir.

Malgré l'analogie des mots, on ne saurait confondre la *res publica* romaine avec les républiques pléthoriques et indistinctes de notre époque. Elle constitue une sorte de système féodal, aussi personnalisé que celui des Achéens, des Celtes ou des Germains. Son cœur est constitué par le Sénat, institution fondamentale de l'*Urbs*, de sa puissance et de sa durée, dont l'origine mythique remonte à Romulus, mais qui reprenait certainement une structure plus ancienne. Ses membres sont issus des familles les plus prestigieuses de Rome, d'abord patriciennes, puis également plébéiennes à partir des réformes du IV^e siècle. La liste des sénateurs est révisée tout les cinq ans par les censeurs qui remplacent les morts et les membres qu'ils ont exclus pour indignité. Peuvent prétendre y entrer les hommes d'âge mûr, venant de familles sénatoriales, ayant fait leurs preuves au cours de campagnes militaires et accompli au moins deux magistratures (*cursus honorum*), fonctions d'autorité électives, limitées à un an et toujours bénévoles. Les sénateurs forment une *nobilitas*, mot latin qui a donné notre *noblesse*. Ils sont les garants du *mos majorum*, la coutume ancestrale.

À la façon des seigneurs féodaux, chacun des *patres* est au centre d'un réseau formé de proches, d'alliés et de « clients » sans fortune, attachés à

eux personnellement, qu'ils aident et protègent. Cette coutume patricienne de la « clientèle », Pierre Grimal l'a souligné, n'est nullement particulière à Rome. On la retrouve dans les sociétés celtiques et germaniques, durant notre Moyen Âge et au-delà. C'est le principe interne du système féodal, reposant à la fois sur les liens réciproques de vassalité et sur la personnalisation du pouvoir, dont la *res publica* est la manifestation.

Les origines boréennes de la noblesse

Au fil des siècles, chez les peuples européens et dans chacune de leurs cultures particulières, les formes du pouvoir nobiliaire n'ont pas cessé de changer, et souvent de façon rapide, mais la fonction politique et morale de la noblesse, en Grèce, à Rome, en Germanie, dans l'Europe médiévale ou moderne, est restée identique pour l'essentiel. La noblesse n'est pas l'aristocratie ; il y a des aristocraties de la fortune et de l'argent. Elle n'est que partiellement dépendante de l'hérédité. Elle repose aussi sur le mérite, et celui-ci doit toujours être confirmé. La noblesse se gagne et se perd. Elle vit sur l'idée que le devoir et l'honneur sont plus importants que le bonheur individuel. Ce qu'elle a en propre c'est son caractère public. Elle est faite pour diriger la chose publique, la *res publica*. Sa vocation n'est pas d'occuper le sommet de la société mais le sommet de l'État. Ce qui la distingue, ce ne sont pas les privilèges, mais le fait d'être sélectionnée et formée pour commander. Elle gouverne, juge et mène au combat. La noblesse est associée à la vigueur des libertés publiques. Ses terres d'élection, sont les libertés féodales et les monarchies aristocratiques ou constitutionnelles. Elle est impensable dans les grandes tyrannies orientales, Assur ou l'Égypte. En Europe même, elle s'étiole ou disparaît chaque fois que s'établit un pouvoir despotique, ce qu'est le centralisme étatique. Elle implique une personnalisation du pouvoir qui humanise celui-ci à l'inverse de la dictature anonyme des bureaux.

« On a ignoré que le pouvoir politique et institutionnel, depuis les élites grecques et romaines jusqu'aux élites franques et "médiévales" a toujours été un pouvoir personnalisé et en même temps un pouvoir public », insiste Karl-Ferdinand Werner dans sa thèse novatrice sur les

origines de la noblesse ¹. « Celui qui était reconnu comme gouverneur d'une province romaine y gouvernait et y décidait personnellement au nom de Rome. De même le comte de Flandre exerçait ses prérogatives publiques en gouvernant personnellement ce comté, avec les terres du fisc qui restaient évidemment publiques. » Dans l'histoire européenne, l'exception n'est pas ce pouvoir personnel, mais le pouvoir anonyme et abstrait de l'État bureaucratisé mis en place à partir du ^{xvii}^e et du ^{xviii}^e siècle. Prises au piège du monde impersonnel dont elles firent tout d'abord leur instrument, les monarchies finiront pas disparaître à leur tour. Puis, dans le nouvel État sans visage se formeront de nouvelles féodalités occultes, celles-là, dominées par l'esprit du nihilisme, et qui n'auront aucun des mérites de l'ancienne noblesse. Sur la longue durée, celle-ci a montré de remarquables facultés d'adaptation et de longévité. En Europe, à la veille de la Première Guerre mondiale, toutes les grandes puissances, à l'exception de la France, étaient encore des monarchies appuyées sur des noblesses vigoureuses et « modernes ». Cela n'a pris fin qu'après 1918, par la destruction des empires européens.

Rome n'a que faire des lâches

Rome procure une position quasi royale aux chefs de la *nobilitas*, ce qui les rend aptes à incarner à l'intérieur comme devant le monde étranger la puissance et la majesté du *populus romanus* et de son État. Dès les conquêtes de l'époque républicaine, les provinces créées par le Sénat sur le pourtour méditerranéen sont pillées par les sénateurs qui s'y font nommer promagistrats avec le pouvoir absolu de l'*imperium*. Les généraux romains victorieux placent les villes et pays conquis sous leur « protection » personnelle, patronage qui reste parfois acquis à leur lignée. Cela fera dire à Max Weber que « nulle part au monde ne fut réuni un patronage politique d'une telle envergure dans les mains de certaines familles ».

1. Karl-Ferdinand Werner, *Naissance de la noblesse* (Fayard, Paris, 1998, p. 88), Dans cet ouvrage fécond, l'historien, spécialiste du monde franc, développe une riche réflexion sur l'idée et la réalité de la noblesse, dont il voit l'origine à Rome.

Jamais l'ombre de la mauvaise conscience ou de la compassion n'effleure les Romains à l'égard des vaincus. La parole prêtée au Gaulois Brennus, pillant Rome en -390, *vae victis !* malheur aux vaincus ! est une parole très romaine après avoir été grecque. Pour les Anciens, le sort des armes décide et le vaincu doit supporter toutes les conséquences de sa défaite. Eux-mêmes n'attendent aucune pitié en cas de défaite. Ils préfèrent donc se donner la mort plutôt que d'être capturés et de subir l'infamie et le joug de l'esclavage. Après le désastre de Cannes en 216 avant notre ère, Hannibal proposa à Rome de lui rendre ses prisonniers contre rançon. Mais le Sénat se montra intraitable, estimant sans valeur des hommes qui n'avaient pas su mourir : « Les prisonniers ne seront pas rachetés. » Rome n'avait que faire des lâches. Toute bataille est un jugement des dieux. Le vainqueur a nécessairement raison, et son droit est de livrer le pays vaincu au pillage et à la servitude, ce que Grecs et Romains font d'ailleurs avec modération en comparaison des Orientaux. C'est pourtant depuis l'Orient, mais en des circonstances bien particulières, qu'un jour s'éveillera la conscience malade de l'Occident, le culte nouveau de la victime assorti de la culpabilisation du vainqueur.

Déformés que nous sommes par un moralisme anachronique, nous avons peine à concevoir que le pouvoir personnel, assorti d'ambitions lucratives affichées, ait pu cohabiter avec le dévouement à la chose publique. À Rome, la personnalisation du pouvoir n'impliquait aucun individualisme, bien au contraire. L'individu ne comptait pas. Le citoyen n'avait pas d'existence en dehors de sa lignée, la *familia*, et de la *res publica*.

Depuis l'Antiquité jusqu'à une période récente, les Européens ont toujours su que le pouvoir doit s'incarner dans des hommes formés au commandement, disposant à titre personnel d'une autonomie garantissant leur liberté, éduqués aussi suivant les valeurs fondamentales de la *dignitas* et soumis au bien supérieur de la patrie ¹.

1. La faveur exceptionnelle dont a bénéficié le général de Gaulle de son vivant et plus encore après sa mort, est liée à cette personnalisation, à une stature historique assumée avec orgueil et dignité. Il en avait été de même, précédemment, pour le maréchal Pétain, dont l'orgueil était cependant plus modeste.

Le carcan viril de la *dignitas*

D'où vient en effet l'esprit qui a servi si longtemps de colonne vertébrale à la romanité ? D'où vient l'esprit qui anima sans faille les institutions romaines ? La réponse peut tenir en deux mots : *virtus* et *dignitas*. Le premier, nous l'avons déjà évoqué, se rapporte au courage et à la fermeté d'âme. Le second est proche de ce que sera l'honneur pour la noblesse européenne ¹.

Chacun dans l'élite romaine possède une *dignitas* qui lui est propre ainsi qu'à sa famille. Cette « dignité » s'incarne dans le mérite politique, dans ce que chacun accomplit pour la grandeur du peuple romain. Elle implique l'appartenance au Sénat et l'accomplissement de hautes fonctions politiques, dont elle tire sa justification. La fierté et le prestige de la noblesse sénatoriale revêtent un caractère sacré, celui de la caste en qui s'incarne la destinée unique de l'Urbs et l'*auctoritas* de l'État. Pour chaque noble romain, la *dignitas* est le bien le plus élevé, plus important pour lui que sa vie. Le devoir, les risques et les droits qui augmentent avec le degré de dignité (*gradis dignitatis*) font comprendre ce que le rang et ses symboles revêtent aux yeux de ces hommes et de ces familles. « La *dignitas* n'est pas l'idéal de tous, mais celui de chacun. Responsable de soi-même tout en cherchant l'aide divine ; chacun doit défendre les droits que lui confère sa naissance, l'honneur de sa *gens* et surtout son honneur à lui, de même que chacun doit "vivre" sa mort dans la dignité ². »

Au III^e siècle avant notre ère, reçu en audience à Rome, l'ambassadeur de Pyrrhus, roi d'Épire, décrit le Sénat comme « une assemblée de rois ». Une assemblée de rois, la formule aurait pu convenir pour celle des seigneurs de l'*Iliade*, pour le *thing* germanique, ou pour la Table Ronde des nobles celtes. Elle souligne avec éloquence la majesté et la *dignitas* affichées par les nobles romains.

1. Le mot latin *honor* n'a pas le même sens qu'honneur qui en est issu. Il s'applique aux fonctions officielles dans la *res publica*. En revanche, *dignitas* peut être traduit indifféremment par dignité ou par honneur.

2. S'appuyant sur les travaux de Victor Poeschl et Hans Drexler, K.-F. Werner (*op. cit.*, pp. 169-175) a consacré à la *dignitas* de longs développements.

L'association de l'être et du paraître

La *dignitas* demande en effet à être défendue et même affichée jusqu'à l'ostentation dans une existence qui est avant tout publique. Elle s'affirme par le geste, le panache, le style de vie, toutes choses qui définiront plus tard la noblesse européenne. L'apparat, « tenir son rang » ne sont pas des manifestations de vanité. Ce sont des obligations qui, par une exigence inlassable de « tenue » sous le regard de tous, requièrent une véritable ascèse. La dignité procède à la fois de l'être et du paraître. L'obligation permanente du paraître donne sa forme intérieure à l'être. De même qu'ultérieurement pour la noblesse européenne, certaines activités ou professions sont interdites aux sénateurs romains, le commerce et les travaux manuels. En revanche, la gestion foncière est de règle, comme la faculté de s'enrichir sans vergogne dans le gouvernement d'une province conquise.

Personnelle et proportionnelle au rang, la *nobilitas* romaine implique une ambition obstinée, une tension constante vers le haut. Chacun veut se montrer digne de ses ancêtres et parvenir si possible à un rang plus élevé que le leur. « Ma vie a enrichi les vertus de ma race, fait inscrire Scipion l'Africain sur son tombeau. J'ai engendré des enfants, j'ai cherché à égaler les exploits de mon père. J'ai mérité la louange de mes ancêtres, qui se sont réjouis de me voir né pour leur gloire. Ma *dignitas* a rendu fameuse ma race. »

En son temps, avec des fortunes diverses, le christianisme tenta de substituer l'*humilitas* du croyant à la *dignitas* de la noblesse. Mais, ce que l'orgueil comporte souvent d'excessif était corrigé chez les nobles romains par le regard des pairs, la sanction des censeurs du Sénat, l'éthique du devoir et l'autocritique sévère du stoïcisme. La *dignitas* était trop ancrée dans l'âme européenne pour disparaître. Sa résistance animera une large part du conflit ultérieur entre la noblesse médiévale et l'Église. Ses racines sont à ce point profondes que, longtemps après la disparition de la noblesse, au cœur de l'actuelle société du chaos, on peut en distinguer les traces sous les formes les moins prévisibles ¹.

1. Hors d'Europe, c'est naturellement dans le Japon des samouraïs que l'on rencontre une éthique analogue à celle de la *dignitas*. Maurice Pinguet s'en est fait l'analyste profond dans son essai *La Mort volontaire au Japon* (Gallimard, Paris, 1984).

Bien que dépossédée de son ancienne autonomie par la décadence de la République romaine et l'avènement du principat sous Auguste, la *nobilitas* continuera d'éduquer les siens pour le service de l'Empire. Même lorsqu'une corruption débridée gangrènera le sommet de l'État et de la société, la *dignitas* continuera de donner à l'administration impériale le meilleur de ce qui lui restera.

L'orientalisation de l'Empire et ses effets

À partir du II^e siècle de notre ère, le chaos ethnique, l'extinction des souches proprement romaines, la centralisation de l'Empire et sa militarisation entraînent de grands changements dans la composition de la *nobilitas* et dans son rôle politique. Depuis Auguste, les magistrats (au sens romain) ne sont plus élus mais nommés par l'empereur. Celui-ci acquiert de la sorte un contrôle de fait sur le recrutement du Sénat. Dès le règne des Sévère, sous la fiction du principat impérial, l'ancienne *res publica* est devenue une monarchie despotique reposant sur la force militaire et rappelant les anciennes monarchies hellénistiques. À la suite des réformes de Gallien et d'Aurélien, mais surtout depuis Dioclétien et Constantin, la noblesse a été transformée en *militia principis*, une noblesse de service fonctionnarisée, soumise au prince. Les hauts fonctionnaires civils et militaires, seuls représentants désormais de la *nobilitas*, prêtent serment (*sacramentum*) à l'empereur, chaque année, comme le faisaient les soldats.

Entre le III^e et le IV^e siècle de notre ère, la Ville est peu à peu vidée de sa substance. Envahie et pervertie depuis longtemps par la tourbe des esclaves et des affranchis qu'ont fustigés Juvénal ou Martial, Rome est désertée par les empereurs à partir de Dioclétien. L'Italie a perdu son importance et ses privilèges pour devenir une simple province. Dans la partie occidentale de l'Empire, les résidences impériales sont alors Milan, Trèves, Arles ou Ravenne. Mais à partir de 330, la vraie capitale devient Constantinople, la « Nouvelle Rome », fondée par Constantin cette année-là. Le choix de cette ville située à la frontière de l'Asie, prend en compte le déplacement vers l'Orient du centre de gravité d'un Empire qui n'est plus européen. Depuis Aurélien qui divinisa la personne impériale de son vivant, les empereurs ont adopté les rites hellénistiques, au grand scandale des derniers Romains. Momifiés dans

leurs palais, les empereurs imposent l'adoration de leur personne à la façon des despotes orientaux. Avant d'être admis à l'honneur de baiser l'extrémité de leurs pantoufles d'or, les grands serviteurs de l'État doivent maintenant se prosterner longuement devant eux. L'adoption du christianisme comme religion impériale sera la conséquence de cette orientalisation. Alors que les chrétiens restent rares en Occident, disséminés dans les quartiers juifs et syriens des grandes villes cosmopolites, leurs communautés remuantes se multiplient dans la partie orientale de l'Empire, la plus riche, en Syrie, en Palestine ou en Égypte.

Dans son *Histoire des origines du christianisme*, Ernest Renan a montré combien a pesé ce déplacement du centre de gravité de l'Empire dans la conversion de Constantin¹. Depuis longtemps, les empereurs étaient à la recherche d'une religion capable de s'adapter à la bigarrure ethnique de l'Empire, afin d'en renforcer la cohésion. Le dieu personnel et universel des chrétiens, dieu oriental tout-puissant, offrait de ce point de vue des avantages supérieurs aux cultes solaires ou mithraïques d'origine indo-européenne qui s'étaient répandus depuis le I^{er} siècle, mais restaient circonscrits à la partie occidentale de l'Empire. Le dieu chrétien convenait d'autant mieux qu'il prêchait la soumission au pouvoir politique et pouvait être interprété à sa guise par l'empereur. Depuis plus d'un siècle, en dépit de persécutions épisodiques, les apologistes chrétiens avaient offert leurs services aux empereurs en échange de l'adoption officielle de leur dieu à l'exclusion des autres.

Constantin et la christianisation de l'Empire

L'historien catholique Karl-Ferdinand Werner a souligné qu'à l'époque de l'édit de Milan, en 313, première étape vers l'adoption du christianisme comme religion impériale, « l'unité de l'Église n'existait qu'en théorie, car ses membres n'ont ni dogme unique bien défini, ni organisa-

1. Ernest Renan, *Histoire des origines du christianisme* (réédition « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 1995, tome 2, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, publié initialement en 1882). Sur la personnalité de Constantin, voir André Lema, *Des Dieux et des empereurs* (Éditions des Écrivains, Paris, 1998, p. 93 *sqq.*). Sur l'évolution du pouvoir impérial, Lucien Jerphagnon, *Le Divin César* (Tallandier, Paris, 1991).

tion unitaire. Or, Constantin a besoin de cette double unité pour maintenir celle de l'Empire. Il ne se contente donc pas de faire construire d'immenses basiliques en l'honneur du seul Dieu dans l'ancienne et la nouvelle Rome. Il prend en main les affaires des évêques afin de faire élaborer un dogme unique, reconnu par tous, et de leur donner une Église fortement structurée. La foi destinée à sauver l'Empire est une affaire d'État, comme l'avaient été les cultes publics. La compétence impériale en matière de religion, de culte public et de son organisation va de soi¹ ». Ce sera le sens du concile fondateur de Nicée en 325, dominé par l'autorité vigilante de Constantin. Les chrétiens se couleront aisément dans le cadre théocratique créé par l'Empire païen finissant, sans mettre fin pour autant à leurs féroces querelles internes, justifiées par les interprétations divergentes de leurs textes sacrés.

Replaçant l'essor de l'Église impériale dans son contexte, celui d'un monde où les élites intellectuelles et les masses rurales, en Occident, sont restées très largement « païennes² », Werner rappelle qu'il en fut autrement pour les membres de l'élite sociale et politique appartenant aux familles sénatoriales, qui souvent n'avaient plus de romain que le nom : « Comment auraient-ils pu ne pas voir, dans les privilèges considérables accordés aux évêques par l'empereur, l'occasion d'une "carrière" inédite, mais aussi d'une tâche à leur mesure ? Leur recrutement finira pas donner une envergure sans précédent aux dirigeants de l'Église, désormais issus de la couche sénatoriale. » De fait, à partir de Constantin et de Théodose, qui interdit la pratique de l'ancienne religion romaine sous peine de mort par l'édit du 8 novembre 392, le pouvoir

1. K.-F. Werner, *op. cit.*, pp. 331-332.

2. L'attachement à la culture antique et la conscience des valeurs que le christianisme voulait abolir provoquèrent la brève et emblématique réaction païenne de l'empereur Julien, de 361 à 363. Sur la critique du christianisme par l'élite intellectuelle romaine occidentale, on se reportera à Pierre de Labriolle, *La Réaction païenne* (L'Artisan du Livre, Paris, 1934) ; Louis Rougier, *Celse ou le discours vrai* (Labyrinthe, Paris, 1997) ; Lucien Jerphagnon, *Julien, dit l'Apostat* (Le Seuil, Paris, 1986) ; Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens* (Les Belles Lettres, Paris, 1990) ; Christopher Gérard, *L'Empereur Julien. Contre les Galiléens* (Ousia, Bruxelles, 1995) ; Marc Lebiez, *Éloge d'un philosophe resté païen* (L'Harmattan, Paris, 1999) ; Ramsay MacMullen, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle* (Les Belles Lettres, Paris, 1998).

impérial pèse en faveur d'une Église transformée, qui va devenir un instrument politique capital et une puissance sociale sans équivalent.

Les conséquences seront immenses pour le christianisme lui-même. Il sera métamorphosé en Occident par sa mutation romaine et par les apports grecs, celtes et germaniques. « Produit tout à fait juif à son origine, écrit Renan, le christianisme est de la sorte arrivé à dépouiller, avec le temps, presque tout ce qu'il tenait de [ces origines]. L'exégèse d'après laquelle le christianisme serait sculpté intérieurement dans l'Ancien Testament est la plus fausse du monde. Le christianisme a été la rupture avec le judaïsme, l'abrogation de la Thora. Saint Bernard, François d'Assise, sainte Thérèse, François de Sales, Vincent de Paul, Fénelon ne sont en rien des juifs. Ce sont des gens de notre race, sentant avec nos viscères, pensant avec notre cerveau ¹. »

Mort de Rome et survivance de l'Empire

Pour toutes les raisons que nous avons dites, l'empire de Constantin et de ses successeurs n'avait plus qu'un lointain rapport avec celui d'Auguste ou des Antonins. Mais si le monde romain était mort, l'Empire, lui, continuait de vivre. D'un point de vue formel, il se perpétua après 476, date de la déposition du dernier « empereur » fantoche d'Occident par un général romain d'origine germanique, Odoacre. Cet Odoacre fit porter à Constantinople les insignes impériaux en assurant que l'Occident n'avait plus besoin d'empereur, celui de Constantinople suffisant à l'ensemble.

De fait, l'Empire se maintiendra en Orient sous sa forme byzantine pendant près de dix siècles, avant une interminable agonie que conclura en 1453 la prise de Constantinople par Mehemet II.

En Occident, l'ancienne tradition impériale allait également se perpétuer en partie, mais à travers les changements considérables qui verront émerger ce monde nouveau que nous appelons Moyen Âge, généré par une injection germanique massive et par une renaissance vigoureuse de la culture celtique. À bien des égards, ce monde nouveau est plus proche de la Rome authentique, celle de la République et de l'Empire naissant, que ne le sera le monde byzantin. Les visages clairs représentés

1. *Op. cit.*, p. 1060.

sur les bas-reliefs de l'Ara Pietas Augustae, en 43, pendant le règne de Claude, ne jureraient ni en Gaule, ni en Germanie. Ils ont même comme un air de parenté avec ceux de la future statuaire gothique.

Résumant les immenses bouleversements qui se sont conclus par l'adoption du christianisme comme religion impériale, Karl-Ferdinand Werner aura cette formule lapidaire : « Le monde romain, est devenu chrétien à Constantinople et non à Rome... Cela a été une “fin de Rome” mais pas une fin de l'Empire. » On ne peut rien comprendre en effet à l'évolution du monde « romain » tardif si l'on ne distingue pas Rome et l'Empire. Sans doute l'Empire a-t-il été une création de Rome, création lente, empirique, influencée d'ailleurs par le souvenir d'Alexandre le Grand. Mais il fut aussi la négation de Rome et la cause de sa disparition.

Pourtant une part de la romanité continuera de rayonner sur l'Occident « barbare » du Moyen Âge, tant auprès des classes cultivées, pratiquant le latin et ce qu'il véhicule, que dans les instances politiques.

Pendant huit siècles, il faut le rappeler, le latin restera la langue administrative des nouveaux royaumes fondés en Occident, et cela dans les formes développées par l'État romain. Il se maintient aussi comme langue de culture, au moins jusqu'au XIII^e siècle, indépendamment de son usage religieux. Les clercs qui en font usage ne sont pas nécessairement des ecclésiastiques. Sont clercs tous ceux qui, dans les écoles épiscopales et monacales, ont reçu un bagage intellectuel. Bien que placée sous le contrôle de l'Église, la culture reste largement ouverte aux auteurs anciens, même païens. « Jamais les maîtres de l'antiquité n'exercèrent une domination comparable à celle qui leur fut assurée de Charlemagne à Saint Louis, dira Edmond Faral. Il y a dans la littérature latine médiévale, un côté profane qui souvent l'apparente aux productions les plus libres de la littérature en langue vulgaire. [...] Par la liberté du ton et des sentiments, par l'appétit de la jouissance, par le libertinage et par l'abandon aux délices d'un paganisme tentateur, toutes ces œuvres de clercs, écrites pour le plaisir des clercs, expriment toute la turbulence d'une force populaire et indisciplinée ¹. »

Dans le domaine institutionnel, le souvenir de Rome reste également influent. À bien des égards, les structures politiques des époques mérovingienne et carolingienne héritent du système impérial.

1. Edmond Faral, Introduction au *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge* (Fayard, Paris, 1984, La Pochothèque, 1992, pp. xvii-xix).

De l'Empire romain à l'empire franc

L'idée du « Moyen Âge », forgée à la Renaissance et cristallisée au XVII^e siècle¹, repose sur la légende d'une rupture brutale avec l'Empire romain, la fin de celui-ci et la « conquête » de la Gaule par les « Barbares » francs et autres, dans le sillage des « grandes invasions ». Patrick J. Geary, Jacques Heers, Pierre Riché, Karl-Ferdinand Werner et d'autres historiens ont ruiné cette interprétation dans laquelle des générations d'excellents professeurs, d'étudiants et d'écoliers ont été bercés. La vérité est que les Germains n'ont pas conquis l'Empire romain ni la Gaule romaine.

Après avoir été successivement contenus et vaincus par Galien, Probus, Julien et Gratien, les Francs et les Wisigoths ont été attirés en Gaule à partir du IV^e siècle pour protéger les *limes* contre d'autres Barbares plus menaçants, tels les Vandales, les Suèves, les Alains ou les Huns. Ils prirent du service dans l'armée romaine et formèrent des contingents auxiliaires sous le commandement de leurs rois. Le pouvoir politique exercé peu à peu en Gaule par ces derniers ne venait pas de la conquête, mais de leur romanisation. Childéric et son fils Clovis étaient à la fois des rois francs et des généraux romains.

Un modèle plurinational

Cette situation curieuse était dans la logique coloniale et impériale romaine. Deux siècles avant le principat d'Auguste, sous la République conquérante, le *Regnum*, mot par lequel les Romains désignent à la fois leur État et l'Empire, est entouré de royaumes « barbares ». Au fil du temps,

1. Le concept de « Moyen Âge », fut imaginé à l'origine dans une intention dépréciative par les humanistes qui prétendaient à l'exclusivité du savoir. Le concept fut introduit au XVII^e siècle dans l'enseignement de l'histoire générale, à l'initiative d'un professeur à l'université de Leyde, le Néerlandais Georg Horn (1620-1670), et du professeur allemand Christoph Keller (dit Cellarius, 1638-1707), qui forgèrent le terme de *Medium aevum* (*Mittelalter*). Cellarius publia sa propre histoire générale en trois volumes : *Historia antiqua* (1685) pour la période allant jusqu'en 324, date de la fausse Donation de Constantin ; *Historia medii aevi* (1688), pour la période allant de 324 à la fin de l'Empire byzantin en 1453 ; enfin, *Historia nova* (1696). Georg Horn avait opté pour les dates repères généralement retenues par ses successeurs : 476 (déposition du dernier empereur romain d'Occident) à 1453. Accentuant la connotation péjorative, les Anglais feront précéder les *Middle Ages* par les *Dark Ages* (de 500 à l'an mille). Cf. Jacques Heers, *Le Moyen Âge, une imposture* (Perrin, Paris, 1992) et K.-F. Werner (*op. cit.*).

plusieurs seront conquis et incorporés dans l'Empire. Mais, une fois matée une éventuelle résistance – comme en Gaule –, les chefs et leurs fidèles ayant été exécutés, l'Empire respectera la plupart des lois et coutumes de chacun des peuples (*gentes*), au moins jusqu'à l'adoption du christianisme. Hormis le prélèvement fiscal et le culte dû à l'empereur, Rome n'impose aucune uniformisation, accueillant même au sein de son propre panthéon les dieux indigènes pour autant qu'ils ne soient pas exclusifs.

À partir du III^e siècle, acculé à la défensive, ses frontières menacées un peu partout, notamment sur le Rhin et le Danube, l'Empire a imaginé des traités d'alliance (*foedus*) pour calmer les peuples (*gentes*) voisins et les utiliser dans sa lutte contre d'autres Barbares plus belliqueux. Les bénéficiaires, appelés fédérés (*foederati*), Goths, Francs, Wisigoths, sont accueillis en Gaule afin d'en assurer la défense. C'est aussi une façon de pourvoir à leurs rémunérations et à leurs approvisionnements. Au V^e siècle, des rois barbares déjà très romanisés se voient ainsi concéder des territoires gallo-romains¹. Une partie de l'Aquitaine devient le royaume des Wisigoths, une partie de la Belgique celui des Francs et une partie de la région rhénane celui des Burgondes. Cette création de royaumes germaniques en Gaule n'est pas le fruit d'une conquête mais d'une volonté impériale et d'une situation acceptée par des populations consentantes.

C'est dans ce monde qu'est né le *regnum Francorum*, à l'imitation du *regnum Romanorum*. L'un des rois francs, Childéric, avait sa capitale à Tournai. Son fils, Clovis, hérita de sa qualité de général romain et de sa dignité royale, confirmée sur le champ de bataille par ses guerriers. Il hérita aussi d'un vaste territoire « romain » en Gaule, avec Soissons pour capitale. Mais, comme l'avait fait Constantin en son temps, Clovis se fit baptiser, acte éminemment politique qui l'assurait du soutien de l'épiscopat, c'est-à-dire de la noblesse gallo-romaine². Grâce à quoi il

1. Par convention, on emploie ici « gallo-romain », terme contestable qui résume mal ce que pouvaient être les populations rurales de la Gaule qui avaient conservé leurs anciens dieux plus ou moins latinisés, et adopté très partiellement le latin de cuisine des soldats, des commerçants et des fonctionnaires du fisc. À la différence des élites urbaines qui, elles, étaient largement latinisées.

2. Hormis l'Irlande, cas tout à fait à part, et les peuples christianisés par la contrainte, Saxons, Baltes, etc., la plupart des royaumes européens ont suivi l'exemple franc et adopté la nouvelle religion par décision politique de leur souverain. Le cas tardif de la Norvège est à cet égard intéressant puisqu'il a fait l'objet d'une relation circonstanciée, dès 1230, par Snorri Sturluson dans son

put étendre son royaume sur l'ensemble de la grande Gaule, du Rhin aux Pyrénées.

Alliance de l'épiscopat et du roi franc

Lorsque Clovis accède au pouvoir, une partie importante de la population gallo-romaine reste à l'écart du christianisme qui est une religion essentiellement urbaine. Dans les campagnes, le peuple conserve son attachement aux divinités celtes parfois romanisées, au culte des sources miraculeuses et des lieux sacrés sur lesquels l'Église fera construire plus tard ses propres sanctuaires.

Au-dessus de cette population, deux aristocraties cohabitent en bonne intelligence au nord de la Loire. Une aristocratie guerrière germanique et païenne, dont le chef réunit en ses mains le pouvoir politique et militaire hérité de l'Empire. Et par ailleurs, une noblesse sénatoriale d'origine gauloise complètement romanisée, disposant de la richesse foncière. En son sein se recrutent les évêques qui exercent dans leurs diocèses les pouvoirs de l'administration impériale. Cette noblesse a même donné l'un des derniers éphémères empereurs d'Occident, Avitus, en 455-456. Cet Avitus était un sénateur auvergnat, beau-père de Sidoine Apollinaire, célèbre aristocrate lyonnais, fils d'un préfet du prétoire, et lui-même ancien préfet de la ville de Rome, avant de devenir en 470 évêque de Clermont.

Généralement, les évêques sont choisis, non dans le clergé, mais parmi des laïcs de la noblesse sénatoriale, reconnus pour leurs talents d'administrateurs. Dépourvus pour la plupart de formation religieuse, ce sont avant tout des hommes de pouvoir assez indifférents aux questions spirituelles. Génération après génération, dans les cités de la Gaule, le siège épiscopal tend à être occupé par les membres d'une même puissante famille qui se sert de cette position pour assurer ses intérêts. Ainsi se constituent de véritables seigneuries épiscopales qui seront, au

Histoire des rois de Norvège (op. cit.), œuvre historique sans équivalent au Moyen Âge. Snorri, quoique chrétien, ne dissimule rien de la résistance des libres paysans norvégiens, restés fidèles à leur tradition. Il rend justice au duc Hakon le Puissant qui fut au monde nordique ce que l'empereur Julien avait été au monde romain.

moins jusqu'au ^{xviii} siècle, l'un des traits durables du paysage politique occidental ¹.

En Gaule, l'épiscopat est une puissance, la première puissance même, politique, sociale, religieuse, en dehors des royautes guerrières germaniques. Parmi celles-ci, dans tout l'Occident, seuls les Francs, établis au nord de la Loire, sont restés païens. Paradoxalement, ils entretiennent des relations beaucoup plus confiantes avec l'Église que les rois wisigoths ou burgondes convertis au christianisme, mais de variété arienne, donc hérétique. La lettre adressée à Clovis, peu après son avènement, par Remi, l'évêque de Reims, se lit comme un acte d'allégeance. En invitant le jeune roi païen à consulter les évêques, qui ont en charge l'administration civile de leur cité, et à agir en accord avec eux, Remi reconnaît implicitement qu'ils sont placés sous son autorité royale. La qualité des relations entre le roi et l'épiscopat fonde en bonne partie son succès. Elle permet à Clovis d'éliminer successivement ses concurrents en Gaule et de soumettre les peuples échappant à son pouvoir.

Il affronte d'abord des peuples « barbares » du nord de la Loire, les Bretons d'Armorique qu'il ne put vaincre, puis les Thuringiens qu'il soumet vers 491, enfin les Alamans qu'il défait à Tolbiac (nom celtique de Zülrich) au nord de Trèves. Clovis s'en prend ensuite aux Burgondes vers 500, mais sans résultats apparents. Enfin, il se lance contre les Wisigoths au sud de la Loire. C'est la grande affaire du règne, celle qui scelle son pacte avec l'Église. Sa victoire de Vouillé en 507, suivie d'autres batailles parfois moins heureuses, la mort enfin du roi Alaric II, sonnent le glas du royaume wisigoth de Toulouse et de l'hérésie arienne au sud de la Loire, dont les riches territoires tombent ainsi dans l'escarcelle franque.

Rentrant de cette expédition, Clovis reçoit à Tours les envoyés de l'empereur Anastase qui, de Constantinople, lui confère le titre de consul, le plus élevé dans la hiérarchie romaine. La victoire du chef franc est complète. C'est vraisemblablement à ce moment qu'il décide de se faire baptiser avec les membres de son entourage. Ayant assimilé les principes du pouvoir impérial, il impose à la noblesse franque un serment qui la lie à sa personne. Elle perdra pour longtemps son auto-

1. Patrick J. Geary, *Naissance de la France, le monde mérovingien* (Flammarion, Paris, 1989).

nomie. Nommé par les rois mérovingiens du *regnum Francorum*, elle deviendra leurs instrument, à l'image de la *nobilitas* impériale.

Naissance de la féodalité carolingienne

Cette situation se maintiendra plus ou moins jusqu'à l'époque carolingienne. Une dérive insensible commence pourtant sous Charles Martel. Pour maintenir son contrôle sur l'immense *regnum Francorum*, parallèlement à un épiscopat toujours diligent, le maire du palais, souverain de fait, institue des *vassi dominici*, les vassaux du prince, ses hommes de confiance, une sorte de hiérarchie parallèle ayant pour mission de surveiller la haute aristocratie territoriale. Ils sont engagés par l'allégeance germanique de l'hommage vassalique. Ils dirigent les tribunaux royaux, entretiennent des relations matrimoniales avec les familles princières et vont constituer peu à peu des dynasties locales disposant d'une terre et d'une autonomie qu'accroît la distance.

Dans le but de maintenir des forces permanentes en nombre suffisant, Charles Martel, Pépin le Bref et Charlemagne s'appuient sur l'effet multiplicateur de la vassalité. Ils incitent leurs grands vassaux à s'engager à leur tour à l'égard de nombreux vassaux de moindre rang, et ainsi de suite. Le lien vassalique étant personnel, le petit vassal du dernier échelon est l'obligé de son seigneur, mais pas du roi. Ce dernier chaînon tend à être le plus fort, tandis que le premier, liant les grands au roi est de plus en plus lâche. Lent à se mettre en place, ce système sera gagné par une force centrifuge irrésistible.

À l'origine, les *vassi dominici* forment le sommet de la hiérarchie vassalique. S'alliant aux familles princières du vaste royaume, ils formeront la souche des grands vassaux, les princes et comtes, une quarantaine dans le royaume de l'an mille, relayés par un millier de « châtelains ». Ces seigneuries deviennent au XI^e siècle l'épine dorsale de l'État vassalique qui s'est mis en place insensiblement et qui préserve de l'anarchie la France féodale des premiers et faibles Capétiens, avant Philippe Auguste.

Face aux invasions normandes et aux incursions arabes ou hongroises, à une insécurité générale, en l'absence d'un pouvoir central qui s'est délité et patauge dans l'impuissance, les grands et leurs vassaux sont les seuls à accomplir le devoir politique de défense et de justice. Ils constituent la seule protection des populations. Ils sont devenus l'État.

Châteaux et châtelainies

Au tournant de l'an mille, la réalité du pouvoir est devenue l'apanage d'une noblesse féodale qui entre dans son âge d'or. Les pouvoirs qui lui ont été dévolus depuis la dissolution de l'empire carolingien au milieu du IX^e siècle, sont symbolisés par le château, *castellum*, centre d'une châtelainie. On a pu parler d'une « révolution castrale » qui se lit dans les chartes. C'est une véritable explosion. « En Provence, à peine douze châteaux sont recensés vers 950, mais ils sont au nombre de trente en l'an mille et dépassent la centaine autour de 1030. En Poitou, ils ne sont guère que trois avant les invasions normandes, pour devenir trente-neuf au XI^e siècle. En Auvergne, on compte huit forteresses en l'an mille et trente-quatre vers 1050. Dans le Maine, on passe de onze en 1050 à soixante-deux en 1100¹. » Chaque ancien comté carolingien, devenu principauté autonome, est couvert d'un réseau serré de châteaux. Et ce phénomène est général. En Catalogne, vers 1050, sous l'effet de la menace arabe, on dénombre huit cents châteaux forts, soit une moyenne de un pour 45 km².

Avec leur espace celtique, leur donjon normand, leurs courtines et leurs tours romaines, les châteaux sont très représentatifs des divers héritages historiques qui façonnent la noblesse médiévale. Du X^e au XV^e siècle, les châteaux sont à la fois chefs-lieux administratifs et politiques, sièges d'une haute justice, centres des réseaux de dépendance féodale et foyers de culture. « Ils donneront leur nom à la plus antique circonscription administrative de l'Ancien Régime, la châtelainie, ils créeront des villes et même des principautés. [...] Ils seront, après les implantations celtiques (que n'avait pas modifiées l'occupation romaine), les seconds à quadriller notre espace [...]. Nous sommes structurés par les Celtes et les seigneurs médiévaux². »

À la différence des évêchés romains qui recouvrent les vieilles circonscriptions des *pagi* gaulois, le territoire des châtelainies délimite de nouvelles circonscriptions politiques. En dépit du cliché de l'« anarchie féodale », la féodalité ne s'inscrit pas contre l'ordre politique, contre le principe de l'État. Elle est l'État, mais un État décentralisé, personnalisé,

1. Martin Aurell, *La Noblesse en Occident, V^e-XV^e siècle* (Armand Colin, Paris, 1996, p. 55).

2. Alain Guillerm, *La Pierre et le vent* (Arthaud, Paris, 1985, pp. 51-52).

vivant, enraciné. Avec le château, jamais le pouvoir politique – la puissance qui protège et dit le droit – n’a été plus proche des administrés. Jamais la part d’autogestion n’a été plus réelle. Libres ou serfs, les membres de la circonscription seigneuriale forment une communauté autonome. Les assemblées villageoises prennent en commun les décisions de leur ressort, tandis que le seigneur se réserve la part du politique, c’est-à-dire la guerre et la haute justice. À la légende héritée de l’époque des Lumières, faisant du noble féodal une brute appliquée à jouir jalousement de son fief, la recherche historique avec Georges Duby, Ellery Schalk ou Karl-Ferdinand Werner, retrouvant les voies fécondes ouvertes un siècle plus tôt par Fustel de Coulanges dans son *Histoire des institutions de l’ancienne France*, montre la réalité d’une élite formée à diriger et à encadrer les hommes, héritière de la *nobilitas* romaine, dont le maître mot est *dignitas*, autrement dit l’honneur.

Dans toute l’ancienne Europe carolingienne et jusqu’en Grande-Bretagne, le château fort qualifie le paysage. Il en est un composant majeur. Plus largement représenté et plus diversifié dans ses formes et son architecture que la cathédrale, il est la manifestation d’un art enraciné qui a marqué tout l’Occident. Il est le point de cristallisation des légendes héroïques. Avec la forêt, son contraire, il est le lieu focal de toute la littérature épique et courtoise¹. Le château fort manifeste avec éclat l’alliance de la beauté et de l’utilité. Lieu de pouvoir, il est également lieu de culture et de volupté. Il associe comme jamais fonction militaire et fonction palatine, défense, habitat et prestige. On ne sent jamais mieux cette richesse multiple que dans le contraste entre la vertigineuse rudesse extérieure des donjons et la douceur fastueuse du logis seigneurial qu’ils abritent et dissimulent. En contemplant aujourd’hui ces chefs-d’œuvre austères, on peut se souvenir qu’ils ont été les foyers intenses de la culture entre le XI^e et le XV^e siècle.

1. André Chastel, *Introduction à l’histoire de l’art français* (« Champs », Flammarion, Paris, 1993, p. 34). L’historien estime que l’horreur républicaine pour l’Ancien Régime et la féodalité, plus vindicative encore que l’anticléricalisme, a rayé les châteaux de la formulation du patrimoine national, au profit des édifices religieux.

D'Otton le Grand à Frédéric II

Abandonnée par les successeurs de Charlemagne après le traité de Verdun, la dignité impériale est relevée en février 962 par le Saxon Otton I^{er}, roi des Germains.

Institution « divine » de tradition romaine, la magistrature impériale hisse le roi de Germanie au-dessus de tous les autres. Le couronnement d'Otton à Rome et la création du premier État allemand (*Reich*) sanctionnent une situation de fait. Alors qu'il n'existe pas encore d'État français, le roi de Germanie étend son pouvoir à toute l'Allemagne. Non sans difficultés cependant. Le défaut d'unité territoriale se double d'une fracture culturelle, héritée de la conquête romaine. À la suite du désastre des légions de Varus, massacrées par Arminius (Hermann) en l'an 9 de notre ère, Rome limita son emprise aux territoires occidentaux et méridionaux protégés par les *limes*. Deux Allemagnes se sont ainsi constituées. Une Allemagne romanisée et une autre qui est restée étrangère à la romanité puis au christianisme jusqu'aux conversions forcées de la fin du VIII^e siècle. Cette ligne de partage sera au XVI^e siècle celle de la Réforme luthérienne, expression d'une hostilité ancestrale à Rome.

Comme le feront les Capétiens, Otton doit batailler contre ses vassaux. S'appuyant sur la puissance de la Saxe, son fief personnel, il conjure les périls. Pourtant, l'héritage impérial et l'ouverture stratégique qu'il favorise vers le sud l'attirent irrésistiblement vers la richesse et le prestige de l'Italie, le détournant, comme ses successeurs, de se consacrer à la construction d'un État national allemand ¹.

Sacré à Rome en 962, Otton le Grand réside le plus clair du temps dans cette Italie romaine qui a déjà exercé un attrait irrésistible sur les Carolingiens. Il y passe dix des douze dernières années de sa vie. C'est là et non plus en Allemagne que se trouve le centre politique d'un État impérial qui reste cependant allemand. Organisateur génial, Otton n'a pas d'autre choix, pour édifier le Saint Empire, que de s'appuyer sur le système vassalique légué par les Carolingiens. Il saura convaincre ou contraindre les grands de servir l'Empire tout en servant leur propre

1. Pierre Béhar, *Du I^{er} au IV^e Reich. Permanence d'une nation, renaissance d'un État* (Éditions Desjonquères, Paris, 1990). Joseph Rovani, *Histoire de l'Allemagne* (Le Seuil, Paris, 1994). Francis Rapp, *Le Saint Empire romain germanique* (Tallandier, Paris, 2000).

intérêt. Il obtient d'eux qu'ils fournissent de façon permanente les contingents de l'armée impériale pour tenir l'Italie et les marches orientales. Mais après l'avoir servi, les grands vassaux prendront des libertés toujours plus étendues avec ses successeurs.

Aux Ottoniens, princes saxons, succèdent les Saliens, princes franco-niens, puis les Staufen qui sont des Souabes. Acquis au rêve impérial, tous éprouvent la même fascination pour l'Italie. Frédéric II de Hohenstaufen, le dernier véritable empereur et le plus illustre, n'est plus germanique que de nom. De cœur et de culture, il est italien et byzantin. Entouré d'une garde sarrasine, de docteurs arabes et juifs, il règne depuis Palerme sur un empire qui s'étend de Jérusalem à la Baltique. Indifférent aux affaires allemandes, il ne s'intéresse qu'au sud et à l'Orient.

En 1250, à sa mort, l'édifice impérial disparaît. Ennemi implacable de l'empereur, le pape Innocent IV a ordonné que l'on « extirpe son nom, son corps, la semence infernale et la progéniture de cette engeance maudite ». La sentence sera exécutée à la lettre par ses successeurs, avec le concours intéressé du féroce Charles d'Anjou, frère de Saint Louis, qui convoite la Sicile et le royaume de Naples. Un premier fils de Frédéric II, Conrad IV, proclamé empereur, meurt de dysenterie en mai 1254. Son demi-frère, Manfred, ayant fait valoir ses droits, est tué en février 1266 par les hommes de Charles d'Anjou qui fait jeter la dépouille du prince dans un champ d'épandage. Ayant capturé les trois jeunes fils de Manfred, il leur fait crever les yeux et les fait mourir à petit feu dans les sombres caveaux de Castel del Monte. Quand apparaît le jeune Conradin, âgé de seize ans, fils de Conrad IV, Charles s'en empare derechef et le fait exécuter à Naples en octobre 1268. Mais la chasse n'est pas encore close. Il reste un dernier rejeton de l'« engeance maudite », Conradin II, jeune bâtard de Conrad IV et dernier petit-fils de Frédéric II. Charles d'Anjou le fait enlever par ses soudards et pendre en 1269. Ainsi la malédiction d'Innocent IV est-elle accomplie ¹.

1. Jacques Benoist-Méchin, *Frédéric II de Hohenstaufen* (Librairie Académique Perrin, Paris, 1980). Paris, Ernst Kantorowicz, *L'empereur Frédéric II* (Gallimard, Paris, 1985).

L'empire des Habsbourg

À la mort de Frédéric II, commence l'anarchie du Grand Interrègne, nourrie par les ambitions des princes allemands et des papes. De 1250 à 1273, il n'y a plus ni empereur ni roi germanique. La couronne d'Allemagne ne sera relevée qu'en 1273 par un simple comte, Rodolphe de Habsbourg, désigné en raison même de sa faiblesse. Longtemps, les princes prendront soin de n'élire que des candidats impuissants. Après Frédéric II, l'Empire ne sera plus pour longtemps qu'une dignité sans portée politique. L'effort conduit par Ferdinand II, à partir de 1618, échouera complètement devant les puissances coalisées. En 1648, à l'issue de la guerre de Trente Ans et des traités de Westphalie, l'Empire sera plus affaibli que jamais. En revanche, la noblesse, contrairement à celle du royaume de France, restera vigoureuse, et la société avec elle.

En dépit de sa faiblesse, Rodolphe de Habsbourg s'est efforcé d'affronter ses obligations impériales. En août 1278, contre toute attente, il triomphe même du roi de Bohême au Marchfeld, au nord de Vienne. Cette victoire accorde à sa famille la possession de l'Autriche, de la Styrie, de la Carniole et de la Carinthie. Ainsi assurée, la dynastie des Habsbourg s'établit à Vienne. Trop excentrée pour être une capitale allemande, cette ville occupe en revanche une position stratégique déterminante dans la région danubienne. Elle deviendra la citadelle du germanisme face à l'est. Au fil du temps, les couronnes de Bohême et de Hongrie seront recueillies par les Habsbourg qui deviennent ainsi peu à peu les maîtres d'un empire multinational tourné vers le sud-est européen, celui de la Maison d'Autriche. Ce caractère multinational précoce, très « romain », et une philosophie politique fondée sur le droit féodal expliquent le caractère particulier du système habsbourgeois.

Depuis les traités de Westphalie (1648), une part importante de l'Allemagne, divisée en royaumes et principautés souveraines, échappe à cet empire, vivant toujours au rythme féodal. Il en va de même pour la puissance prussienne qui commence de s'édifier au nord, sur les landes mélancoliques de la marche de Brandebourg et dans les anciennes possessions teutoniques.

Sort de la noblesse en France et en Europe

Le contraste est frappant entre le sort de la noblesse française et celui du reste de l'Europe. Contrairement à ses homologues de l'ancien Empire germanique, de Prusse, de Pologne, de Hongrie, d'Angleterre, d'Espagne et d'autres royaumes européens, la noblesse de France s'est laissée étrangler. Noblesse domestiquée ici, noblesse vigoureuse là-bas. Cette double évolution engendrera deux mondes différents : la planète morte de l'État à la française et l'univers encore vivant, malgré les catastrophes historiques, du monde britannique ou des pays d'Europe centrale.

La lutte victorieuse de la monarchie centralisatrice contre la « féodalité », c'est-à-dire contre la vigueur féodale, est célébrée en France avec unanimité. Le résultat est en effet saisissant. À la fin du XVIII^e siècle, la Révolution triomphera ici, alors qu'elle échouera partout ailleurs, grâce à la résistance d'une noblesse restée vivante.

Une comparaison s'impose avec la Russie. Matée et soumise depuis Pierre le Grand, la noblesse russe anémiée se laissera liquider en 1917 alors qu'un an plus tard, son homologue allemande, encore vivace, écrasera sans complexe les bolcheviks berlinois ou munichois.

Jusqu'au XVI^e siècle inclus, la noblesse n'est pas exclusivement liée à la naissance. Elle doit son statut à son aptitude au commandement politique, à sa fonction militaire de protection et de justice, ainsi qu'à sa « vertu », au sens romain d'énergie virile, mais aussi de droiture et d'abnégation¹. Encore au temps de Montaigne, qui se fait gloire d'en être, la noblesse est avant tout une affaire de métier, celui des armes, et de dignité. La même idée se retrouve chez tous les mémorialistes du temps, Montluc, La Noue, L'Alouëte ou La Taille. En France, après les guerres de religion, sous l'influence du centralisme étatique, la figure de l'homme d'armes, adoubé sur le champ de bataille, s'estompe au profit du courtisan asservi au pouvoir par les chaînes de la vanité. Dans cette mutation, le rôle de la monarchie capétienne, soutenue par le clergé de la Contre-Réforme, n'est pas innocent. Son hostilité aux anciennes libertés féodales, sa volonté de domestiquer la noblesse et d'exercer le

1. Ellery Schalk, *L'Épée et le sang, une histoire du concept de noblesse, 1500-1650* (Champ Vallon, Paris, 1996). Pour la période précédente, on peut consulter Martin Aurell, *op. cit.* (Armand Colin, 1996). Marc Bloch avait également observé que la pensée médiévale sépare l'hérédité et la noblesse.

monopole de la violence légitime l'incitent à dévaloriser l'éthique guerrière, sauf quand elle s'exerce à son profit, dans ses armées.

L'évolution est différente en Grande-Bretagne et ailleurs en Europe. Au prix de conflits nombreux, la noblesse féodale parvient à faire respecter sa fonction, trouvant de nouveaux accords avec l'empereur ou les monarchies. Elle obtient un succès politique éclatant avec la Grande Charte, *Magna Carta*, que Jean sans Terre se voit imposer en 1215 par les barons anglais. Suivant le lieu et les traditions, ce partenariat entre monarchie et noblesse prendra des formes différentes. Il sera libéral en Angleterre et autoritaire en Prusse où le pouvoir royal repose sur l'adhésion d'une noblesse garantie dans ses droits féodaux.

Le conflit du pape et de l'empereur

Pendant plusieurs siècles, des conflits parallèles ont opposé les puissances concurrentes que sont l'Église, c'est-à-dire le pape, les nouvelles monarchies « nationales », l'empereur et la noblesse féodale. Conflits croisés qui nouent et dénouent successivement les alliances de la veille, recomposant de nouvelles complicités. Le pape n'a pas toujours combattu l'empereur et le roi capétien n'a pas toujours soutenu le pape, bien au contraire. En revanche, une constante se dessine dans la défiance des monarchies et de l'Église à l'encontre de la noblesse féodale, et cela bien que la haute hiérarchie ecclésiastique soit issue de la noblesse. Mais en dépit de mêmes origines familiales, les deux premiers ordres sont façonnés par des finalités, des traditions et des valeurs trop étrangères pour ne pas s'opposer. Paradoxalement, il est vraisemblable que cette tension permanente sur tant de siècles a été l'un des facteurs décisifs de l'exceptionnel dynamisme européen, tant dans l'ordre intellectuel et scientifique, que dans celui des conquêtes extérieures, croisades, découvertes et colonisations.

En Italie et dans les terres d'Empire, par exemple en Provence, la résistance au pouvoir du pape et à celui de la dynastie angevine porte un nom : gibelinisme. C'est une idéologie, la première peut-être des idéologies, visant à changer l'organisation sociale et politique selon des fondements philosophiques.

Dans les villes italiennes des XIII^e et XIV^e siècles s'opposent deux partis politiques, les guelfes et les gibelins. Ils tirent leurs noms, par défor-

mation, de ceux de deux grandes familles allemandes, les Welfen (Guelfes) et les Hohenstaufen, seigneurs de Waiblingen (Gibelins). Les guelfes sont partisans du pape et, accessoirement, du roi capétien et de son cousin angevin. Les gibelins sont partisans de l'empereur.

Il n'y a pas qu'une racine à la querelle du pape et de l'empereur. Pour en rester aux principes, l'Empire est vu par ses partisans comme l'héritier spirituel de Rome. C'est une institution sacrée à vocation universelle, qui se veut d'origine surnaturelle. Elle est la loi de Dieu sur la terre, *lex animata in terris*, n'admettant aucun pouvoir qui lui soit supérieur, fût-ce celui du pape. Dans l'empire byzantin, l'Église est restée subordonnée à l'empereur, y compris en matière de dogme, comme à l'époque de Constantin. En Occident, l'évolution a été très différente, en raison de la disparition du pouvoir impérial. Contemporain de Clovis, le pape Gélase a déjà soutenu la thèse de la supériorité de l'évêque de Rome sur le lointain empereur. Ses successeurs défendront le même principe qui n'aura de vraies conséquences qu'après la restauration de la dignité impériale en faveur de Charlemagne par le pape Léon III. Dans une belle ambiguïté, les deux alliés se légitiment réciproquement, chacun conférant à l'autre une *auctoritas* impériale lui donnant le pouvoir de créer des rois en lui attribuant la *potestas principalis*¹. Une nouvelle étape est franchie par Grégoire VII qui déclare que le pape est le véritable empereur. C'est l'époque où se fait jour la doctrine des « deux glaives », le pape étant censé disposer à la fois du glaive temporel et du glaive spirituel, ce que revendique également l'empereur. Le conflit devient inévitable. Il éclate ouvertement lors de la querelle des investitures provoquée en 1075 par Grégoire VII. Deux ans plus tard, celui-ci contraindra l'empereur Henri IV à venir s'humilier à Canossa. S'appuyant sur la fausse Donation de Constantin², le

1. K.-F. Werner, *op. cit.*, p. 367.

2. Œuvre d'un faussaire du VIII^e siècle, cette Donation était destinée à justifier le pouvoir temporel du pape Étienne II (752-757) sur Rome et la partie occidentale de l'ancien Empire romain. D'après la Donation, l'empereur Constantin, avant sa mort en 337, aurait accordé au pape Sylvestre I^{er} (qui l'avait guéri de la peste) la pleine souveraineté sur le monde occidental. Longtemps, la prétention des papes au pouvoir temporel s'est fondé sur ce document, jusqu'à ce que Nicolas de Cues et Lorenzo Valla ne le démasquent en 1442 comme un faux. Voir la traduction de Lorenzo Valla, *La Donation de Constantin* (Les Belles Lettres, Paris, 1993).

pape entend jeter les bases d'une véritable théocratie pontificale, affirmant notamment le droit du pape à déposer les souverains et à exercer lui-même le pouvoir temporel. On voit que le conflit est autant d'ordre philosophique que politique.

L'idéologie gibeline

Implicitement depuis Platon et Aristote, il est admis que deux voies s'offrent à l'accomplissement humain, l'action et la contemplation. La première s'identifie à l'Empire et à la chevalerie, la seconde à l'Église. Le gibelinisme professe que, par une vie de discipline, de combat et de service, on peut s'élever par l'action à une dignité surnaturelle n'ayant rien à envier à la voie contemplative ou ascétique¹. Au tout début du XIV^e siècle, Dante se fera le défenseur de cette idée. Né à Florence dans une noble famille guelfe, il rompt avec la tradition familiale en voyant les libertés de sa cité menacées par le pape Boniface VIII. La victoire de ses adversaires fait de lui un proscrit. Devant le chaos italien de son temps, il ressent avec douleur la nostalgie de l'ancienne grandeur romaine. Écrivant *De Monarchia* vers 1313, il dénonce dans le pouvoir temporel des papes la cause de la décadence italienne. Au deuxième chant de l'*Enfer* de la *Divine Comédie*, il invoque Virgile, le faisant parler de la mission éternelle de Rome, lieu saint voulu par Dieu, transformé par Constantin et par les papes en «égout de sang et de puanteur». Tout en célébrant pour la forme un Christ très romanisé, Dante fait de l'Aigle romaine, l'Aigle païenne, le vrai symbole de la volonté divine sur terre.

1. Le philosophe italien Julius Evola s'est fait le chantre moderne de l'idée gibeline. Dans plusieurs de ses écrits (*Les Hommes au milieu des ruines*, Les Sept Couleurs, Paris, 1972, p. 141), il assure que l'Ordre du Temple en aurait été une expression achevée. Comme souvent chez Evola, l'information historique s'efface au profit du mythe. À moins de torturer les faits, on ne voit pas bien comment un ordre religieux étroitement soumis à la papauté, devenu de surcroît une grande puissance économique et financière, aurait pu incarner l'idée impériale, féodale et gibeline. Le fait d'avoir subi la violence du roi capétien Philippe IV le Bel ne peut être une raison suffisante.

Philippe le Bel, le pape et les Templiers

La querelle entre guelfes et gibelins, le pape et l'empereur, sera tranchée au profit d'un nouveau pouvoir temporel, celui des royaumes « nationaux », Angleterre, France et Castille. Rejetant l'autorité du pape comme celle de l'empereur, ils attribueront à la « souveraineté nationale » le caractère sacré détenu jusque-là par la papauté dans l'ordre spirituel, et par l'Empire dans le temporel.

Alliés souvent du pape contre l'empereur, les Capétiens vont se montrer parfois de redoutables adversaires de la papauté. Philippe IV le Bel abaissera le pouvoir pontifical comme aucun empereur n'aurait jamais imaginé le faire. Le petit-fils de Saint Louis recueillera dans cette querelle l'assentiment unanime de sa nation. On le verra bien lorsque, pour appuyer sa cause, il convoque en 1302 les premiers États généraux de l'histoire du royaume. À cette occasion, ni les barons, ni les bourgeois, ni même le clergé de France ne lui ménagent leur soutien. Ce sera la première manifestation du gallicanisme que formalisera plus tard Bossuet.

Le conflit commence lorsqu'en 1297 le pape Boniface VIII veut s'interposer entre les communes flamandes et Philippe le Bel. Celui-ci rejette toute immixtion romaine, faisant répondre par ses légistes que « le roi est empereur en son royaume ». Le différend ayant rebondi un peu plus tard, Guillaume de Nogaret est envoyé en Italie pour déposer le pape. Il fait si bien, lors de l'« attentat » d'Anagni en 1303, que Boniface VIII n'y survivra pas. Le roi fait alors élire un pape français à sa dévotion, l'archevêque de Bordeaux, Bertrand de Got, qui devient pontife sous le nom de Clément V. Pour mieux le contrôler, le roi l'établit en Avignon. Si l'on en croit Michelet, ce pape fut l'une des plus grandes canailles de la chrétienté, couvrant de bijoux sa maîtresse, la belle Brunissende de Talleyrand-Périgord, grâce aux fonds quémandés pour la croisade. Cette corruption au sommet sert les desseins du roi. L'abaissement de la papauté lui permet de détruire en un seul jour de 1307 la puissance de l'Ordre du Temple, à la fois grande banque internationale et force maritime de premier plan en Méditerranée. Comme précédemment avec les Juifs, son but est de s'emparer des biens du Temple pour renflouer un trésor perpétuellement vide. Ce en quoi il échoue semble-t-il, le pape ayant désigné les chevaliers de Rhodes comme héritiers légataires des Templiers.

L'État selon Bodin et selon Althusius

L'affirmation de la souveraineté temporelle du roi de France ayant besoin d'une justification philosophique, celle-ci sera formulée par les légistes royaux. Ce sont eux qui définissent le roi comme *princeps in regno suo*, opposant la souveraineté territoriale du roi à la souveraineté spirituelle de l'empereur. Rationalistes avant la lettre, ils s'attachent à éliminer toutes les formes « irrationnelles » de légitimité politique, notamment les droits coutumiers. Contre les libertés féodales, ils posent les fondements d'un pouvoir étatique administratif et centralisateur, utilisant la fiscalité et l'institution du « cas royal » qui attribue peu à peu à l'État le monopole de la justice et de la police au détriment des féodaux. Dans l'ordre juridique abstrait qu'ils élaborent, la loi, conçue comme norme générale fondée rationnellement, devient l'attribut de la puissance étatique. Cette révolution des légistes, « avant-garde révolutionnaire du Tiers État », suivant la formule de Carl Schmitt, fait de la France le premier pays à rompre avec la tradition européenne¹. Il est intéressant de noter que Jean Bodin (1529/1530-1596), humaniste éminent et principal théoricien de l'absolutisme, est également l'auteur de *La Démonomanie des sorciers*, livre qui, plus que tout autre, a contribué à alimenter les bûchers où l'on brûlera les « sorcières » jusqu'à la fin du XVII^e siècle².

Dans *La République* (1576), ouvrage qui développe sa théorie de la souveraineté, Jean Bodin rejette le modèle de la cité antique (« Je ne

1. *La formation de l'esprit français par les légistes*, in Carl Schmitt, *Du Politique* (Pardès, Puiseaux, 1990, p. 190). « Bien plus que le droit romain, note Carl Schmitt, la notion de "cas royal", instrument politico-juridique aux mains du légiste français, contribua largement à subvertir le monde juridique du Moyen Âge, annonçant l'évolution vers l'État moderne centralisé. » Voir aussi Alain de Benoist, *L'Empire intérieur* (Fata Morgana, Montpellier, 1995, pp. 124-125). On se reportera aussi à Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856, Gallimard, Paris, 1967).

2. Dans la formation du systématisme et du rationalisme français dont Jean Bodin ou René Descartes sont les exemples, on ne peut certainement pas négliger l'influence intellectuelle exceptionnellement forte exercée sur le royaume par l'Église catholique et la scolastique. Ainsi que l'écrit Tony Judt : « Du jour où les statuts de l'université de Paris (1215) firent obligation aux doctes de fonder une "théorie systématique du monde", la caractéristique dominante du discours intellectuel français fut sa propension à organiser la connaissance à l'intérieur d'un cadre unique. » (*Un Passé imparfait*, Fayard, Paris, 1992, p. 365.)

m'inspire pas d'Aristote »). Il formule les quatre principes de la doctrine de l'État « moderne » qui oppose la raison à la coutume : le pouvoir absolu du souverain s'exerce en dehors de toute médiation entre le pouvoir et ses sujets ; il ignore les communautés et ne connaît que les individus ; le souverain possède le monopole du droit, expression de sa volonté ; enfin, la souveraineté s'exerce territorialement ¹. Alors que la monarchie féodale est bornée par ses devoirs envers les peuples et leurs coutumes, la monarchie absolue n'est plus limitée en principe par aucune règle. Basculant dans le nihilisme politique, suggéré par Machiavel dans son portrait du *Prince*, l'État devient à lui-même sa propre finalité.

Un quart de siècle après Jean Bodin, une doctrine opposée, traditionaliste et fédérative, trouvera son théoricien en la personne de Johannes Althusius, syndic de la ville d'Emden en Westphalie. Dans *Politica methodice digesta* (1603), son œuvre majeure, il se pose en héritier d'Aristote, définissant la vie politique comme une « symbiose » établie sur la nécessité innée poussant les hommes à la mise en commun des choses utiles et nécessaires, dans le respect des coutumes et des communautés. Il distingue deux types de communautés, les communautés simples (familles, corporations) et les communautés « symbiotiques » (cités, provinces), douées d'autonomie civique. Le corps civique n'est pas formé d'individus mais de communautés. La souveraineté est un droit indivisible et inaliénable qui appartient au peuple en tant que communauté, et dont le prince n'est que le mandataire. L'État est conçu comme le peuple organisé sous la forme fédérative de communautés organiques, « symbiotiques ² ». Parlant de son ancêtre Charles Quint, l'archiduc Otto de Habsbourg a pu dire « qu'en exerçant le pouvoir, il ne se départit jamais d'une maxime fondamentale qui veut qu'on interdise à une grande entité le droit de remplir une fonction à laquelle une petite satisfait ³ ». C'est la définition même du principe de subsidiarité.

1. Louis Dumont identifie dans la « souveraineté territoriale » à la française l'une des causes idéologiques majeures de la Révolution : « La communauté est dissoute et devient une société. [...] Ontologiquement, il n'y a plus rien entre l'Individu et l'Espèce humaine, la société globale concrète n'a plus d'être. » *L'idéologie allemande* (Gallimard, Paris, 1991, p. 73).

2. Chantal Delsol, *L'État subsidiaire* (PUF, Paris, 1992). Alain de Benoist, « Johannes Althusius », *Krisis*, mars 1999. Thomas D. Hueglin, « Le fédéralisme d'Althusius », in *L'Europe en formation*, printemps 1999.

3. Otto de Habsbourg, *Naissance d'un continent* (Grasset, Paris, 1975, p. 108).

Multiple héritages romains

Longtemps après la fin définitive du Saint Empire à laquelle consentira l'empereur François II en 1806, l'imaginaire impérial continue d'habiter nombre d'Européens. À l'exemple d'un Lyautey, ils caressent le souvenir d'un ordre disparu, d'une harmonie détruite. Cet imaginaire répond aussi à une nostalgie de la puissance. On peut en effet estimer que le modèle impérial de type carolingien ou habsbourgeois serait la forme politique la mieux adaptée à l'organisation des grandes aires économiques et culturelles qui fragmentent l'espace mondial.

Cette vue pourrait sembler rejoindre l'ambition des États-Unis qui ont édifié leur empire atlantique sur la soumission d'Européens consentants, plus ou moins acquis à l'utopie d'une démocratie universelle, masquant sa logique totalitaire implicite derrière la promesse du bien-être individuel ¹. En fait, la pratique impérialiste des États-Unis est en contradiction radicale avec la tradition impériale européenne, incarnée par les Habsbourg ². À la différence du système américain qui vise à l'assimilation des individus au sein d'une société économique indifférenciée, l'Empire unissait des peuples différents. Sa fonction implicite était de préserver l'identité de toutes les communautés rassemblées. Alors que l'*imperium* américain est une utopie du déracinement, l'Empire habsbourgeois était une réalité de l'enracinement.

Les projections sur l'avenir ne peuvent négliger des analogies entre notre époque et la fin de l'empire carolingien, une impuissance du pouvoir central qui donna naissance à la féodalité, c'est-à-dire à la démultiplication territoriale de l'État. Si les bureaucraties étatiques n'ont jamais été aussi tentaculaires que de nos jours, le pouvoir politique a rarement été aussi impuissant. Cela tient sans doute en partie aux hommes, mais le facteur humain pèse toujours son poids dans le devenir historique.

1. Dans son essai célèbre *De la démocratie en Amérique* (1840), Alexis de Tocqueville a été le premier à identifier dans la démocratie américaine une forme de totalitarisme. L'ambition hégémonique américaine a reçu de nombreuses formulations théoriques depuis l'ouvrage célèbre de l'amiral Alfred Mahan, *The Interest of America in Sea Power* (1897).

2. En dépit d'un abus sémantique, le système napoléonien était lui-même la négation du modèle impérial. Sa logique était assimilationniste et uniformisatrice. Son instrument était le Code civil, traduction juridique de sa philosophie individualiste.

Noblesse, empire, féodalité, monarchie, état national, pouvoir fédéral ou centralisme, ces réalités changeantes décrivent la tradition du politique dans l'histoire européenne. Ce survol d'une vingtaine de siècles et plus, de la fondation de Rome à l'époque moderne, accorde une place importante à cet autre héritage romain qu'est la christianisation, événement capital du IV^e siècle, dont certaines conséquences sont examinées ailleurs dans ce livre.

L'héritage romain antérieur au christianisme apparaît lui-même étonnamment durable. Il l'est de façon contrastée dans les institutions politiques, dans l'imaginaire impérial, dans celui des révolutionnaires français, sans oublier le général Bonaparte. Il est également présent dans les modèles et les valeurs vécus qui peuvent prémunir l'homme de pouvoir contre le nihilisme : la *dignitas* de la noblesse, la *virtus* du citoyen et la *devotio* du chef qui fait le don de sa personne à son pays. Les exemples abondent dans l'histoire romaine. On en voit encore d'innombrables dans l'histoire européenne du XX^e siècle où se sont multipliés les sacrifices des soldats. Malgré la pesanteur du nihilisme qui affecte les classes dirigeantes, des figures comme celles du Premier ministre russe Stolypine, de l'empereur François-Joseph ou du maréchal finlandais Mannerheim, attestent, outre les qualités de l'homme d'État, un sens supérieur du devoir devant lequel s'effacent l'égoïsme et la vanité.

Imaginaire arthurien et chevalerie

« **E**ntre Koblenz et Trèves, je tombai dans l'armée prussienne... » Écrivant ces lignes dans ses *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand raconte comment il émigra en 1792 pour rejoindre l'armée des Princes. L'épisode narre la rencontre fortuite du petit gentilhomme breton et du roi de Prusse. « Je filais le long de la colonne, lorsque, arrivé à la hauteur des gardes, je m'aperçus qu'ils marchaient en bataille avec du canon en ligne ; le roi et le duc de Brunswick occupaient le centre du carré composé des vieux grenadiers de Frédéric. Mon uniforme blanc attira les yeux du roi ; il me fit appeler : le duc de Brunswick et lui mirent le chapeau à la main, et saluèrent l'ancienne armée française en ma personne. Ils me demandèrent mon nom, celui de mon régiment, le lieu où j'allais rejoindre les Princes. Cet accueil militaire me toucha : je répondis avec émotion qu'ayant appris en Amérique le malheur de mon Roi, j'étais revenu pour verser mon sang à son service. Les officiers et généraux qui environnaient Frédéric-Guillaume firent un mouvement approbatif et le monarque prussien me dit : "Monsieur, on reconnaît toujours les sentiments de la noblesse française." Il ôta de nouveau son chapeau, resta découvert et arrêté jusqu'à ce que j'eusse disparu derrière la masse des grenadiers. »

Quelle scène ! Le roi de Prusse saluant chapeau bas l'ancienne armée française dans ce petit officier de rien de tout ! Voilà une image à se remémorer dans les jours gris. Elle fait surgir un monde d'élégance morale et de tenue, le souvenir de l'ancienne chevalerie européenne dont la Table Ronde avait été l'aurore.

Le roi Arthur, Merlin et le dragon

La figure du roi Arthur et des chevaliers du Graal s'est imposée d'emblée lorsque Chrestien de Troyes écrivit vers 1185 son roman *Perceval*, sous-titré *Le Roman du Graal*. Le trouvère champenois venait de créer l'un des mythes les plus fertiles de l'imaginaire occidental. La mystérieuse légende sera constamment reprise, adaptée, transposée au fil du temps par d'autres poètes, sans jamais s'épuiser. Dans les dernières décennies du ^{xx}^e siècle, le cinéaste John Boorman en donna une formulation luxuriante dans son film *Excalibur*¹. Cette œuvre mêlait toutes les sources de la légende en une lecture très moderne et pourtant hors du temps. Elle a réveillé ce qui était en état de dormition, conférant une nouvelle jeunesse au mythe arthurien et à celui du Graal.

L'épopée commence dans le chaos et l'obscurité des combats, tandis que retentissent les accords envoûtants du *Crépuscule des dieux*... Elle s'ouvre par le choc des armes et le ruissellement du sang, parmi les arbres noirs et les rochers gris de la forêt celtique du Haut Moyen Âge. En ce temps-là, la terre était jeune et la mort n'était qu'un rêve. Les esprits étaient purs, les nymphes peuplaient encore les rivières, et les vallons étaient le séjour des fées. Au fond des eaux, s'élevait le château de la Dame du Lac, gardienne d'*Excalibur*. Sous la terre sommeillait la puissance indomptée du dragon. C'était l'époque de tous les enchantements, une époque mystérieuse et violente, symbolisée par les sombres armures reptiliennes des premières images.

Mais voici qu'après le fracas initial des armures, les hurlements de rage ou d'agonie, retentissent des cris de victoire. Un rouge étendard se déploie. Sous la visièrè monstrueuse d'un heaume apparaît le visage du roi Uther, Uther Pendragon. Un visage rayonnant de fureur et de triomphe. Il appelle et ordonne :

– Merlin où es-tu ? Je suis le plus fort ! Je suis l' élu ! Il me faut l'Épée !

Dans la brume, entre les arbres, au milieu des noirs guerriers, on voit paraître et s'avancer la silhouette vaporeuse de Merlin, le druide magicien.

1. Film réalisé en 1981. Le nom sonore d'*Excalibur* est issu du vieux breton. Il associe la dureté du tranchant (*calad*) et l'éclat de la foudre (*bolg*). C'est sous le nom primitif de *Caliburn* que l'épée magique du roi Arthur apparaît dans le premier texte connu consacré au plus grand mythe de l'ancien Occident, l'*Historia Regum Britanniae* écrite vers 1135, en latin, par Geoffroy de Monmouth.

– L'épée de la puissance ! Tu vas l'avoir. Mais pour guérir, non pour tuer !

Forgée dans l'île d'Avalon « quand le monde était jeune », voici *Excalibur*, confiée depuis la nuit des temps à la garde de la Dame du Lac. Elle surgit de la pureté de l'eau, brandie et offerte par une main féminine. À la fin, elle retournera dans son élément originel, recueillie par la même main, celle de la Dame du Lac, la fée Viviane, éducatrice de Lancelot. Dans la magie des contes celtiques, la femme est gardienne de l'Épée, symbole ultime de la Tradition vivante.

Le personnage de Merlin donne au récit son plein chant de force et de mystère. Humour sarcastique, ironie sibylline, tel est Merlin. À l'égal du roi, le druide est dépositaire de la fonction souveraine, ce qui explique ses relations avec l'Épée. Tandis que le roi représente la force qui civilise, protège et rend la justice, le druide incarne la part spirituelle et magique de la souveraineté, celle qui donne du sens au-delà de la simple raison. D'où sa complicité avec le dragon, symbole des forces élémentaires et de l'instinct. En lui s'opère l'union des contraires, le futur et le passé, le désir et le regret, la connaissance et l'oubli. Comme le dragon, *Excalibur* appartient à l'univers de Merlin. Toute chargée de pouvoirs spirituels, l'Épée est son alliée. Il la place dans la main d'Uther.

L'Épée dans la pierre

Avec *Excalibur*, l'ordre succède au chaos. En se conciliant le duc de Cornouailles, Uther établit la justice et la paix. Mais c'est compter sans la passion, cette « humeur folle qui frappe aussi bien les mendiants que les rois ». Le désir d'Uther pour Igraine, épouse du duc, va plonger de nouveau le monde dans la violence et l'anarchie. Merlin ne s'y est pas opposé, il y a même prêté la main par un tour de magie. Peut-être songe-t-il que la passion, comme l'épée, comporte deux tranchants opposés. Elle a le pouvoir de détruire l'harmonie du monde, mais sans elle, le monde n'aurait aucune chance d'être régénéré.

En cédant à une passion égoïste, Uther s'est condamné. Il n'est pas digne d'être roi. Au château de Tintagel, après sa nuit d'amour avec Igraine, obtenue par ruse et magie, nuit durant laquelle Arthur est conçu, Uther est pris en chasse par les féaux du duc de Cornouailles, et

mis à mort comme un sanglier, dans la boue d'un marécage. Avant d'expirer, il plante *Excalibur* jusqu'à la garde dans un rocher.

Nul autre ne pourra l'en sortir que celui qui doit être Roi, prophétise Merlin ¹.

Des amours illégitimes d'Uther et d'Igraine, naît l'enfant que l'on prénomme Arthur – de la racine vieil-irlandaise *art*, l'ours. Après l'avoir recueilli, le magicien en a confié l'éducation à un noble chevalier.

Les années passent, l'anarchie grandit. L'enfant aussi. La Bretagne insulaire implore l'avènement d'un roi. Chaque printemps, les chevaliers s'assemblent pour un tournoi. Et les vainqueurs tentent vainement de sortir de son fourreau de pierre l'Épée magique qui désignera le roi.

Un beau jour, par le plus grand des hasards, arrive un damoiseau qui n'est pas encore chevalier. C'est Arthur. Devant l'assemblée incrédule des nobles et du peuple, là où les barons ont tous échoué, il arrache *Excalibur* du rocher. Il va être reconnu comme Roi ! Image bouleversante. Elle égale en intensité celle de l'adoubement d'Arthur, en pleine bataille, un peu plus tard, dans les douves inondées du château de Caméliard, assailli par les barons révoltés.

Arthur s'est jeté sur Urien, le chef des rebelles. Il l'a désarçonné et le tient à sa merci, la pointe d'*Excalibur* sur la gorge.

– Urien, jure-moi ta foi !

L'autre ne faiblit pas :

– Un noble chevalier ne peut s'incliner devant un simple écuyer.

Survient alors le second miracle royal. Lentement, Arthur met un genou en terre. S'offrant à la merci du baron rebelle, il tend vers lui *Excalibur* :

– Tu as raison ! Toi, Urien, le plus noble, arme-moi chevalier. Ainsi, de chevalier à chevalier, je t'accorderai mon pardon et tu me donneras ta foi.

– Tue-le ! s'écrient les barons à l'adresse d'Urien.

1. L'épée dans la pierre de souveraineté est un thème également présent dans le mythe grec de Thésée. Dans sa version de Perceval, Wolfram von Eschenbach fait du Graal une pierre divine ayant le pouvoir de désigner celui qui est digne de la royauté. Le thème de la pierre sacrée est commun à tout le monde boréen (européen ancien). L'omphalos de Delphes est le centre du monde spirituel des Hellènes, comme le *lapis niger* est celui de l'ancienne Rome. La « pierre du destin » est le symbole de la souveraineté des rois de l'Irlande et de l'Écosse.

Mais, sous l'œil stupéfait de Merlin, le prodige s'accomplit. L'esprit de noblesse l'emporte sur l'ambition. Urien élève l'Épée et, solennellement, du plat, il frappe les épaules d'Arthur, prononçant à voix forte les paroles rituelles de l'adoubement :

– Au nom de saint Michel et de saint Georges, je t'arme chevalier. Je te donne le droit de porter l'épée et de rendre la justice. De toi, Arthur, je ne doute plus...

Le rêve de Merlin semble se réaliser : « Une Terre, un Roi. »

À la tête de ses chevaliers, brandissant *Excalibur*, Arthur pacifie le royaume, écrase les rebelles, repousse les envahisseurs saxons. Succédant à la victoire, voici la paix. Conseillé par Merlin, Arthur édifie le château merveilleux de Camelot et fonde le premier ordre de chevalerie, celui de la Table Ronde. Vont s'y illustrer Urien, Kay, Lancelot, Gauvin, Perceval, d'autres encore. Puis le jeune roi épouse Guenièvre, fille de Léodegrance de Caméliard.

Guenièvre et son mystère...

L'harmonie rompue par la passion privée

Derrière les murs fastueux de Camelot semble naître un nouvel âge d'or. Espérance fallacieuse ! Établi sur la raison, le meilleur des mondes se révèle stérile. Le sang ne coule ni ne circule plus. Arthur a cru pouvoir gouverner les instincts. Il va échouer. Ses murs de marbre n'enferment bientôt plus que le vide. Autour de la Table Ronde, enfermés dans la paix, les chevaliers s'ennuient et se querellent. L'utopie arthurienne porte en elle sa propre destruction.

– Avons-nous vaincu le mal ? interroge Arthur.

– Le bien et le mal ne vont pas l'un sans l'autre, répond Merlin qui s'éloigne.

– Alors où est le mal ?

– Toujours là où tu l'attends le moins, toujours...

Le mal va surgir de l'amour illégitime de la reine Guenièvre et de Lancelot, l'ami, le fidèle, le meilleur chevalier.

Les découvrant nus et endormis dans la forêt, dévoré de jalousie, Arthur ne se contrôle plus. *Excalibur* sera sa vengeance. D'un effort formidable, il plante l'Épée magique entre les deux amants, les séparant à jamais. Geste symbolique, bien entendu, comme tout dans la légende arthurienne.

Utilisant l'Épée à une fin privée, Arthur a rompu l'harmonie du royaume. « Le roi sans épée, la terre sans roi. » Ce n'est pas l'adultère de la reine qui porte atteinte à la souveraineté. Dans l'ancien monde celtique, dont l'esprit continue d'irriguer le Moyen Âge, le mariage n'est pas l'amour. Sa vocation est d'assurer la pérennité du patrimoine et de la lignée. Quant à l'amour, il est ailleurs. Tant qu'elle est restée secrète, l'infidélité de Guenièvre n'a pas rompu le pacte du royaume. La faute portait en elle cependant cette menace. Et Lancelot, en apparence fidèle parmi les fidèles, a pris le risque de détruire la Table Ronde en se livrant à un amour coupable.

La rupture dans l'harmonie du monde arthurien vient de la passion qui rend les hommes déraisonnables et fous. Elle vient de la passion fatale de Guenièvre et de Lancelot. Elle vient de la jalousie du roi et de l'usage aveugle qu'il fait d'*Excalibur*, transformant cet attribut de la souveraineté en instrument de vengeance privée.

On ne peut mieux souligner que par l'abandon de l'Épée combien le pouvoir arthurien est alors privé de sens.

La chevalerie arthurienne entre en éclipse. Les armures brillantes de la Table Ronde vont se ternir au point de ressembler à celles des premiers âges. Le chaos et la misère s'étendent sur le royaume. Voici le temps de la « terre gaste », le temps de la terre aride, de la famine et de la désolation.

Frappé d'une mortelle langueur, dans un dernier effort, Arthur lance ses chevaliers à la quête du Graal. Il les envoie à la recherche des valeurs perdues de la Tradition, sur des chemins semés de pièges et de défis mortels. Un seul parviendra au cœur du secret, le jeune Perceval, personnage central de la reconquête du sens à travers les épreuves de la Quête, dans un pays dévasté que n'éclaire plus la lumière d'*Excalibur*.

Initiation de Perceval

La légende du Graal, telle que la restitue Chrestien de Troyes, se rattache au très ancien thème celtique des chaudrons de résurrection et d'abondance, symboles d'initiation et d'immortalité, dont Dagda, le dieu-druide, est le gardien. On en possède une figuration remarquable grâce à la découverte au Danemark, en 1880, du chaudron de Gundestrup, daté d'un siècle avant notre ère. L'une des plaques en

argent repoussé représente un géant qui plonge des guerriers dans un « graal » d'où ils ressortent pleins de vigueur nouvelle. Dans le *Perceval* du trouvère champenois, le Graal est décrit comme un vase, sans aucune signification chrétienne. La christianisation conforme à la légende galiléenne de Joseph d'Arimathie s'opérera ultérieurement dans le récit de Robert de Boron.

Le *Perceval* de Chrestien de Troyes, tout à fait conforme au légendaire celtique, est l'histoire d'une initiation à la chevalerie, le récit de la transformation d'un jeune homme qui passe de l'état primitif purement instinctif à la connaissance, au prix d'une série d'épreuves engageant sa vie même. Le mystère du Graal est le couronnement de cette initiation.

Au début de son histoire, Perceval « le Gallois » est un adolescent simple et ignorant. Il a grandi dans la solitude de la forêt où sa mère s'est réfugiée après avoir perdu son mari et ses autres fils dans des combats de chevalerie. Pour conserver son dernier enfant, elle l'a tenu à l'écart. Perceval ignore tout du monde. Un jour, dans la forêt, il voit passer des inconnus portant des armures étincelantes. Aussitôt s'éveille en lui un désir irrésistible. Il abandonne tout pour suivre les fer-vêtus et fouette son cheval sans se retourner. Abandonnée, sa mère en mourra de douleur.

Perceval accompagne les chevaliers jusqu'au château du roi Arthur. En toute innocence, il tue le Chevalier Vermeil afin de s'emparer de son armure. Ayant fait ses preuves à cheval et dans le combat, montré aussi qu'il était de cœur pur et d'âme droite, il est initié à la chevalerie par un seigneur, Gornemant de Goort, qui l'adoue, lui chausse l'épéron droit, lui ceint l'épée et lui donne l'accolade : « En vous remettant l'épée, lui dit-il, je vous confère l'ordre de chevalerie qui ne souffre aucune bassesse. Souvenez-vous en, en cas qu'il vous faille combattre, si votre adversaire vaincu vous crie merci, écoutez-le et ne le tuez pas sciemment. Gardez que vous ne parliez trop : qui ne sait retenir sa langue, il lui échappe souvent tel mot qu'on tiendra à vilénie. S'il vous arrive de trouver dans la détresse homme ou femme, soit dame, soit demoiselle, conseillez-les si vous en voyez le moyen... »

Mythe du Graal

Au cours de ses aventures, toujours naïf, Perceval rencontre une jeune femme, Blanchefleur, dont il s'éprend. Un soir, après avoir beaucoup

chevauché, il est accueilli au château du Roi-Pêcheur, figuration du royaume souffrant. Ce roi est atteint d'une blessure inguérissable. Il accorde l'hospitalité à Perceval. Pendant qu'ils conversent et se restaurent, passe dans la salle une étrange procession. Un jeune garçon porte une lance de la pointe de laquelle coule une goutte de sang vermeil. Deux autres jeunes garçons portent des chandeliers illuminés. Ensuite « parut un graal porté par une demoiselle noble, ravissante et superbement vêtue. Lorsqu'elle fut entrée dans la salle avec ce graal, il s'y fit une si grande clarté que les chandelles en perdirent leur lumière. Derrière, venait une autre demoiselle tenant un tailloir d'argent. Le graal qui allait devant avait été fondu dans l'or le plus pur et serti de toutes sortes de pierres précieuses ¹ ». Sous les yeux de Perceval stupéfait, le Graal passe de nouveau, comme s'il implorait une question. Malgré son désir d'interroger le Roi-Pêcheur, appliquant les enseignements de Gornemant de Goort, Perceval garde le silence.

Tout est d'inspiration celtique dans ce mystère du Graal. La scène se déroule dans un château. La lance, associée au dieu Lug, appartient au légendaire breton autant que le Graal lui-même. Ce vase magique, dont on fera ultérieurement un calice, est porté non par un prêtre mais par une jeune fille. « L'aventure du Graal se lit et se livre comme la métamorphose médiévale d'un très vieux récit, transmis par les Celtes et qui, quelque quatre mille ans plus tôt, racontait comment un apprenti roi parvenait, à travers un certain nombre d'épreuves, à conquérir le talisman de souveraineté [...] et à restaurer une royauté déchue, indigne ou impuissante, dans un pays frappé de stérilité ². »

1. Chrestien de Troyes, *Perceval ou le Roman du Graal*, traduction de Jean-Pierre Foucher et André Ortais (Gallimard, Paris, 1974). Les autres ouvrages de Chrestien de Troyes, *Erec et Enide*, *Cligès ou la fausse Morte*, *Le Chevalier à la charrette*, *Yvain ou le Chevalier au Lion*, ont été également publiés par Gallimard, traduction de Jean-Pierre Foucher.

2. J. H. Grisward, « Des Scythes aux Celtes : le Graal et les talismans royaux des Indo-Européens » (*Artus*, n° 14, été 1983, p. 20). S'inspirant des travaux de Georges Dumézil, Danielle Régner-Bohler a étudié la symbolique des trois fonctions indo-européennes dans la légende du Graal : « Le Graal, récipient lié au culte pour symboliser la fonction magico-religieuse ; l'épée et la lance, symboles de la fonction guerrière ; le tailloir enfin pour la fonction nourricière, en partie assumée également par le Graal. (Préface à *La Légende arthurienne*, « Bouquins », Robert Laffont, 1989, pp. XXXVII-XLIII.)

Au matin qui suit l'extraordinaire soirée, Perceval quitte le château devenu désert. Il est tenaillé maintenant par le désir de connaître le secret du Roi-Pêcheur et celui du Graal. Pendant cinq ans, tout en se mêlant aux aventures des autres chevaliers arthuriens, il va en chercher la signification. Un jour, une mystérieuse demoiselle lui reprochera de ne pas avoir posé la question fatidique dans le château du Roi-Pêcheur. S'il avait posé cette question qui lui brûlait les lèvres, non seulement son hôte eût été guéri, mais le royaume eût été sauvé. Chrestien de Troyes n'en dit pas plus. Mais par ce conte volontairement inachevé, il livrait à la postérité un mythe intarissable. Dans le vide insondable laissé par le silence de Perceval, poètes et romanciers feront fleurir tous les fantasmes. Si le jeune chevalier avait parlé, la littérature médiévale aurait perdu sa légende la plus troublante. Ce jour-là, comme l'écrira Michel Pastoureau, Perceval avait rendez-vous avec le Destin, et un poète génial a voulu que ce fût un rendez-vous manqué.

« Terre et Roi sont un ! »

Le cœur plein de trouble, Perceval participe à de nouvelles aventures tout en s'efforçant de trouver la vérité. Pour tout message, un ermite lui enseignera que sa vie s'est déroulée jusque-là dans l'aveuglement de l'esprit. Il pleure et demande à se repentir. Tel est le Perceval de Chrestien de Troyes, beaucoup plus émouvant et dense que les versions ultérieures.

Après avoir plongé dans une eau profonde, symbole de purification, et alors qu'il atteint les limites de l'épuisement, de l'épouvante et du désespoir, Perceval pénètre de nouveau par enchantement dans le château du Graal. Ainsi le veut John Boorman, renouant avec le sens initial du mythe. Dans son film, sont fondus en un même personnage le Roi-Pêcheur et le roi Arthur.

Au sommet d'un escalier lumineux où se profile une croix celte, le Graal est représenté par une coupe précieuse. On entend une voix venue d'un autre monde :

- Quel est le secret du Graal ? Qui sert-il ?
- Vous, Seigneur, répond Perceval.
- Qui suis-je ? interroge la voix.
- Vous êtes mon seigneur et roi. Vous êtes Arthur.
- As-tu trouvé le secret que j'ai perdu ?

– Oui. Terre et Roi sont un !

Magiquement transporté au chevet d'Arthur, Perceval lui donne à boire le contenu de la coupe magique :

– Bois ce calice, tu renaîtras et la terre avec toi.

Boisson symbolique, on l'a compris, ce que confirment les paroles d'un Arthur revigoré :

– Perceval, je ne savais pas combien mon âme était vide avant d'être remplie.

Ayant retrouvé *Excalibur* conservée par une Guenièvre repentante, Arthur rassemble de nouveau ses chevaliers. Le royaume est menacé par son propre fils, Mordred, né de son accouplement inconscient avec sa demi-sœur, la maléfique fée Morgane.

Au cours de l'ultime combat de Camlann, Arthur et Mordred s'entre-tuent. Avant de succomber, le roi ordonne à Perceval de jeter *Excalibur* dans un lac, scène imaginée vers 1470 par Thomas Malory, dans *La Morte Darthur*.

Mais Perceval répugne à jeter l'Épée. Sur une question d'Arthur, il répond : « Je n'ai vu que le vent à la surface de l'eau. » Le roi comprend qu'il n'a pas été obéi. Il réitère son ordre. Cette fois, Perceval s'exécute. Devant ses yeux stupéfaits, une main de femme sort de l'eau, saisissant *Excalibur*. La Dame du Lac a repris possession de l'Épée.

Dans les instants suivants, une nef emporte Arthur, veillé par trois Nornes représentant le passé, le présent et le futur.

La légende veut qu'Arthur ait été emmené dans l'île d'Avalon, séjour des héros immortels. Entré en dormition, le roi s'éveillera, dit-on, quand le temps sera venu d'exaucer les espérances des peuples celtiques, que symbolise la magique *Excalibur*.

Chrestien de Troyes et la « matière » arthurienne

Le nom du roi Arthur émerge d'une époque brumeuse, sans archives et sans traces écrites. Le personnage historique est contemporain de Clovis, à la charnière du v^e et du vi^e siècle, époque où des conquérants d'origine germanique, Pictes, Angles et Saxons, abordent les côtes orientales de la Bretagne insulaire, future Grande-Bretagne. Tandis qu'ils s'enfoncent dans l'intérieur des terres, ils rencontrent la résistance des peuples celtes, dont Arthur devint, pense-t-on, le champion victorieux.

La première mention de son nom figure dans l'*Historia Britonum* de Nennius, écrite vers l'an 800. Cet auteur n'en fait pas un roi, mais un chef de guerre. Plus tard, dans son *Historia Regum Britanniae*, écrite en latin vers 1135, Geoffroy de Monmouth consacre de longs passages au roi Arthur, fils du roi Uther. Le règne d'Arthur est présenté sous le jour le plus glorieux. Vainqueur des Pictes et des Saxons, il est également donné comme vainqueur de Lucius, procureur romain. Mais Geoffroy de Monmouth, qui inaugure l'histoire des Bretons en revendiquant pour eux, à l'exemple des Romains, un imaginaire ancêtre troyen nommé Brutus (d'où le futur *Roman de Brut*), ne peut être pris au pied de la lettre. Au-delà de ses invraisemblances, les historiens actuels estiment cependant qu'il s'est appuyé sur des sources aujourd'hui perdues et sur une tradition orale qui ne peut être mésestimée ¹.

D'Angleterre, la légende arthurienne passe en France, avec la traduction et l'adaptation en vieux français que le Normand Robert Wace fait en 1155 de l'*Historia*, sous le titre *Roman de Brut*. Pour l'époque, le succès est considérable. Wace est le premier à parler de la Table Ronde.

La légende est ensuite reprise et considérablement élargie par Chrestien de Troyes, le plus grand créateur romanesque français du Moyen Âge. Entre 1160 et 1190, Chrestien écrit à la cour de Marie de Champagne, puis à celle de Philippe de Flandre, prince d'ascendance carolingienne, pur représentant des libertés féodales, opposé pour cette raison aux tentatives hégémoniques de l'Église et des États centralisateurs naissants. Puisant dans l'héritage celtique diffusé en Occident par les chanteurs et les jongleurs depuis la conquête de l'Angleterre à la fin du XI^e siècle, Chrestien de Troyes a transmis dans ses narrations une part importante de l'ancienne tradition orale. Il infléchit cependant la figure du roi Arthur, au point que l'on peut parler d'une métamorphose. Chez Monmouth et Wace, Arthur était un conquérant glorieux, alors que Chrestien, interprète de l'idéologie féodale, en fait un souverain débonnaire, arbitre de la courtoisie, tandis que les véritables héros sont les chevaliers de son entourage.

Le poète champenois acheva en 1170 *Erec et Enide*, la première de ses œuvres qui nous est parvenue. Quelques années plus tard, vers 1177

1. Une traduction de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, complétée par une version en français moderne du *Roman de Brut* de Wace, a été publiée en édition bilingue sous le titre *La Geste du roi Arthur* (UGE/10-18, Paris, 1993). Présentation et traduction d'Emmanuelle Baumgartner.

ou 1180, il écrivit *Le Chevalier à la charrette*, dont le thème, nous le savons, lui avait été imposé par sa protectrice. Ce poème introduisait la légende continentale de Lancelot du Lac. Vers 1185, à l'occasion de son *Perceval*, il créait le mythe du Graal.

Chrestien eut une postérité abondante, dont témoigne le *Lancelot* « en prose », écrit vers 1225 par un auteur inconnu ¹. Quelques années plus tôt, en Allemagne, Wolfram von Eschenbach adapta le *Perceval* de Chrestien de Troyes. Le mysticisme de son propre *Parzival* inspirera plus tard le *Parsifal* de Richard Wagner.

La « matière » arthurienne envahissait l'Europe. Assise sur le fonds des légendes celtiques, colportée par les bardes et les chanteurs de la Bretagne armoricaine, reprise, transposée, magnifiée par les trouvères de langue d'oïl et les troubadours de langue d'oc, traduite en langue allemande, en néerlandais, en anglais, en italien, en espagnol, en portugais, la légende fut encouragée par la puissante dynastie des Plantagenêts qui se l'appropriait en partie ².

De proche en proche, la légende s'enrichit d'inventions littéraires nouvelles et se modifia en profondeur sous l'influence de l'Église qui s'efforça de christianiser cet opulent corpus où la chevalerie trouvait son inspiration. L'influence ecclésiastique était déjà sensible dans le *Lancelot* « en prose », dans le *Parzival* et dans *L'Histoire du Saint-Graal* que Robert de Boron écrivit vers 1200. Elle se manifesta plus encore dans

1. Le *Lancelot* a fait l'objet de plusieurs éditions. La version en français moderne de Jacques Boulenger, préface de Joseph Bédier, a été publiée sous le titre *Les Romans de la Table Ronde* (Plon, Paris, 1941, réédition UGE/10-18, 1971 en 3 volumes). La version de François Mosès qui présente, face à face, les textes en vieux français et en français moderne, a été publiée sous le titre *Lancelot du Lac* (Lettres Gothiques, « Le Livre de Poche », 1991). La Bibliothèque de la Pléiade a publié en 2001 le tome 1 du *Livre du Graal* qui réunit six textes : *Joseph d'Arimathie*, *Merlin*, *Les Premiers Faits du Roi Arthur*, *Lancelot*, *La Quête du saint Graal*, *La Mort du Roi Arthur*. Cette édition, préparée par Daniel Poirion, a été dirigée par Philippe Walter. En 1929, Edmond Faral avait réuni les textes essentiels dans les 3 volumes de *La Légende arthurienne*. Voir également Reto R. Bezzola, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (300-1200)*, 5 volumes (Paris, 1944-1967). Les tomes 2 et 3 montrent notamment l'arrière-plan politique des cours princières.

2. Sur cette immense diffusion européenne, voir l'étude de Danielle Régnier-Bohler, préface à *La Légende arthurienne* (*op. cit.*, pp. XXXVII-XLIII).

La Queste du Saint-Graal, écrit vers 1230 derrière les murs d'un monastère cistercien. On découvrait dans ce roman le personnage nouveau de Galaad, chevalier dévot, ce que n'étaient ni le Lancelot ni le Perceval de Chrestien de Troyes ¹. Dans certains contes, l'épée cédait ainsi devant la croix. La chevalerie n'en poursuivait pas moins sa propre voie.

Plaisirs de batailles

En 1197, durant la guerre acharnée de Baudouin de Flandre, Louis de Blois et Raymon de Toulouse contre Philippe Auguste, le comte de Flandre suggéra de former une barricade avec des chariots traînés par les piétons de ses communes. Les chevaliers s'embusqueraient derrière pour attendre l'assaut des Français. À l'idée d'une ruse jugée déloyale, les preux s'indignèrent. Que l'on place les charrettes face aux vilains de l'autre camp, soit ; mais pour la chevalerie, il convient de se battre loyalement, rangé en bataille en plein champ et sans traquenard ; sans rechercher d'autre protection que celle de l'armure et de la vaillance.

Ce que l'homme d'épée aime dans la guerre, c'est le combat, pas le carnage. Sauf durant les croisades, on se battait le plus souvent sans haine et loyalement. Point de ruses ni de fourberies. On se chargeait sans goupiller – sans finasser comme un goupil. Tous les petits garçons vigoureux connaissent encore ce plaisir-là dans les cours de récréation ; l'ombre de la mort en moins. Le combat ne vaut que par la qualité de l'adversaire, un homme du même sang, issu de la même fraternité militaire, formé dans le seul métier qui comptât, obéissant aux mêmes règles de prouesse et de loyauté.

Le chevalier médiéval est rarement un premier prix de vertu, il a trop de santé pour cela. Il ne crache ni sur le butin ni sur les aventures galantes. Mais rien ne surpasse le plaisir du combat, celui de se mesurer

1. Sous le titre *La Légende arthurienne, le Graal et la Table Ronde* (op. cit.) ont été publiés plusieurs textes sous le même volume, notamment *Perceval le Gallois ou le conte du Graal* (Chrestien de Troyes, traduction Lucien Foulet), *Perlesvaus, le Haut Livre du Graal* (anonyme, traduction de Christiane Marcello-Nizia), *Merlin et Arthur : le Graal et le Royaume* (attribué à Robert de Boron, traduction par Emmanuelle Baumgartner), etc.

– prendre sa mesure – avec les meilleurs. Celui aussi d’une certaine poésie de la guerre, du temps qu’elle était jolie. Nul ne l’a mieux chantée au XII^e siècle que Bertran de Born, troubadour batailleur et seigneur de Hautefort :

*Bien me plaît le gai temps de Pâques,
qui fait venir feuilles et fleurs.
Et me plaît d’entendre la joie
des oiseaux qui font retentir
leur chant par le bocage.
Mais me plaît aussi de voir sur les prés,
tentes et pavillons dressés.
Et j’ai grande allégresse
quand je vois par la campagne rangés
chevaliers et chevaux armés.
Et me plaît quand les coureurs
font s’enfuir les gens et bétail.
Et quand je vois à leur suite
une grande masse d’hommes armés
ensemble venir ¹...*

Symbolisme de l’épée

Symbole de la chevalerie, l’épée n’est pas une arme quelconque. Au Moyen Âge, elle s’identifie à son maître au point de le représenter dans la conclusion d’un contrat, voire d’un mariage. Sa personnalisation est souvent soulignée par un nom. Elle est unique, *Joyeuse* pour Charlemagne, *Durandal* pour Roland, *Haute-Claire* pour Olivier, *Tizona* pour le Cid campeador, et bien sûr *Excalibur*.

1. Né vers 1140, mort vers 1215, Bertran de Born ne rêvait que batailles et pillages. Il guerroya contre Henri II Plantagenêt puis contre son fils Richard Cœur de Lion. Pour assurer ses vieux jours, comme Bernard de Ventadour, il se retira finalement dans une abbaye. Poète et troubadour de langue d’oc, il est le maître incontesté du *sirventès* politique, forme poétique qui fleurit aux XII^e et XIII^e siècles. Son poème sur les plaisirs de la guerre fut souvent imité par moins talentueux que lui. Traduction : *Anthologie des Troubadours* (UGE/10-18, Paris, 1979). *Le Livre d’or des troubadours* (Éditions de Paris, Paris, 1998).

Dans les chansons de geste, particulièrement dans *La Chanson de Roland*, conçue dès le IX^e siècle et transcrite vers 1100, la place accordée aux épées et, d'une façon générale, à l'équipement martial du chevalier, témoigne du culte qui leur est porté. La belle Aude, fiancée de Roland, est décrite en trois mots, pas un de plus : « une belle damoiselle », alors qu'il faut une vingtaine de vers pour détailler le cheval et les armes d'un inconnu qui disparaît la ligne suivante d'un coup d'épée proprement assené. Les professeurs de littérature ont coutume de s'étonner d'un tel déséquilibre, mais le public des barons et des chevaliers à qui la *Chanson* était destinée trouvait cette différence rhétorique bien naturelle.

En mourant, Roland n'a pas une pensée pour la belle Aude, mais il parle à *Durandal* comme à une maîtresse adorée :

*Ah ! Durandal, que tu es blanche et belle !
Contre le soleil, comme tu luis et flambes !
Bonne épée, c'est pitié de toi !
Puisque je meurs, je n'ai plus charge de toi.
Par toi, j'ai gagné tant de batailles,
j'ai conquis tant de vastes terres !
Ne sois jamais à un homme
qui puisse fuir devant un autre !
Un très brave chevalier t'a longtemps tenue,
il n'y aura jamais son pareil dans la sainte France...*

Ce sont des paroles brûlantes que les chevaliers prennent plaisir à entendre. Pour un preux, l'épée n'est-elle pas sa vie, son double, son bien le plus cher et sa justification ? Il tire toute sa gloire de ne vivre que de son épée, ce qui n'est pas une mince affaire. Le poème dédié au souvenir de Guillaume le Maréchal au XIII^e siècle en porte témoignage avec orgueil :

*Qu'est-ce que manier les armes ?
S'en sert-on comme d'un crible,
d'un van, d'une cognée
Non, c'est un bien plus dur travail.
Qu'est-ce donc que chevalerie ?
Si forte chose et si hardie,*

*Et si fort coûteuse à apprendre
Qu'un mauvais ne l'ose entreprendre*¹...

Avant l'arme à feu, l'histoire européenne prouve une nette prédilection pour l'arme blanche, arme de la bravoure, plus que pour les armes de jet qui fleurent la trahison. Dans l'*Illiade*, le héros est Achille armé de la lance et de l'épée, et non l'archer Pâris, accusé de couardise. Pour bien se battre, il faut voir les yeux de l'adversaire. Tuer à distance, c'est assassiner. Décrivant une chaude affaire, Joinville, chroniqueur de Saint Louis, a ces mots : « Ce fut un beau fait d'armes, car on n'y tira pas de l'arc ou de l'arbalète, mais on combattait corps à corps, à coups de masses et d'épées. »

La chevalerie s'est obstinément et vainement opposée aux armes à feu qui annonçaient son crépuscule. « Plût à Dieu que ce maudit instrument ne fût jamais inventé », rageait Montluc au nom de tous les gentilshommes. « Tant de braves et vaillants hommes, ajoutait-il, ne fussent morts de la main de plus poltrons et de plus lâches, qui n'oseraient regarder en face celui que de loin ils renversent de leurs malheureuses balles. » Le condottiere italien Gian Paolo Vitelli faisait crever les yeux et couper les mains des arquebusiers qu'il capturait. Bayard les faisait mettre à mort, avant d'être lui-même tué d'une arquebusade à la bataille de Sesia, en 1524.

En 1672, lors du passage du Rhin, plus de trois siècles après que fut tirée la première de toutes les canonnades, le prince de Condé eut le poignet fracassé d'un coup de mousquet. Son épée lui échappa. Un gentilhomme sauta à terre pour la ramasser. « Donnez ! Monsieur, donnez ! » s'écria le prince, en saisissant l'épée de la main gauche ; « et faisons voir à cette canaille que le fer a raison du plomb ! »

Le grand siècle des tournois

Quand le chevalier ne risque pas sa vie en guerre, il la joue dans les tournois.

Réunis en concile à Clermont d'Auvergne en 1130, les évêques français s'emparent contre ce divertissement jugé scandaleux, encouragement

1. Cité par Georges Duby, *Guillaume le Maréchal* (Fayard, Paris, 1984).

au culte du corps et à la vanité : « Nous interdisons ces foires détestables, où viennent les chevaliers pour exhiber leur force : ils se rassemblent là avec une audace téméraire et il advient souvent mort d'hommes et péril pour les âmes. À ceux qui y trouvent la mort, on refusera la sépulture chrétienne. »

Rien n'y fait. L'Église peut fulminer dans ses conciles contre ces pièges du Malin, c'est peine perdue. Les condamnations répétées n'empêchent pas la période 1125-1225 d'être le grand siècle des tournois dans le nord de la France. Surprenante résistance dans une période que l'on dit être celle de la foi rayonnante !

Pendant la mauvaise saison qui impose la trêve dans la guerre pour cause d'intempéries et par manque de fourrage, l'épée ne reste guère au fourreau, et l'on tournoie de place en place presque chaque semaine. À l'invitation d'un grand baron, les jeunes chevaliers – et de moins jeunes – accourent par centaines avec leurs servants, du Hainaut, de Normandie, de Bretagne, de Bourgogne ou du Poitou. Joyeux et piaffants, ils viennent se mesurer, se faire remarquer et rafler quelque tribut qu'ils s'empresseront de jeter par les fenêtres. Après prouesse, largesse est devoir de chevalerie !

La partie se joue comme une vraie bataille sur de vastes espaces. Poitevins contre Normands, ou Flamands contre Manceaux. La lance haute, on charge le camp adverse. Le but est de le disloquer, puis de capturer un chevalier dont on pourra tirer bonne rançon, afin de la disperser en joyeuses beuveries ou beaux atours. Les seuls à s'enrichir sont les trafiquants et les usuriers qui grouillent dans les coulisses.

Pour assurer la capture, on doit renverser l'adversaire et le dépouiller de son heaume, ce qui est plus facile à dire qu'à faire. Ou bien, après l'avoir tant assommé de coups sous sa carapace d'acier qu'il en a perdu conscience, on prend le cheval par la bride pour tirer cette prise vivante vers le dépôt des harnois.

Parfois un cavalier retrouve ses esprits et abandonnant sa monture, parvient à s'échapper, tel Simon de Neauphles qui s'agrippe au passage à une gouttière dans une ruelle du village. Quand son vainqueur se retourne, il ne traîne plus qu'un cheval sans cavalier. On rira beaucoup de l'aventure.

Ces jeux sont dangereux et l'on se massacre dans les tournois, plus peut-être que dans les actions de guerre. La mort ou les mutilations sont l'autre forme de rançon qu'il faut payer à ces joutes. C'est bien ce qui en faisait l'attrait pour des gaillards fougueux et pleins de sang.

Pour se faire reconnaître dans les joutes on invente des signes distinctifs qui apparaissent sur l'écu avant d'être gravés sur les sceaux. Ainsi naissent les armoiries et le code complexe de l'héraldique, pur de tout symbolisme religieux.

Une éthique incarnée

La chevalerie n'est pas la noblesse, même si elle en permet l'accès par la voie des armes. La noblesse a une fonction politique liée en partie à la naissance et à un enracinement territorial¹. À la différence de la noblesse, la chevalerie n'est pas héréditaire. C'est un ordre auquel on accède par cooptation. Dès l'origine, au XI^e siècle, surtout dans le Nord, on y trouve des fils de la plus haute aristocratie d'origine carolingienne, mais également des hommes d'armes issus parfois de la paysannerie. Au XII^e siècle, la chevalerie est devenue une communauté éthique qui est bien autre chose qu'un groupe professionnel. Son prestige se mesure au fait qu'à partir du futur Louis VI, armé en 1097, à l'insu de son père, tous les rois de France tiendront à se faire armer chevalier, ce que fera encore François I^{er}, au soir de Marignan, par la main de Bayard.

La chevalerie de l'Europe médiévale n'a aucune parenté avec ce que l'on nomme « chevalerie » à Rome. Elle doit son nom à l'usage militaire du cheval qui se généralise à l'époque carolingienne. Durant tout le Moyen Âge, on appelle « homme d'armes » le guerrier monté, plus ou moins cuirassé, qui combat avec la lance et l'épée. L'invention successive, entre le VIII^e et le IX^e siècle, de la selle d'armes à haut troussequin et des étriers, puis du fer protégeant le sabot du cheval, transforme cavalier et monture en un centaure redoutable dans les rencontres et capable de couvrir rapidement de longues distances.

Le mot chevalier, dérivé du bas latin *caballarius* (cavalier) ne commence à être en usage qu'à la fin du XI^e siècle. Il est attesté dans *La Chanson de Roland* (au vers 110) : « Sur de blancs tapis de soie sont assis les chevaliers » (*cevaler*). Dans la langue des clercs, en latin, il est le *miles*, membre de la *militia armata*. L'un des premiers textes qui mentionne cette *militia* est dû à saint Bernard, dans une intention cri-

1. Sur cette différence, voir le chapitre 7.

tique, par un jeu de mots sans aménité : *militia/malitia*. L'abbé de Clairvaux oppose à cette chevalerie qu'il juge mécréante et peu respectueuse de l'Église, la *nova militia* des moines guerriers du Temple, qui bénéficie de tous ses encouragements.

Le rituel chevaleresque, décrit par Chrestien de Troyes, est fixé au XII^e siècle. Il repose sur l'adoubement, symbole d'une reconnaissance de qualités spécifiques et d'une initiation. L'Église s'efforcera d'étendre son contrôle sur l'institution par la bénédiction des armes.

À s'en tenir à la fonction strictement militaire, on ne comprendrait rien à ce qui définit le chevalier¹. Une éthique incarnée, voilà ce qu'il est. Prouesse, largesse et loyauté sont ses attributs que l'honneur résume. L'élégance de l'âme commande d'être vaillant jusqu'à la témérité. Dans les tournois, dit-on, « c'est dans les pieds des chevaux qu'il faut chercher les preux ». La largesse associe le mépris de l'argent à la clémence et à la générosité du cœur enseignée à Perceval par son mentor. Tenir la foi jurée jusqu'à la mort est la troisième obligation naturelle qui implique de se sentir engagé par sa parole ou par un pacte d'amitié mieux que par tous les contrats.

Origines boréennes de la chevalerie

Parmi les portraits de différents types sociaux tracés par Chaucer à la fin du XIV^e siècle dans les *Contes de Cantorbery*, celui du chevalier ressemble comme un frère au Perceval de Chrestien de Troyes, mais aussi à la plupart des héros de l'Europe ancienne :

*Dès les premiers temps qu'il avait commencé
De chevaucher, avait aimé chevalerie,
Loyauté et honneur, largesse et courtoisie,
Il avait fait de grands exploits à la gloire de son seigneur,
Et chevauché plus avant que personne,
Toujours tirant honneur de sa vaillance...*

Si l'usage du cheval a donné son nom à l'institution médiévale, il n'est pas constitutif du mental de la chevalerie. Le guerrier achéen,

1. Georges Duby, *Guerriers et paysans, VII^e-XII^e siècle* (Gallimard, Paris, 1973).

l'hoplite grec, le fian irlandais, le berserker germanique sont des fantassins, et pourtant des préfigurations du chevalier. C'est pourquoi on a pu parler de « chevalerie homérique » pour désigner dans le monde d'Homère la fratrie des *couroï*. Le *couros* est un « guerrier noble, que sa naissance et son éducation ont voué au métier des armes [...] et aux raffinements d'un certain idéal ¹ ». L'histoire atteste l'existence, dans la Grèce d'avant la cité, d'un compagnonnage de guerriers unis entre eux par un esprit, des liens d'initiation et de commensalité, exerçant des fonctions spécifiques dans la paix et la guerre. La même structure se retrouve dans l'ancienne Germanie décrite par Tacite. Au chapitre XIII de sa *Germania*, il a relaté la cérémonie au cours de laquelle un jeune Germain reçoit ses premières armes, la framée et le bouclier. Elle anticipe sur l'adoubement chevaleresque du XII^e siècle. Même symbolisme, même monde mental. Tout le légendaire celtique prouve des rites de passage analogues dans la milice guerrière des Fianna qui est à l'origine de la chevalerie arthurienne ². Comme la noblesse, la chevalerie médiévale hérite également des traditions militaires romaines, de la *dignitas* et de l'éthique du service ³.

Ces filiations n'étaient pas ignorées par les intéressés. Au XII^e siècle, dans le prologue de son *Cligès*, Chrestien de Troyes, écrit : « Nos livres nous ont appris qu'en Grèce régna en premier le prestige de la chevalerie et du savoir. Puis la chevalerie vint à Rome, ainsi que la totalité du savoir, maintenant parvenue en France. Dieu veuille qu'on les y retienne ! »

La figure du héros fracassé

À sa naissance, la chevalerie médiévale était encore toute nimbée d'ancienne religiosité celtique et germanique. Les descendants des guerriers francs de Clovis avaient peut-être oublié jusqu'au nom de

1. H. Jeanmaire, *Couroï et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique* (Lille, 1939). Voir aussi Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir* (La Découverte, Paris, 1983), et Alain Schnapp, *Le Chasseur dans la cité* (Albin Michel, Paris, 1997).

2. Christian-J. Guyonvarc'h et Françoise Le Roux, traduction de *La Razzia des vaches de Cooley* (Gallimard, Paris, 1994). Jean Markale, *Le Roi Arthur* (Payot, Paris, 1976).

3. Karl-Ferdinand Werner, *op. cit.*

leurs anciens dieux, mais ils avaient conservé dans le sang une passion guerrière que le christianisme ne baptisa que superficiellement. « L'hostilité permanente entre clercs et chevaliers qui subsiste à travers tout le Moyen Âge, montre assez à quel point l'aristocratie militaire des pays d'Occident était mal adaptée à une religion qui était pourtant la sienne depuis des siècles ¹. »

De fait, les chansons de geste ont beau multiplier les invocations à Dieu et s'en prendre aux « païens », c'est-à-dire aux musulmans, elles reflètent une vie intérieure, où se trouvent exclusivement exaltées la mystique des combats, la bravoure et la mort. Elles renouent ainsi avec l'esprit des poèmes homériques, des sagas scandinaves, des légendes germaniques ou irlandaises, sans atteindre cependant à leur richesse symbolique. En comparaison, leur caractère fruste traduit une culture mutilée, amputée de ses sources spirituelles.

Survivent pourtant dans cette littérature la vitalité foncière de la race et son pessimisme fougueux. Les chansons de geste exaltent la souffrance et la mort plutôt que la victoire. Les histoires qu'elles décrivent ne sont nullement consolatrices. Le héros « clair de visage, large d'épaules, mince de hanches », malgré sa force prodigieuse, son courage sans limite, son épée inaltérable, sera quand même vaincu. C'est toujours dans l'histoire d'un grand malheur que se manifeste la beauté de la geste.

La description impitoyable des souffrances de la guerre est affranchie de toute compassion et de toute sensiblerie. « Souffrir pour comprendre », écrivait Eschyle dans *Agamemnon*. Il est implicitement admis que c'est devant la défaite, la douleur et la mort que l'homme se révèle.

Alors que, durant ses campagnes, Charlemagne connut beaucoup plus de victoires que de défaites, son compagnon le plus célèbre et le plus chanté est Roland, dont on ne sait rien sinon qu'il fut sans doute vaincu et tué à Roncevaux. Au fil des siècles, l'exaltation du héros intrépide, brusquement terrassé par le destin, reste l'une des constantes de l'imaginaire européen. Le mythe napoléonien n'aurait pas été ce qu'il fut si la gloire d'Austerlitz n'avait été suivie de la défaite de Waterloo et du martyre de Sainte-Hélène. C'est également un signe que l'on ait adopté Vercingétorix – même tardivement – comme premier héros national français.

1. Zoé Oldenbourg, *Les Croisades* (Gallimard, Paris, 1965).

Un esprit indestructible

Malgré l'ablation de la mémoire, on voit resurgir avec constance, sous les formes les plus inattendues, la célébration du héros fracassé. Ainsi en est-il du culte posthume voué à Che Guevara par une fraction de la jeunesse occidentale dans le dernier tiers du ^{xx}^e siècle. Guérillero solitaire et improbable, rongé de fièvre, sans espoir et sans illusion, il s'en fut chercher la mort dans un coin perdu des montagnes de Bolivie. Et sans doute, malgré sa philosophie matérialiste, avait-il découvert cette grande vérité : on ne meurt bien que pour l'idée que la mort vous donne de vous-même.

L'acceptation du christianisme par la chevalerie doit beaucoup à l'idéalisation européenne du héros sacrifié. L'Église occidentale du Haut Moyen Âge fit du Christ un dieu puissant. D'après la légende, après avoir donné la victoire à Constantin, ne l'avait-il pas également accordée à Clovis ? Au ^{ix}^e siècle, on réalisa même à l'usage des Saxons batailleurs et rétifs, une version épique des Évangiles, le *Heliand*. Jésus y devenait un prince germanique, ses disciples étant ses vassaux, et les noces de Cana un festin guerrier. Mais le dieu vainqueur était également un héros vaincu par un sort contraire et des ennemis aussi perfides qu'écrasants. Cela fut certainement plus important pour la conversion des Celtes, des Francs et des autres Germains que les Évangiles, ignorés pour l'essentiel par le Moyen Âge, faute d'accès aux Écritures. Être chrétien se résumait à croire en la divinité du Christ, dont l'aristocratie d'épée se faisait une idée assez peu chrétienne.

Barons et chevaliers n'avaient retenu des sermons que les mots agréables à leurs oreilles. L'expression « Dieu des armées » était prise au pied de la lettre. Habitué à un Walhalla peuplé de divinités guerrières, les nouveaux convertis se faisaient un paradis à leur image, sans s'interroger sur la généalogie véritable des nouveaux promus. Saint Michel, saint Georges, saint Maurice, saint Martin, saint Eustache, et quelques autres anciens militaires à temps partiel, avaient leur faveur. Et c'est moins la fermeté du martyr qu'ils retenaient, que la bravoure supposée du soldat.

Les croisades contribuèrent à aplanir l'équivoque. L'Église parlait enfin un langage que les hommes d'épée pouvaient comprendre, conciliant leur foi chrétienne encore incertaine avec leurs aspirations profondes. Devenus soldats du Christ, les « Barbares » se christianisèrent. Mais par un mouvement de réciprocité, l'Église se « barbarisa », s'eupéanisa. Durant quelques siècles, la chrétienté tira sa force de cette injection massive

de violence, d'énergie et de courage qui recevait la caution religieuse de la « guerre juste ».

La bonne conscience accordée au chevalier restait cependant conditionnelle. Ce n'est pas la vocation guerrière en elle-même qui était justifiée – impossibilité majeure pour une religion dont l'essence est étrangère aux valeurs de l'épée –, mais l'usage qui en était fait, dans la convergence avec les intérêts de l'Église.

En dépit des croisades, la méfiance réciproque ne connut qu'une trêve relative. La querelle des guelfes et des gibelins prit naissance dès cette époque. La fracture s'accrut au temps de la Renaissance. Dans les villes d'Italie d'abord, puis de Germanie, de France et d'ailleurs, surgirent d'arrogantes statues équestres jusque sur le parvis des églises. Elles proclamaient le retour du héros et son éternité. Ce que firent aussi les toiles du Greco, de Vélasquez, du Titien ou la très subversive estampe de Dürer, où l'on voit le Chevalier marcher vers son destin, indifférent à la fois à la Mort et au Diable.

En Allemagne d'abord et dans bien d'autres pays, le succès foudroyant de la Réforme tint pour une large part au soutien de la noblesse hostile à Rome et fidèle aux valeurs de la féodalité. À partir du XVIII^e siècle, siècle du divorce de l'épée et de la foi, les ruptures que provoquèrent les grandes crises européennes étaient également contenues dans les héritages contradictoires de l'Europe.

L'esprit de la chevalerie avait-il disparu pour autant ? Au XX^e siècle, parmi les nombreuses horreurs des deux guerres mondiales, les gestes chevaleresques n'ont pas manqué entre belligérants européens. Plus tard encore, dans une époque qui échappait à l'ancienne éthique, la noblesse des sentiments continua cependant de s'exprimer dans la littérature et le cinéma.

De la façon la plus imprévisible, l'âme chevaleresque s'empara d'un genre littéraire nouveau où personne ne l'attendait. Toute une part du roman noir et des films qui en sont inspirés fait revivre, et souvent chez les mauvais garçons, l'honneur, le courage et la loyauté qui ont déserté la réalité visible. L'esprit qui circule ici ou là dans cette littérature vigoureuse, fidèle aux vertus classiques du roman, semble surgir du même terreau que celui des tragédies grecques, des sagas scandinaves ou des chansons de geste. Rien ne montre mieux le caractère impérissable d'un esprit capable de traverser le temps et de resurgir sous les apparences les moins propices.

Royauté féminine et amour courtois

Au ^{xx}e siècle, époque des révolutions et des espérances trahies, la seule révolution réussie fut celle du féminisme, la « libération » de la femme. La part majeure de cette libération doit cependant assez peu au militantisme. Elle a surgi et grandi dans le sillage du nihilisme et d'une série d'événements. Le premier en date fut l'appel au travail féminin pendant la Première Guerre mondiale. Ensuite sont venues l'invention et la commercialisation vers 1960 de procédés contraceptifs efficaces. Innovation géante ! Devant l'amour physique, les femmes jouissaient désormais de la liberté qui avait toujours été l'apanage des hommes.

Les conséquences bénéfiques de cette révolution sont évidentes. Les autres le sont moins. Ce que les femmes ont gagné est visible. En revanche, le prix à payer est difficilement mesurable. Il est pourtant discernable dans l'instabilité des couples, l'éclatement des familles, l'effondrement de l'éducation, une certaine agressivité féminine, le mal de vivre et les frustrations éprouvées par beaucoup de jeunes filles et de femmes, en dépit d'un optimisme de commande.

En apparence, l'époque est favorable aux femmes. Et il est vrai qu'en matière juridique, elles n'ont jamais bénéficié de droits plus étendus. Mais ces droits ne portent que sur une part seulement de l'existence, au détriment d'une autre qui est sacrifiée. Ces droits sont le reflet de la philosophie purement matérialiste et individualiste qui les a inspirés. Une philosophie qui ignore ou condamne des besoins fondamentaux d'un autre ordre. Ainsi la morale strictement individualiste se révèle-t-elle défailante face aux questions posées par l'arrivée et l'avenir des enfants, ou par celles de la pérennité du groupe familial et de la lignée. Quant aux interprétations matérialistes, elles n'ont rien à dire sur l'essence de la féminité. Celle-ci n'est pas seulement d'ordre biologique

ou social. Elle ne peut se résumer à une revendication égalitaire à l'égard des hommes.

La logique purement matérialiste de la parité a triomphé le jour où l'armée américaine a expérimenté pour son personnel féminin un bizarre instrument permettant aux soldates d'uriner debout à la façon des hommes. Greffer un pénis masculin sur une anatomie féminine, cela résume l'ambition et l'impasse du féminisme. Son horizon n'est pas le féminin, mais le masculin. Son but ultime est de faire de la femme une copie du mâle, en adoptant le style et les valeurs masculines, donc en niant les valeurs de la féminité.

Polarité fondamentale du masculin et du féminin

Un « homme », des « hommes », mots imprécis et ambigus. Plus riche sur ce point, le latin comme le grec distingue ce qui se rapporte à l'espèce (*homo*), et ce qui désigne la masculinité (*vir*). Cela n'est pas secondaire puisque les mots portent les idées. La polarité fondamentale du masculin et du féminin n'est pas seulement la source première de la vie. Elle est présente dans de nombreux rites religieux ou sociaux en Europe et ailleurs. Elle est la source de l'éros, de l'attrait amoureux magnifié par la courtoisie. Elle rend compte aussi de valeurs spirituelles, celles de la virilité et de la féminité, qui ont leurs applications dans d'autres ordres de l'existence.

La fonction créatrice d'Éros, et la différenciation entre les sexes a été placée par la *Théogonie* d'Hésiode aux origines du monde. Le poète ne faisait que reprendre et mettre en ordre des traditions beaucoup plus anciennes, celles qu'avaient déjà recueillies Homère et les poèmes cosmogoniques prêtés à Orphée, qui appartiennent à la plus haute Antiquité.

Sans l'absolue distinction entre les sexes, pas de vie et pas d'amour. Cette distinction est présente dans tout le monde animal, dans la physiologie de la reproduction, les apparences et les comportements. Aucune confusion possible entre le plumage des oiseaux mâles et celui des femelles. Tout distingue le cerf et la biche, la présence mystérieuse de la ramure, la morphologie opposée, le comportement social solitaire ou grégaire, les rites de la sexualité à la saison du brame. À toutes les différences « animales », les humains ajoutent celles qu'ils ont en propre dans l'ordre de la spiritualité, des valeurs, de la sensibilité, des émotions

et même du langage. Sans qu'on le sache, les mots des uns ne recouvre pas le même sens chez les autres.

Deux principes opposés et complémentaires

Différents et complémentaires sont les deux sexes, et de la façon la plus essentielle. Complémentaires parce que différents. L'apparence de l'homme est rude et agressive, celle de la femme est gracieuse, douce, souriante. De toute éternité, le mâle a été programmé pour se battre et agir sur un monde extérieur hostile. La femme l'a été pour aimer, séduire, enfanter, transmettre. L'homme tire ses satisfactions de ses succès et de ce qu'il a fait. Il aime affronter ses semblables, y compris dans la discussion. Elle trouve son agrément dans des relations paisibles. L'agressivité naturelle des mâles lui est aussi étrangère que pénible. L'homme est enclin aux abstractions et aux idées générales. Elle est sensible à l'aspect intime et personnel des choses. Dans leurs relations, il a besoin de se sentir utile, elle a besoin de se sentir aimée. Il a besoin de donner. Elle a besoin de recevoir. Face au péril et à l'adversité, l'homme se ferme alors que la femme laisse volontiers parler ses émotions et ses larmes, à moins qu'elle ne ruse. Confrontée, durant la longue absence d'Ulysse, à la convoitise des prétendants, Pénélope use d'artifices. Elle feint même d'entrer dans le jeu de ceux qui la désirent. Et Ulysse, que fait-il ? Il agit en homme, de la façon la plus expéditive, ce qui n'exclut ni l'habileté ni la dissimulation. À son retour à Ithaque, il massacre les prétendants et reconquiert ainsi sa place dans le lit de Pénélope.

Inscrite dans la morphologie et la psychologie, la différenciation entre les sexes s'exprime de façon très visible dans les jeux de l'amour et dans la fécondation. Le mâle en est le principe actif, entreprenant. La femme en est le principe réceptif. Rappeler ce fait n'implique aucune dévaluation, aucune supériorité ni aucune infériorité, mais une complémentarité essentielle ¹. La création, celle qui se manifeste dans l'amour

1. « Le masculin peut se caractériser en ce qu'il a en soi son principe, le féminin pur en ce qu'il a dans l'autre son principe » écrit Julius Evola dans *Métaphysique du sexe* (1948). Cette idée s'inspire des thèses du philosophe suisse Jacob Bachofen (1788-1877). Celui-ci a théorisé une opposition

ou dans l'enfantement, est la résultante des deux principes antagonistes intimement associés. L'un sans l'autre ne peuvent rien. La fonction masculine est émettrice, la fonction féminine est réceptrice, formatrice, transmettrice. C'est parce qu'elle est réceptrice que la femme accomplit dans une passivité apparente, analogue à celle de la terre nourricière, cette activité créatrice fondamentale qu'est la gestation de l'enfant. Son privilège est de recevoir et de donner avec les moyens de la douceur et de la patience, ce qui n'interdit jamais l'énergie. La femme a pour elle la durée qui est aussi sa hantise. Par sa douceur et sa patience, elle apporte à l'enfant ce que l'homme ne pourra jamais donner. Douceur et patience sont les moyens de son pouvoir, et les dons irremplaçables qu'elle accorde à la vie sociale.

Dans sa révolte souvent justifiée mais faussement pensée, le féminisme a fini par condamner les valeurs féminines : réceptivité, patience, douceur sont assimilées à de la soumission. Sa philosophie matérialiste ne lui a montré que les aspects extérieurs et superficiels du rapport entre les sexes, ce qui se rapporte à la vie sociale et politique. Étant donné que les principes masculins y sont nécessairement dominants, les féministes en ont conclu que les femmes devaient les adopter et donc abandonner leurs propres valeurs. De ce fait, les principes masculins ont été à la fois survalorisés et culpabilisés comme synonymes d'oppression.

Telle est la source du trouble dont les femmes sont les premières victimes. Enfermés dans leur système, les féministes étaient réfractaires à l'essence de la féminité et à l'harmonie de la vie. Elles ne pouvaient comprendre que, si l'un ou l'autre sexe abandonne son principe, l'harmonie se trouve rompue. On a observé ainsi que des femmes, absorbées à la façon des hommes dans une activité sociale ou professionnelle intense, sont fréquemment stériles.

La dame et le chevalier

Avant les grandes catastrophes européennes du XX^e siècle, la masculinité était associée à la fonction guerrière, tandis que la féminité l'était à

fondamentale entre un archétype qu'il appelle ourano-solaire-viril, et un archétype tellurico-lunaire-féminin, Mais on ne voit pas en quoi le « féminin pur » n'aurait pas en lui son principe.

l'amour. C'est pourquoi, en Occident, Mars et Vénus ont toujours été les deux figures antagonistes et complémentaires du masculin et du féminin, sans en résumer pour autant toute la complexité.

L'attraction conflictuelle et réciproque de Vénus et de Mars n'a jamais été célébrée avec plus de force et de raffinement que dans la *fine amour* médiévale, pleine de douceur et de fureur. L'amour courtois dévoile les conditions d'un amour total et d'une harmonie durable. Son imaginaire nous est accessible dans le français du XII^e siècle, langue de Perceval le Gallois et de Lancelot du Lac. On y lit que « le cœur d'un chevalier qui aime d'amour fine ne doit tendre qu'à un seul but, qui est de surpasser tous les autres ». Rien de moins obscur que ce programme dont Lancelot est le champion. Dans son roman éponyme, l'amour de la dame ne le détourne pas d'être lui-même. Au contraire, il le pousse à se surpasser dans l'ordre qui est le sien, celui des combats, de la quête et de l'honneur.

À l'occasion de la fête dangereuse et chevaleresque des tournois, se donnait à voir de la façon la plus éclatante le lien entre la guerre et l'amour. L'érotisme courtois trouvait matière à s'y épancher librement, à la vue de tous et au mépris de toutes les conventions. L'un des plus jolis récits courtois montre un chevalier pénétrant dans la joute vêtu de la seule chemise de la dame aimée. Suivent de terribles affrontements et de cruelles blessures. Après le combat, en récompense et en marque visible de son amour, la dame revêt la chemise ensanglantée de son héros, l'arborant comme le plus somptueux des trophées.

Par le chant des troubadours et des trouvères, par la plume de Chrestien de Troyes et de ses émules, après avoir traversé les premiers siècles chrétiens, l'esprit européen retrouve au XII^e siècle les secrets et les raffinements de l'amour que connaissaient Homère ou Ovide, au point même de les sublimer comme jamais. Masculin et féminin sont les deux mondes polarisés, qui s'y attirent invinciblement, s'affrontent et s'unissent dans une sorte de guerre préludant à l'extase. Prestige et prouesse y sont le propre du chevalier, archétype masculin. Offrande et séduction celui de la dame.

Aliénor d'Aquitaine et Marie de Champagne

Dans le cycle arthurien, la dame de haut lignage, souvent, conduit le jeu, au moins dans la phase initiale de la séduction. Le roman de

Lancelot rapporte que la reine « prenait grand plaisir à remarquer, dans son attitude et ses paroles, le trouble dont il était saisi ». Précisons que Lancelot est un jeune homme de dix-huit ans, tandis que la puissante dame qui l'émeut a, de beaucoup, dépassé son âge. À l'instant décisif, s'impose l'initiative de la reine. La chose est dite sans détour « Elle prend Lancelot par le menton et l'embrasse très longuement... »

Bien des textes accréditent l'interprétation d'une stratégie féminine de la séduction. Cela ne peut surprendre. La femme ne fut jamais esclave en Occident et fréquemment elle fut actrice avec ses propres armes. Ainsi le furent les divinités féminines de la mythologie grecque : Héra, Aphrodite, Artémis, mais aussi les héroïnes de la tragédie, Électre, Antigone, Phèdre... Sous une forme différente, Rome a reproduit cette autonomie de la femme et du respect qui lui est dû. En témoignent le principe romain du mariage d'inclination, mais aussi le suicide de Lucrece, qui fonde la république romaine. En témoignent encore tant de grands personnages féminins à l'époque impériale. En dépit de la condamnation implicite de la femme, source du « péché originel », la corruptrice des textes bibliques, associée aux forces obscures du sexe et de la terre, oui, en dépit de cette misogynie latente, l'univers féodal a célébré la femme et le plaisir érotique de la *fine amour*. On ne peut expliquer ce paradoxe si l'on oublie que la grande source d'inspiration de la littérature courtoise fut le légendaire celtique ¹. Dans celui-

1. La source celtique de l'amour courtois est généralement oubliée par l'érudition académique qui invoque : 1. la poésie populaire ; 2. la littérature latine (Ovide) revue par les auteurs médiévaux ; 3. la poésie hispano-arabe. Cette dernière théorie qui a pour fondement des préjugés exotiques, est démentie par l'étude de la poésie arabe dont l'inspiration assez pauvre est toute différente. En revanche, ainsi que le notent, sans en tirer les conséquences, les auteurs du *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge* (op. cit., p. 340) : « Les œuvres du Nord, surtout le roman arthurien, se caractérisent souvent par une psychologie plus raffinée, une tendance à l'analyse et à la pénétration morale qui manquent dans la poésie occitane. » Martin Aurell fait la même observation dans *La Vielle et l'épée, Troubadours et politique en Provence au XIII^e siècle* (Aubier, Paris, 1989). De son côté, Michel Pastoureau souligne que « c'est aux auteurs du Nord qu'il faut attribuer la promotion littéraire de la femme ». (*La Vie quotidienne en France au temps des chevaliers de la Table Ronde*, Hachette, Paris, 1976, p. 145.) D'une façon générale on peut se reporter à Reto R. Bezzola, *Les Origines et la formation de la littérature courtoise en Occident* (5 volumes, Honoré Champion, Paris, 1949-1962).

ci, la plupart des personnages féminins ne sont nullement effacés, la reine Guenièvre, Énide, la Dame du Lac, les fées Viviane ou Mélusine. C'est une particularité occidentale majeure, très présente aussi dans le légendaire germanique. On pense aux princesses Brunehild et Kriemhild dans la légende de Sigurd et le *Chant des Nibelungen*.

Parmi les sources de l'univers courtois, on ne peut négliger la personnalité pleine d'éclat d'Aliénor d'Aquitaine, petite-fille de Guillaume le Troubadour, future mère de Richard Cœur de Lion, incarnation dans une certaine mesure de la reine Guenièvre. Après son divorce d'avec Louis VII de France en 1152 et son remariage avec Henri Plantagenêt, la reine fit de sa cour de Poitiers un foyer de courtoisie, ouvert à l'influence celtique que favorisaient les ambitions de son nouvel époux. On ne peut omettre non plus les initiatives de sa fille, Marie de Champagne, protectrice de Chrestien de Troyes à qui l'on doit le rayonnement immense de la littérature courtoise. Le poète reconnut lui-même que l'esprit du *Chevalier à la charrette* devait tout à la princesse¹. Dans cette œuvre de commande, Lancelot est un jouet livré aux caprices de la femme aimée, ce qui vaudra à ce roman d'être rejeté par la noblesse.

Le *Lancelot* « en prose », très différent, dont l'auteur ne nous est pas connu, raconte un amour typiquement « courtois », respectant un code idéal et contradictoire. Il unit un jeune chevalier sans épouse légitime à une noble dame mariée, en l'occurrence la reine. C'est un amour adultère, un amour passionnel, soumis à la perfection.

Amour courtois, amour parfait

Si l'on ne parle pas encore d'*amour courtois* au Moyen Âge, le terme étant récent², on parle en revanche de *courtoisie*, synonyme de vertu et

1. « Je dirai seulement que plus agit
son commandement en cette œuvre
que l'esprit et le travail que j'y mettrai. »

(Chrestien de Troyes, *Le Chevalier à la charrette*. Cité par Gustave Cohen, *Histoire de la chevalerie au Moyen Âge*, Richard-Massé, Paris, 1949, p. 81.)

2. Le terme *amour courtois* n'était pas en usage au XII^e siècle. Il fut inventé par Gaston Paris en 1883. Au XII^e siècle on parle de *fine amour* (*fîn'amor*), c'est-à-dire l'amour parfait.

de qualités morales ou sociales, propres à la vie de cour. Elle est un art de vivre, un raffinement qui accorde une place de plus en plus grande à la femme. Bientôt, la courtoisie deviendra aussi une conception de l'amour, exigeant hauteur de l'âme, noblesse de cœur, courage et générosité. Elle suppose à la fois le goût du luxe et le mépris de l'argent. Le contraire de la courtoisie est la mentalité âpre, avide et grossière que l'on prête aux vilains, ancêtres des bourgeois.

L'amour courtois, la *fine amour*, l'amour parfait, repose sur un accord spirituel, sur le respect de certaines valeurs féminines. Il repose aussi sur une stratégie du désir. Par définition, le désir demande à être assouvi, mais l'assouvissement consacre sa disparition¹. Aussi l'amour tend vers son assouvissement et simultanément le redoute puisqu'il signifie la mort du désir. On comprend ainsi les liens complexes qui unissent dans l'amour courtois la souffrance et le plaisir, l'angoisse et l'exaltation, le bonheur et le tourment. Pour faire durer le désir, l'amour ne doit être satisfait ni rapidement ni facilement. On doit multiplier les obstacles à son assouvissement. La dame ne doit pas être inaccessible, puisque cet amour n'est pas platonique, mais elle doit être difficilement accessible. C'est aussi la raison pour laquelle l'amour ne peut, en principe, se manifester dans le mariage puisque le droit du mâle au corps de la femme tend à éliminer le désir.

Pour qu'un homme voie en une femme sa *maîtresse* au sens propre, les faveurs féminines doivent être librement consenties. Dans le plus clair des cas, on doit donc aimer la femme d'un autre, ce qui exige de l'amant comme qualité première de la discrétion. L'amour courtois ne gagne rien à être montré. Sa force est dans le secret, dans une intimité jalousement préservée. La dame est souvent d'un rang social supérieur à celui de l'amant, « de manière à calquer les rapports amoureux sur les rapports féodaux et à éviter que les deux partenaires soient tentés, elle d'accorder sa faveur par intérêt, lui d'user de son autorité pour la contraindre à lui céder ». En cas d'adultère, le mari légitime est ignoré. Sa présence ne ferait que ternir d'une tache d'immoralité la beauté et la dignité d'une conquête qui culmine dans l'union charnelle.

En contrepoint de la courtoisie, le XII^e siècle s'est divertie à lire ou écouter la savoureuse satire du *Roman de Renart*. Cette histoire pailarde à multiples rebondissements a le sexe pour substance. Elle tire son

1. *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge* (op. cit., p. 336).

succès des allusions transparentes aux déboires conjugaux de Louis VII, puissant roi de France mais pauvre époux. En écoutant les mésaventures d'Ysengrin c'est à lui que l'on pense. Et quand Renart, « grand fornicateur », joyeusement « foula la vendange » d'Ermeline qui s'en allait « étroitement baisant [...] accolant par amour » celui dont elle veut faire son nouvel époux, chacun songe à la bonne fortune de Geoffroi Plantagenêt qui connut la reine Aliénor de très près lors de sa visite à la cour de France. Il ne devint pas son époux, mais son beau-père, puisque la reine volage épousa finalement son fils, Henri II Plantagenêt, après l'énorme scandale de son divorce.

Équivoques de l'amour et du mariage

Le tableau dessiné par la littérature courtoise ne peut être pris comme une peinture exacte des mœurs du XII^e siècle. Il rend compte d'un imaginaire, non de la réalité des rapports amoureux ou conjugaux dans la société noble de l'époque. Si l'adultère y est fréquent, il n'est pas la règle.

Le poème d'*Erec et Enide* montre un amour conjugal parfait, calqué sur l'amour courtois. Dans *Le Chevalier au lion* de Chrestien de Troyes, le personnage d'Yvain est également un modèle de chevalier courtois, mais au service de sa femme légitime. Dans un genre différent, la fameuse correspondance entre Héloïse et Abélard met en scène un couple ensorcelé par un amour à la fois philosophique et très charnel, un couple qui a été brièvement marié avant d'être séparé par la castration de l'époux et la réclusion conventuelle des deux partenaires. Dans l'une de ses lettres brûlante de passion sensuelle, Héloïse, devenue abbesse de couvent, revendique encore son absolue soumission aux « volontés » et « voluptés » de son époux, « possesseur unique [...] tant de son corps que de son âme ». Et pour bien marquer ce qu'il y a de force dans son abandon, elle se proclame la « putain » de son mari plutôt que son épouse. Dans cette lettre pathétique, elle suggère que « le mariage peut être aussi le creuset où *amor*, la concupiscence, se convertit, se transfigure, devient, sans rien perdre de sa vigueur, *dilectio*, c'est-à-dire élan purifié de l'âme ¹ ».

1. Georges Duby, *Dames du XII^e siècle* (Gallimard, Paris, 1995).

Chez Héloïse et Abélard, l'amour spirituel a précédé celui des sens. Leur union présente un exemple extrême où l'épouse est amante, sans vocation à être mère. Ce type de lien néglige la fonction primordiale du mariage, la transmission de la lignée, l'éternité de la vie par la mise au monde et l'éducation des enfants, le legs d'un héritage spirituel et matériel. Hormis sans doute les Romains, nul ne fut jamais plus attaché à cette conception du mariage que la noblesse européenne, en dépit d'entorses individuelles. Par hasard ou effort, un tel mariage pouvait être heureux au sens actuel du mot, mais sa vocation première n'était pas la félicité sensuelle ou sentimentale. La confusion entre mariage et amour est une invention du romantisme, de l'époque bourgeoise et individualiste. Son échec fréquent en a montré les limites. La famille élargie est un groupe plus durable que celui du couple marié. La parentèle peut survivre au naufrage d'un couple. Ses liens sont d'une autre nature.

Durée de la lignée et fugacité individuelle

Le 4 mai 1693, le jeune duc de Saint-Simon trempa sa plume dans une encre noire et, sur la page de son journal intime, traça ces mots : « Sur les dix heures du soir, j'eus le malheur de perdre mon père. Il avait quatre-vingt-sept ans... J'appris la triste nouvelle en revenant du coucher du Roi... La nuit fut donnée aux justes sentiments de la nature... »

Quelle concision de sentiments pour un si grand deuil ! « La nuit fut donnée aux justes sentiments de la nature... » Méfions-nous pourtant de nos propres déformations. À l'encontre des siècles suivants, le XVII^e cultivait la pudeur et la retenue. On considérait l'étalage du chagrin comme une faiblesse sinon comme une disgrâce. Un gentilhomme se devait de surmonter ces infirmités. Élève de Plutarque et des stoïciens, l'honnête homme tenait la maîtrise des sentiments pour une élégance.

La veille du décès paternel, le futur mémorialiste n'était encore que le petit vidame de Chartres. Le lendemain, devant la Cour, le voici un autre homme. En deux phrases laconiques, il nous le fait sentir : « Monsieur, qui était debout au chevet du Roi, m'aperçut : Ah ! Voilà, dit-il tout haut, monsieur le duc de Saint-Simon ! »

Le mot de Monsieur avait de quoi étancher bien des douleurs ! Il est de la même eau que les paroles prononcées le 14 mai 1643, dans l'instant que le Louvre venait de prendre le deuil de Louis XIII. Anne

d'Autriche, tout à l'angoisse du lendemain, s'était écriée : « Mon Dieu, qu'allons-nous devenir ? Le roi est mort. » On entendit alors la voix du chancelier Séguier : « En France, Madame, les rois ne meurent pas. » Et, désignant l'enfant qui allait devenir Louis XIV, il ajouta : « Voici, Madame, le roi vivant ! »

Parole royale, certes. Digne d'un des plus beaux royaumes sous le ciel. Mais avec des mots plus simples et sans même que des mots soient prononcés, le sentiment puissant de la continuité familiale a fleuri dans ce royaume chez de libres paysans presque autant que chez les ducs et les rois.

On trouve partout des exemples de familles paysannes et bourgeoises où l'on continue de cultiver avec obstination les vertus aristocratiques du patrimoine et du nom.

En dépouillant les archives judiciaires du XVII^e au XIX^e siècle, deux ethnologues ont scrupuleusement étudié trois siècles de vie sociale en Gévaudan, l'actuelle Lozère¹. Cette enquête n'avait certainement pas le dessein de flatter le retour à la terre. Et pourtant, que d'observations précieuses ! En Gévaudan, jusqu'à la Révolution et parfois bien au-delà, le père choisit à son gré l'un de ses fils ou l'une ses filles pour lui succéder. Les autres enfants sont donc exclus de l'héritage. Quant au fils élu, il reste soumis à l'autorité paternelle même après son mariage. Cette pratique immémoriale engendre naturellement des tensions, mais, comme le notent les deux auteurs, les révoltes et les refus sont rares. Lorsque le Code civil établira dans toute la France l'égalité des héritiers et la dispersion des patrimoines, les familles du Gévaudan résisteront obstinément, s'ingéniant à tourner la loi. Le plus intéressant est que cela se fera avec le plein accord des cadets exclus de la succession.

Dans cette société montagnarde exposée à la faim et aux loups, les agriculteurs les plus démunis pratiquent donc avec naturel l'éthique aristocratique du lignage. Le système familial des pauvres paysans du Gévaudan attachés au prestige de leur « maison », n'est pas différent de celui de la noblesse européenne depuis l'époque carolingienne. Ces ruraux faméliques arrangent savamment des mariages à la manière des familles princières pour des enjeux moindres, sans doute, mais selon une logique identique. Que leurs alliances n'aient pas pour effet de

1. Élisabeth Claverie et Pierre Lamaison, *L'Impossible mariage, violence et parenté en Gévaudan, XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles* (Hachette, Paris, 1982).

rapprocher la France et l'Espagne, mais deux parcelles de terre, ne change rien à leur nature.

Que faisaient-ils, sinon veiller à l'avenir du patrimoine et au maintien du nom ? Les rustauds du Gévaudan n'avaient pas eu le loisir de méditer sur le sens de leur effort séculaire. Comme leurs aïeux avant eux, ils étaient poussés par une nécessité intérieure qui ne se discutait pas, perpétuant de génération en génération ce qui crée la vie et s'oppose à la mort.

Sans théoriser, ils savaient que la possession, quand elle n'est pas simple valeur marchande, si elle contient en elle de la tradition et de la culture, château ou chaumière, livres ou objets anciens, appartient à l'âme. Même l'outil porte en lui l'esprit de celui qui l'a façonné. Ces choses contiennent mon âme. Leur possession est d'ordre métaphysique.

D'emblée, les paysans du Gévaudan opposaient la durée de la lignée à la fugacité de l'individu. Avoir un fils, des enfants, qui au-delà de soi assurent la pérennité du nom et des actes, qui auront des enfants à leur tour et seront une part de nous sans même le savoir, perpétuant la chaîne sans fin des générations venues de la nuit des temps, n'est-ce pas cela l'éternité ? Et que serait la famille si elle n'était cette parcelle d'éternité ?

Ces valeurs ne sont pas en conflit avec celles de l'amour courtois. Pourtant, assurer une lignée ne relève pas du même ordre que l'exaltation amoureuse.

Le Roman de la Rose

Comme dans un miroir grossissant, la littérature courtoise reflète les rêves et les postures du monde féodal. À travers ses poèmes et ses contes, on peut reconstituer tout un système de valeurs. La recherche historique s'accorde sur le très large rayonnement de cette littérature, compte tenu de son mode de diffusion. Les poèmes courtois n'étaient pas lus comme on le fera plus tard avec les livres, individuellement et silencieusement. C'était une littérature orale, récitée dans les châteaux à la veillée par des professionnels, trouvères, troubadours ou autres, qui s'appuyaient sur les copies d'un manuscrit originel. Le fait que ces récits aient traversé les siècles en grand nombre prouve l'ampleur de leur diffusion dans le domaine anglo-normand, l'île de France et le reste l'Europe.

Ils sont composés à une époque où l'Église fait de grands efforts pour se réformer et christianiser en profondeur la classe noble. Dans

ses propres rangs, elle impose le célibat des prêtres et des moines. À l'usage principal des laïcs, elle institue le sacrement obligatoire de pénitence. S'inspirant des méthodes judiciaires, ce sacrement imposait non seulement la contrition, mais le rachat et même le châtimement dans l'autre monde, selon une graduation des peines dont les prêtres tenaient la comptabilité. Ce rite se révélera un instrument majeur de la puissance ecclésiastique. Celle-ci n'en continuera pas moins à rencontrer de multiples résistances dont témoigne toute la littérature médiévale.

Apparue au XII^e siècle, la culture courtoise se prolonge aux siècles suivants tout en se modifiant. Vers 1225, à la fin du règne de Philippe Auguste, dans un Paris qui est devenu la principale capitale européenne, paraît la première partie du *Roman de la Rose*, dont le succès sera impressionnant. Son auteur supposé est Guillaume de Lorris sur qui on ne sait pas grand-chose, sinon qu'il était un clerc laïque. Le cadre de l'œuvre n'est plus la forêt celtique mais un verger domestiqué qui se veut le miroir de la société. Une sensualité paisible déborde tout le poème. De la religion, nulle trace. En revanche cette maxime : « Il n'est pas de plus grand paradis que de disposer de sa mie. » On ne saurait parler plus clairement, d'autant que l'auteur expulse de son jardin deux figures allégoriques : *Pauvreté*, vertu majeure de la morale officielle, et *Papelardise*, c'est-à-dire dévotion. Invitant à jouir de tous les plaisirs de la vie, ce roman se montre passablement subversif, en décalage aussi par rapport à l'époque proprement courtoise. La *Rose* que l'on s'en va cueillir est une jouvencelle en bouton. Ce qu'elle récompense n'est plus la bravoure du chevalier mais le beau langage. Ce *Roman* manifeste donc l'évolution de la société de cour vers toujours plus de raffinement. Vers 1250, le succès du premier poème incite l'ambitieux Jean de Meung à lui donner une suite qui connaîtra également une longue gloire et sera rééditée constamment jusqu'au début du XVI^e siècle ¹.

1. Georges Duby, *op. cit.* Première véritable femme de lettres de la littérature française, Christine de Pisan a lancé le débat sur *Le Roman de la Rose*, en écrivant l'*Épître au Dieu d'Amour* (1399), reprochant à Jean de Meung une interprétation trop masculine, et plaidant pour un équilibre entre les élans du cœur et le plaisir des sens. Le théologien Jean Gerson, le prévôt de Paris Guillaume de Tignonville, le maréchal de Boucicaut apportent leur soutien à Christine de Pisan. Une « Cour d'Amour », composée d'hommes, est constituée à Paris sur ordre de Charles VI en 1401, afin de juger des affrontements poétiques ayant pour enjeu l'honneur des dames.

L'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre

Les premières décennies de ce XVI^e siècle tout bruissant de formidables bouleversements, nous offrent un nouveau document capital sur l'amour en Occident, l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre.

Quelle femme cette Marguerite ! Sœur passionnément dévouée du roi François I^{er}, elle fut la vraie reine de France, aux lieu et place de la bonne et inexistante reine Claude qui ne laissa de nom qu'à une prune. Avec éclat, elle tient la cour de son frère, séduit les ambassadeurs, dirige les ministres. Après le désastre de Pavie, elle court en Espagne, crevant des chevaux pour atteindre la prison où se meurt de fièvre son grand diable de frère. Elle le sauve, manigance une évasion qui échoue, se fait expulser par Charles Quint. Qu'importe ! François est sauf. Il reviendra au prix d'un parjure que la raison d'État absout. Tout en présidant aux fêtes brillantes, Marguerite, si indulgente aux fredaines de son frère, courtisée elle-même, impliquée dans toutes les intrigues d'alcôve et dans tous les secrets de chancellerie, oui, cette Marguerite, le soir, cadennassée dans sa chambre, écrivait à la chandelle.

Elle a d'abord entretenu une longue correspondance mystique avec Guillaume Briçonnet, saint évêque de Meaux. Elle y exprime une sorte d'amour désincarné, transposé sur le plan divin. Mais cela ne comble pas sa sensibilité. Au versant déclinant de sa vie, elle se prend au jeu de la littérature profane. Ce seront les contes de l'*Heptaméron*, inspirées du *Décaméron* de Boccace, mais dans un ton plus libre et plus assuré. Cette dame très chrétienne narre chaque soir les histoires les plus lestes nourries aux potins de la Cour. Ce ne sont qu'amours illégitimes, tromperies, séductions, adultères. Cela commence en dévotions matinales et se termine en aimables ou violentes coucheries. Chaque journée s'ouvre sur une messe qui semble implorer la bénédiction du Seigneur pour les gauloises du récit. La narratrice se montre à la fois dévote et gaillarde, ou, pour dire les choses autrement, chrétienne et païenne, sans trouble apparent. Plusieurs contes recèlent une véritable haine à l'encontre des moines des ordres mendiants, accusés d'être d'infâmes fornicateurs, usant du pouvoir ecclésiastique pour parvenir à leurs fins. « J'ai, dit-elle, une si grande horreur quand je vois un religieux, que seulement je ne m'y saurais confesser, estimant qu'ils sont pires que tous les autres hommes, et ne hantent jamais maisons qu'ils n'y laissent quelque honte ou quelque zizanie (XXII) ».

Dans la fine étude qu'il a consacrée à Marguerite de Navarre, Lucien Febvre s'étonne du double langage de la reine, alors qu'elle écrit pour être lue par l'élite de son temps ¹. Son esprit logique se révolte contre ce que révèle l'*Heptaméron*. Il ne comprend pas que les acteurs passent sans transition d'une extrême licence sexuelle à la dévotion la plus confite.

En vérité, ce sont les interrogations de l'historien qui surprennent. L'*Heptaméron* montre ce que l'on voit à l'œuvre durant toute une partie de l'histoire occidentale. Les contradictions de Marguerite de Navarre sont le lot commun des Européens depuis la christianisation. Dans sa vie et ses écrits, l'excellente reine prouve la juxtaposition chez la même personne de deux représentations morales antinomiques et incompatibles, qui pourtant cohabitent vaille que vaille. Elle éclaire cette curieuse altération qui a transformé beaucoup d'Occidentaux en Janus à double visage, professant une morale alors qu'ils en vivent une autre.

En panne d'explications, Lucien Febvre s'en tire en imaginant que les Français d'aujourd'hui seraient à ce point différents de ceux du ^{xvi}e siècle, que tout effort de compréhension serait vain. L'historien étudiait et écrivait dans la société relativement stable des années 1940. Plus tard, dans un univers chaotique où la famille est en miettes, le désordre partout, la sexualité affichée, on n'éprouvera pas les mêmes difficultés à comprendre l'*Heptaméron*. Le directeur des *Annales*, esprit fort délié au demeurant, n'échappait pas à ses propres représentations, à cette idée notamment que le passé est vraiment passé, donc impénétrable. Sur ce point notre désaccord est total. Bien au contraire, nous pensons que le passé est toujours présent. À la différence des cultures de la Chine, de l'Inde ou de l'Afrique, celle de l'Europe du ^{xvi}e siècle n'est pas une énigme. Si nous sommes attentifs, elle nous adresse même des signes où nous pouvons nous reconnaître.

Priorité de l'époux céleste

Presque quatre siècles séparent les premiers romans courtois de l'*Heptaméron*, autant que de Marguerite de Navarre à Marcel Proust.

1. Lucien Febvre, *Amour sacré, amour profane* (Gallimard, Paris, 1944). Nietzsche disait : « Les chrétiens se comportent comme tout le monde mais ils ont des états d'âme. »

On discerne pourtant dans l'*Heptaméron* un reflet de la femme et de ses rapports avec le monde masculin sans grand changement par rapport à la littérature courtoise. La dame des pensées et du cœur, l'amante, la maîtresse du XVI^e siècle, est rarement l'épouse légitime. Il ne faut certainement pas y voir une contestation du mariage en tant que tel. Mais celui-ci n'est pas considéré comme le lieu d'épanouissement des sens. S'appuyant sur le solide droit romain de la famille, mais selon une projection philosophique et religieuse toute différente, l'Église médiévale a peu à peu transformé l'« institution sainte » en une sorte de cloître d'où la femme ne peut jamais s'évader. Dans l'enseignement ecclésiastique, avant les timides efforts de saint François de Sales au XVII^e siècle et de son *Introduction à la vie dévote*, rien ne peut aider les pauvres humains à atteindre un peu d'amour et de volupté dans la vie conjugale. Contrairement à la pratique romaine du mariage de consentement, la règle est de ne pas se marier « pour son plaisir ». L'exemple venait de haut. Joseph et Marie n'ont jamais connu l'union charnelle ni le plaisir. En raison même de ce modèle et des interdits visant le corps, siège du péché, la virginité est considérée comme supérieure au mariage. L'amour dans le mariage doit rester modéré, et l'Église cite en exemple la parole de saint Jérôme : « Il est adultère celui qui aime trop ardemment sa propre épouse. » Le jeudi 30 janvier 1556, commentant devant les Genevois le chapitre XXIV du *Deutéronome*, Calvin rappelle que Dieu a dit, quand il a parlé de créer la femme : « Faisons une aide à l'homme. » Il n'a pas dit : « Faisons-lui une femme. » Le fait est que l'ancienne tradition chrétienne impose la soumission de la femme dans le mariage à l'exemple de la loi hébraïque. Le mari n'est pas là pour faire l'amour mais pour commander. « Le mariage est un joug mis par Dieu au col de l'homme », et surtout de la femme ¹.

Conçu de la sorte, le mariage nécessite des soupapes qui justifient les penchants adultérins. Dans la petite noblesse campagnarde ou chez les bourgeois, l'homme se rabat sur les chambrières. « Si ta femme se refuse, disait Luther, prends ta servante. » Mais qu'en est-il de la femme mariée au XII^e ou au XVI^e siècle ? On sait peu de chose sur ses

1. Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 337. Dans son étude sur *La Peur en Occident, XVI^e-XVIII^e siècle* (Fayard, Paris, 1978), l'historien catholique Jean Delumeau a consacré un chapitre très documenté à l'antiféminisme chrétien et à la diabolisation de la femme.

peines, ses joies ou ses tourments. Elle n'apparaît pas dans la littérature courtoise. Seules les recommandations ecclésiastiques donnent quelques indications. Parmi les documents qu'il a étudiés, Georges Duby a mis en évidence des lettres de direction spirituelle adressées à une comtesse du Perche, épouse délaissée, par l'abbaye de Perseigne, monastère cistercien où l'on travaillait à la fin du XII^e siècle à l'édification des laïcs. Dans la personne humaine, dit le directeur de conscience, il y a l'âme et le corps. Dieu est propriétaire de l'une et de l'autre. Mais, en vertu de la loi du mariage qu'il a instituée, il concède le corps à l'époux. Celui-ci est autorisé à en user. Mais, poursuit l'abbé de Perseigne, Dieu garde l'âme pour lui seul : « Dieu ne permet pas que l'âme passe en possession d'un autre. » La femme a donc deux époux qu'elle doit servir. L'un, investi d'un droit d'usage sur son corps, l'autre, maître absolu de son âme. Elle ne peut se dérober aux exigences du mari. Notons que l'abbé de Perseigne ignore les exigences légitimes qui pourraient être aussi celles de l'épouse. Mais le point essentiel est dans la conclusion. Il y aurait faute si la comtesse livrait son âme en même temps que son corps. Certes, tu n'as pas le droit de te refuser, lui dit l'abbé. Toutefois, « quand l'époux de chair s'unit à toi, mets ta joie (mot qui désigne le plaisir charnel) à demeurer spirituellement fixée à ton époux céleste¹ ». À rester donc de marbre, commente sobrement Duby. Ces lettres étaient écrites à la façon de sermons, pour circuler, afin d'enseigner aux dames nobles comment se conduire dans le mariage. On peut difficilement y voir un encouragement à la volupté mutuelle, et l'on imagine les ravages d'un tel enseignement sur des femmes inquiètes et désorientées, ne disposant que de ces conseils pour se guider. Longtemps, les survivances de cette culture frigidifiante ont continué de perturber la vie des couples. Par réaction, elle a suscité les excès du sexualisme et du féminisme, aussi éloignés l'un que l'autre de l'épanouissement sensuel.

Durant plusieurs siècles, la thématique du péché et du salut conditionnel a amplifié les tourments des femmes et des hommes devant l'amour, ne les aidant nullement à s'assumer en tant que femmes et hommes en possession d'un corps autant que d'une âme. Néanmoins, de façon paradoxale, dans le monde du nihilisme contemporain, les vestiges de l'ancienne spiritualité chrétienne peuvent avoir des effets

1. Georges Duby, *Féodalité* (« Quarto », Gallimard, Paris, 1996, pp. 1405-1406).

bienfaisants. Bousculée par la grande révolution des mœurs, l'Église a implicitement renoncé aux anciens interdits visant la sexualité. Celle-ci peut donc être vécue désormais sans dommages excessifs par les couples chrétiens. À la différence des enfants du nihilisme, ceux-là, surtout les traditionalistes, peuvent trouver dans une spiritualité partagée l'accord essentiel qui conduit à l'épanouissement du plaisir et à l'entente la plus intime.

Fusion des âmes et entente charnelle

C'est ce que proposait à mi-mot la littérature courtoise, mais dans une perspective nullement chrétienne. Au-delà du plaisir et de la glorification de la féminité, elle suggérait que l'entente charnelle et le bonheur dans l'amour ne peuvent se concevoir sans la fusion préalable des âmes amoureuses. La stratégie courtoise n'est pas seulement celle du désir. Elle est le prélude lent et nécessaire d'une découverte spirituelle réciproque, un chemin de séduction qui commence par la connivence des esprits avant de parvenir à celle des sens. Pour que le corps s'ouvre, elle laisse entendre que l'âme s'est préalablement ouverte dans une entente profonde et une confiance intime.

Que la littérature courtoise se soit épanouie dans une société masculine et guerrière, voilà le paradoxe qui a troublé beaucoup d'exégètes. Dans son essai *L'Amour et l'Occident* (1939), Denis de Rougemont notait à juste titre une part mystique de l'amour courtois dont on trouve peu de trace dans les traités érotiques des Orientaux. Mais il s'agit d'un mysticisme profane, sans aucun rapport avec l'amour chaste des Cathares où Rougemont a cru trouver, avec des arguments fragiles, le modèle de la *fine amour*. Étudiant celle-ci dans une perspective d'histoire sociale, le médiéviste Georges Duby a tenté de son côté de réfuter « les commentaires qui ont vu dans l'amour courtois une invention féminine. C'était, assure-t-il, un jeu d'hommes... l'exact pendant du tournoi... ». La fine amour, dit encore Duby, fut forgée, pour « affirmer l'indépendance d'une culture, celle des gens de guerre, arrogante, résolument dressée dans la joie de vivre, contre la culture des prêtres ¹ ».

1. Georges Duby, *Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle ?* Textes réunis sous le titre général *Féodalité* (op. cit., pp. 1418-1419).

La dernière remarque est certainement juste. En revanche, il est hasardeux de voir dans le code raffiné de l'amour courtois un jeu adultérin orchestré par le seigneur féodal « acceptant de placer son épouse au centre de la compétition » des jeunes mâles¹. Rien ne vient étayer une affirmation aussi aventurée, qui ferait de tout suzerain un cocu volontaire en puissance.

L'interprétation de Nietzsche est plus subtile. « Partout où règnent des instincts puissants, des habitudes contraignantes, les législateurs doivent songer à introduire des jours intercalaires pendant lesquels cet instinct sera jeté dans les fers et connaîtra de nouveau la faim. [...] Ainsi comprend-on mieux ce paradoxe : pourquoi c'est justement au cours de l'ère chrétienne de l'Europe, et sous la pression des jugements de valeur du christianisme, que l'instinct sexuel s'est sublimé en amour-passion². » Remarque intéressante, à condition de ne pas ignorer que l'amour courtois s'est dressé comme l'une des protestations de la noblesse féodale contre l'Église, au nom de l'amour terrestre et de la sensualité.

Enlacement de Mars et de Vénus

Si l'amour courtois retient notre attention, c'est qu'il fut un moment exceptionnel dans la longue histoire de l'âme occidentale, celui d'un idéal dont l'expression se rencontre rarement à ce point de perfection. Le XII^e siècle, époque de son épanouissement, manifeste dans la plus haute intensité l'évidente noblesse d'une culture supérieure de la chevalerie et de la guerre, intimement associée à celle d'un érotisme raffiné. L'amour courtois surgit au point de confluence précis de la masculinité et de la féminité occidentales à leur apogée. Il se révèle dans la lumière croisée de l'épée et de l'éros triomphants. Et telle était la condition de son épanouissement.

1. « La dame avait ainsi fonction de stimuler l'ardeur des jeunes, d'apprécier avec sagesse (?), judicieusement, les vertus de chacun. Elle présidait aux rivalités permanentes. Elle couronnait le meilleur. Le meilleur était celui qui l'avait mieux servie. L'amour courtois apprenait à servir, et servir était le devoir du bon vassal. » G. Duby, *op. cit.*, p. 1420.

2. F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 189.

Avec une liberté qui nous stupéfie, la dame de noble lignage, souvent mariée, accorde ses faveurs au chevalier qui s'est montré le meilleur et le plus valeureux dans le combat et la quête, au champion qui met sa vie en jeu, lance au poing, dans l'ordre qui est le sien, l'ordre guerrier, celui de la masculinité accomplie. Parce qu'il n'a plus rien à prouver dans son ordre, parce qu'il est pleinement viril, le chevalier courtois peut baisser sa garde et dépouiller sa cuirasse devant la dame aimée sans démeriter. Dans l'intimité de cette relation, l'homme du combat peut se plier au raffinement, à la douceur, à la tendresse, à la frivolité même, sans rien abdiquer de ce qu'il est par ailleurs ¹. Empruntant cette voie, il parvient à l'accomplissement de son être dans sa totalité, aussi dur et violent dans l'action que délicat dans le secret de la courtoisie. Ici, le monde de la guerre et celui de l'amour s'enlacent indissolublement. L'un ne va pas sans l'autre, ce que dit dans sa grâce exquise le *Lai du Chèvrefeuille* de Marie de France, donnant la parole à Tristan, rude chevalier parlant à Iseut le langage le plus tendre de l'amour :

*Il en était de leurs deux cœurs
Tout ainsi que du chèvrefeuille
Qui au coudrier se prenait
Quand il est ainsi lacé et pris
Et tout autour du bois s'est mis,
Ensemble peuvent bien durer ;
Mais si l'on veut les séparer,
Le coudrier meurt promptement,
Le chèvrefeuille également.
Belle amie, ainsi est de nous,
Ni vous sans moi, ni moi sans vous.*

1. C'est ce que ne comprit pas Henry de Montherlant qui eut de l'amour courtois une lecture superficielle et misogyne, se trompant d'ailleurs sur la chronologie : « Loin que les femmes aient joué le noble rôle que l'on croit dans la chevalerie, elles ont été un des ferments de sa décomposition, lorsque, au milieu du XIII^e siècle, leur goût, devenant maître, a imposé le passage de la saine et sublime littérature germanique des chansons de geste aux niaiseries fades et fausses des romans bretons de la Table Ronde. Les romans de la Table Ronde, sous le couvert de la galanterie, c'est la chiennerie qui commence ; et c'est – plus grave encore, – la morale de midinette... » *Le Solstice de juin* (Bernard Grasset, Paris, 1941, in *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, p. 865).

Quand, longtemps après, viendra l'époque où disparaîtra provisoirement l'archétype de l'homme de guerre à l'horizon européen, l'amour cessera d'être ce qu'il était parce que cessera d'opérer la polarité fondamentale et complémentaire de la virilité et de la féminité. L'homme déchu dans sa dignité essentielle ne méritera plus la conquête dont il était à la fois l'acteur et l'objet. Pourtant, même dans un monde avili, chaque fois qu'un homme se montre dans sa virilité préservée, la chance s'offre à lui de retrouver l'accord primordial avec la féminité.

Survie primitive et différenciations sexuelles

Si l'on s'efforce d'interpréter les oppositions entre les deux sexes, on ne peut négliger ce que fut la genèse particulière de l'espèce. Durant des centaines de millénaires, à travers leurs lointains ancêtres, les hommes de toutes races ont été façonnés par la chasse, activité nourricière principale, nécessaire à la survie. Contraint de poursuivre ses proies mais aussi de se défendre contre plus fort et mieux armé que lui, le chasseur primitif a développé des qualités spécifiques qui sont entrées dans le capital génétique de l'espèce. Avant que n'intervienne la guerre, la chasse a fait du mâle un solitaire, même dans les actions concertées avec ses congénères au sein du clan. Pour ce « singe nu », moins rapide à la course que le renne ou le lièvre, moins armé que le loup ou le chacal, la chasse exige de la réflexion, de la ruse, du silence. Il en est resté quelque chose dans le comportement masculin.

Vivant dans la steppe ou la savane, en espace découvert, il lui fallait nuit et jour veiller pour nourrir les siens, leur assurer un gîte sûr, soigner et protéger les enfants. Le petit du lion et celui du loup, un an après leur naissance, peuvent suivre leurs parents à la chasse et se tirer d'affaire. Mais le petit de l'homme a une maturation lente. Pendant des années, il est exposé à toutes les menaces. Il avait donc besoin d'un espace protégé où il puisse être allaité, ramper, faire ses premiers pas, découvrir d'autres enfants, recueillir l'expérience et l'acquis des adultes. Cet espace devait être défendu. Les mâles étant tout le jour sur le terrain de chasse, cette tâche incombait aux mères. Au sens propre, au moins dès que l'on maîtrisa le feu, la femme devint la gardienne du foyer et cela sans interruption sur des centaines de millénaires. La nécessité vitale de défendre l'aire de reproduction contre toute incursion a fait d'elle un

être aussi agressif que le mâle quand il le faut, tout en établissant la polarité des fonctions dans le couple humain. À la différence du mâle, voué au silence et à l'action solitaire, les femmes du clan vivaient ensemble, partageant émotions et confidences, bavardant, s'entraïdant.

Il est facile de comprendre que, dans un passé très lointain, la guerre est née des tentatives d'un groupe affamé pour empiéter ou s'emparer du territoire giboyeux d'un autre clan. Le conflit pouvait également surgir de l'intrusion de pillards à la recherche de filles nubiles, ou encore des vendettas que ces razzias faisaient surgir. La pulsion de la vie poussait à défendre impitoyablement le territoire et les femmes. Le combat renforçait la cohésion du groupe. Il valorisait les mâles vainqueurs aux yeux des épouses et des filles. Il consacrait les survivants. Nous provenons de ceux qui ont survécu.

Chez l'homme, chez le mâle, le goût de la guerre est frère de la passion chasseresse. Ce sont les deux activités primordiales constitutives de la masculinité. Ce sont elles que les femmes longtemps ont célébrées, jusque dans l'amour courtois. Comme la chasse, la guerre était une fête. Une fête dangereuse et cruelle, mais une fête. En l'honneur de laquelle les guerriers s'affublèrent des parures les plus éclatantes ¹.

Bien entendu, ni la chasse ni la guerre n'ont créé les différences de mentalité et de sensibilité entre les sexes. Visibles déjà dans le monde animal, ces différences ont seulement été confirmées génétiquement et culturellement. Les hommes et les femmes pensent et sentent différemment. Les deux sexes sont opposés dans leur façon de percevoir, de réagir, de communiquer, d'aimer ². Leur « code » d'expression est

1. Georges Bataille, *L'Érotisme* (Éditions de Minuit, Paris, 1957).

2. Sur la différence fondamentale entre les sexes, le psychologue américain John Gray a développé une théorie convaincante de la relation au sein du couple : « Pour un peu, les hommes et les femmes sembleraient venir de planètes différentes, tant leur langage et même leurs besoins diffèrent fondamentalement. » Cette thèse est beaucoup plus sérieusement pensée que ne le laisserait supposer la formulation très *american behaviour* du manuel dans lequel l'auteur prodigue ses conseils, *Les Hommes viennent de Mars, les Femmes viennent de Vénus* (version originale 1992, traduction aux Éditions du Collectionneur et J'ai Lu, 1997). On sait en revanche qu'une femme de lettres, Mme Simone de Beauvoir, se fit connaître en écrivant : « On ne naît pas femme, on le devient » (*Le Deuxième Sexe*, 1949), ce qui ne plaiderait pas en faveur de ses facultés d'observation.

fondamentalement différent au point d'être incompréhensible par l'autre sexe. D'une façon générale, au sein du couple, les rythmes ne sont pas accordés, plus fougueux chez l'homme, plus lents chez la femme.

Acceptation et refus des différences

Au sein des sociétés traditionnelles et en Europe jusqu'au XIX^e siècle, les différences entre les sexes étaient reconnues et nullement contestées. Les rôles, dans la famille ou la vie sociale, étaient nettement définis et séparés. Pour cette raison, les différences de comportement étaient vécues sans drames majeurs. Le caractère intangible du mariage était fondé en partie sur la sacralisation des différences, ce qu'a mis en lumière Karen Blixen dans l'une de ses *Lettres d'Afrique*, à la date du 13 janvier 1928 : « Un très grand changement, écrit-elle, dont tout le monde n'a peut-être pas encore pris pleinement conscience, s'est opéré lorsque la "féminité", le fait d'être une femme, a perdu son sens. Je crois que les femmes du temps jadis, et surtout les meilleures d'entre elles, se sentaient sous ce rapport comme les représentantes de quelque chose de grand et de sacré, en vertu de quoi elles avaient du poids en dehors d'elles-mêmes et pouvaient se sentir fières et investies d'une certaine dignité, ce qui leur donnait le sentiment d'une responsabilité très profonde. »

Les changements qui ont affecté cette idée que la femme se faisait d'elle-même en tant que femme ont profondément perturbé la vie des couples. « Je pense, dit encore Karen Blixen, que c'était en grande partie la signification et le caractère sacré, admis par tous, de la "féminité" qui rendait jadis les mariages, si ce n'est véritablement plus heureux, du moins plus faciles à supporter. Dans la vie commune, l'accent était mis bien moins sur la sympathie ou sur l'antipathie que sur les relations qui pouvaient exister entre "un homme et une femme" – et tous deux se trouvaient, dans leur vie conjugale, un peu dans la situation d'ambassadeurs de deux grandes puissances, pleinement conscients des forces et des valeurs que représentait chacun d'eux, et prêts à admettre leur existence. »

Ce tableau appartient au passé. Pour un ensemble de raisons dues aux transformations des idées dominantes et de la société, surtout depuis la Première Guerre mondiale, l'acceptation des différences s'est muée en refus. On peut invoquer le travail féminin qui oblige les

femmes à souvent se conduire en hommes. On peut souligner l'effet obsessionnel du discours sur l'égalité et la mixité. On peut noter l'ampleur du féminisme qui pousse des femmes à renier et mépriser leur féminité. Par un effet inverse, on voit des hommes renier à leur tour leur masculinité. Prétendre que l'un des sexes est victime de l'autre ne fait qu'amplifier les difficultés. Les femmes deviennent agressives et les hommes égoïstes. Quant à la vie des couples, elle tourne facilement à l'enfer. Plus de la moitié des mariages finissent en divorces et beaucoup de ceux qui se maintiennent ne le font qu'en cédant à l'habitude, à des considérations pratiques ou à des conventions sociales.

Pourtant, au sein du désert social, du fait aussi de l'hédonisme ambiant, le besoin mutuel d'amour n'a sans doute jamais été si grand. Mais, après la phase magique du premier attrait, la plupart des couples expérimentent la déception des incompréhensions croisées. Ayant oublié que les femmes ne sont pas des hommes, ces derniers attendent que leur épouse ou leur amie pense et réagisse comme eux. Quant aux femmes, par une démarche exactement réciproque, elles tiennent pour acquis que les hommes pensent et agissent comme des femmes. De part et d'autre, dans l'ignorance du code spécifique qui régit la pensée et la sensibilité de l'autre, toutes les erreurs sont accumulées avec les meilleures intentions. Bientôt l'amour meurt sans que personne n'y comprenne rien.

Contrairement à un passé révolu, le mariage n'est jamais un aboutissement et il ne garantit rien. Ce devrait être le début d'un chemin, au sens initiatique du mot. Aimer, ce n'est pas se regarder dans le blanc des yeux, c'est regarder ensemble au-delà de soi, partager une même vision spirituelle, une même idée de la vie, un même sentiment de la beauté.

Virilité et verticalité

Bien que décriée, la notion de virilité reste irremplaçable pour définir ce qui est masculin. Ce n'est évidemment pas une affaire de pilosité, de posture ou de brutalité. La virilité est une disposition de l'âme et du tempérament, qui fait bon ménage avec la délicatesse et la sensibilité. Dans une époque de chaos, des femmes très féminines peuvent d'ailleurs se montrer souvent plus « viriles », c'est-à-dire énergiques, entreprenantes et combatives, que des hommes qui ont accepté d'être culpabilisés dans leur virilité à laquelle ils ont renoncé. Ce n'est pas un

hasard si le féminisme, cette révolte des femmes devant l'abaissement masculin, apparaît précisément à l'apogée de l'ère bourgeoise, quand disparaît l'homme d'épée comme paradigme, et que triomphent l'homme d'affaires avantageux, le politicien louche, la larve intellectuelle ou l'histriion arrogant.

Publiant en 1886 *Par-delà bien et mal*, Nietzsche avait perçu ce qui allait frapper les sociétés occidentales : « Dès que le corps social paraît constitué et assuré contre les périls extérieurs [...] les instincts puissants et dangereux [...] paraissent immoraux et sont livrés à la calomnie. »

Après Hiroshima, la disparition de la guerre comme horizon mental des Européens de l'Ouest fut une catastrophe cosmique qui n'a pas encore été analysée. Les premiers effets ne se sont pas fait sentir partout avec la même ampleur. En France, ils furent retardés jusqu'au début des années 1960 par la guerre froide, les campagnes militaires d'Indochine et d'Algérie. Associée de toute éternité à la masculinité, la figure du soldat ou du guerrier n'avait pas encore entièrement basculé dans la réprobation morale, le ridicule ou l'assimilation à une violence odieuse.

Des origines au XIX^e siècle, la guerre avait été la norme d'un monde en ordre, alors que la paix était un état précaire et anormal. Le renversement fut provoqué par les guerres de masses et les hécatombes géantes produites par la démocratisation et l'industrialisation des conflits. Les excès atroces de la guerre en Europe entre 1914 et 1945 ont tué l'ancien rapport à la guerre. Ils ont souillé et détruit la figure autrefois admirée du guerrier et, par voie de conséquence, la masculinité. En dépit des changements dans les rapports sociaux, la figure du bourgeois, « cet homme faux qui se prétend émancipé de tout et qui est l'esclave de ses intérêts, [...] la sincérité en bandoulière, mais le mensonge au fond du cœur ¹ », oui, cette figure n'avait pu s'imposer comme modèle.

Jusque dans les années 1960, la République française, III^e ou IV^e du nom, pourtant très bourgeoise, était restée tributaire de la guerre, donc

1. François Furet, *Le Passé d'une illusion* (Robert Laffont/Calmann-Lévy, Paris, 1995, pp. 20 et 26). Les États-Unis d'Amérique offrent une situation plus complexe que celle de l'Europe. Depuis la fin de la guerre de Sécession en 1865 jusqu'aux frappes terroristes de septembre 2001, aucune menace de conflit n'avait effleuré le sanctuaire territorial américain. Bien que les États-Unis aient participé à de nombreuses guerres extérieures, entretenant les forces les plus puissantes du monde, ils avaient échappé intérieurement à l'horizon de la guerre.

de la masculinité. C'était une « société d'hommes ». La fonction politique y était strictement masculine et l'initiation des jeunes mâles restait assurée par le service militaire, malgré une extrême médiocrité de l'institution. En cela, cette république n'était pas substantiellement différente de la féodalité mycénienne, des cités grecques de l'époque classique, de la Rome républicaine ou impériale, des communautés celtiques ou germaniques, des sociétés médiévales ou des monarchies de l'âge baroque. La continuité de l'État au sens masculin et européen du mot, quelle que fût sa forme extérieure, n'avait jamais cessé de s'exercer jusque vers 1960.

La société grecque ancienne, autant que la féodalité médiévale, distinguait soigneusement la sphère politique (*polis*), celle de la virilité, de la sphère domestique (*oikos*), celle de la féminité. Contrairement à ce que pensaient Bonald ou Fustel de Coulanges, la cité et l'État, en Europe, ne sont pas issus d'une extension de la famille, dont la finalité est privée, malgré son rôle de stabilisateur ethnique et social. L'ordre de la cité, celui de la chose publique, est masculin. Il n'a pas surgi de la famille, quelle que soit l'importance des liens du sang au sein des aristocraties et des monarchies. Il fut établi et maintenu par la fratrie des hommes libres, éventuellement chefs de famille. Il est en rupture complète avec l'univers domestique où règnent les femmes. On y accède par des rites initiatiques, dont la forme a évolué, mais dont la signification est restée inchangée en Europe jusqu'au début du xx^e siècle. Il s'agit toujours d'arracher le jeune mâle à la société maternelle où s'est écoulée son enfance, de le purger de cette influence pour libérer sa virilité et pouvoir l'accueillir dans la société verticale des hommes.

La verticalité est intrinsèque à la masculinité et à l'ancien ordre européen. Elle se manifeste par une tension naturelle vers le risque, la différence, l'altitude en tout. Elle méprise la sécurité, la tranquillité, l'indolence, l'hédonisme, qui sont penchants horizontaux. Elle distingue, élève, attribue un rang. Elle hiérarchise les idées et les personnes. L'ordre d'Homère est vertical comme l'est aussi le langage, l'élégance, la grammaire, les donjons, ou la forme que l'on donne aux authentiques créations.

Être pleinement femme ou pleinement homme

Comment être pleinement femme ou pleinement homme dans une période de décomposition et de nihilisme ? Devant une certaine démission

masculine, les femmes, liées à la durée et à la perpétuation de la vie, se voient souvent contraintes d'assumer la part des deux sexes. On ne leur demande pas seulement d'être à la fois amantes et mères, mais il leur faut aussi être sportives à tout risque, chefs d'entreprise, ministres, juges, militaires, policiers... Quant aux hommes de la même génération, ils donnent parfois l'impression d'avoir abdiqué. Symboliquement, ils ont échangé le fusil d'autrefois contre la poussette, à moins qu'ils ne se déguisent en hétaires. Rien d'étonnant donc si la sexualité envahit toutes les apparences et déserte toutes les réalités.

Vouloir être pleinement femme ou pleinement homme oriente nécessairement vers un retour à la tradition pérenne, non dans des formes caduques, mais dans la fidélité à l'esprit.

La vocation masculine est fécondatrice. Elle se réalise dans l'action et le combat, dans la protection et la générosité. Inversement, la vocation féminine est réceptrice. Elle se manifeste dans l'intimité des rapports personnels, par le truchement de la sensibilité. Elle s'accomplit dans l'amour, l'enfantement, la famille, l'intimité. Si la mère et l'amante distinguent les deux types achevés de l'accomplissement féminin, l'action risquée et la méditation créatrice sont les deux voies supérieures de la masculinité.

Sans doute, chaque sexe peut-il occasionnellement se passer de l'autre. Des femmes peuvent vivre seules, découvrant même des satisfactions dans la liberté, à défaut de voir s'épanouir leur féminité. De leur côté, les hommes se réalisent volontiers dans la solitude de l'action ou de la contemplation, à l'écart de toute présence féminine. Pour celui qui voue sa vie à une tâche supérieure exigeant un don exclusif, céder à l'amour peut être ressenti comme dégradant. Cela transparaît dans l'ancien adage militaire : « Un officier marié perd la moitié de sa valeur... » L'homme peut craindre de se laisser contaminer par une certaine mièvrerie, une certaine futilité triviale, ce qui ne plaide pas pour son aptitude à bien choisir sa compagne. Inversement, les êtres les plus exigeants peuvent trouver dans la sérénité et la complémentarité d'un amour total, spirituel et charnel, un supplément de force intérieure.

Dans la société du chaos, tout se ligue pour contrarier un désir d'harmonie supérieur qui suppose que se rencontrent un homme authentiquement masculin et une femme authentiquement féminine, acceptant et respectant leurs différences. Rester homme sans se laisser émasculer, rester femme dans le travail et dans l'intimité sans mimer l'agressivité

masculine inhérente à la vie sociale, retrouver la fierté des valeurs féminines, tels sont les défis de l'époque.

La pétulante Catherine de La Guette

De tout temps, les femmes de nos pays ont su faire une force de leur apparente faiblesse, et les hommes sont devenus, sinon leurs esclaves, au moins leurs partenaires. Nos légendes en témoignent autant que la littérature courtoise et la vie elle-même. Par la richesse des mémoires et des sources écrites, le XVII^e siècle français, époque encore traditionnelle, offre une moisson de biographies révélatrices des archétypes féminins. Dans des genres fort différents, on pense par exemple à Ninon de Lenclos ou à Mme de Maintenon, sorties de peu et que rien ne prédisposait, hormis leur intelligence et leurs talents féminins, à jouer de si grands rôles. Parmi les biographies moins connues, celles de Mme de La Guette et de la marquise de La Fayette, manifestent deux formes de féminité rayonnantes.

Catherine de La Guette serait restée inconnue sans ses *Mémoires*¹. Ni précieuse, ni grande dame, ni courtisane, ce fut une femme de tête et de cœur, d'humeur toujours fine et joyeuse. Elle traversa une époque particulièrement troublée avec courage, malice et sang-froid. Ce fut aussi une épouse toujours amoureuse et toujours comblée.

Née en 1613 dans la petite noblesse terrienne de la Brie, fille de M. Meurdrac, Catherine est rayonnante de santé et d'esprit. Elle reçoit une éducation soignée, salons parisiens, art de la conversation, musique, mais aussi équitation, chasse, initiation au fleuret et tir au pistolet, ce qui, dit-elle, lui donnait le plus grand plaisir. À dix-huit ans, ses qualités de demoiselle, sa gaieté et sa vivacité la font remarquer chez le duc d'Angoulême, au château de Grosbois. Son beau-frère, M. de Vibrac, en est le capitaine. Elle y rencontre un jeune officier, gentilhomme droit et ardent, M. de La Guette. Coup de foudre réciproque. Mais une épée de gentilhomme sans fortune, c'est un bien trop léger pour satisfaire un père qui souhaite assurer l'avenir de sa fille. M. Meurdrac refuse donc

1. Publiés initialement à La Haye en 1681, les *Mémoires* de Mme de La Guette ont fait l'objet d'une nouvelle publication en 1856, puis de nouveau en 1982 dans la collection « Le Temps retrouvé » au Mercure de France.

ce parti et veut en imposer un autre, plus conforme à son idée du mariage. Sage, mais sûre de son instinct, Catherine se laisse enlever et épouser en cachette à minuit passé, alors que son père dort paisiblement dans la maison à côté. On ne plaisante pas au XVII^e avec ce genre de rébellion. Elle peut conduire la fille au couvent et le séducteur aux galères.

La vindicte paternelle ne passera que longtemps après, à l'occasion d'une entrevue orageuse. Le père et le mari se seraient embrochés sans le sang-froid de Catherine. Faisant barrière de son corps, elle protège son père, et arrache l'épée de son époux, « lui étant impossible de me résister en quoi que ce fût, car il m'aimait trop pour cela ». Ayant désarmé la main de son mari, elle désarme du même coup la colère paternelle. De sa rébellion amoureuse elle ne fera pourtant pas une théorie. « Je ne conseillerai jamais à aucune fille de faire ce que j'ai fait, écrit-elle dans ses *Mémoires*. J'ai connu depuis que c'était une grande faute que la désobéissance sur le fait du mariage. » Faute supportée sur le moment sans remords.

Une passion unique et partagée

De sa passion unique, partagée jusqu'à la mort, naîtront dix enfants. Parlant de son mari : « Il m'aimait d'une façon toute extraordinaire et j'en étais idolâtre. » Les naissances successives n'affaiblissent pas cet amour très charnel que les absences aiguïssent. Elle raconte qu'à l'époque de Nördlingen, M. de La Guette ayant été dépêché à Paris par Condé, en profite pour venir l'étreindre un quart d'heure. Cela lui donna, dit-elle, de tels « transports » que, tout équilibrée qu'elle fût, elle en perdit le sommeil pendant trois mois.

Les soucis quotidiens ont pourtant de quoi l'occuper. M. de La Guette est toujours en campagne. On le trouve en Hollande, en Lorraine ou en Espagne, pour Louis XIII et Richelieu d'abord, puis, après 1648, pour le parti des princes durant la Fronde. Avec tendresse et réalisme, elle élève ou enterre ses enfants. À cheval, elle surveille ses terres et protège ses gens contre les mercenaires et les maraudeurs qui mettent le pays à sac, pillent, violent et tuent sans discrimination en cette période de guerres endémiques. Mais cette existence dangereuse lui convient. Elle l'assume gaillardement, effectuant même une mission dangereuse pour le compte de la reine au temps de la Fronde.

Entre deux visites de son homme de guerre et deux accouchements, tout en surveillant son domaine, elle n'oublie pas de se distraire. Un soir de carnaval, déguisée en homme, elle est l'hôte de sa sœur à Grosbois au milieu d'une joyeuse compagnie. Soudain, on frappe au portail. C'est M. de La Guette, tout fumant d'une longue chevauchée. Il entre. « Il regardait de tous côtés où j'étais, et eut peine à me remettre. Je m'en faisais un plaisir. À la fin je lui dis : "Me voilà ; s'il manque quelque cavalier dans votre compagnie, je suis tout équipée, comme vous me voyez et prête à vous servir." » Il en fut ravi et lui répondit de la façon la plus galante. Puis, « l'on fit grillades, capilotades et toutes sortes de bonnes choses pour régaler le nouveau venu ». Elle approuva cet accueil, mais elle attendait autre chose. « Il me tardait fort que la nappe fût levée pour aller entretenir mon mari à mon aise et dans notre lit. »

Pudique sans être jamais pudibonde, Mme de La Guette ne dissimule rien de l'emportement amoureux qui toujours réunit les deux époux. Après la siège de Nancy, l'officier obtient son congé. « Je crois qu'il aurait bien voulu que son cheval eût des ailes, mais comme il avait des gens avec lui, il lui fallut aller au pas. Il arriva enfin, et ce ne furent que caresses de part et d'autre. Je ne biaise point ici, car une femme ne saurait trop aimer son mari. Que l'on dise ce que l'on voudra, je ne fais pas beaucoup de cas de celles qui font les sucrées parce qu'elles sont sujettes à caution. »

À la lecture des *Mémoires*, on sent que le charme ne sera jamais rompu. Catherine ne cache pas avoir pourtant souffert une fois de jalousie. Le bon ton dans la société du temps était de n'en point ressentir à l'égard d'un mari. Mais M. de La Guette était l'amant de sa femme. Il le resta jusqu'à sa mort en 1665. Catherine faillit en perdre la raison. Elle reporta son amour sur ses enfants, principalement sur Louis, son aîné, portrait de son père. Dès dix ans, celui-ci l'avait emmené à ses côtés pour le former au métier des armes. En 1671, Louis est pourvu du régiment de cavalerie de Nassau, caserné en Hollande. Sa mère le suit à La Haye. Là, elle apprendra la mort de ce fils chéri lors du second siège de Maastricht en 1673. Plongée dans un désespoir absolu, on la donne pour morte. Elle survivra pourtant, mais on perd sa trace au-delà de la publication de ses *Mémoires*, en 1681. Elle y avait dit l'essentiel, laissant à la postérité l'un des plus jolis portraits de femme auquel on puisse rêver.

Mme de La Fayette et M. de La Rochefoucauld

La marquise de La Fayette offre un profil tout différent et une vie très rangée, comparée à celle de Catherine de La Guette. Après un mariage de convention, elle vécut avec le duc de La Rochefoucauld un amour exemplaire qui ne fut pas que cérébral. Né de l'esprit, cet amour s'en est nourri jusqu'à la fin ¹.

Malgré un nom bientôt illustre, la marquise de La Fayette (1634-1693) était née dans la roture. Marie-Madeleine Pioche appartenait à la petite bourgeoisie enrichie. Ses parents eurent l'habileté de se ménager de hautes protections, celle notamment de la duchesse d'Aiguillon, nièce de Richelieu. Devenue veuve prématurément, Mme Pioche épousa en secondes noces Renaud-René de Sévigné, oncle de l'épistolière. La famille Pioche entra dans la bonne noblesse et la meilleure société. Imitant d'autres dames plus illustres, la mère de Marie-Madeleine ouvrit l'un de ces salons littéraires qui valaient mieux que ne l'a suggéré Molière. Gilles Ménage l'honora de sa présence et de son esprit. Ce fut tout profit pour la jeune fille. Par ses relations, l'ex-Mme Pioche maria sa fille à un noble auvergnat peu attrayant, veuf sans enfant, le comte François de La Fayette.

Mariage de raison, comme c'était la règle. L'union matrimoniale n'avait pas l'amour pour finalité. C'était un établissement, sinon un investissement, une assurance contre les aléas matériels de l'existence. La nouvelle Mme de La Fayette avait de quoi tenir. Elle se révéla toujours gestionnaire avisée, acceptant pour un temps de s'exiler en Auvergne. Par sa correspondance, elle ne se laisse pas oublier de ses amis parisiens. Dans une lettre à Gilles Ménage, elle montre un esprit très raisonnable et suggère l'empire qu'elle a su prendre sur son époux : « Le soin que je prends de ma maison m'occupe et me divertit fort ; et comme d'ailleurs je n'ai point de chagrins, que mon époux m'adore et que je l'aime fort, que je suis maîtresse absolue, je vous assure que la vie que je fais m'est fort heureuse... » De ce mariage naîtront deux fils qui ne l'occuperont pas outre mesure.

Revenue dans la capitale à partir de 1661, elle s'y fixe à demeure, sans son époux dont on n'entendra plus parler. « Je suis maîtresse abso-

1. Claude Dulong, *Amoureuses du Grand Siècle* (Le Rocher, Paris, 1996). Dans ce livre qui vaut beaucoup plus que son titre, Mme Dulong consacre un long et beau portrait à la marquise de La Fayette.

lue », avait-elle dit. Elle le restera notamment pour les questions d'argent. En 1659, elle a publié un premier écrit, le seul qu'elle ait signé. C'est un portrait de son amie, Mme de Sévigné. D'autres livres suivront, publiés anonymement, jusqu'à *La Princesse de Clèves*, en 1678, qui, par la forme sobre et le fond psychologique, révolutionna durablement l'art du roman.

Dans l'un des salons qu'elle fréquente, elle a rencontré le duc de La Rochefoucauld. Dès 1662, on les voit ensemble dans les meilleures maisons. Marie-Madeleine a trente ans. Lui en a vingt de plus. Appuyé sur un grand nom, un passé aventureux et militaire, un air souverain de grand seigneur, il porte beau encore. Sa courtoisie est proverbiale autant que son esprit dont attesteront ses *Maximes*. Leur pessimisme teinté de jansénisme choquera beaucoup Mme de La Fayette sans la détourner de lui. Depuis l'échec de la Fronde, le duc a perdu ses espérances féodales et beaucoup de ses illusions sur les femmes. Au temps de sa passion pour Mme de Longueville, la plus fantasque des frondeuses, qui l'avait trompé avec éclat, il avait écrit :

*Pour mériter son cœur, pour plaire à ses beaux yeux,
J'ai fait la guerre au roi, je l'aurais faite aux dieux.*

M. de La Rochefoucauld était affublé d'une épouse aussi discrète que l'était M. de La Fayette. Cette épouse eut le tact de disparaître en 1670. C'est en compagnie de Mme de La Fayette que le duc se montrait à la ville. Par elle, il allait connaître ces grands sentiments de l'amour dont elle avait voulu se garder en assurant qu'elle ne saurait les éprouver. « Il m'a donné de l'esprit, mais j'ai réformé son cœur », dira-t-elle plus tard. À en juger par les écrits ultérieurs de M. de La Rochefoucauld, cette réforme se cantonna au domaine intime.

Un amour d'exception

Jusqu'où alla leur liaison ? Certainement au-delà de l'amitié. Par les mémoires du temps, on sait qu'ils étaient inséparables. « Vous êtes vraie », disait-il à son amie. Devant une femme « vraie », il pouvait déposer son armure et ouvrir son cœur, sans crainte de lasser ou d'être trahi. De son côté, Mme de La Fayette parvint à surmonter la peur de

l'amour-passion qu'elle éprouvait depuis son adolescence, un amour qui « ronge le cœur, obsède l'esprit, tue le repos, avant de détruire l'être lui-même ». Parce qu'il y eut d'abord entre eux une forte inclination de l'esprit, ils laissèrent ensuite parler leur cœur et leurs sens. « Je crois, écrira leur amie Mme de Sévigné, que nulle passion ne peut surpasser la force d'une telle liaison. » Et tout laisse penser que cette liaison ne fut pas platonique ¹.

Leur amour d'exception prit fin par la mort de M. de La Rochefoucauld, en mars 1680, après quinze ans de bonheur. « Où Mme de La Fayette trouvera-t-elle un tel ami, une telle société, une pareille douceur », la plaint Mme de Sévigné, qui ajoute : « La pauvre Mme de La Fayette ne sait plus que faire d'elle-même. » Elle dit encore qu'elle était « insensible à tout », y compris à la religion. De fait, pas une fois le nom de Dieu n'est prononcé par la princesse de Clèves.

Mme de La Fayette s'éteignit treize ans après son ami.

Par extraordinaire, ils avaient connu un amour aussi fort qu'une passion, mais affranchi des souffrances de la passion. Ils ne s'étaient accordé que du bonheur, leur mutuelle constance se nourrissant à la source inépuisable de leur esprit. Cet amour heureux, fort et serein, était aux antipodes de la passion désespérante et de la jalousie forcenée que décrit Mme de La Fayette dans *La Princesse de Clèves*. Roman écrit sous l'œil attentif de l'auteur des *Maximes*. Une providence bienfaisante voulut que les deux amants soient parvenus à décrire des tourments qu'eux-mêmes ne s'étaient pas infligés.

L'harmonie et la volupté

On a pu parler d'une métaphysique du sexe ², entendant par là que les expériences véritables de l'amour et de la volupté se placent au-delà du

1. Claude Dulong apporte sur ce point un faisceau d'éléments convaincants. Après la mort de sa femme, M. de La Rochefoucauld prit l'habitude de passer tous ses après-midi chez Mme de La Fayette. Ils furent souvent les hôtes solitaires de maisons amies où l'on peut supposer qu'ils ne s'adonnaient pas qu'à la conversation. Plusieurs allusions de Mme de Sévigné laissent entendre qu'elle n'était pas dupe, tout en respectant leur discrétion exemplaire.

2. Julius Evola, *Métaphysique du sexe* (1958, traduction française aux Éditions de L'Âge d'Homme, Lausanne, 1989).

physique, se distinguant de la reproduction, et ne pouvant être interprétées en termes biologiques ou par une simple mécanique sexuelle. D'où vient le mystère et la puissante fascination de l'éros ? D'où vient la vibration qui porte un homme et une femme l'un vers l'autre jusqu'à l'extase ? Qu'est-ce, sinon un magnétisme venu d'une polarité essentielle, puis d'un accord surgi de cette polarité ? L'attrait physique n'explique pas tout. Il est une part seulement d'une séduction mutuelle beaucoup plus large, faite de la rencontre de deux principes complémentaires, faite aussi de connivences intimes, d'accords de la sensibilité, de l'intellect, de la spiritualité. L'attrait physique peut naître ultérieurement, suscité par une séduction mutuelle et intense de la personnalité qui éclaire le corps comme sous l'effet d'un rayonnement intérieur.

L'accord ultime se manifeste par un état supérieur de conscience qui élève peu à peu le désir vers une sorte d'ivresse magique. L'éveil de la volupté passe par « la lente et graduelle familiarité obtenue par le moyen du regard, de la voix, du toucher, et finalement de la cohabitation physique, précédant la culmination charnelle ¹ ». Cet éveil suppose aussi beaucoup de respect et de délicatesse. Chacun doit vaincre les obstacles imprimés dans l'inconscient par une ancienne culture puritaine. L'harmonie entre un homme et une femme, l'état de fusion auquel ils parviennent, passent par la découverte préalable d'une intime complicité spirituelle sans laquelle la volupté s'éteint inexorablement. Et cela ne fut jamais exprimé en Occident avec plus de sagesse et de force que dans l'imaginaire courtois du ^{XII}^e siècle, né de l'amour et de l'épée, du merveilleux celtique et d'un certain mysticisme chrétien que corrigeait le paganisme des sens et des mentalités.

1. Marguerite Yourcenar, *Le Temps, ce grand sculpteur* (Gallimard, Paris, 1983).

Nihilisme et saccage de la nature

Durant le premier tiers du ^{xx}e siècle, plusieurs écrivains et philosophes se sont efforcés d'imaginer ce que serait l'avenir d'un monde entièrement dominé par la technique, l'impératif économique et le nihilisme. L'un des plus perspicaces fut Aldous Huxley.

En 1932, il publia *Le Meilleur des mondes*, roman d'anticipation qui se passe vers l'an 2500 de notre ère. L'auteur pensait donc anticiper de cinq ou six siècles l'évolution de l'économie, des sciences et de la société. Erreur ! En 1946, dans la préface d'une nouvelle édition, Huxley estimait qu'on s'était rapproché de façon incroyablement rapide de sa description. Trois à quatre générations suffiraient à combler l'écart entre la fiction et la réalité. Cette fois, il ne se trompait pas.

Dans l'ère nouvelle du *Meilleur des mondes*, on comptait les années à partir de Ford, l'inventeur de la société de consommation : « Plus les salaires sont hauts, plus la vente est facile. » De fait, le niveau de vie augmenta et, par voie de conséquence, la dépendance de chacun à l'égard du système. La planète du *Meilleur des mondes* est gouvernée par une oligarchie. La technique règne, l'ordre aussi. De grands progrès ont été réalisés grâce à la génétique. La reproduction n'est plus laissée à la famille qui a disparu. Elle s'effectue par clonage. La sexualité n'est plus qu'un jeu, mais sa fonction est de première importance. Tant qu'on joue ainsi on ne trouble pas l'ordre social. Une licence sexuelle illimitée dompte les mâles et apporte des compensations à la disparition des autres libertés. Simultanément, le système cultive l'horreur de la beauté et de la gratuité. Les enfants apprennent à détester les livres et les fleurs. Rien de plus sage. Les livres pourraient réveiller l'esprit critique, et l'amour de la nature ne favorise pas la consommation de marchandises.

Comme il faut tout prévoir, en cas de défaillance, on prescrit un tranquillisant efficace, le « soma ».

Le meilleur des mondes

Une quinzaine d'années après Huxley, George Orwell publia de son côté une anticipation également célèbre, *1984*. Elle était visiblement inspirée par le modèle communiste qu'il avait sous les yeux – on était en 1949. Mais Orwell traçait les contours d'une évolution qui affectait également les sociétés libérales. La surveillance universelle exercée par *Big Brother* et ses télécrans pour renseigner la police de la pensée, on la voit désormais à l'œuvre avec ses « observatoires » spécialisés, les écoutes géantes d'Échelon ou d'Internet. La délation est encouragée, le terrorisme intellectuel fonctionne efficacement pour neutraliser toute pensée incorrecte¹. Quatre grands ministères dominaient la société de *1984*, ceux de la vérité, de la paix, de l'amour et de l'abondance. Ces ministères du mensonge ont proliféré.

Une brève rétrospective des analyses prémonitoires ne peut ignorer *La Société du spectacle*, essai publié par Guy Debord en 1967 dans une perspective assez marxiste. Sans avoir l'imagination des auteurs précédents, Debord développa une théorie intéressante de la société marchande. Il n'en dévoilait pourtant pas la logique profonde. Sa théorie du spectacle, c'est-à-dire du mensonge par le simulacre et l'image, décrivait l'un des instruments du système, mais sans en percer la nature. Cela explique sans doute l'écho flatteur accordé à son livre, privilège qui fut refusé à l'essayiste russe Edward Limonov pour son *Grand hospice occidental*², pamphlet provocant qui cernait beaucoup mieux le cœur de la cible.

Pour des raisons analogues, un silence éloquent accueillit l'essai pertinent publié en 1999 à *L'Âge d'Homme* par Flora Montcorbier sous le titre *Le Communisme de marché*. Son auteur est à la fois philosophe et économiste. Avec une clarté vigoureuse, elle actualisait et dépassait les

1. Jean Sévillia, *Le Terrorisme intellectuel* (Perrin, Paris, 2000) ; Éric Werner, *L'Après-démocratie* (L'Âge d'Homme, Lausanne-Paris, 2001). Charles Champetier, *La Nouvelle inquisition. Essai sur le terrorisme intellectuel et la police de la pensée* (Le Labyrinthe, Paris, 1993).

2. Les Belles Lettres, Paris, 1993.

intuitions de ses prédécesseurs. Elle délivrait une clé d'interprétation convaincante du chaos organisé qui caractérise la société occidentale dans la phase avancée du nihilisme, bien que ce concept ne soit pas utilisé.

La fabrication des zombis

Nul avant elle ne s'était soucié de comprendre le curieux dénouement de la guerre froide, étape capitale du grand bouleversement. Qui était sorti vainqueur de cette fausse guerre ? Les États-Unis, bien entendu, et l'économie de marché. Mais aussi la religion de l'Humanité, une, uniforme et universelle. Une religion commune aux deux adversaires de la veille. Et ce n'était pas leur seule affinité.

Que voulaient les communistes d'autrefois ? Ils voulaient la mise en commun des richesses de l'humanité et une gestion rationnelle assurant à tous abondance et paix. Ils voulaient aussi la création d'un *homme nouveau*, capable de désirer ces bienfaits, un homme rationnel et universel, délivré de toutes ces entraves que sont des racines, une nature et une culture. Ils voulaient enfin assouvir leur haine des hommes concrets, porteurs de différences, leur haine également de la vieille Europe, multiple et tragique.

Et l'Occident américain, que veut-il ? Eh bien, la même chose. La différence porte sur les méthodes. Récusant la planification par la contrainte, le système américain voit dans le marché le facteur principal de la rationalité économique et des changements. D'où le nom de *communisme de marché* que lui donne Flora Montcorbier.

Le communisme de marché, autre nom du mondialisme, ne partage pas seulement avec son ex-frère ennemi soviétique la vision radieuse du but final. Pour changer le monde, lui aussi doit changer l'homme, fabriquer l'*homo æconomicus* de l'avenir, le *zombi*, l'homme du nihilisme, vidé de contenu, possédé par l'esprit du marché et de l'Humanité universelle. Le zombi se multiplie sous nos yeux. Il est heureux « puisque l'esprit du marché lui souffle que le bonheur consiste à satisfaire tous ses désirs ». Et ses désirs étant ceux du marché ne sont suscités que pour être satisfaits.

Mais il y a pourtant des résistances. Comme le dessein est grandiose, on ne lésine pas sur les moyens pour les briser. Les obstinés qui ne

reconnaissent pas les bienfaits du système peuvent s'attendre au sort de l'Irak à partir de 1991 ou de la Serbie en 1999. Le monde est plein de pervers en puissance qu'il faut mater ou rééduquer.

Afin de zombifier les Européens, jadis si rebelles, on a découvert les avantages de l'immigration. Les résultats sont excellents. L'installation à demeure de communautés immigrées accélère la prolétarianisation des immigrés eux-mêmes, mais aussi des travailleurs de souche, les « petits Blancs ». Privés de la protection d'une nation cohérente, traités en suspects par la puissance publique, dénoncés par les autorités morales, les indigènes perdent leurs dernières immunités communautaires. Ils deviennent des « prolétaires nus », des zombies en puissance.

Pour faire passer ces désagréments, le trait de génie fut d'utiliser les anciens intellectuels communistes, leurs compagnons de route et leurs proches. Ils ont fourni l'important clergé inquisitorial de la religion de l'Humanité, ce nouvel opium du peuple, dont le foot charpente les grand-messes. Une religion qui a ses tables de la loi avec les droits de l'homme, autrement dit les droits du zombi, lesquels sont les devoirs de l'homme. Elle a ses dogmes et son bras séculier, l'armée américaine, ses auxiliaires européens et les tribunaux internationaux ou nationaux.

L'un de ses instruments privilégiés est l'exploitation simultanée du sentiment de culpabilité collective des Européens et de leur penchant compassionnel. La « victimologie » est devenu le système de légitimation d'une société peu légitime. Pour faire oublier ce qu'elle a de contestable, celle-ci s'instaure en tribunal permanent d'un passé criminalisé. Ainsi fait-elle coup double. Dénonçant les « crimes » du passé ou ceux de dictatures exotiques, elle s'attribue à bon compte un brevet de haute moralité. Par comparaison, elle suggère que, malgré sa corruption et ses tares, elle est quand même la plus morale, donc la meilleure. Mais les systèmes les mieux conçus sont soumis aux imprévus. On voit ainsi la « victimologie » se retourner parfois contre ses utilisateurs.

La police de la pensée pourchasse le Mal, c'est-à-dire le fait d'être différent, individualisé, d'aimer la vie, la nature, le passé, de cultiver l'esprit critique et de ne pas sacrifier à la divinité universelle. Le Mal, c'est aussi ne pas être dupe et voir que le système, suivant le mot de Flora Montcorbier, « fait appel au credo libéral, à un humanisme moralisateur, à un écologisme de compensation pour masquer le caractère inévitable et essentiel de sa destruction de l'homme, de la nature, de la vie sociale ».

Au moyen des manipulations génétiques et des nuisances industrielles à l'échelle planétaire, la destruction de la nature est en bonne voie.

De l'arrogance technique aux catastrophes

Les avertissements sont parfaitement vains. Rien ne semble pouvoir limiter la spirale folle du nihilisme appliqué à la technique. De découvertes mirifiques en « avancées » biologiques, les interventions sur le vivant font galoper le monde vers un abîme prévisible. Elles sont fouettées par la volonté de puissance des savants, la convoitise des retombées financières, la demande d'un public à qui l'on promet la lune.

Vantés aux naïfs comme une perspective de salut, la « révolution biotechnique », ses clonages et ses manipulations, vont concourir aux catastrophes dans des proportions inimaginables mais certaines. L'homme n'est pas de taille. Malgré tout son orgueil, son « gros » cerveau est beaucoup trop petit pour maîtriser la complexité du vivant. Dans la perspective nihiliste, la nature est appréhendée comme un corps étranger soumis à une instrumentalisation illimitée. La méthode scientifique consiste à décomposer mécaniquement la nature en phénomènes partiels et quantifiables. Appliquée à la biologie, la théorie des systèmes donne une image terriblement fausse et simplifiée du vivant. Les biotechnologies ne sont que des bricolages empiriques, mais d'une grande rentabilité immédiate. Chaque succès ponctuel ne fait qu'aggraver les dégâts de l'ensemble. On peut faire confiance au Docteur Faust. Il fera tout sauter.

Avec de nouvelles maladies incurables et quelques catastrophes dites « naturelles », le ^{XXI}^e siècle naissant donne une petite idée de ce que réserve l'avenir. Et l'on peut s'en remettre aux experts et spécialistes en matière de prévision.

Les ingénieurs et architectes qui, vers 1975, conçurent les deux tours géantes du World Trade Center de New York avaient voulu en faire les plus hautes du monde. Elles incarnaient l'orgueil faustien dans ce qu'il a de plus puéril. Au matin du mardi 11 septembre 2001, elles disparurent en quelques instants après avoir été percutées par deux avions de ligne piratés, symboles, eux aussi, d'hypertechnicité. Il n'en restait plus qu'un tas de gravas et de poutrelles tordues, recouvrant des cadavres. Alors que le Parthénon, Stonehenge et nos cathédrales avaient résisté

aux siècles, aux catastrophes historiques et à quelques bombardements, l'effondrement soudain de ces châteaux de verre s'affichait comme un signe éloquent de leur époque.

Les experts avaient garanti que les deux tours étaient à l'épreuve des tempêtes les plus fortes ou même de la percussion par un avion. On a vu ! En quelques minutes de ce mardi de septembre 2001, le plus grand et le plus puissant de tous les empires, fort de son invulnérabilité et de son arsenal gigantesque, lui qui régnait sur les mers et les cieux, sur la richesse du monde et sur l'imagination des peuples soumis, cet empire qui maîtrisait les sciences et les techniques, soudainement, s'est vu fragilisé par l'action d'un tout petit groupe de fanatiques ayant pour seules armes de dérisoires cutters, leur volonté et leur intelligence pratique. Comme à l'habitude, les experts n'avaient rien prévu ni prévenu.

La même sorte d'experts a également garanti que les centrales nucléaires édifiées en grand nombre à partir des années 1960 seraient à l'épreuve de tous les risques. Le drame prémonitoire du World Trade Center doucha provisoirement ces prétentions. Puis l'arrogance technique reprit le dessus, en attendant le prochain désastre.

Les hommes et la nature

Nées à l'été 2000 dans le Missouri, des petites jumelles américaines noires furent peu après vendues à prix d'or sur Internet. Belinda et Kimberley n'étaient pas les premiers bébés négociés par leur mère sur la Toile, via un *broker* spécialisé. La nouveauté était que ces enfants furent vendues deux fois. D'abord à un couple de Californiens puis à un couple de Gallois. Chacun avait passé commande sur son ordinateur et payé. Un roman de notre temps.

Tandis que la presse populaire britannique faisait ses titres sur cette affaire édifiante, au cours de la même année 2000, on abattait discrètement au Canada 1 700 cerfs et biches victimes d'une variante de l'ESB (maladie de la vache folle). La nature sauvage n'échappait donc plus aux manipulations morbides de la technique et de l'argent. Les saumons d'élevage ne sont pas à l'abri, ni les faisans, ni les perdrix. Gibier sauvage par excellence et migrateur mystérieux, des bécasses ont été retrouvées en France irradiées par la radioactivité de Tchernobyl. La nature ne serait-elle plus ce qu'elle était ?

La nature, un joli mot et souvent une illusion ! Qu'est-ce donc au juste ? La rose, éclore ce matin dans mon jardin, est-elle la nature ? Oui et non. Oui, pour cette raison qu'elle pourrait peut-être vivre et se renouveler sans mon secours. Non, dans la mesure où elle est une « fabrication » de jardiniers savants, sans qui elle ne serait pas ce qu'elle est. Alors, qu'est-ce que la nature ? Réponse : c'est ce qui existe et vit de son propre mouvement, sans l'intervention humaine ou malgré elle. Selon la définition d'Aristote, c'est ce qui possède en soi son principe de devenir. Le vent, les marées, les vipères, les bécasses, les chevreuils, les guêpes, les renards, les friches, le ruissellement de l'eau après la pluie sont de la nature. Mais ni le massif de roses, ni le champ de blé transgénique, ni le verger aseptisé ne sont tout à fait de la nature et ils le seront de moins en moins. Ils sont de la nature domestiquée, sous perfusion, la seule que les humains tolèrent.

Contrairement à la légende, les hommes sont rarement les amis de la vraie nature, sauf les peuples chasseurs. Le plus souvent, ils s'en défient, ils en ont peur, même quand ils prétendent la protéger. La nature, les hommes d'aujourd'hui l'aiment dans les poèmes ou dans les jardins ratissés, c'est-à-dire dans sa négation. Quand elle est vraie, vivante, inquiétante, ils la fuient et la détruisent. Elle leur répugne et les effraye. Dans les temps anciens, chantés par Hésiode ou Virgile, nos ancêtres la respectaient même s'ils en craignaient les dangers. Ils avaient la conscience intime de l'unité du monde ressentie comme une harmonie de conflits. Ils se savaient eux-mêmes dépendants des forces qui en commandent les équilibres. La nature avait une âme. Elle était animée. Elle manifestait en toute chose son universelle divinité. Les bois, les landes et les sources étaient peuplés de nymphes, de farfadets ou de fées. Et les hommes en respectaient la sacralité. Ayant tué le dragon et goûté son sang, Siegfried comprenait le chant des mésanges. Dans nos mythes et nos rites, nous cherchions une coïncidence avec l'image d'un cosmos ordonné. La disposition circulaire du temple solaire de Stonehenge reflétait ainsi l'ordre du monde symbolisé par la course du soleil, son éternel retour à la fin de la nuit et à la fin de l'hiver. Elle figurait l'anneau de la vie unissant la naissance à la mort. Elle représentait aussi le cycle éternel des saisons. Malgré la rupture avec cet ordre ancien, la construction des églises romanes ou gothiques répondait encore aux anciens symbolismes. Bâties sur d'antiques sites sacrés, elles en assuraient la perpétuation. Elles continuaient d'être « orientées » par rapport au soleil

levant et leurs sculptures étaient toutes bruissantes d'un bestiaire fantastique. Dans son impressionnant jaillissement, la futaie de pierre des nefs gothiques se voulait la géniale transposition des anciennes forêts sacrées.

Pourtant la rupture fondamentale cheminait, qui dissociait les humains de la nature et postulait l'idée vaniteuse et insensée que l'univers avait été créé pour l'homme seul. En définissant l'homme comme « maître et possesseur de la nature », en voyant dans les animaux des « machines », Descartes ne fit que théoriser ce qu'avait préparé la séparation d'avec la nature inhérente aux religions du Livre. Il exprimait la logique du nihilisme, anticipant sur l'arrogance technique et la manipulation du vivant. Il annonçait l'univers de la mégapole universelle, édifié sur la haine de la nature.

Plus l'homme est « moderne », c'est-à-dire urbanisé, plus sa détestation de la nature grandit. Il croit aimer les animaux en condamnant par exemple les chasseurs, sans voir qu'il obéit ainsi à une morale compassionnelle étrangère à la nature. En réalité, ce qu'il déteste dans les chasseurs c'est la part d'animalité, de vraie nature et de sauvagerie encore préservée en eux.

La religion des grottes ornées

Nos lointains ancêtres, les peuples prédateurs de la préhistoire, avaient en commun un art de vivre fondé sur le sentiment d'une harmonie entre les humains, la nature et les animaux. Le chasseur ne survivait qu'en imitant les bêtes. Le monde animal ne lui apportait pas seulement des protéines, des peaux et des fourrures, il était un modèle, sans rapport aucun avec le bien ou le mal. Cette vision des choses est difficile à comprendre pour les esprits « modernes », façonnés autrement. Une vision aux antipodes de notre croyance qui fait de l'homme le centre de la création, maître de la nature, à travers des rapports de force et de soumission, voire même d'anéantissement.

Pendant plus de 20 000 ans, dans les grottes ornées du sud de la France et de l'Espagne, sur les gravures rupestres de l'Oural aux Pyrénées, un art bien spécifique manifeste la communication symbolique de l'homme et de l'animalité admirée. Il exprime une première et forte religiosité. Les hommes ne sont pratiquement jamais représentés sur les parois sacrées

des cavernes. Si les peintures et les dessins, dans leur incroyable perfection esthétique, célèbrent quelque chose, c'est une religion nullement anthropocentrée. C'est une religion où la splendeur de la vie animale est célébrée. Où la représentation des animaux favorise la communication avec l'esprit de la nature.

Deux fractures ont modifié en profondeur ce qui reliait l'homme européen à la nature et à l'animalité.

La « révolution » néolithique ne laissait plus de place aux peuples chasseurs et à leurs représentations. Insidieusement, l'élevage et l'agriculture naissante montrèrent que la sauvagerie pouvait être l'ennemie de l'éleveur et de l'agriculteur, c'est-à-dire des hommes. Formidable mutation qui se traduit dans l'art. La représentation humaine y fait son apparition avec les déesses mères des cultes chthoniens, et plus tard avec la statuaire grecque. L'image idéalisée de l'homme y occupe une place centrale comme reflet de la divinité. L'animal sauvage n'est plus le modèle qu'il était au temps de Chauvet et de Lascaux. L'homme devient son propre modèle. Cependant, il reste en communication avec les esprits de la nature dont les dieux sont des manifestations, ce que suggère Cernunnos, le dieu archaïque à ramure de cerf du panthéon celtique. Les dieux symbolisent la puissance des éléments à la façon de Poséidon-Neptune, Éole, Déméter, Zeus lui-même. Ils se trouvent également associés à l'animalité et à la préservation de la nature, tels Apollon ou Artémis.

L'éternel retour de Diane

Artémis, Diane pour les Romains, était l'une des douze grandes divinités olympiennes. On ne saurait la confondre avec l'Artémis Ephésia de l'époque hellénistique qui ressemble à une Cybèle asiatique. L'Artémis grecque est la jeune vierge aux pieds agiles, à la chevelure blonde, habile à manier l'arc, et dont la jupe courte laisse les genoux découverts. Elle est décrite dès les hymnes homériques composés voici près de trente siècles : « Je chante l'impétueuse Artémis aux flèches d'or, la vierge pure et respectée qui frappe de ses traits les cerfs agiles, la sœur glorieuse d'Apollon. Je chante la déesse légère qui court par les monts aux forêts ténébreuses, bandant son arc, tout à la joie de la chasse... » Sœur jumelle d'Apollon, dieu solaire souvent associé au

cerf, elle était fille de Zeus et de la belle Léo qui fut changée en biche pour échapper à la vengeance d'Héra. Elle jouissait en Grèce d'un immense respect, comme plus tard chez les Romains, puis chez les Gaulois qui adoptèrent Diane avec ferveur, tant son culte rejoignait celui de la déesse celtique Arduina, la Dé-Ana irlandaise, christianisée ultérieurement en sainte Anne. Artémis-Diane revivra plus tard dans la fée Viviane des romans arthuriens, la Dame du Lac, gardienne d'*Excalibur*, éducatrice de Lancelot, amante possessive de Merlin.

Le mythe de la déesse chasserresse était indestructible. Il connut un prodigieux regain à la faveur de la Renaissance et de la redécouverte des *Métamorphoses* d'Ovide. Relancé par les poètes italiens, il fut introduit en France par Ronsard, Du Bellay, Baïf et Louise Labé, la « Belle Cordière ». Le personnage de Diane de Poitiers s'y épanouira. Fille aînée de Jean de Poitiers, mariée à treize ans à Louis de Brézé, grand sénéchal de Normandie, restée veuve à trente-deux ans, elle devint quelques années plus tard la maîtresse du futur Henri II, couronné en 1547. Plus âgée de dix-neuf ans que son royal amour, Diane régna sans partage sur le roi. Catherine de Médicis, épouse en titre, dut s'effacer devant l'ascendant de la favorite qui s'entoura d'une cour étincelante. C'est pour elle que le roi fit construire par Philibert Delorme le château d'Anet, tout entier dédié à la chasse et à la transposition mythologique de leur amour. À la fin du siècle suivant, la charmante et vive Marie-Adélaïde de Savoie, duchesse de Bourgogne, mère du futur Louis XV, sera aussi représentée en Diane. Sa statue par Coysevox est conservée au musée du Louvre.

Le mythe d'Artémis et d'Actéon

Déesse de la sylvie et de la nuit, *dea silvarum*, comme la nomme Ovide, portant dans ses cheveux d'or un croissant de lune, Diane-Artémis est toujours accompagnée d'un cerf ou de biches. Elle est à la fois la protectrice de la nature sauvage et l'incarnation de la chasse. Deux fonctions complémentaires dont la juxtaposition antique est constante. Contrairement à Aphrodite ou à l'Artémis d'Éphèse, l'Artémis grecque n'est pas associée à l'amour et à la fécondité. Elle est en revanche la déesse des enfantements, la protectrice des femmes enceintes, des femelles gravides, des enfants vigoureux, des jeunes animaux, et pour

tout dire, de la vie avant les souillures de l'âge Son image s'accorde avec l'idée que les Anciens se faisaient de la nature. Ils ne la voyaient pas à la façon douceuse de Jean-Jacques Rousseau ou des promeneurs du dimanche. Ils la savaient redoutable aux faibles et inaccessible à la pitié. C'est par la force que Diane-Artémis défend sa pudeur et sa virginité, c'est-à-dire le royaume inviolable de la sauvagerie. Elle tuait féroce­ment tous les mortels qui l'offensaient ou négligeaient ses rites. Ainsi en fut-il de deux chasseurs enragés, Orion et Actéon. En l'outrageant, ils avaient transgressé les limites au-delà desquelles l'ordre du monde bascule dans le chaos.

Dans la légende grecque rapportée par Ovide au Livre III des *Métamorphoses*, Actéon est un chasseur effréné, possédé par le besoin de tuer. On disait qu'il se flattait d'être plus habile à la chasse qu'Artémis elle-même. Il était ce que nous appellerions aujourd'hui un « viandard », et de surcroît un fanfaron.

Alors qu'il se rendait dans les collines avec sa meute de chiens pour traquer un cerf, le hasard le conduisit près d'une source où la déesse se baignait nue avec ses compagnes. Saisi par un sacrilège désir, le jeune homme s'avança, disant : « Que tu es belle ! Laisse-moi t'admirer ! » Irritée de se voir exposée au regard et à la convoitise d'un mortel, la déesse jeta de l'eau au visage du téméraire. Aussitôt il fut transformé en cerf. Ne le reconnaissant plus, ses chiens se jetèrent sur lui et le dévorèrent...

Actéon venait d'être puni d'une façon effroyable, mais de quoi ?

On doit naturellement interpréter ce mythe non au pied de la lettre mais en découvrant sa signification symbolique. La pudeur et la virginité d'Artémis sont une allégorie des interdits qui protègent la nature. La vengeance de la *dea silvarum* est celle de l'ordre du monde mis en péril par une pulsion excessive, l'*hubris*, la démesure. Actéon est puni – et de quelle façon ! – pour avoir enfreint les limites de la passion cynégétique, pour avoir symbolisé ce qui, dans l'intervention des hommes, menace la nature libre et sauvage figurée par Artémis. Dans la philosophie grecque, comme dans la littérature celtique, l'excès de passion conduit celui qui y cède à sa propre destruction. Il était donc louable que la *dea silvarum* châtiât cruellement celui qui bravait les interdits. Le sort d'Actéon rappelle opportunément que l'homme n'est pas le maître de la nature.

C'est une vérité dont Ovide, comme tous les Anciens, était pénétré. Dans son monde de représentations, toutes les espèces vivantes ont la

même source originelle, proviennent des mêmes entrailles et sont donc intimement liées entre elles, ce qui justifie chez lui le concept même de métamorphose. Celle-ci est une nouvelle naissance par laquelle une forme vivante retourne à la matrice originelle pour endosser une nouvelle forme. La parenté de tous les êtres permet ainsi aux humains de se transformer en animaux, en arbres ou en fleurs. Tel est le thème récurrent des *Métamorphoses*. Ce sera aussi fréquemment celui du légendaire celtique et médiéval, malgré la séparation qu'impose peu à peu le christianisme entre l'homme et la nature.

Religion du désert et anthropocentrisme

L'idée que l'homme est au centre du cosmos et que la nature a été créée pour satisfaire ses appétits et ses caprices, ne prendra des proportions imprévisibles que dans le sillage de l'anthropocentrisme chrétien, héritier sur ce point des religions du désert¹. « Le Nouveau Testament est né dans un cadre culturel très étroit ; son image du monde n'est pas foncièrement différente de celle de l'Ancien Testament ; du point de vue des sciences de la nature, les connaissances des Grecs l'avaient déjà dépassé des siècles avant même qu'il fût écrit, ce qui conduisit malheureusement à la prolongation de l'anthropocentrisme judaïque en dépit de tout bon sens². »

Il est intéressant que ce constat ne soit pas formulé par un adversaire du christianisme, mais par un théologien catholique, Eugen Drewermann ; ce qui prouve qu'il ne faut désespérer de rien : « La foi dans la vérité absolue du christianisme ne peut et ne doit pas signifier la pérennisation des erreurs et des partialités relatives à une civilisation donnée qui datent de l'époque des fondations de l'Église. Ou, pour le dire en termes très tranchants : la religion désertique de l'Ancien Testament, élevée par le christianisme au rang de message d'une Église universelle, pourrait en effet désertifier le monde entier. »

1. L'aphorisme de Protagoras, « l'homme est la mesure de toute chose », ne signifie pas que l'homme est central dans l'univers. Il signifie qu'il n'y a de réalité qu'à travers l'interprétation qu'en donnent les hommes.

2. Eugen Drewermann, *Le Progrès meurtrier* (traduction française, Stock, Paris, 1993, p. 136. L'édition allemande originale date de 1981).

Ne pouvant rien attendre d'une nature stérile et implacable, les nomades des solitudes sèches du Sinaï avaient fixé leurs espérances sur l'imploration d'une divinité redoutable et toute-puissante, sortie de l'imagination de leurs prêtres. Étranger au cosmos, le dieu unique, protecteur tribal, concentrait en sa personne tout le sacré et condamnait comme impie la sacralité des sources, des bois et de leurs habitants familiers, c'est-à-dire les bienfaits accordés par la nature en dehors de son intervention : « Il n'y a de dieu que Dieu. »

Ayant adopté ce Dieu, tout en le modifiant profondément, ayant fait de lui une divinité universelle, transplantée hors de son habitat d'origine, le christianisme naissant reprit à son compte ses anathèmes. La nouvelle religion décréta la mort des esprits de la nature. Elle fit de celle-ci une chose sans âme, « inanimée », dont il devenait licite d'user et d'abuser. Les nymphes, les fées et les farfadets ayant été chassés des landes, des bois et des rivières, la nature désacralisée put être étudiée, exploitée, manipulée comme une matière inerte.

Libres propos d'un théologien

Gagnés à cette croyance, les hommes d'Occident semblèrent tout d'abord trouver leur compte dans le bouleversement qui les hissait au-dessus des autres êtres et du cosmos. De même que l'homme était soumis à Dieu, la nature était soumise à l'homme. C'est ce que disaient les Écritures : « Soumets-la. » C'en était fini de l'accord amical avec le cosmos. Devenu à moitié fou de présomption, le nouveau « maître et possesseur » de la nature, l'homme faustien décrit par Spengler, en fit tant qu'à l'orée du ^{xxi}^e siècle il l'a mise en péril de mort.

Selon Eugen Drewermann, en appliquant au destin de l'individu l'idée de providence, qui ne concernait d'abord que le peuple élu, le christianisme originel radicalisa, dans une certaine mesure, l'anthropocentrisme de l'Ancien Testament. « Le schéma de la faute et de la sanction, qui permit aux prophètes d'interpréter l'histoire d'Israël avec ses catastrophes et ses triomphes, fut projetée par le christianisme sur le destin de l'individu aux prises avec la nature : dès lors, la maladie et la souffrance étaient à considérer comme les conséquences d'une faute et d'un péché. » Tissant la trame de l'évolution ayant conduit du christianisme à l'athéisme des Lumières, le théologien a montré les conséquences

pour chaque individu de la rupture avec la nature : « Le christianisme qui a dressé l'être humain contre l'influence apaisante de la nature, doit affronter en échange le bilan de ses efforts : le résultat est un homme qui, par peur de lui-même et de ses instincts les plus naturels, n'a plus confiance ni en lui-même ni en la nature ambiante. [...] Après s'être montré incapable d'admettre les simples données naturelles que sont la maladie, la vieillesse et la mort, le christianisme a engendré une mentalité qui, à la suite de la "mort" de Dieu, due au désespoir d'une pitié déçue, continue de sacrifier à l'ancienne morale anthropocentriste, en s'efforçant d'ancrer les promesses de salut sur la terre ¹. »

Résistance médiévale des divinités sylvestres

À la façon de tout bouleversement spirituel, celui que décrit le théologien catholique fut lent à produire des effets. Au-delà du ^x^e siècle de notre ère, l'animal se trouve encore fréquemment représenté dans la statuaire religieuse. L'art roman puis l'art gothique lui accordent une place nullement négligeable. Il est souvent transposé en animal fabuleux par l'imaginaire celtique renaissant au Moyen Âge. Les légendes celtes montrent en effet que ne s'était pas perdue la faculté de communiquer avec l'animalité sacrée. Comme dans la mythologie grecque, les dieux celtes de la chasse protégeaient les animaux tout en favorisant les chasseurs. La littérature du Moyen Âge, chansons de geste ou romans du cycle breton, toute débordante de spiritualité celtique, brode invariablement sur le thème de la forêt, univers périlleux, refuge des esprits et des fées, mais également source de purification pour l'âme tourmentée du chevalier, qu'il s'appelle Lancelot, Perceval ou Yvain. En poursuivant un cerf ou un sanglier, le noble chasseur s'approprie son esprit. En mangeant le cœur du gibier, il s'approprie sa force même. Dans le *Lai de Tyolet*, en tuant le chevreuil, le héros devient capable de comprendre l'esprit de la nature sauvage dont il s'est pénétré.

Les efforts n'avaient pourtant pas manqué pour diaboliser et détruire les grandes forces émotionnelles de l'ancienne tradition. Dès le Haut Moyen Âge, l'un des soucis de l'épiscopat avait été de combattre les pratiques païennes attachées aux arbres et aux sources. Écrivant son

1. Eugen Drewermann, *op. cit.*, pp. 110, 136-138.

Historia Francorum à la fin du VI^e siècle, Grégoire de Tours tonnait contre le peuple franc qu'on « a toujours vu s'adonner à des cultes fanatiques ; il ne connaît pas Dieu ; il se fabrique des images des forêts, des oiseaux, des bêtes sauvages et des autres éléments ; il leur rend un culte ; il leur offre des sacrifices comme s'ils étaient des dieux ». C'est aux arbres sacrés que l'on en voulait tout spécialement, à l'exemple de saint Martin, l'évangélisateur de la Gaule. Mais parfois l'Église choisissait de composer, appliquant les instructions données en 596 par Grégoire le Grand à Augustin de Canterbury, envoyé pour évangéliser l'île de Bretagne : « Tant que la nation verra subsister ses anciens lieux de prière, elle sera plus disposée à s'y rendre, par un penchant d'habitude, pour adorer le vrai Dieu. » On annexa donc les lieux de culte et l'on christianisa les dieux familiers, transformés en saints locaux.

En dépit de ses efforts et de son inflexibilité, principalement en Saxe, en Scandinavie, dans les Pays baltes, l'Église peinait à déraciner les croyances associées aux arbres et aux forêts. Au XIII^e siècle, pour désigner les esprits de la sylve, Gervais de Tilbury employait le terme de *sylvains*. Mot qui renvoie bien entendu à *sylva*, mais aussi à Sylvanus, divinité gallo-romaine, maître de la forêt, équivalent du dieu Pan. Sylvanus disposait d'un temple à Rome sur l'Aventin, bien que ses séjours fussent surtout forestiers. Les sylvains étaient aussi les « Hommes Verts » des sculptures romanes et gothiques. Ils désignaient les esprits rebelles que l'Église n'avait pu intégrer ou dévaloriser.

Trois sortes de sylvains se montraient particulièrement résistants, les elfes, les nymphes et les fées. L'elfe était issu de la mythologie germanique et celtique. Directement associé aux arbres, il fut peu à peu investi d'une signification bénéfique. Absent des romans courtois, il apparut en France vers le XV^e siècle, fin de la période médiévale. Il connut ultérieurement une immense fortune poétique à l'époque romantique.

Éternité des nymphes et des fées

Les nymphes, originaires de la Grèce antique, avaient été adoptées par l'Europe médiévale. Elles étaient les sœurs des Muses. On les appelait aussi Dryades, Orestiades, Naïades, Océanides... Nées de l'eau et du feuillage des chênes, elles étaient l'incarnation de la grâce et de la beauté féminine. Elles suggéraient une image fraîche et veloutée

de la femme que les hommes aiment caresser. N'ignorant pas qu'elles vivaient au cœur des arbres, Ronsard prit leur défense contre la hache des défricheurs :

*Écoute bûcheron, arrête un peu le bras !
Ce ne sont pas des bois que tu jettes à bas ;
Ne vois-tu pas le sang, lequel dégoutte à force,
Des Nymphes qui vivaient dessous la dure écorce...*

Connues ou anonymes, les fées parvinrent elles aussi, par miracle, à triompher de la diabolisation des esprits de la forêt. En vain l'Église les dénonça comme des créatures du Diable, symboles de luxure et d'adultère. Rien n'y fit. Dans la forêt, les « Bonnes Dames » poursuivaient leur fonction bienfaisante. Tout chevalier errant espérait les rencontrer. Mais ce sont elles qui choisissaient. À la fontaine de Soif Jolie, comme Mélusine, elles se donnaient à l'écu, lui prodiguant toutes les voluptés, assurant de surcroît sa fortune et sa gloire, pour autant qu'il respecte un pacte secret. Fondateur de la dynastie des Lusignan, le jeune comte Raymondin, ayant violé le pacte, vit Mélusine s'envoler pour toujours. On dit aussi que Gerbert d'Aurillac, devenu pape vers l'an mille sous le nom de Sylvestre II, philosophe astronome et quelque peu magicien, était l'amant de la fée Méridiana qui aurait assuré sa fortune...

Parmi toutes les fées, l'une des plus honorées était Viviane, la Dame du Lac, déjà évoquée. Elle fut la protectrice et la marraine de Lancelot dont elle assura l'éducation. Sa filiation est révélée par le roman du *Lancelot* « en prose ». Avant d'être fée, « elle était la fille d'un vavasseur [vassal] de très noble famille nommé Dyonas. Diane, la déesse de la forêt, venait souvent s'entretenir avec lui, car il était son filleul ». Le lien se trouve ainsi tissé entre Diane et la fée. On prétend que Viviane hérita des pouvoirs de la divinité des bois.

Certains hommes d'Église n'étaient pas insensibles à la beauté et à la sacralité de la forêt. Le grand Bernard de Clairvaux a même prononcé des mots frisant l'hérésie : « Tu trouveras plus dans les forêts que dans les livres. Les arbres et les rochers t'enseigneront les choses qu'aucun maître ne te dira. » D'autres que lui eussent été brûlés pour moins que cela. Il fallait jouir de faveurs exceptionnelles pour oser des paroles qui pouvaient sembler mettre en question l'autorité sacrée des Écritures et le magistère exclusif de l'Église. Le cas de l'abbé de Clairvaux n'est

pourtant pas unique. On pense naturellement à saint François d'Assise. Certains clercs continuaient de cultiver l'amour de la nature par la lecture d'Ovide ou de Virgile. Né en 1291, mort en 1361, l'évêque de Meaux, Philippe de Vitry, était un lettré, ami de Pétrarque. Encore imprégné de culture antique, il écrivit le *Dit de Franc Gontier*, roman passablement profane dans lequel il exprime un amour très virgilien de la vie libre et frugale, faisant s'ébattre son héros, Gontier, et sa belle amie dans une forêt idyllique. Mais ce sont là des exceptions.

Revanche de la forêt gothique

Par tradition et doctrine, l'Église éprouvait de la méfiance pour la forêt, refuge de cultes païens toujours vivaces. L'imaginaire biblique d'où elle tirait une grande part de son symbolisme, voyait dans la forêt le monde de la nature sacrée et des dieux multiples, résistant au Dieu unique. Bien que l'arbre et la forêt eussent leur place dans les Écritures, c'était, le plus souvent, de façon négative. Dans les textes médiévaux, le défrichement devint une métaphore de l'apostolat. La forêt profonde n'était-elle pas le symbole des puissances ténébreuses ? Les formes enchevêtrées des racines et des branchages semblaient la figuration du démon décrite par les théologiens. Si nombreux dans le légendaire celtique ou germanique, les esprits des bois et des sources furent défigurés. La vouivre fut interprétée comme une représentation du Mal. Les fées bienfaisantes furent grimées en sorcières. La peur du Diable, que l'on imposa après l'an mille, allait donner des armes pour lutter contre les anciens cultes qui s'abritaient encore sous les frondaisons¹.

Entrepris autour de l'an mille, le déboisement modifia la physionomie de l'ancienne Gaule. Après trois siècles d'efforts, l'horizon recula au rythme des haches. Les anciennes peurs s'estompèrent. Les elfes et les korrigans se réfugièrent dans la mémoire des contes, imités par les nains protecteurs de Blanche-Neige. Pourtant, les liens de l'homme européen et de la forêt ne purent être rompus. Les arbres prirent racine dans les mythes comme dans l'art et jusque dans la ville. On remarque leur

1. Sophie Cassagne-Brouquet et Vincent Chamberlhac, *L'Âge d'or de la forêt* (Éditions du Rouergue, 1995). Robert Harrisson, *Forêt, essai sur l'imaginaire occidental* (Flammarion, Paris, 1992). Bernard Rio, *L'Arbre philosopha* (*L'Âge d'Homme*, Lausanne, 2001).

présence dans les maisons en pans de bois des cités médiévales et plus encore dans la forêt de pierre des églises gothiques. Incompris et dénigré durant la Renaissance, l'âge classique et les Lumières, le secret de l'art gothique fut redécouvert par les romantiques. Déjà, le jeune Goethe, lors de sa visite de la cathédrale de Strasbourg en 1772, s'était émerveillé d'une architecture qu'il comparait à un arbre aux mille branches. Son compatriote, Friedrich von Schlegel, qui étudia en 1805 la cathédrale de Cologne voyait dans sa structure celle d'une immense futaie. C'est la même image qui vint en 1802 sous la plume de Chateaubriand : « Ces voûtes ciselées en feuillages, ces jambages qui appuient les murs et finissent brusquement comme des troncs brisés, la fraîcheur des voûtes, les ténèbres du sanctuaire, les ailes obscures, les passages secrets, les portes abaissées, tout retrace le labyrinthe des bois dans les églises gothiques. »

À partir du XIV^e siècle, se multiplièrent dans toute l'Europe les voûtes arborées. L'un des exemples les plus saisissants est offert en Grande-Bretagne par le cloître de la cathédrale de Gloucester et par la chapelle du King's College de Cambridge, terminée en 1515, dont les voûtes en éventail donnent la sensation d'une vaste et haute futaie.

En concevant les troncs verticaux de leurs piliers et le foisonnement végétal de leurs ogives, les architectes gothiques s'étaient visiblement inspirés du modèle forestier. Georges Duby l'a senti : « Le mouvement d'ascension des structures gothiques se libère des dimensions mesurables, il se prolonge, il se perd dans le foisonnement des floraisons buissonnières, en feuillages grimpant sur l'arête du gâble. Au sommet de l'envolée, porté sur les ailes des anges, le soleil lui-même devient fleur. Un tel jaillissement est celui de l'arbre des futaies ¹. » Figurant les feuillages sylvestres du houx, de l'aubépine et de l'égantier, la sculpture elle-même affichait sa complicité avec la flore européenne. Plus surprenant encore, le visage masqué de feuilles de l'« Homme Vert », le sylvain, veillait aux murailles de nos cathédrales, à Chartres, Auxerre, Dijon, Poitiers, Bourges, mais aussi à Bamberg, Marburg, Fribourg-en-Brisgau, Exeter, Lincoln, Norwich... La présence éternisée de la forêt prenait sa revanche dans les pierres sacrées.

1. Georges Duby, *Le Temps des cathédrales* (Gallimard, Paris, 1976). Dans *L'Âge d'or de la forêt*, op. cit., Sophie Cassagne-Brouquet et Vincent Chamberlhac ont consacré un chapitre remarquable à cette relation de l'église gothique et de la forêt.

Métaphysique de l'histoire

Le déclin est une vieille tentation de l'âme européenne, le revers sombre de son courage tragique. Malgré le soleil de l'Attique, Hésiode avait déjà murmuré la chanson du crépuscule, avant que ne la reprennent les bardes sous le ciel gris de l'ancienne Germanie et des pays celtiques. C'est elle qui hantait maître Robert Wace, en son île de Jersey, un jour qu'il traçait sur parchemin les premiers vers de son *Roman de Rou*, au mitan du XII^e siècle :

*Toute chose se tourne en déclin
 Tout tombe, tout meurt, tout vient à fin.
 Homme meurt, fer use, bois pourrit.
 Tout s'effondre, mur tombe, rose flétrit,
 Toute œuvre de main d'homme périt...*

Sans doute, sans doute. Mais aussi tout revient, tout renaît, tout revit. Les enfants sont enfantés et succèdent aux pères. Et quand bien même des générations seraient oublieuses et infidèles, sans qu'elles le sachent, par elles la vie se transmet et avec elle une part de l'héritage que retrouveront plus tard d'autres générations avides de revenir aux sources du royaume, au-delà du temps ¹.

L'idée d'une perpétuelle renaissance forme la trame majeure de ce chapitre. Avant de l'aborder, il est toutefois utile de débarbouiller quelques notions élémentaires du cambouis qui les obscurcit.

1. En complément des réflexions sur l'histoire, on se reportera naturellement aux développements du chapitre 2 : « Du nihilisme à la tradition », du chapitre 5 : « Être ou ne pas être », et du chapitre 7 : « Héritages romains ».

Hommes, peuples et conflits

Toujours, les hommes se sont posé la question entre toutes fondamentale de ce qu'ils sont. Ils y répondent en invoquant le lignage, la langue, la religion, la coutume, c'est-à-dire leur identité, leur tradition.

Le choix ne leur a pas été offert d'être Shéhérazade ou Marguerite de Navarre, de naître dans la peau d'un esclave babylonien ou dans celle d'un bureaucrate parisien du XXI^e siècle. Autrement dit, les hommes et les femmes ne sont pas des êtres volatiles, sans hérédité ni appartenance, des âmes tombées du ciel vers un corps pour lui donner une forme intérieure. Ils ne sont pas « hommes par essence et Français par accident » comme disait Montesquieu. L'homme « en soi » des Lumières n'existe pas. Il n'y a que des hommes concrets, fils d'une hérédité, d'une terre, d'une époque, d'une culture, d'une histoire, d'une tradition qui forment la trame de leur destin.

Être d'un peuple est l'ancrage naturel de l'identité. Mais un groupe humain n'est un peuple que s'il partage les mêmes origines, s'il habite un lieu, s'il ordonne un espace, s'il lui donne des directions, une frontière entre l'intérieur et l'extérieur. Ce lieu, cet espace ne sont pas seulement géographiques, ils sont spirituels. Pourtant le site est d'ici et non d'ailleurs. C'est pourquoi la singularité d'un peuple s'affirme notamment dans sa manière de travailler le sol, le bois, la pierre, dans ce qu'il bâtit, dans ce qu'il crée, dans ce qu'il fait. Chaque peuple a aussi une façon personnelle de se relier à l'espace et au temps. L'instant de l'Africain n'est pas celui de l'Asiatique. Et la ponctualité ne s'entend pas de la même façon à Zurich ou à Riyad.

Les différences entre les peuples reçoivent l'empreinte des sites et des climats. Vivre sous le soleil du sud ou sous un ciel du nord, dans le désert ou dans la forêt, en montagne ou en plaine, sous la dominante du vert ou du roux, ce sont là des éléments formateurs des peuples. Ni le blanc ni le noir, ni le bleu ni le rouge n'ont la même signification sous tous les cieux. Paroles et langages, sonorités et musicalité, interviennent d'une façon plus forte encore dans le sentiment de communion au sein d'un même peuple.

Parce qu'elle est dépositaire d'un trésor unique, toute communauté historique se considère légitimement comme l'élue de ses propres dieux. À travers la forme dont il hérite, chaque peuple possède sa propre voie. Sa vocation est de s'y tenir en se montrant capable d'affronter les menaces venues de l'extérieur et les risques de dislocation interne.

L'histoire des hommes est celle de leurs communautés organisées, nées de la nature et de l'histoire, du temps, de l'espace et des défis surmontés. Dès qu'il y eut des hommes, ils ont vécu en communautés, clans, tribus, peuples, cités, nations empires. Et toujours la même loi universelle a prévalu. À l'intérieur du groupe héréditaire, indépendamment du statut social, une forme d'entente, même dans la servitude, et le souci de la durée. À l'extérieur, le conflit, quand bien même il serait masqué par des alliances ou tempéré par une recherche momentanée d'équilibre. L'histoire des hommes est celle des conflits et des guerres qui ont opposé leurs tribus, leurs cités, leurs empires ou leurs religions.

Le droit des gens européen

Quel que soit son masque, le conflit est universel. Ainsi que le disait Héraclite, le conflit est père de toute chose, il est inscrit dans la vie de l'univers et dans la nature des hommes. Cela est si vrai que les religions qui se réclament de l'amour ont elles-mêmes pourchassé leurs hérétiques avec férocité et béni le bras armé qui les soutenait de sa force et assurait leurs conquêtes. Aussi choquant que cela soit pour l'esprit, toute l'histoire montre que haïr, autant qu'aimer, fait partie de l'humanité des hommes. Une expérience constante prouve aussi que se mobiliser contre un ennemi est le facteur le plus puissant de la cohésion du groupe.

À la fin d'une vie consacrée à lutter contre la guerre, Gaston Bouthoul, le fondateur de la polémologie, fit cet aveu ironique : « Durant ma longue carrière, j'ai bien souvent parlé à des auditoires de pacifistes. Il est bien rare que je n'y aie pas rencontré des réactions combatives, sinon bellicistes, et, très souvent aussi, la nostalgie de la violence et de son pouvoir simplificateur. Les pacifistes se croient pacifiques, mais leur inconscient ne l'est pas ¹. » Désabusé, il ajoutait : « Tout homme a dans le cœur un guerrier qui sommeille. Chacun porte au fond de lui des buts de guerre qui enchantent ses rêves. »

Depuis toujours, le conflit surgit quand un groupe hostile, clan de chasseurs, nomades ou puissance organisée, pénètre dans le cercle vital d'un autre groupe. En dehors d'une conciliation, il appartient à la force de trancher. Le vainqueur s'empare des femmes et des richesses du

1. Gaston Bouthoul, *Lettre ouverte aux pacifistes* (Albin Michel, Paris, 1972).

vaincu écrasé ou exterminé. Il s'empare même parfois de son âme. L'histoire ne connaît que les vainqueurs et maudit les vaincus. Il en a toujours été ainsi et il en sera toujours ainsi, quelles que soient les apparences flatteuses et les justifications mensongères que le vainqueur donne à sa guerre et à sa victoire ¹. Enregistrer cette constante ne signifie pas qu'il faudrait la subir comme une fatalité. Le propre d'une civilisation est d'imposer sa forme aux fatalités. La réalité permanente de la violence doit être prise en compte pour en maîtriser les excès, non par des discours vertueux ou indignés, mais par une action opiniâtre et réfléchie dont l'époque classique européenne donne l'exemple, en harmonie avec la philosophie de la mesure implicite dès Homère, puis explicite chez Aristote comme chez les stoïciens.

Après les monstruosité de la guerre de Trente Ans, lors des traités de Westphalie de 1648, sous l'effet de la sécularisation du pouvoir et d'un retour à la philosophie antique, se mettent en place en Europe un droit de la guerre et un droit des gens (*jus publicum æuropæum*) qui font écho à l'idée de la guerre limitée développée par Platon à l'occasion de sa polémique avec Antiphon (voir p. 95). Le but est de contenir la guerre dans certaines limites en récusant la notion augustinienne de la « guerre juste ». Ce droit des gens se fonde sur la distinction entre les armées et les populations civiles que l'on veut épargner. Il se fonde aussi sur la

1. En 1919, durant la guerre civile russe, au nom du gouvernement bolchevique, Trotski promulgua le décret des otages qui permettait de déporter et de fusiller les familles entières des adversaires du pouvoir révolutionnaire. Par la suite, comme certains socialistes lui reprochaient ses lois terroristes, il rédigea en 1938 un pamphlet, *Leur morale et la nôtre*, dans lequel il justifiait la terreur révolutionnaire en raison de sa « nature sociale » et de son « rôle historique objectif ». La terreur se trouvait légitimée par la morale. S'identifiant au Bien absolu (l'Histoire) en lutte contre le Mal absolu (la « réaction », etc.), les révolutionnaires s'estimaient justifiés d'un usage illimité de la cruauté. Dans les dernières années du xx^e siècle, les islamistes condamnèrent les États-Unis comme « le Grand Satan ». Dans sa conférence de presse du 11 octobre 2001, imprégné qu'il était de culture biblique, le président G.W. Bush leur répondit par ces mots : « Nous sommes bons... Nous luttons contre le Diable. » Quand on se prend pour l'incarnation du Bien et quand l'ennemi est Satan ou le Diable, tout est permis, l'usage du terrorisme ou le bombardement de populations civiles. Tant il est vrai que l'interprétation de l'histoire et de la politique en termes de morale (le Bien contre le Mal) est la source des fanatismes et des totalitarismes.

symétrie entre les États. Chacun d'eux est considéré comme juge de la licéité de la guerre (droit de la faire ou non). Tous les États reconnaissent réciproquement que la cause de chacun est juste (égalité juridique et morale). Cette conception permet de négocier un vrai traité de paix puisque l'ennemi de la veille n'est pas un criminel, mais un adversaire ayant lutté pour une juste cause, la sienne, avec qui il convient de définir un nouvel équilibre par des concessions mutuelles. Ainsi respecté, l'ancien ennemi peut devenir l'allié du lendemain. Ce droit des gens européen irrigua la civilisation européenne à son apogée, que célébra Voltaire en 1751 dans son *Siècle de Louis XIV* (citation p. 28). Il fut une première fois écorné par la Révolution française et le jacobinisme, mais il fut rétabli après 1815. Il ne fut abandonné qu'après 1918 et plus encore après 1945. Entre-temps, le jacobinisme incarné par Clemenceau, la révolution bolchevique, le nazisme et le puritanisme américain avaient réintroduit sous des formes nouvelles l'idée de la « guerre juste » et la criminalisation de l'ennemi.

Fonction protectrice de l'État

Dans les parties privilégiées du monde, provisoirement abritées des violences, de la précarité ou de la faim, les réalités conflictuelles paraissent révoltantes et absurdes. Aussi, en vient-on facilement à oublier que les lieux de bonheur et de paix ne peuvent durer si ne se dresse en eux la détermination virile de les défendre. Les lieux de paix ne survivent que par les vertus exigées dans la guerre.

Assurer la pérennité du groupe face aux périls extérieurs, aux guerres intestines et aux menaces d'entropie interne, est la fonction première de l'État (voir p. 157 et 209). Elle est sa justification, le fondement d'une légitimité qui, chez les Européens, ne va pas sans acquiescement. La désignation de l'ennemi et de l'ami, l'affirmation de la souveraineté, le primat de la décision légitime sur la norme juridique, le risque accepté de la mort comme sanction tragique, tels sont les attributs du politique. Qu'ils soient momentanément oubliés dans les périodes paisibles ou violés par une oligarchie indigne, cela ne fait que manifester un péril ou une situation illégitime.

La sûreté des peuples réside dans leur homogénéité, leur résolution, leur intelligence et leur bravoure plus que dans les armes miraculeuses

et les traités qui ne peuvent cependant être négligés. Quoi que puissent en dire des propagandes spécieuses et intéressées, les États pluriethniques sont voués inéluctablement aux déchirements et aux loyautés divisées. Leurs frontières ne se situent pas seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur. Elles s'entrecroisent entre les appartenances multiples et opposées, créant autant de lignes de fracture. Dès que des tensions se manifestent, au sein des diasporas, chacun se sent solidaire moins du pays d'accueil que des pays représentatifs de son identité.

Caractère cyclique et pluraliste de l'histoire

N'en déplaise aux interprétations finalistes, l'histoire des peuples, des nations et des empires ne suit pas un mouvement rectiligne. Elle est soumise à l'imprévu et au tragique. Darwin a peut-être raison pour l'évolution des espèces, mais l'histoire n'est pas soumise aux lois de la zoologie. Elle est multiple, inégale, différente. Au sein d'un même ensemble continental ou culturel, elle ne dessine pas la forme d'une ligne ascendante et continue. Elle ressemble beaucoup plus à une spirale sans commencement ni fin, épousant la sinuosité des retours, des cycles, des décadences, des disparitions ou des renaissances. La mort d'une civilisation ne signifie pas que l'histoire s'arrête. Sur les décombres du système effondré apparaissent de nouvelles pousses nées de ce qui a précédé. La table rase n'existe pas. Même l'âme des Aztèques a survécu à son assassinat par les conquistadores et les missionnaires. Au ^{xx}^e siècle, celle de la Russie a résisté à quatre-vingt ans de table rase. Toujours se déploie la spirale et tourne la roue de la vie.

L'histoire réelle n'a rien d'universel. Elle est plurielle, multiple, faite d'un grand nombre d'histoires différentes ayant chacune leur commencement, leur apogée et leur mort. Empires, royaumes et républiques sont fondés, grandissent et disparaissent. Pourtant, certains ensembles de peuples apparentés, la Chine, l'Inde, le monde arabo-musulman, l'Europe, d'autres encore, ont parcouru plusieurs cycles, faits d'une naissance, d'un apogée et d'une décadence, suivie d'une renaissance sous des formes inédites. Un peuple de même souche, resté jeune, à l'abri de l'usure historique, surgit soudain, brutal, barbare, conquérant, alors qu'un cycle précédent s'est refermé sur un déclin. Dans la période historique, on voit ainsi se succéder en Occident des cycles d'une

dizaine de siècles tout au plus, dominés d'abord par les Achéens, puis les Doriens, les Romains et enfin les Germains associés aux Celtes. Tous sortent du même tronc boréen et sacrifient à des dieux apparentés. Ils s'accomplissent en recueillant les héritages précédents, manifestant l'éternité d'une tradition éclosée avant eux.

Toute époque crépusculaire donne aux plus lucides la sensation désespérante d'une fin du monde. Les Romains des ^{iv}^e et ^v^e siècles ont vécu cette douleur. Ils ne pouvaient savoir que leur monde renaîtrait sous des formes insolites quelques siècles après. À leur exemple, les rois de France se voulaient descendants des Troyens, à défaut d'être de la semence d'Énée. Sans doute les Troyens n'étaient-ils pas leurs ascendants directs, mais ils l'étaient dans une certaine mesure par un lointain cousinage. Portée par la légende royale, la poésie des origines rencontrait l'histoire. La tradition d'Homère nourrissait le trésor spirituel des rois.

La fortune et la *virtù*

Pour expliquer les changements subits dont l'histoire offre tant d'exemples, Machiavel invoquait la *Fortune* dont les Romains avaient fait une divinité. Elle était symbolisée par une femme en équilibre instable sur une roue en mouvement. Tout en reconnaissant la part de la Fortune dans le jeu imprévisible des événements et dans le comportement incohérent des hommes, Machiavel croyait également au rôle de la *virtù*, qualité romaine par excellence faite de volonté, d'audace et d'énergie : « Je pense assurément ceci : qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la Fortune est femme ; et il est nécessaire, si on veut la soumettre, de la battre et de la frapper. [...] C'est pourquoi toujours étant femme, elle est l'amie des jeunes gens, parce qu'ils sont moins circonspects, plus violents, et la commandent avec plus d'audace. » Le destin de Bonaparte, personification du Prince selon Machiavel, est l'illustration frappante de cette théorie. Quelques années avant Brumaire, qui aurait pu prévoir sa vertigineuse ascension et les renversements dont elle était le signe ?

Député au Parlement de Londres, observateur lucide et horrifié des débuts de la Révolution, Edmund Burke avait compris dès 1791 ce que serait le sort de la famille royale et plus particulièrement celui de Marie-Antoinette. Il s'indignait de ne pas voir s'insurger la noblesse

pour défendre la reine injuriée : « Dans une nation de galanterie, écrit-il alors, dans une nation composée d'hommes d'honneur et de chevaliers, je croyais que dix mille épées seraient sorties de leurs fourreaux pour la venger même d'un regard qui l'aurait menacée d'une insulte ! Mais le siècle de la chevalerie est passé. Celui des sophistes, économistes et des calculateurs lui a succédé ; et la gloire de l'Europe est à jamais éteinte... »

De fait, les épées, pour la plupart, restèrent au fourreau malgré les outrages infligés à la reine et l'exécution du roi. C'était à désespérer de la *virtù* française. Mais soudain, sans que personne l'eût prévu, la Vendée se souleva, et Lyon, Marseille, ainsi que Toulon. Ce n'était plus une poignée de gentilshommes mais tout un peuple de paysans qui prenait les armes « pour Dieu et pour le Roi ». Bientôt, arriva Thermidor et, quelques années plus tard, un jeune général réputé jacobin enragé enterrait la Révolution sous les applaudissements des anciens régicides.

Que s'était-il passé ? La roue de la Fortune avait tourné.

Révélation du conditionnement humain

Entre 1914 et 1945, malgré de violentes démonstrations de puissance, l'Europe perdit son ancienne hégémonie morale et politique en même temps que sa confiance dans sa civilisation et son destin. Une analyse fine et non convenue des deux guerres mondiales montrerait qu'elles n'ont pas seulement opposé le slavisme et le germanisme à l'Est, la France et l'Allemagne à l'Ouest, mais également la grande puissance continentale qu'était devenue l'Allemagne depuis la fin du XIX^e siècle, et la grande puissance maritime qu'était la Grande-Bretagne, bientôt relayée par les États-Unis d'Amérique. Au cours des deux guerres, les puissances maritimes l'emportèrent sur la puissance continentale, comme un siècle plus tôt, déjà, contre la France napoléonienne. Mais en 1945, en dépit des apparences, il n'y avait plus que des vaincus objectifs en Europe. La Grande-Bretagne pouvait se prétendre victorieuse, en réalité elle était brisée, remplacée dans son ancienne hégémonie maritime et commerciale par les États-Unis. De ce suicide des deux guerres mondiales, l'Europe était sortie vaincue politiquement, bouleversée socialement, décomposée moralement.

Aux causes factuelles aisément discernables, s'ajoutaient d'autres motifs moins apparents. Des changements silencieux étaient en marche

bien avant 1914, qui ont modifié la perception que les Européens avaient d'eux-mêmes. L'interprétation psychologique donnée par Nietzsche des choix moraux et des comportements reçut le renfort des théories de l'inconscient développées par Gustave Le Bon, Sigmund Freud ou Carl Gustav Jung. Ainsi commença de se désagréger l'idée de l'homme en soi qu'on se faisait depuis longtemps en Occident, l'homme sujet autonome ou créature privilégiée de Dieu, séparé du temps et de la culture. Les sciences humaines et quelques autres ont amplifié cette révolution silencieuse.

C'est en effet un paradoxe de la science du ^{xx}e siècle que d'avoir exalté l'orgueil humain par des conquêtes prométhéennes, tout en humiliant l'homme de l'idéal chrétien et humaniste : « La zoologie l'humilie qui l'introduit dans une série animale, non loin des tarsiens et des lému-riens. La chimie l'humilie qui entend expliquer ses mouvements internes par les mêmes réactions que celles de la matière. La géologie l'humilie qui localise son règne dans une infime fraction des âges de la nature. L'astronomie l'humilie en humiliant son habitat devant la démesure cosmique. La science se complait à écraser son libre-arbitre contre d'énormes fatalités, à broyer sa raison contre les meules de l'infini, infini des atomes, infini des galaxies ; en revanche, elle dédaigne de répondre au seul problème qui lui importe, le problème de son être et de son devenir ¹. »

À la suite de Marx et de Nietzsche, mais aussi des philosophes de l'histoire, Dilthey, Croce ou Spengler, les Occidentaux apprirent également qu'ils étaient des êtres historiques, façonnés par une histoire et une culture, inséparables de l'espace et du temps. Sous l'influence notamment du christianisme, ils s'étaient longtemps considérés comme les bénéficiaires exclusifs d'une révélation divine qui les avait faits maîtres du monde, créateurs de la seule civilisation vraiment universelle. Ils se trouvaient soudain rétrogradés au même niveau que les autres hommes, conditionnés par l'inconscient, l'hérédité, la chimie organique et l'histoire. Roi et demiurge détrôné, l'Européen n'était plus l'auteur de la civilisation par excellence. Il n'était plus le maître du monde. Il était

1. M. Saindrail, cité par J.-L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30* (Le Seuil, Paris, 1969, pp. 431-432). Dans le même esprit, Michel Foucault écrivait : « À tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne, de sa libération [...] on ne peut qu'opposer un rire philosophique [...]. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. » *Les Mots et les choses* (Gallimard, Paris, 1966.)

même menacé d'extinction, ce que Paul Valéry avait résumé en son apostrophe : « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. »

La conscience du conditionnement humain et l'humiliation qu'en ressentit l'Occidental portaient des effets salutaires et d'autres qui l'étaient moins. Elles ont entrouvert les pistes d'une nouvelle sagesse de vie en révélant les rapports ignorés du corps et du psychisme. Elles ont aidé à redécouvrir peu à peu ce que savaient les Anciens. Les hommes appartiennent au monde et à la nature. Ils n'en sont pas séparés et n'en sont pas les maîtres. Aucun décret divin ne leur a attribué le droit d'en user avec excès et de façon irresponsable.

En contrepartie, s'insinua l'idée que les hommes étaient prisonniers d'un faisceau de déterminations ne laissant aucune part à leur volonté, à leur imagination, à leur liberté. C'est ce que leur répètent les sciences humaines, la psychologie et la sociologie, ainsi que d'innombrables vulgarisateurs qui ressassent ce qu'ils ont appris d'autres vulgarisateurs.

Déterminismes et nécessité historique

Toujours, les hommes ont éprouvé le besoin de scruter l'avenir. Les Grecs interrogeaient la pythie de Delphes. Elle savait rendre des oracles dont l'obscurité se prêtait à de multiples interprétations. Se pliant à l'usage, Alexandre vint la consulter avant d'entreprendre la conquête de l'Asie. Comme elle tardait à rejoindre son trépied, l' impatient Macédonien l'y entraîna. Elle s'exclama : « On ne peut te résister... » Ayant entendu ces mots, Alexandre la laissa choir, disant : « Cette prédiction me suffit. » C'était un sage.

Chaque époque eut ses prophètes, devins, haruspices, astrologues, chiromanciens, futurologues et autres charlatans. Autrefois, on faisait tourner les tables, aujourd'hui les ordinateurs, pour aboutir le plus souvent à des montagnes de sottises et de sornettes. Catherine de Médicis s'en rapportait à Nostradamus. Cromwell écoutait William Lily. Staline interrogeait Wolf Messing. Hitler questionnait Eric Hanussen. Briand et Poincaré se partageaient les talents de Mme Fraya. Mitterrand consultait Mme Hanselmann-Teissier...

Cette crédulité constante vient d'une idée ancrée dans l'inconscient des hommes de toutes les races et de tous les temps : nous sommes diri-

gés par des forces qui nous échappent et sont en action dans l'histoire. Les Anciens invoquaient l'intervention des dieux, soumis eux-mêmes à l'imprévisible et au destin. D'autres, à l'image de Bossuet, ont imaginé un plan divin dans l'histoire universelle. Joseph de Maistre invoquait la Providence à laquelle Hegel donnera l'interprétation profane des Lumières, celle de la Raison à l'œuvre dans l'histoire. La logique historique, pensait-il, se déploie selon une nécessité qui échappe aux individus. Nécessité est le mot à retenir.

L'idée d'une nécessité historique s'imposant à la volonté humaine fut reprise par de nombreux disciples. Karl Marx y ajoutera la thèse du conditionnement économique et celle de la lutte des classes conçue par les socialistes français.

Plusieurs théories nées au XIX^e siècle, tout spécialement celle de Darwin sur l'évolution des espèces par la sélection naturelle, ont donné un crédit sans précédent à l'idée hégélienne de l'esprit universel gouvernant l'histoire.

Considérée jusque-là comme un art, l'histoire se voulut une science. Plus exactement, les historiens prétendirent à la science. Relayés bien vite par les sociologues, ils s'efforcèrent d'expliquer l'histoire par la recherche causale. Il était séduisant d'expliquer des phénomènes complexes par une causalité unique. Ainsi naquirent différentes théories déterministes. Hippolyte Taine proposa l'explication du milieu physique et du climat. Karl Marx édifia son œuvre afin de prouver le déterminisme économique. Vacher de Lapouge théorisa la causalité raciale. Les deux dernières théories, étayées d'arguments, eurent des conséquences imprévisibles lorsqu'elles rencontrèrent la politique et la passion des masses.

En France, la sociologie de Durkheim s'était voulue, pour la connaissance de la société, l'équivalent des sciences physiques. Son application à l'étude historique a suscité la naissance de l'école des *Annales*, revue fondée en 1929 par Lucien Febvre et Marc Bloch. Un quart de siècle avant, le véritable père de cette école, François Simiand, avait dénoncé les trois « idoles » à son avis condamnables de l'historiographie classique, l'idole politique – les faits, les événements et les guerres –, l'idole individuelle – autrement dit les figures de proue –, et l'idole chronologique qui se passe d'explication. Cette « nouvelle histoire » enfanta des travaux souvent remarquables, mais l'exclusion du politique et de l'événement au profit de la seule causalité sociale montra vite ses limites.

Les maîtres des *Annales* restèrent sourds et aveugles devant les deux phénomènes majeurs de leur temps, le bolchevisme et le fascisme, ou plutôt le national-socialisme. Marc Bloch en conviendra lui-même, faisant son autocritique peu après le désastre français de l'été 1940 : « Nos disciplines nous ont habitués à ne considérer que les forces massives... C'était mal interpréter l'Histoire ¹. »

Successeur de Lucien Febvre, Fernand Braudel critiqua comme ses devanciers la notion d'événement, mais avec plus de nuances ². Il imagina par ailleurs le concept fructueux de la « longue durée » mis en pratique dans sa thèse sur *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, et dans bien d'autres travaux.

Étudier un phénomène historique sur la longue durée permet de souligner les permanences et les causalités lentes, ce qu'avait déjà fait par exemple Alexis de Tocqueville dans sa célèbre étude *L'Ancien Régime et la Révolution*. La « longue durée » est une méthode parfaitement légitime, à la condition toutefois de prendre en compte les hommes réels, les événements et l'inattendu, ce qu'avait dit Bossuet dans son *Discours sur l'Histoire universelle* : « La vraie science de l'Histoire est de remarquer, dans chaque temps, ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver. » L'événement, la « conjoncture », n'est pas seulement le repère qui rend l'histoire intelligible, il lui impose souvent une direction imprévisible. Napoléon est un événement, comme le fut Alexandre, dont on ne peut pas dire que les conquêtes furent sans conséquences à très longue portée. Ces deux personnages rappellent que l'histoire est vécue et mise en œuvre par des hommes concrets, non par des entités sociales abstraites : chevaliers, paysans, prêtres, bourgeois, etc., sans compter « l'homme », la plus fausse des abstractions.

La plupart des philosophies de l'histoire sont nées d'une interprétation de la longue durée, de la théorisation d'un déterminisme majeur et de la méthode comparative – par exemple entre la guerre du Péloponnèse et 14-18, ou bien entre le déclin de l'Empire romain et celui de l'Europe contemporaine. L'œuvre de Marx illustre ce type de construction, comme le feront celles de Dilthey ou de Spengler.

1. Marc Bloch, *L'Étrange Défaite* (Éditions du Franc-Tireur, 1946, p. 188).

2. Fernand Braudel, *Les Ambitions de l'Histoire* (De Fallois, Paris, 1997, p. 17 sqq.).

L'histoire cyclique selon Vico

Toute théorie historique qui écarte l'événement, c'est-à-dire l'histoire réelle, porte en elle une vision fataliste. Karl Marx en fit un usage intentionnel pour donner des certitudes à ses partisans et annihiler les résistances de ses adversaires. Sans avoir les mêmes motivations stratégiques, les interprètes de la décadence occidentale ont également théorisé un déterminisme inexorable.

La hantise du déclin est perceptible dès le XIX^e siècle chez des poètes comme Baudelaire, des écrivains comme Gobineau, des philosophes comme Nietzsche, des historiens comme Taine. Elle s'exprimera au début du siècle suivant avec une force inégalée dans l'œuvre d'Oswald Spengler, particulièrement dans les deux volumes du *Déclin de l'Occident* publiés en 1918 et 1922.

Spengler ne croit pas au progrès. Il montre que l'histoire n'a pas de commencement ni de fin. Elle est faite de cycles discontinus, chacun décrivant la naissance, l'épanouissement et la mort d'une grande « culture » qui se rigidifie en « civilisation » quand elle est sur son déclin. Chaque culture, dit-il, est une expérience unique, un art, une science, une morale, une façon de penser et de créer, qui sont incompréhensibles en dehors de l'esprit qui les anime. « Une culture meurt quand [son] âme a réalisé la somme entière de ses possibilités. » La « civilisation occidentale », qu'il appelle « civilisation faustienne », n'est donc pas la dernière avancée de l'humanité dans son évolution, comme le prétend l'histoire linéaire, mais la phase terminale d'une culture en décomposition. Après elle, jaillira un cycle nouveau, porteur d'une vérité nouvelle, générateur de nouvelles races mentales et de nouvelles sciences.

La dette de l'esprit à l'égard de Spengler restera longtemps ouverte. Il a restauré et enrichi le concept d'une histoire cyclique dont il n'était pas l'inventeur. Présente chez Hésiode, l'interprétation cyclique imprégnait la vision européenne avant le christianisme, héritier lui-même du finalisme biblique. Elle fut renouvelée au début du XVIII^e siècle par Giambattista Vico dans sa *Scienza Nuova*. En une formule frappante, le philosophe italien décrivait le cycle qui conduit à la naissance puis à la mort des civilisations. D'abord les forêts, c'est-à-dire l'état primitif, puis les cabanes, les villages, les cités et enfin les académies savantes. Celles-ci ne sont pas un apogée, mais le signe d'un déclin qui amènera le retour à la forêt, à la barbarie. « Les hommes sont d'abord en quête

de ce qui leur est nécessaire [...] ; ils recherchent ensuite les choses utiles [...], puis ils s'attachent aux plaisirs avant de s'abandonner au luxe et finalement [...] dilapident leurs biens. » Qu'est-ce qui mène un système à sa perte alors qu'il semble au sommet de sa grandeur ? La réponse tient en un mot : l'ironie. Sous ce terme d'ironie, Vico exprime les excès de la pensée critique. L'ironie, dit-il, « consiste en une affirmation fausse présentée sous le couvert de la vérité ». En son temps, Platon avait dénoncé cette corruption de la pensée chez les rhéteurs et les sophistes. Vico parle de « la barbarie née de la réflexion ». Dans la conclusion de la *Scienza Nuova*, il dessine un tableau très actuel du déclin : « Lorsque les peuples réduits à la dernière extrémité ne trouvent point chez eux un monarque pour les gouverner, et qu'aucune autre nation supérieure ne se présente pour les conquérir et assurer leur conservation, alors à ce malheur extrême la Providence applique un remède extrême. Ravalés au rang de bêtes, les hommes se sont accoutumés à ne penser qu'à leurs intérêts particuliers [...]. Ils vivent livrés à leurs désirs, chacun ne songeant qu'à satisfaire ses caprices, incapables par là de parvenir à quelque accord avec son voisin. Telles sont les raisons qui, jointes aux factions et aux guerres civiles, transforment les cités en forêts [...]. De longs siècles de barbarie suivent, recouvrant de leur rouille des esprits devenus pervers à force de subtilité et de malice, que la barbarie née de la réflexion avait rendus plus cruels que l'antique barbarie, œuvre des sens. »

Spengler et la notion de décadence

Servi par une vaste érudition et une grande vigueur d'exposition, Spengler a systématisé sa propre interprétation du cycle des grandes cultures à partir de huit exemples pris dans l'histoire et selon un découpage qui lui est propre¹. Cette systématisation fait la séduction de sa

1. La classification faite par Spengler de certaines grandes cultures est contestable. Il associe par exemple Grecs et Romains au sein d'une même « culture apollinienne », opposée à la « culture arabe » des premiers chrétiens et à la « culture faustienne » qui naît au Moyen Âge en Occident. Pourquoi pas ? Pourtant, dès qu'on observe de près monde hellène et monde romain, les différences éclatent autant que les liens de succession, excluant un cycle commun. Spengler défie la vraisemblance en prétendant que Grecs et Romains

thèse mais également sa faiblesse. Souvent, l'histoire réelle est absente de cette fresque géante, où sont multipliées les affirmations péremptives non justifiées. Les faits de culture évoqués avec brio par Spengler sont rarement étayés de supports historiques. On sent qu'il veut forcer l'histoire réelle à entrer dans son schéma.

Malgré cette réserve, les vues stimulantes et neuves sont nombreuses, exprimées dans un style ample et fougueux. Au crédit de Spengler, il faut porter notamment son concept de la culture « faustienne », que l'on pourrait aussi appeler « prométhéenne ». Il fournit ainsi une clé utile pour décrypter la logique interne du monde de la technique. Apparu dès le Haut Moyen Âge comme dynamisme créateur tendant à l'infini, l'esprit faustien, dit-il, se projette toujours plus loin, sans autre limite qu'une catastrophe finale.

En revanche, l'idée spengliérienne de la décadence vue comme la sénescence inéluctable d'une grande culture, est séduisante pour l'esprit, mais a peu de validité historique.

Serait-on condamné à l'inéluctable comme le prétend Spengler, donc à la passivité et au désespoir ? C'était aussi l'opinion du philosophe italien Julius Evola qui se séparait pourtant de Spengler sur l'interprétation cyclique des cultures séparées. Esprit original et hautement intellectuel, Evola ne s'est pas contenté de penser la décadence, il s'est efforcé d'en donner une interprétation cohérente par sa doctrine intemporelle du traditionalisme. Plusieurs de ses vues, fortement influencées par les théories ésotériques de René Guénon, se heurtent aux réalités historiques qu'il récusait avec dédain. J'ai déjà dit qu'à moins de se projeter dans l'occultisme, on ne peut accepter son idée d'une « Tradition » universelle, unique, commune à toutes les cultures, et qui aurait pour origine un « autre monde ». On ne peut le suivre non plus sur l'idée que l'histoire est un processus de déclin, c'est-à-dire une perpétuelle involution depuis un « Âge d'or » imaginaire qui se placerait avant l'histoire, antérieurement donc à 5 000 ans. La pensée d'Evola se déploie cependant bien au-delà de ces interprétations. Elle est marquée d'une audace

sont « apolliniens » parce qu'ils sont étrangers à la perception de l'histoire. Hérodote, Thucydide ou Polybe ne seraient-ils pas grecs ? Tacite et Tite-Live ne seraient-ils pas romains ? La pensée de Spengler a souvent été comparée à celle d'Arnold Toynbee (*Study of History*, 10 volumes) qui n'en a ni la puissance ni l'originalité stimulante. Toynbee était préoccupé par la décadence, mais en refusant toute interprétation déterministe.

et d'un courage qui contredisent l'accablement que l'on tire de ses théories ¹.

Prescience de Polybe

En soi, l'idée de décadence vient d'une perception exacte d'une loi universelle de l'existence. La vie des individus, des peuples et des cités est un perpétuel combat contre la mort, qui exige des efforts pénibles et constants. Les collectivités historiques sont en permanence menacées d'entropie et de disparition. Tout corps ethnique ou social porte en lui ses propres germes morbides. Il se maintient « en forme » tant que son organisme les combat de façon spontanée. Sinon, il décline, n'étant plus apte à produire des anticorps, alors que se multiplient les germes qui vont le détruire. L'entrée dans une phase de décadence est signifiée par des changements qualitatifs à partir desquels un peuple n'est plus le même et semble renier tout ce qui avait permis son ethnogenèse et son existence spécifique. Observant l'exemple de Sparte, Spengler dit que la décadence se reconnaît au fait que ce ne sont plus les Spartiates qui se moquent des Ilotes ivres, mais les Ilotes ivres qui rient des Spartiates.

Quelles sont les causes des décadences, dont la chute de Rome est l'archétype obligé ? La variété des thèses expliquant cet événement prouve une multiplicité de causes. Sont invoquées successivement ou simultanément la dislocation de la structure patriarcale et militaire, la corruption des institutions séculaires, la disparition de la *virtus* tuée par l'afflux de richesses immenses, l'entropie génétique touchant la souche proprement romaine, l'envahissement de l'Italie par les flots migratoires d'esclaves et de populations venus d'Orient ou d'Afrique, la subversion spirituelle de religions orientales étrangères au génie romain, les coups portés par les Barbares, etc. ².

1. Julius Evola, *Révolte contre le monde moderne*, ouvrage publié initialement en 1934. Nouvelle traduction par Philippe Baillet aux Éditions de l'Âge d'Homme, 1992. On peut également consulter l'autobiographie intellectuelle du philosophe, *Le Chemin du cinabre*, traduction de Philippe Baillet (Éditions Arché/Arktos, Milan-Turin, 1982).

2. Sur l'histoire de Rome et son déclin, on se reportera au chapitre 7 « Héritages romains » et à sa bibliographie. Voir aussi Santo Mazzarino, *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique* (Gallimard, Paris, 1973).

L'admirateur de la république romaine et de ses vertus « spartiates », peut voir dans la victoire de Zama sur les Carthaginois, en -202, le début de la fin. Cette victoire, qui conclut les guerres puniques à l'avantage de Rome et lui accorde le contrôle de la Méditerranée, marque l'entrée de la république dans l'ère impérialiste qui détruira peu à peu l'ancienne structure familiale et paysanne de la cité. Les conquêtes ruineront son équilibre social et spirituel. Certains contemporains en étaient conscients. Scipion Émilien, conquérant et destructeur de Carthage en -146, éprouva lui-même cette angoisse. Polybe, qui était à ses côtés au moment de sa victoire, en a témoigné : « Il me prit le bras droit et me dit : "Oui, Polybe, ceci est bien, mais, je ne sais pourquoi, j'ai peur, et j'ai le pressentiment qu'un jour, un autre donnera de notre pays les mêmes nouvelles [que maintenant de Carthage]"¹. »

Polybe n'est pas vraiment surpris de ces propos inattendus. L'histoire de sa patrie, la Grèce, lui a donné l'occasion de méditer sur la décadence : « Il n'est que trop évident que la menace de ruine et de changement est suspendue sur toutes choses. La vérité est que tout État peut mourir de deux façons. L'une est la ruine qui lui vient de l'extérieur ; l'autre, à l'opposé, est la crise interne. La première est difficile à prévoir, la seconde est déterminée de l'intérieur. » Écrivant vers le milieu du II^e siècle avant notre ère, l'historien grec annonçait clairement ce qu'allait être l'évolution interne de Rome après sa victoire : « Quand il arrive qu'une société a surmonté des périls nombreux et graves, quand elle a acquis une puissance et une domination incontestables, de nouveaux facteurs entrent en jeu. La prospérité s'installe dans la société et la vie s'oriente vers le luxe. Les hommes deviennent ambitieux et rivalisent pour obtenir les magistratures et autres distinctions. À la longue, l'aspiration aux honneurs et les protestations de ceux qui se voient évincés, l'orgueil et le luxe entraîneront la décadence. Les masses du peuple seront responsables de la crise. Elles seront enflées de vanité et flattées de tromperies démagogiques. Excitées et mises en mouvement, elles ne voudront plus persister dans l'obéissance ni rester dans les limites de la loi imposée par les patriciens. Après quoi la constitution aura le plus beau nom qui soit : liberté et démocratie. En fait, ce sera la pire possible, c'est-à-dire le règne des masses. »

1. Polybe, *Histoires*, VI, 3-9 (Les Belles Lettres, Paris).

Quelques siècles avant qu'elle ne se précise, la future décadence romaine a donc été annoncée par Polybe, avec certaines de ses causes internes. Il se garde de faire des prévisions sur les causes externes, bien qu'il ait, là aussi, des choses à dire. Son horizon dépasse celui de la romanité de son temps. Il connaît bien les royaumes hellénistiques créés par les conquêtes d'Alexandre en Orient et en Asie. Il est l'ami personnel du roi séleucide Démétrios I^{er}. L'État séleucide, qui s'était étendu jadis de la Syrie à l'Iran oriental, était en pleine décadence. Le déclin hellénistique pouvait lui faire imaginer ce que deviendrait plus tard l'*imperium* romain. L'État de Bactriane s'était séparé du royaume séleucide un siècle plus tôt, vers -250. Puis, en -130, des tribus nomades originaires d'Asie centrale avaient submergé et barbarisé cet avant-poste hellénistique. « Barbarisé » est le mot qu'utilise Polybe. Il réfléchit sur les événements qui ont frappé un monde en apparence très différent du monde romain. Mais il imagine qu'un jour, celui-ci pourrait être atteint du même fléau. Il en a perçu la terrifiante leçon. Dans un passage où s'exprime son inquiétude, il a mis dans la bouche du fondateur de la Bactriane une anticipation lucide de ce que seront les « migrations de peuples » dans des États de haute civilisation (*Histoires*, XI).

Avec une admirable prescience, Polybe annonçait, longtemps à l'avance, deux des maux qui allaient entraîner l'Empire romain à sa perte, le chaos interne et la « barbarisation » due au déferlement de migrants que l'on ne peut arrêter.

Étapes de la décadence romaine

Menées souvent au hasard, les conquêtes drainent vers Rome des richesses fabuleuses et une énorme main-d'œuvre servile qui « barbarisera » l'Italie bien avant les Grandes Invasions. La petite république pastorale des origines devient une métropole impériale énorme et richissime. Les conquêtes ont fait affluer des centaines de milliers d'esclaves africains ou syriaques. Au fil du temps, par métissage, ils modifient en profondeur la population de Rome et de l'Italie. La richesse, très inégalement répartie, profite aux familles puissantes qui se partagent le pouvoir. Pendant ce temps, les anciens citoyens libres, agriculteurs en temps de paix, légionnaires en temps de guerre, sont déchus et prolétariés, transformés en troupeau informe, proie des démagogues.

Les tentatives de réforme agraire des Gracques, visant à une restauration de l'ancien modèle républicain, ont échoué. La dérive se poursuit donc et s'accélère jusqu'aux guerres civiles et à César.

Son neveu et fils adoptif, Octave, ultérieurement appelé Auguste, poursuivra et amplifiera l'œuvre de l'oncle avec une immense habileté. Il donnera à l'empire naissant le centralisme politique et la ferme administration qui lui étaient nécessaires. Il lui donnera plus encore une sacralité quasi métaphysique qui survivra aux pires empereurs et à la destruction de l'Empire lui-même. Premier César philosophe, entouré de stoïciens, il entend fonder le gouvernement de l'Empire sur la vertu. Lui-même en donne l'exemple, ce qui est déjà extraordinaire. Ce faisant, il institue le pouvoir impérial sur une idée supérieure qui marquera de façon indélébile deux millénaires d'histoire européenne.

Ayant ces faits à l'esprit, est-on en droit de soutenir que Rome serait entrée en décadence à partir de Zama ? Une décadence qui aurait duré presque sept cents ans (de -202 à + 476), dans laquelle se trouveraient inclus la splendeur et le rayonnement de l'époque impériale, dont la nostalgie nous atteint encore.

Si l'on pense que Zama est un peu le début de la fin, alors il faut s'entendre sur la notion de décadence. On peut reconnaître en effet une décadence incontestable de la république romaine, annoncée par la disparition de son homogénéité ethnique, de son austérité militaire, de sa *gravitas*, de sa morale du devoir que symbolisent le premier Brutus, Regulus ou Caton l'Ancien. Mais cette décadence ne fut celle ni de l'énergie ni du rayonnement de la romanité. Bien au contraire, c'est à partir de Zama que celle-ci prit son essor.

Pour des raisons éthiques et politiques, au nom d'une conception lacédémonienne de la cité, on peut naturellement condamner rétrospectivement l'évolution impériale de la république. Mais peut-on parler de décadence alors que l'Empire est en pleine ascension ? Alors que cette manifestation de puissante vitalité va durer encore cinq siècles, l'espace de temps qui nous sépare de Charles VII et de la guerre de Cent Ans. Ce serait en pleine contradiction avec l'image que nous conservons de Rome. La longue période impériale, au moins jusqu'au III^e siècle, a laissé les traces admirées de ses monuments et de ses villes un peu partout en Europe et en Afrique du Nord. C'est elle qui, de sa langue, en a formé ou coloré tant d'autres. C'est elle qui continue de rayonner sur les mœurs et les institutions dans une grande partie de l'Europe.

Alors quelle autre date pour le début de la décadence, plus exactement, pour marquer le début de sa manifestation ? Cela paraît évident à partir de Septime Sévère, mercenaire africain d'origine syriaque, proclamé empereur en 193 sur un coup de force, et qui n'avait rien de romain. Avec plus de certitude, on pourrait repérer l'année 212, celle de l'édit par lequel Caracalla, fils de Septime Sévère et faux Romain, accorda la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire, sans distinction d'origine. Après qu'il eut été assassiné, lui succéda un jeune prêtre de rite syrien, Héliogabale, personnage veule et débauché, qui laissa gouverner les femmes et les affranchis de son entourage, par le moyen de la cruauté et la corruption. Avec la cour orientale d'Héliogabale, l'ennemi est dans la place. Mère du pseudo-empereur, la Syrienne Julia Soemias encourage les femmes de rang sénatorial, cœur de la romanité, à prendre époux en dehors de leur caste. Au même moment, l'évêque chrétien de Rome, Calixte, autorise les unions entre femmes sénatoriales et hommes de moindre rang, jusqu'aux affranchis et aux esclaves, sans qu'elles perdent les avantages de la noblesse. De tels encouragements étaient faits pour porter des coups mortels à l'ultime charpente romaine.

Héliogabale finira assassiné par ses propres gardes, ainsi que sa mère. À son époque, Rome n'était plus dans Rome depuis longtemps. L'Empire ne se maintenait sur l'ancienne trajectoire que par la pesanteur des institutions et un corps de magistrats encore imprégnés de la *dignitas* et de l'ancienne *virtus*. Viendront cependant encore des périodes de rémission et de redressement sous les empereurs illyriens, issus des légions.

Pareto et l'idée de continuité

On ne peut négliger l'interprétation du déclin donnée par Plutarque, à la fois contemporain et historien. Il écrit ses *Vies parallèles* vers 100-110 ap. J.-C. Grec ayant longuement séjourné à Rome, il est convaincu de vivre à une époque où des changements pernicioeux et définitifs se sont produits. Dans le choix de ses *Vies*, il s'est imposé comme règle de ne pas descendre dans le temps au-delà d'une limite bien déterminée.

Pour la Grèce, il choisit la perte de l'indépendance que symbolise la mort de Philopœmen, « le dernier des Grecs », en -182, après sa défaite devant les Romains. Pour Rome, Plutarque s'arrête à la bataille d'Actium en -31 qui accorde le pouvoir à Octave et met fin à la république.

L'appréciation de Plutarque est intéressante dans la mesure où, pour des raisons de chronologie évidentes, le christianisme n'est pas encore en cause. Or, bien des historiens, à la suite de Gibbon, ont accusé cette religion d'origine orientale d'avoir pollué l'Empire au point de le tuer. Il faut reconnaître que les arguments de Gibbon ne manquaient pas de force. La même idée fut reprise au siècle suivant par Nietzsche dans sa *Généalogie de la morale*, au nom de l'adage « à qui profite le crime ? ».

Est-ce donc le christianisme qui a provoqué la décadence ou bien est-ce une décadence préalable qui a favorisé la propagation de cette religion, dont la forme primitive était la négation même de la romanité ? La deuxième interprétation semble plus convaincante. Cependant, le christianisme a certainement joué un rôle accélérateur au sein d'un corps déjà frappé de maladie mortelle. Il serait donc moins la cause que le symptôme.

Parmi les penseurs de la décadence, le sociologue italien Vilfredo Pareto a développé une idée qui s'écarte des interprétations fatalistes. Il voit à juste titre dans la décadence la dégénérescence d'un modèle historique. Mais l'exemple de Rome lui montre que la décadence n'est pas nécessairement la ruine définitive d'une civilisation, elle ne constitue pas une rupture totale et définitive, sauf en cas de génocide ou de métissage généralisé. Tandis qu'une forme historique disparaît, on voit surgir de ses décombres l'amorce d'une nouvelle civilisation qui est son héritière. De même que Rome s'était développée sur les ruines de l'hellénisme, l'Europe franque et médiévale s'est enracinée dans une continuité romaine sans césure radicale. L'idée d'une renaissance perpétuelle était déjà contenue dans le mythe nordique du Ragnarök.

Ces considérations critiques montrent que les cycles historiques sont une réalité, mais sans la rigidité imaginée par Spengler. Ils sont parcourus de mouvements ondulatoires faits d'affaissements et de réveils qui mettent à mal le fatalisme absolu des grands pessimistes.

Dans le langage des mythes, une interprétation de la fatalité assimilerait sa passivité foncière aux puissances souterraines et nocturnes, celles du monde chtonien de la Terre Mère. À l'inverse, la liberté assise sur la volonté serait ouranienne, diurne et masculine. Hésiode a fait d'Héraclès le symbole de cette liberté. Premier des héros, il fut accordé aux hommes par Zeus pour vaincre monstres et titans, mettre en ordre le cosmos que dominaient les forces élémentaires et le chaos. Dès le berceau, par la mise à mort du serpent, Héraclès attesta qu'il était volonté

et décision. Comment ne pas être frappé en découvrant ses répliques dans la mythologie scandinave et celtique, en la personne de Sigurd et de Cuchulain ? Eux aussi commencent par vaincre le monstre, c'est-à-dire la fatalité. Ce n'est évidemment pas un hasard si ce mythe a été placé aux origines de notre monde dans la diversité de ses expressions. Il nous dit et nous rappelle qu'il n'y a pas de monstres ou de titans qui ne puissent être vaincus.

L'illusion de l'inéluctable

À l'époque du nihilisme, Freud et les théoriciens de l'inconscient, Marx et la plupart des sociologues, Spengler et les prophètes de la décadence, chacun dans leurs théories, ont récusé la liberté des hommes à décider de leur destin. Les hommes et les sociétés seraient emprisonnés dans un faisceau de liens implacables tissés par de multiples conditionnements, l'inconscient psychologique, les pesanteurs économiques ou le cycle des cultures.

Personne ne contestera la réalité de déterminismes puissants en action dans l'histoire. On voit bien, par exemple, que la carte des succès de la Réforme coïncide avec celle de l'Europe du Nord-Est qui échappa à l'influence romaine et ne cessa de s'y opposer. Est-ce à dire que la Réforme était inscrite nécessairement dans le tracé des *limes* et qu'aucune autre cause majeure ne devrait être prise en compte ? Personne ne le soutiendrait. On ne croit plus qu'un seul déterminisme puisse expliquer les grands mouvements ou les grandes évolutions historiques. Le principe de causalité repose sur l'explication par les antécédents. Mais comme une même cause peut produire plusieurs effets, l'explication perd de son crédit. La foi en une causalité unique, si forte à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, a été ruinée par les événements, par l'effondrement des grandes idéologies simplificatrices, ainsi que par l'approfondissement de la réflexion historique. Il est clair que si se manifeste une multiplicité de déterminants, la liberté retrouve ses droits.

Peut-on de surcroît imaginer que l'aptitude créatrice des hommes, celle notamment des Européens, soit épuisée ? L'aptitude des idées à influencer le cours des choses, comme le firent par exemple celles de la Réforme en leur temps, serait-elle illusoire ? La *virtù* célébrée par Machiavel, c'est-à-dire la volonté associée à l'intelligence de l'action et à la chance, serait-elle sans portée ? À toutes ces questions, l'histoire

répond fermement par la négative. Ne manquent pas en effet les exemples de renaissances après un déclin. Celui de Rome est le plus éclatant. Depuis les Gracques, la république romaine était entraînée vers un déclin irrémédiable. Pourtant, après un siècle de corruption et de guerres civiles, vint Auguste, dont la voie avait été préparée par les efforts d'une génération de philosophes. Par lui, furent établis pour longtemps les fondements de l'Empire, création unique dont la nostalgie continue de hanter l'Europe.

Par son ampleur, l'œuvre d'Auguste est évidemment exceptionnelle. Mais la capacité créatrice des hommes de tous les temps, particulièrement celle des Occidentaux, disons-le, est attestée par toute l'histoire, théâtre éternel et permanent de la volonté agissante et de l'inattendu.

Utilité de l'uchronie

Seul un regard superficiel sur le passé peut donner la sensation de l'inéluctable. Si l'on observe par exemple le spectacle impressionnant de la Révolution française, le jeu rassurant des causes semble s'imposer comme une fatalité. On oublie seulement que les enchaînements n'étaient pas nécessaires et que d'autres variables s'offraient.

Cet oubli provient d'une erreur de perspective, celle d'une histoire écrite ou lue à rebours, en partant de la fin. Si l'on adopte la méthode juste qui consiste à partir des commencements, tout change. On découvre que le champ des possibles restait ouvert.

Par hygiène intellectuelle, l'historien devrait toujours pratiquer l'uchronie, l'histoire avec des « si ». Si Napoléon avait été vainqueur à Waterloo, si Constantin avait été vaincu par Maxence sur le pont Milvius en 312, si Martin Luther avait été occis par des brigands en se rendant à Rome en 1510, etc.¹. On s'aperçoit alors que les causes généralement invoquées pour les grands événements n'étaient pas nécessaires. Louis XIV, par exemple, n'aurait certainement pas marqué

1. Imaginant Louis XV renonçant à l'acquisition de la Corse en 1767, Jean Dutourd a écrit la plus savoureuse des uchronies sous le titre *Le Feld-Maréchal von Bonaparte* (Flammarion, Paris, 1996). Dans une Corse restée génoise, donc dans l'orbite des Habsbourg, c'est au service de ces derniers qu'eut logiquement fait carrière un personnage doué pour la vie militaire.

l'histoire française et européenne comme il l'a fait si le hasard l'avait doté du tempérament de Louis XVI, son descendant. L'historien du ^{xx}^e siècle admettra sans peine que l'époque eût été toute différente si le caporal Hitler n'avait pas survécu aux gaz de combats, dans sa tranchée au sud d'Ypres, au cours de la nuit du 13 au 14 octobre 1918. Celui qui étudie l'histoire des États-Unis sait que l'évolution de cette grande puissance, donc celle du monde entier, aurait été toute différente si le général Robert Lee avait été vainqueur à Gettysburg, en juillet 1863, et si l'indépendance des États du Sud avait été admise par le Nord pour parvenir à la paix.

Autrement dit, l'uchronie est le complément utile d'une réflexion critique sur l'histoire, la seule qui vaille pour éveiller les esprits. Les grandes évolutions historiques, politiques, religieuses ou sociales n'ont jamais répondu à une nécessité. La « nécessité historique » est une invention *a posteriori*, venant de la lecture peu réfléchie de l'histoire connue. Inversement, sauf à rester dans des généralités imprécises, on observe que les penseurs les plus lucides et les plus savants, à l'image de Marx, se sont le plus souvent trompés quand ils s'aventuraient sur le terrain des anticipations.

L'avenir est le domaine de l'inattendu

Durant l'année universitaire 1975-1976, Raymond Aron, esprit des plus avertis et des plus perspicaces, donna un cours au Collège de France sur *La Décadence de l'Occident*. Il concluait : « L'abaissement des États-Unis de 1945 à 1975 découlait de forces irrésistibles. » Retenons « irrésistibles ». Dans ses *Mémoires*, publiés l'année de sa mort en 1983, Aron revenait sur cette réflexion : « Ce que j'observais dès 1975, c'était la menace de désagrégation de la zone impériale américaine... » À ceux qui ont relu ces lignes vers l'an 2000, sous l'ombre portée de l'*imperium* mondial américain, cette analyse fit douter de la lucidité de son auteur. Et pourtant, celle-ci n'a jamais été contestée. Simplement, l'histoire avait galopé de façon imprévue. Comme toujours.

Le 22 janvier 1917, Lénine alors inconnu, toujours exilé en Suisse, prit la parole à Zurich devant le cercle des étudiants socialistes :

« Nous, les vieux, dit-il en parlant de sa génération, nous ne verrons peut-être jamais les batailles décisives de la révolution... » Retenons la date : 22 janvier 1917. Moins de huit semaines plus tard, le tsarisme était renversé sans que Lénine et ses camarades bolcheviks y fussent pour rien. Les « batailles décisives » auxquelles il ne croyait plus allaient commencer. Mais elles auraient pu évoluer de façon très différente. Le général Ludendorff, par exemple, véritable maître de l'Allemagne à l'époque, n'était pas contraint, en avril 1917, d'expédier en Russie par train spécial Lénine et ses camarades « comme les bacilles de la peste ». L'effet recherché par Ludendorff fut atteint. La Russie s'effondra. Pourtant, dans des circonstances analogues, un an plus tard, à la charnière de 1918 et de 1919, dans une Allemagne bouleversée par la défaite, la faim, l'abdication du Kaiser, la guerre civile qui s'emparait de toutes les villes, oui, dans cette patrie de la révolution selon Marx, le Lénine allemand échoua dans son entreprise, terminant sa carrière d'une balle dans la nuque tirée par les « gardes blancs » berlinois. Pourquoi Lénine l'a-t-il emporté en Russie et a-t-il échoué en Allemagne ? Ni Marx, ni les sociologues n'offrent de réponse. Celle-ci ne surgit que de l'étude des faits.

À l'exemple des périodes plus anciennes, l'histoire du ^{xx}e siècle révèle l'action croisée de causalités multiples. Celles de l'économie, des techniques ou des facteurs ethniques y ont leur part, mais intégrées dans un ensemble beaucoup plus vaste et complexe que ne l'imaginaient Marx ou Vacher de Lapouge. Dans son extraordinaire raccourci, l'histoire de la révolution russe, comme celle des fascismes, met en évidence trois grandes séries de déterminants, au sein desquels toutes les variables sont imaginables ¹.

L'*héritage historique* est, chronologiquement, le premier grand déterminant. Son legs inclut la forme de la société ou du pouvoir, les conflits latents, les idées en action, la culture spécifique d'un peuple ou d'une nation. Le faisceau des héritages est en soi un sujet d'analyse historique. Il permet de tracer les contours d'une situation propice à de grands bouleversements.

Se greffe sur cette situation la *fortune*, au sens romain du mot, c'est-à-dire les circonstances et le hasard, détonateurs d'un futur boulever-

1. *Les Blancs et les Rouges. La Révolution et la guerre civile russe* (Pygmalion, Paris, 1997).

sement. Pour la Russie de 1917, on songe à la guerre de 1914 et à ses effets, aux défaillances de la famille impériale, à la nullité du personnel politique, à la révolte et aux illusions du haut commandement, aux mutineries qui accompagnent les émeutes de Petrograd en février-mars 1917, etc.

Le moment vient alors où s'exerce la *virtù* des acteurs, leurs aptitudes dans l'action et leur faculté à saisir la chance. L'histoire et la fortune offrirent des chances à Lénine comme à d'autres dans le jeu ouvert de 1917. Mais Lénine fut le seul acteur réel doté d'une *virtù* supérieure, comme le fut Mussolini dans l'Italie bouleversée de 1922.

Un certain héritage historique, la fortune et la vertu sont les trois déterminants majeurs que l'on peut voir à l'œuvre derrière tous les grands événements de l'histoire.

L'histoire et la mémoire

Qu'est-ce que l'histoire ? Selon la réponse la plus simple, elle est la connaissance du passé. Mais cette connaissance n'est pas gratuite. Elle incite à une réflexion sur les événements d'hier ou d'autrefois afin d'éclairer le présent. Ni Babylone, ni la Chine ancienne, ni l'Égypte, ni les diverses civilisations sémites ne se soucièrent de l'histoire dans ce sens précis. Les traces du passé étaient parfois gravées dans la pierre ou dans la cire pour célébrer la gloire d'un pharaon ou tenir sa comptabilité, mais ce sont les savants occidentaux, quelques millénaires après, qui les ont transformées en histoire, parce qu'ils en étaient eux-mêmes imprégnés.

Conçue comme réflexion sur le passé, l'histoire est une invention de l'esprit européen. Dans sa relation épique de la guerre de Troie, Homère en a jeté les fondements lointains. C'est pourquoi les historiens hellènes venus ensuite ont retenu le siège fameux comme le début de l'histoire.

L'inventeur véritable du genre est cependant Hérodote qui vivait en Ionie à la charnière du VI^e et du V^e siècle avant notre ère. Cicéron l'appela à juste raison « le père de l'histoire ». Avec une curiosité inépuisable, Hérodote rassemble toutes les sources possibles, traditions orales et textes écrits. « Il pratique pour la première fois une méthode d'information historique globale, se faisant tantôt compilateur, tantôt archéologue

ou épigraphe, observant et questionnant sans relâche¹. » Il discute les sources, inventant la critique historique « Je suis tenu, disait-il, de rapporter ce qui se raconte, mais je ne suis nullement tenu d'y ajouter foi. »

Peu après Hérodote, vint Thucydide, acteur et témoin de la guerre du Péloponnèse. Libéré de toute passion et de tout jugement moral, il reste, après vingt-cinq siècles, un modèle. Parmi beaucoup d'autres, Hippolyte Taine en a fait l'éloge : « Il marche à travers les meurtres, les séditions, les pestes, comme un homme affranchi de l'humanité, qui, les yeux fixés sur le vrai, ne peut s'abaisser jusqu'à la colère et la pitié. »

De la froide description surgit pourtant une leçon implicite. Thucydide montre comment, emportés par l'orgueil et la volonté de puissance, les Athéniens ont précipité leur perte. Avec lui, l'histoire prétend à une fonction pédagogique à l'usage de la postérité.

Deux siècle après Thucydide, un autre historien grec, Polybe, assigne comme but à l'histoire de trouver l'explication causale des grands événements. Vaincu par Rome, mais porté par une vive admiration pour son vainqueur, il s'efforce de comprendre comment et pourquoi cette république italote est parvenue à s'emparer du monde méditerranéen en cinquante ans. Il invente le questionnement sur les causes. Sa postérité sera immense.

Connaissance du passé, l'histoire est aussi le reflet des préoccupations du présent. C'était vrai pour Thucydide et Polybe. Ce le sera pour les grands historiens romains, Salluste, Tite-Live et Tacite. Tous trois sont à l'affût de leçons opposables à la décadence et à la corruption de leur temps. Chacun dans son registre, ils s'imposent un effort littéraire, construisent un récit, déploient une intrigue. S'ils sont parvenus jusqu'à nous et s'ils sont toujours lus, c'est pour l'intérêt factuel de ce qu'ils nous apprennent, pour la profondeur de leur pensée, mais aussi pour la qualité de leur narration, pour l'art qui est le leur.

Effacée par la théologie durant de longs siècles chrétiens, l'histoire réapparaît au XVI^e siècle avec Machiavel. Elle s'épanouit au XVIII^e avec Vico, qui élabore la première philosophie historique et restaure l'interprétation cyclique. Viendront après Gibbon et sa monumentale étude sur la chute de l'Empire romain, Schiller qui s'inscrit dans une vision finaliste, Dilthey qui fonde le relativisme historique.

1. François Chamoux, Communication sur *Le Moteur de l'histoire*, séance publique annuelle de l'Institut de France, *Le Monde*, 25 octobre 2000.

Métaphysique de l'histoire

L'histoire est-elle une science, un art, une métaphysique ? Le monde antique a répondu à sa façon. Il connaissait une Muse nommée Clio qui plaçait l'histoire au rang des arts. À l'inverse, les historiens qui prétendent exclusivement à la science entendent se parer d'un prestige qu'ils jugent supérieur, tout en affichant une prétention à la neutralité objective. Mais qui pourrait croire que la « science », tant invoquée au ^{xx}e siècle par la plupart des idéologues, puisse être une garantie d'impartialité ? Les sciences de l'esprit se rapportent à une réalité qui n'est pas abstraitement construite, comme dans les sciences physiques et mathématiques, mais connue intuitivement, grâce à une compréhension psychologique de ce qui a été vécu. C'est pourquoi l'histoire reste un art d'interprétation, ce que résume un mot de Georges Duhamel : « L'impartialité historique est une duperie. L'historien véritable n'est point greffier mais poète. »

Oui, dans sa plénitude, l'histoire est poésie, mais elle est aussi une métaphysique. Qu'est-ce à dire ? Parler d'une « métaphysique de l'histoire » ce n'est pas faire de celle-ci une lecture selon telle doctrine métaphysique, mais prendre en compte toute sa portée. Ce que révèle l'histoire va au-delà du factuel, au-delà de la « physique », au-delà de la simple restitution des faits et du passé. L'histoire est créatrice de sens. À l'éphémère de la condition humaine, elle oppose le sentiment de l'éternité des générations et des traditions. En sauvant de l'oubli le souvenir des pères, elle engage l'avenir. Elle accomplit un désir de postérité inhérent aux hommes, le désir de survivre à sa propre mort. Ce désir a pour objet la mémoire des générations futures. C'est en espérant y laisser une trace que l'on s'efforce de forger l'avenir. Avec la perpétuation d'une lignée, cela fut l'un des moyens conçus par nos ancêtres pour échapper au sentiment de leur propre finitude.

Bien que le domaine de l'histoire soit le mémorable, la « mémoire », tant invoquée à la fin du ^{xx}e siècle, se distingue de l'histoire. L'histoire est factuelle et philosophique alors que la mémoire est mythique et fondatrice. La mémoire juive, par exemple, avant la Shoah, s'est enracinée sur l'événement légendaire de la sortie d'Égypte, qui manifeste la sollicitude de Yahvé à son peuple. Inversement, la mémoire hellène s'enracine dans les poèmes homériques, sur l'exemplarité des héros confrontés au destin.

Orwell avait compris les enjeux modernes de l'histoire et de la mémoire. « Qui contrôle le passé contrôle l'avenir, écrivait-il dans son roman *1984*. Et qui contrôle le présent contrôle le passé. »

Il serait erroné et naïf de négliger la réalité de menées hostiles dans les causes du grand bouleversement de l'Europe depuis la Seconde Guerre mondiale ¹. Un bouleversement qui trouve ses applications dans les sciences humaines et dans l'interprétation de l'histoire. Passés de l'arrogance au masochisme, les Européens se sont appliqués à pourchasser leur ancien ethnocentrisme, tout en flattant celui des autres races et des autres cultures. De grands efforts ont été faits pour briser le fil du temps et sa cohérence, pour interdire aux Européens de retrouver dans leurs ancêtres leur propre image, pour leur dérober leur passé et faire en sorte qu'il leur devienne étranger. De tels efforts ont des précédents. Du Haut Moyen Âge à la Renaissance, de nombreux siècles ont été soumis à une ablation de la mémoire et à une réécriture totale de l'histoire. En dépit des efforts déployés, cette entreprise a finalement échoué. Celle, purement négative, conduite depuis la deuxième partie du ^{xx}e siècle, durera beaucoup moins. Venant d'horizons inattendus, les résistances sont nombreuses. Comme dans le conte de la Belle au bois dormant, la mémoire endormie se réveillera. Elle se réveillera sous l'ardeur de l'amour que nous lui porterons.

1. Dans ses souvenirs (*Sol Invictus*, Ramsay, Paris, 1974) Raymond Abellio rapporte qu'ayant été capturé comme tant d'autres militaires français en 1940, il s'est retrouvé en Allemagne dans un Oflag (camp de prisonniers) en compagnie d'un intellectuel communiste de premier plan, Marcel Prenant, futur chef d'état-major des FTP en 1942-1944. Abellio venait lui-même du marxisme. Désignant la masse des prisonniers, Prenant eut ces mots : « Il faut les démoraliser. » Paroles étranges en apparence et pourtant parfaitement cohérentes. « Démoraliser » ces malheureux vaincus, cela signifiait les détruire définitivement, les réduire à l'état de zombis privés de toute intériorité et de toute défense. Une fois vidés, le parti se faisait fort de les remplir avec sa marchandise et de les modeler intérieurement. Un immense effort de démoralisation fut ainsi entrepris après 1917 à l'encontre notamment des Européens. La disparition de l'URSS ne l'a pas entravé, tant étaient nombreux ceux qui avaient pris goût à en être les acteurs pervers ou intéressés.

De l'éternité au présent

Une constante de l'âme européenne est révélée par le périple d'Ulysse et celui des Argonautes, mais aussi par le plaisir que nous prenons au récit de leurs aventures et de toutes celles qui ont été contées par d'autres longtemps après. Toujours, une part de l'âme européenne fut attirée par l'ailleurs. Les découvreurs, navigateurs, explorateurs ou colonisateurs européens n'ont pas d'équivalent. La curiosité d'un Hérodote parcourant le monde de son temps pour le décrire n'a son égal ni en Chine, ni en Égypte, ni à Babylone. Les siècles chrétiens amplifièrent ce trait de tempérament par l'imaginaire biblique du désert et les effets du prosélytisme. La découverte de l'Amérique ajouta la fascination pour le « bon sauvage » répandue bien avant Jean-Jacques Rousseau. Dans la première moitié du ^{xvi}^e siècle, Francesco Guicciardini, exilé en 1537 par Côme de Médicis, s'en faisait l'écho parmi d'amères réflexions sur les vices de son temps. Dans sa *Storia d'Italia*, évoquant les exploits des navigateurs espagnols et portugais, il opposait l'imaginaire pureté de mœurs des Indiens à la corruption supposée du vieux monde : « Ils se contentent des bontés de la nature ; ils ne sont tourmentés ni par l'avarice ni par l'ambition, mais vivent heureux, n'ayant ni religion, ni instruction, ni habileté de métiers, ni expérience des armes et de la guerre... »

L'espoir de trouver ailleurs plus de pureté et de beauté n'est pas une nouveauté, même si l'époque du nihilisme lui a donné un surcroît de vigueur. Écœurés par le matérialisme ambiant, déçus de ne plus trouver chez eux de quoi satisfaire leur soif d'absolu, les esprits quelque peu mystiques éprouvent souvent l'appel irrésistible de l'exotisme, au risque de s'y dissoudre.

L'épreuve indienne de Mircea Eliade

« Je n'avais qu'à entrouvrir une relation de voyage en Orient pour me mettre aussitôt à rêver, écrit Mircea Eliade dans ses souvenirs. L'Inde me fascinait, m'attirait à elle comme un mystère où je croyais lire ma propre destinée. Il me fallait à tout prix rompre toutes mes attaches et partir là où je me sentais appelé ¹. » À l'exemple d'Eliade, nombreux ont été les Européens qui ont ressenti cette sorte d'ensorcellement. Lui-même en est revenu après une longue et cruelle épreuve. Beaucoup d'autres, hommes ou femmes, sont allés se perdre à tout jamais en Afrique, en Orient ou en Asie, happés par un mirage, transformés en épave ou en objet sexuel. Et dans l'élaboration de ce mirage, ainsi que le dit Eliade, la lecture de romans tropicaux et de récits de voyages a souvent tenu une grande place.

Mircea Eliade avait vingt et un ans quand il partit pour l'Inde. Il y resta plus de trois ans. Jeune intellectuel roumain promis à une carrière exceptionnelle de romancier et d'historien des religions, il s'était soumis très tôt à des expériences mettant en jeu son corps et son esprit sous la domination faustienne de la volonté. Ces tentatives avaient éveillé son intérêt pour le yoga et la philosophie hindoue qu'il voulut découvrir sur place. « Dans cette liberté que je m'imaginais conquérir, je voyais avant tout le moyen de dépasser ma condition historique, sociale et culturelle. Dans un certain sens, je ne me sentais plus conditionné par le fait d'être roumain, et donc intégré à une culture marginale avec ses traditions où l'on retrouvait des éléments latins, slaves et occidentaux. Je me sentais libre de m'aventurer dans l'univers spirituel de mon choix » (p. 160).

Son ambition, qu'il réalisera, était d'élaborer une thèse de doctorat de philosophie sur le yoga. Au cours d'un séjour à Rome, il obtint l'autorisation de travailler à la bibliothèque du séminaire d'indianistique. Il avait vingt ans. « Je n'oublierai jamais cet après-midi de mai où j'ouvris *History of Indian Philosophy*, de Surendranath Dasgupta. » Un hasard extraordinaire lui valut peu après d'aller étudier en Inde sous la direction de ce Dasgupta et d'être plus tard accueilli à son domicile en disciple privilégié. Il a décrit son enthousiasme presque religieux à son

1. Mircea Eliade, *Mémoires I, Les Promesses de l'équinoxe* (Gallimard, Paris, 1980, p. 357).

arrivée en Inde : « L'émotion de ma première étape indienne est liée au trouble éprouvé à l'approche du fameux temple de Rameshvaram, au choc que je ressentis devant sa splendeur sauvage et inhumaine. » À l'époque, il ne parlait encore qu'un mauvais anglais, ignorait complètement l'hindoustani et commençait tout juste à décrypter un peu de sanscrit. Par un labeur acharné, il combla bientôt ces lacunes linguistiques.

Après avoir étudié plus d'un an sous la férule de Dasgupta, celui-ci l'invita à demeurer sous son toit. Il y fut reçu presque comme un fils. « Bientôt, je me mis comme eux tous à manger avec les doigts. Et quand pour la première fois je pris un repas assis par terre et les jambes croisées, dans une feuille d'arbre en guise d'assiette, je sentis que je commençais à faire vraiment partie de la famille » (p. 252). Il profita de son long séjour pour des voyages dans diverses régions de l'Inde, à Bénarès, Delhi, Afga, Jaipur. Il fit halte à Allahabad pour assister au *Kumbh-mela*, gigantesque procession d'ascètes et de yogis qui n'a lieu qu'une fois tous les douze ans. « Désormais, je n'avais plus le sentiment d'être un visiteur occasionnel. Je me sentais au contraire de plus en plus chez moi, et ces villes, ces temples, ces monuments que je tenais tant à visiter étaient ceux d'une patrie d'adoption que je ne demandais qu'à mieux connaître » (p. 253).

Enracinement et créativité

Le professeur Dasgupta avait une fille, jeune, intelligente et jolie, nommée Maitreyi. Elle aidait le jeune Roumain dans ses recherches en bibliothèque, favorisait sa connaissance de la langue bengali. En échange, il lui donnait des leçons de français. Une amitié amoureuse se noua entre eux. Naïvement, Eliade imaginait que toute la famille était de connivence. Un jour, dans la bibliothèque, les mains des deux jeunes gens se rencontrèrent au-dessus d'un fichier et ne purent se séparer. « Malgré nos scrupules et nos réticences, malgré le fossé qui séparait deux sensibilités et deux tempéraments aussi différents que ceux d'une Indienne et d'un Occidental, malgré nos fausses audaces et nos maladresses, les sentiments qui nous poussaient l'un vers l'autre ne firent que croître, et ce qui était écrit finit par arriver » (p. 260).

Un jour, les deux jeunes amants furent brusquement arrachés à leur rêve. Leur liaison avait été découverte. La jeune fille avait tout avoué à

ses parents. Le jour même, au cours d'une entrevue glaciale, Dasgupta chassa Eliade de son domicile. « Je ne devais plus jamais revoir les Dasgupta » (p. 261). Et l'écrivain ajoute : « Cette Inde à laquelle j'avais tant rêvé et que j'avais aimée, je la voyais se fermer à moi définitivement. Il était désormais impensable que j'acquière jamais cette indianité à laquelle j'aspirais » (p. 262).

Il n'abandonna pourtant pas tout espoir. Revêtu d'une robe safran, il fut admis pendant plusieurs mois dans un ashram, sorte d'ermitage, sur les contreforts de l'Himalaya, pour tenter d'oublier sa mésaventure, s'initier aux techniques du yoga et de la méditation. Hélas ! sans le vouloir, il allait encore transgresser un interdit majeur qui lui valut d'être à nouveau banni. Ces deux expériences cuisantes l'aideront, suivant ses propres termes, à retrouver sa voie véritable.

« Ce n'est pas de mener la vie d'un Bengali d'adoption, ou celle d'une ermite himalayen, qui m'aurait permis de déployer les virtualités avec lesquelles j'étais venu au monde. Tôt ou tard, Je me serais débarrassé des liens de mon "indianité"... Ce que j'avais tenté, dans mon désir de m'arracher à mes racines occidentales pour mieux me fondre dans un univers spirituel exotique, équivalait au fond à renoncer avant terme à ma propre créativité. Pour créer, il faut demeurer dans le monde auquel on appartient, et le mien était celui de la langue et de la culture roumaines... Après m'être habillé à l'européenne, pour la première fois depuis six mois, je pris le premier train pour Delhi » (p. 281). De là, il rentrera en Europe.

L'expérience de Mircea Eliade est exemplaire. Son courage, son esprit lucide et sa formation philosophique lui permirent de voir clair dans cette aventure et d'en tirer les leçons. Son long séjour en Inde devait aussi favoriser ultérieurement ses travaux sur l'étude comparée des religions. Il ne s'était pas laissé engoutir. Devant les épreuves, il s'était ressaisi, renouant avec ses origines, avec son européanité.

À la façon d'un Rudyard Kipling en son temps, les jeunes Européens ayant le goût des voyages aventureux restent le plus souvent à l'abri des mirages et sortilèges exotiques dont Eliade avait été victime. En revanche, le péril est grand pour les natures faibles qui ne peuvent surmonter leurs déficiences physiologiques ou les effets du climat. L'histoire de la colonisation d'autrefois et des voyages languides d'aujourd'hui est peuplée d'épaves détruites par le délire sexuel, l'alcoolisme ou les maladies. Le péril existe également pour les natures mystiques en

quête d'absolu, motivées par l'espoir de trouver en Afrique ou en Orient ce que le rationalisme a détruit dans la tradition européenne. Ce fut, dans une certaine mesure, le drame d'une Isabelle Eberhardt ou encore d'un René Guénon qui mourut dans la robe d'un musulman.

Révélation de l'identité

J'ai connu une jeune femme qui avait subi dans sa chair et son âme une épreuve plus cruelle encore que celle de Mircea Eliade, et qui sut en triompher. À la fin de son adolescence, elle fréquentait un cercle chrétien. Selon ses propres mots, elle était alors en plein chaos spirituel et existentiel, comme d'ailleurs les autres membres du cercle, des femmes pour la plupart. Lectrice fervente de récits romanesques et de relations de voyages, elle se prit d'une passion imaginative pour la nature sauvage. Ayant accompagné un pèlerinage dans le désert, elle décida d'y rester et de partager la vie des anciens seigneurs des sables. À la différence de certaines Européennes désaxées, ce n'était pas une névrosée. Elle n'était pas mue par les démons de la sexualité tropicale. Elle était en quête d'une sagesse qu'elle n'avait pas trouvée dans l'Europe délabrée de son temps. Là-bas, elle succomba à l'attrait d'un homme du pays. Le cosmopolitisme de sa culture chrétienne ne l'avait pas prémunie contre un tel danger. Ce qu'elle vécut alors fut d'une autre portée que pour Eliade. Dans sa détresse, pourtant, elle eut la chance d'échapper au naufrage de son être. L'homme qu'elle aima était un esprit noble, un combattant engagé dans la défense des siens, au point qu'il y perdit la vie. À travers lui, elle découvrit ce que sont les racines. Sans le savoir, cet homme la ramena vers sa propre identité.

Soumise aux épreuves d'une maternité imprévue mais assumée, il fallut à cette toute jeune femme une force de caractère peu commune pour ne pas sombrer. Ce fut pour elle le début d'un long chemin d'où elle sortit victorieuse et transformée. À la suite d'un difficile travail sur elle-même, la petite jeune fille perdue revint à ses marques. Elle reprit ses études, comprenant, par une étonnante intuition, qu'en travaillant sur la pensée antique elle trouverait peut-être, sinon des réponses à ses tourments, au moins des instruments pour voir clair en elle-même. Et c'est bien ce qui arriva, malgré d'autres épreuves. Lentement, elle émergea, peu à peu métamorphosée, ayant rejeté à tout jamais l'ancienne utopie,

ayant fait retour à ses sources primordiales, sans jamais pour autant renier ce qu'elle avait vécu. Un jour que nous parlions de cette nouvelle naissance qui avait débuté chez les hommes du désert, elle eut cette image révélatrice de sa mutation : « Je suis un peu comme un soldat qui serait allé servir dans une armée étrangère et qui, une fois formé, serait revenu parmi les siens, résolu désormais à combattre pour eux. »

Elle avait acquis une sorte de rayonnement intérieur. Parmi des gens tristes et gris, son sourire irradiait une énergie bénéfique. C'était le fait de sa nature sans doute, mais aussi le résultat de son long chemin. Elle était toujours en recherche et sur la voie d'un perfectionnement. Mais chez elle cette quête se faisait dans le bonheur et la sérénité, sans même l'apparence d'un effort. De ses études, elle avait tiré des préceptes de vie, prouvant, à l'opposé de tant de professeurs, que la connaissance peut conduire à la sagesse.

Dans le chaos de notre temps, l'itinéraire juvénile de Mircea Eliade et celui de la jeune inconnue sont des exemples lumineux. Ceux d'une reconquête intérieure que les Européens authentiques peuvent assigner comme but à leurs plus hautes ambitions.

Qu'ils le sachent ou non, les hommes sont dépendants de leurs représentations, de leurs idées, même incertaines, même inconscientes. Aussi n'est-il pas faux de prétendre que les idées mènent le monde, quelle que soit la cause de leur formation. En dépit des apparences, les actions humaines ne sont pas déterminées par l'utilitaire mais par des systèmes de valeurs en conflit. Et toujours se posera l'obligation de gagner la bataille des idées ou d'être terrassé dans sa substance même.

Table analytique

1. Aux frontières du royaume et du temps	11
2. Du nihilisme à la tradition	15
L'essence du nihilisme, 16. – Genèse du nihilisme, 18. – De Machiavel à Hobbes, 20. – Mythes, religions et besoin de sens, 22. – Habiter un monde et s'y enraciner, 24. – La mosquée de Rome, 25. – La seconde mort d'Homère et de Sophocle, 27. – Mémoire catalane de la Reconquista, 29. – L'âme européenne, 30. – Pluralité des peuples et des cultures, 33. – Le racisme, enfant des Lumières, 33. – Lévi-Strauss fait scandale, 35. – Du respect de soi au respect des autres, 36. – Tendances suicidaires contemporaines, 37. – Moi, Symmaque, le dernier Romain, 39. – <i>Paganitas</i> romaine et christianisme, 40. – Retournement toxique de l'ancienne religion, 41. – Pour une herméneutique créatrice, 43. – Les sources brouillées de la tradition européenne, 44. – Le pagano-christianisme occidental, 45. – Tradition et traditionisme, 47. – Vivre selon notre tradition, 48.	
3. Une histoire avant l'histoire	50
30 000 ans de culture européenne, 51. – La découverte de Sir William Jones, 53. – Langues indo-européennes, 55. – Georges Dumézil et la mythologie comparée, 57. – La trifonctionnalité indo-européenne, 58. – Dérives idéologiques, 60. – Foyer formateur et habitat originel, 61. – Souvenir mythique de l'Hyperborée, 64. – Platon, l'Atlantide et	

l'*Ultima Thulé*, 65. – Guerres fondatrices des Boréens, 67. – Une culture neuve et audacieuse, 69.

4. **Les poèmes fondateurs** 71
 Féodalité et chevalerie homériques, 72. – Ce que nous étions dans notre aurore, 73. – Le livre sacré des Européens, 75. – Les dieux chez Homère, 76. – Causes de la guerre de Troie, 78. – Colère d'Achille, 80. – Le héros face au Destin, 81. – Hector et Andromaque, 83. – Retour et vengeance d'Ulysse, 85. – Le premier de tous les romans, 86. – Féminité de Pénélope, 87. – Progression de l'*Odyssee*, 88. – Reconquête du royaume et du lit, 89.

5. **Être ou ne pas être** 91
 Guerres médiques et conscience de soi, 91. – Le poème identitaire des Hellènes, 92. – Platon, Aristote, et la critique du cosmopolitisme, 93. – Résistances au rêve d'Alexandre, 96. – Les Grecs dans l'Orient hellénistique, 97. – Refus de l'engloutissement, 98. – Rome meurt de ses conquêtes, 99. – Harmonie, mesure et démesure, 101.

6. **Postérité d'Homère** 103
 La cosmogonie annonce la philosophie, 104. – La part divine des hommes, 105. – Force et sagesse chez Homère, 107. – La morale du beau et du laid, 108. – D'Homère à la pensée philosophique, 109. – Nature et devenir chez Héraclite, 111. – Les sens et la raison, 112. – Platon et la décadence de la cité, 114. – Homère survit à Platon, 115. – Exégèses innombrables des poèmes homériques, 117. – Le stoïcisme des Romains, 118. – Philosophie stoïcienne et culture de l'héroïsme, 119. – Ce qui dépend de nous, 121. – Philosophie du corps chez Platon, 123. – Désertification spirituelle des Européens, 124.

7. **Héritages romains** 126
 La *virtus*, morale implicite des Romains, 126. – Fondation de l'Urbs, 128. – Une république féodale, 130. – Les origines romaines de la noblesse, 132. – Rome n'a que faire des lâches, 133. – Le carcan viril de la *dignitas*, 135. – L'association de

l'être et du paraître, 136. – L'orientalisation de l'Empire et ses effets, 137. – Constantin et la christianisation de l'Empire, 138. – Mort de Rome et survivance de l'Empire, 140. – De l'Empire romain à l'empire franc, 142. – Un modèle plurinationnel, 142. – Alliance de l'épiscopat et du roi franc, 144. – Naissance de la féodalité carolingienne, 146. – Châteaux et châtelainies, 147. – D'Otton le Grand à Frédéric II, 149. – L'empire des Habsbourg, 151. – Sort de la noblesse en France et en Europe, 152. – Le conflit du pape et de l'empereur, 153. – L'idéologie gibeline, 155. – Philippe le Bel, le pape et les Templiers, 156. – L'État selon Bodin et selon Althusius, 157. – Multiples héritages romains, 159.

8. Imaginaire arthurien et chevalerie 161

Le roi Arthur, Merlin et le dragon, 162. – L'Épée dans la pierre, 163. – L'harmonie rompue par la passion privée, 165. – Initiation de Perceval, 166. – Mythe du Graal, 167. – « Terre et Roi sont un ! », 169. – Chrestien de Troyes et la « matière » arthurienne, 170. – Plaisirs de batailles, 173. – Symbolisme de l'épée, 174. – Le grand siècle des tournois, 176. – Une éthique incarnée, 178. – Origines boréennes de la chevalerie, 179. – La figure du héros fracassé, 180. – Un esprit indestructible, 182.

9. Royauté féminine et amour courtois 184

Polarité fondamentale du masculin et du féminin, 185. – Deux principes opposés et complémentaires, 186. – La dame et le chevalier, 187. – Aliénor d'Aquitaine et Marie de Champagne, 188. – Amour courtois, amour parfait, 190. – Équivoques de l'amour et du mariage, 192. – Durée de la lignée et fugacité individuelle, 193. – *Le Roman de la Rose*, 195. – *L'Heptaméron* de Marguerite de Navarre, 197. – Priorité de l'époux céleste, 198. – Fusion des âmes et entente charnelle, 201. – Enlacement de Mars et de Vénus, 202. – Survie primitive et différenciations sexuées, 204. – Acceptation et refus des différences, 206. – Virilité et verticalité, 207. – Être pleinement femme ou pleinement homme,

209. – La pétulante Catherine de La Guette, 211. – Une passion unique et partagée, 212. – Mme de La Fayette et M. de La Rochefoucauld, 214. – Un amour d'exception, 215. – L'harmonie et la volupté, 216.

10. Nihilisme et saccage de la nature 218

Le meilleur des mondes, 219. – La fabrication des zombis, 220. – De l'arrogance technique aux catastrophes, 222. – Les hommes et la nature, 223. – La religion des grottes ornées, 225. – L'éternel retour de Diane, 226. – Le mythe d'Artémis et d'Actéon, 227. – Religion du désert et anthropocentrisme, 229. – Libres propos d'un théologien, 230. – Résistance médiévale des divinités sylvestres, 231. – Éternité des nymphes et des fées, 232. – Revanche de la forêt gothique, 234.

11. Métaphysique de l'histoire 236

Hommes, peuples et conflits, 237. – Le droit des gens européen, 238. – Fonction protectrice de l'État, 240. – Caractère cyclique et pluraliste de l'histoire, 241. – La fortune et la *virtù*, 242. – Révélation du conditionnement humain, 243. – Déterminismes et nécessité historique, 245. – L'histoire cyclique selon Vico, 248. – Spengler et la notion de décadence, 249. – Prescience de Polybe, 251. – Étapes de la décadence romaine, 253. – Pareto et l'idée de continuité, 255. – L'illusion de l'inéluctable, 257. – Utilité de l'uchronie, 258. – L'avenir est le domaine de l'inattendu, 259. – L'histoire et la mémoire, 261. – Métaphysique de l'histoire, 263.

12. De l'éternité au présent 265

L'épreuve indienne de Mircea Eliade, 266. – Enracinement et créativité, 267. – Révélation de l'identité, 269.

Achevé d'imprimer en juin 2013
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : juin 2013
Numéro d'impression : 306139

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Histoire et tradition des Européens

De ce livre, on sort changé. Il est né des interrogations d'un historien témoin de son temps. Il répond dans un esprit neuf aux questions que se pose notre époque. Qu'est-ce qu'un Français ? Qu'est-ce qu'un Européen ? Que sommes-nous ? Où allons-nous ?

Pour Dominique Venner, l'Europe n'est pas née du traité de Maastricht. Elle est issue d'une communauté de culture qui remonte à la plus lointaine préhistoire. Elle se définit comme le souvenir d'une civilisation très ancienne, tirant sa richesse de ses peuples constitutifs, d'une même histoire et d'un même héritage spirituel qu'il a souvent fallu défendre.

Revenir aux sources, tel est l'objet de cet ouvrage qui se veut une métaphysique de l'histoire. On y découvrira ce que nous avons en propre depuis les poèmes homériques, les légendes celtes et nordiques, l'héritage romain, l'imaginaire médiéval, l'amour courtois... On y suivra la quête de notre tradition européenne authentique, une façon d'être unique devant la vie, la mort, l'amour, le destin.



© Coll. part

Dominique Venner est écrivain et historien. Il a publié une quarantaine d'ouvrages, parmi lesquels Gettysburg, Histoire critique de la Résistance, Histoire de la collaboration, Les Blancs et les Rouges, Le Cœur rebelle... Son Histoire de l'Armée rouge a été couronnée par l'Académie française. Il dirige la Nouvelle Revue d'Histoire.



9 782268 073088



www.editionsdurocher.fr

20,30 €
ISBN 978 2 268 07308 8
Sodis 937 500 6