

Olivier Moos

***Les intellectuels de la Nouvelle Droite
et la religion***

***Histoire et idéologie d'un antichristianisme de droite
(1968-2001)***

Mémoire présenté à l'Université de Fribourg (Suisse) en 2003
(revu en 2005)

Mémoires et thèses – Décembre 2005

URL : http://religion.info/pdf/2005_12_moos_nd.pdf

© 2005 Olivier Moos

Table des matières

Introduction	p.3
La Femme et l'Occident	p.9
<i>La « condition féminine », une dialectique Orient-Europe</i>	p.12
<i>Avortement, ou les repères d'une anthropologie gréciste</i>	p.18
<i>La question « sexuelle » et l'Occident</i>	p.23
<i>Quelques réflexions sur le « féminisme » néo-droitier et la place de l'image dans la revue <i>Eléments</i></i>	p.35
Christianisme et totalitarisme	p.43
<i>Christianisme et national-socialisme</i>	p.49
<i>Du « christianisme » au « communisme », histoire d'une filiation</i>	p.57
<i>Quelques points de convergence : la cité et la sphère</i>	p.62
<i>Le catholicisme post-conciliaire : vers un « néo-christianisme »</i>	p.66
Les survivances du paganisme	p.72
<i>L'« Occident chrétien », un phénomène hybride</i>	p.72
<i>Les « hérésies », une géographie identitaire</i>	p.79
<i>Une pratique « culturante » ou cultuelle ?</i>	p.89
Le GRECE et l'histoire	p.93
<i>Une instrumentation de l'histoire</i>	p.94
<i>Entre histoire et mémoire</i>	p.102
<i>Clovis et Jeanne d'Arc : entre refus et récupération</i>	p.106
Conclusion	p.111
Bibliographie	p.115

Introduction

L'analyse du discours antichrétien de la « Nouvelle Droite » peut s'engager sur deux voies complémentaires : la première, conformément à l'histoire des intellectuels, rationalise les réseaux d'appartenance, circonscrit les groupements et associations, et cherche les échos au sein des milieux sensibilisés par ce discours. La seconde voie repère la genèse et le parcours de l'idée antichrétienne dans la littérature néo-droitière, décortique les différents corps argumentatifs qu'elle revêt et dévoile ses articulations avec les exigences idéologiques et stratégiques du mouvement gréciste. C'est ce deuxième chemin que nous avons emprunté. D'abord en raison des travaux précédents menés par Anne-Marie Duranton-Crabol¹ et par Pierre-André Taguieff², qui ont mis en lumière les réseaux, déterminé les lieux d'expression, analysé les personnages clés du mouvement et dégagé les origines de la pensée néo-droitière. Ensuite, parce que si aucun des auteurs cités n'a bien sûr négligé l'importance de l'antichristianisme, nul n'a encore pris soin d'analyser plus attentivement ses modes d'expression et sa fonction dans le corpus idéologique de la « Nouvelle Droite ».

Le terme de « Nouvelle Droite »³ présente un caractère essentiellement polémique. Forgé par le milieu journalistique à partir de 1978, puis reprise par les intellectuels concernés, cette expression ne désigne pas une référence précise mais caractérise plus strictement le Groupement de Recherche et d'Etudes pour la Civilisation Européenne (G.R.E.C.E.) et sa mouvance.⁴ Le GRECE est une association d'intellectuels issus de divers milieux nationalistes⁵, apparue entre

¹ *Visages de la Nouvelle Droite. Le G.R.E.C.E. et son histoire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988.

² P.-A. Taguieff, « La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France (1968-1983) », in R. Badinter (sld), *Vous avez dû Fascismes?*, Paris, Montalba, 1984 ; *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & Cie, 1994.

³ Suivant en cela la prudence de Pierre-André Taguieff, nous aurons recours aux guillemets pour l'expression « Nouvelle Droite » afin de souligner le caractère construit du phénomène. (*Sur la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.III).

⁴ *Ibid.*, p.10. Dans le cadre de notre étude, nous utiliserons indifféremment les adjectifs « gréciste » et « néo-droitière » pour qualifier des auteurs dont le degré d'engagement peut varier considérablement. Le critère de sélection des articles est double : le parcours de l'auteur et la nature de ses rapports avec le GRECE. Cependant, le caractère relativement figé de l'antichristianisme néo-droitière et sa fonction de relais identitaire nous autorisent à intégrer certains écrits périphériques au mouvement gréciste, malgré le fait que leurs auteurs ne soient pas membres du mouvement.

⁵ *Jeune Nation*, groupe ultranationaliste fondé en novembre 1954 autour de Pierre Sidos ; *Fédération des Etudiants Nationalistes*, groupuscule étudiant d'extrême-droite fondé en mai 1960 ; *Mouvement Nationaliste du Progrès*, parti « légaliste » fondé en janvier 1966 par les dirigeants d'*Europe Action*, de la F.E.N. et certains éléments du Comité Tixier Vignancour et constituant la première tentative de réorganisation politique des activistes nationalistes de

1968 et 1969. Véritable laboratoire d'idées représentant « l'intelligente réadaptation » aux nouvelles conditions idéologico-politiques de l'extrême-droite en France⁶, le mouvement greciste réactualisa une pensée éclipsée depuis les années trente en la modernisant et en la rendant assimilable par une intelligentsia française, celle-là même que le GRECE entendait influencer et finalement conquérir.⁷ Cette subjugation des élites, accompagnée de la volonté d'incarner le monopole du ressourcement doctrinal de la droite,⁸ devait s'organiser selon une stratégie dite « métapolitique » de conquête du pouvoir culturel – par le biais d'une contre-culture de droite – en vue de s'emparer, à terme, du pouvoir politique. Le combat culturel du GRECE consiste à progressivement pénétrer les milieux médiatiques et universitaires, à mener une offensive de séduction dans les lieux de production de savoir en s'appuyant sur les réseaux du mouvement, distillant une pensée qui vise à réformer intellectuellement et de l'intérieur les partis de droite.⁹

Nous pouvons définir trois idées-forces qui structurent le discours des intellectuels néo-droitiers : la première repose sur le rejet des valeurs « judéo-chrétiennes », dont les plus subversives demeurent les deux idées monothéiste et égalitaire. Cet antichristianisme représente le passage obligé vers une réorganisation organique de la société, liant le peuple et l'élite, et basée sur l'authenticité fondamentale du modèle tripartite indo-européen. La deuxième idée-force implique le renouement avec une Europe préchrétienne et un paganisme réactualisé. Ces retrouvailles avec un passé pagano-européen doivent favoriser la résurgence d'un nouveau cycle historique qui verra l'extinction des valeurs subversives au profit d'une nouvelle *européanité*. La troisième idée-force met en évidence la valeur suprême de la « différence », qui se décline diversement depuis la pluralité essentielle des valeurs et des hommes jusqu'à l'irréductible singularité des cultures et des « mentalités ».¹⁰

L'objectif de ce travail est de circonscrire thématiquement l'antichristianisme néo-droitier et de souligner les différentes formes et mutations qu'il a adoptées durant les trois dernières décennies. Notre analyse ne prétend pas à l'exhaustivité ; notre propos est de démontrer qu'il existe bien un cadre symbolique et thématique structurant l'apparent éclatement idéologique des écrits dont la

tendance raciste ; *Rassemblement Européen de la Liberté*, organisation fondée par Dominique Venner en 1966 en vue des législatives de mars 1967. (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.25-26).

⁶ *Ibid.*, p.21.

⁷ Anne-Marie Duranton-Crabol, « Les néo-païens de la Nouvelle Droite », in *Les collections de L'Histoire*, n°14, janvier 2002, p.94.

⁸ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.10.

⁹ *Ibid.*, pp.17-18.

¹⁰ Cf. A.-M. Duranton-Crabol, art. cité, in *Les collections de L'Histoire*, n°14, p.94.

diversité dissimule en réalité une sorte de *mythe* fondateur, moteur premier de l'antichristianisme néo-droitier.

Les publications de la « Nouvelle Droite » ont fait débat et certaines personnalités, notamment de confessions chrétiennes, se sont efforcées de répondre aux critiques formulées par les intellectuels grécistes.¹¹ Toutefois, compte tenu des jalons déjà posés par A.-M. Duranton-Crabol et P.-A. Taguieff, et en raison de l'inexistence de réponses institutionnelles explicitement adressées au GRECE qui permettraient de dresser une cartographie représentative, nous ne traiterons pas de l'écho de l'antichristianisme néo-droitier dans les milieux chrétiens.

Il convient, en premier lieu, de souligner que l'antichristianisme désigne au moins deux réalités. La première est d'ordre idéologique : il s'agit du rejet argumenté des valeurs philosophiques ou politiques jugées héritées du judéo-christianisme. Le second aspect désigne la fonction de ce corpus, c'est-à-dire son articulation entre des exigences internes au mouvement gréciste – une construction identitaire – et des préoccupations dirigées vers les pôles culturels de la société – l'impératif « métapolitique ». Ces deux réalités sont complémentaires. Le corpus antichrétien abrite un ensemble composite d'arguments qui s'organisent selon une cohérence que nous mettrons en évidence à chacune des étapes de notre analyse.

Le terme « christianisme » demeure donc polysémique ; il trace des frontières symboliques et désigne une subversion avant de caractériser une structure religieuse particulière. En effet,

¹¹ Notons que c'est des milieux catholiques qu'est venue la dénonciation initiale du GRECE (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.176). Nous signalons ici quelques auteurs de confessions chrétiennes ayant répondu à la critique de la « Nouvelle Droite » : Débat entre Jean-Luc Marion et Alain de Benoist : *Avec ou sans Dieu – L'avenir des valeurs chrétiennes*, Paris, Beauchesne, 1970 ; Jean Madiran, « Nouvelle droite et délit d'opinion », *Itinéraires*, n°spécial hors série, octobre-novembre 1979 ; Paul Valadier, « A fond(s) perdu(s) ? Sur quelques thèses de la nouvelle droite intellectuelle », in *Etudes*, n°350, mars 1979 ; Etienne Borne, « Les visionnaires en délire », in *La Croix*, 17 août 1979 ; Jacques Robert, « Dossier D... comme droite », in *La Croix*, 1^{er} août 1979 ; Philippe Warnier, « La Nouvelle droite contre l'Evangile », in *Témoignage chrétien*, n°1830, 6-12 août 1979 ; Claire Battefort (sld), « Les nouveaux Barbares », *L'Astrolabe*, n°21-22-23, 1973 et « Nouvelle Droite, nouvelle philosophie et fausses traditions », *ibid.*, n°60, 1980 ; débat entre Thomas Molnar et A. de Benoist, *L'éclipse du sacré*, Paris, La Table Ronde, 1986 ; George Hourdin, *Réponse à la « Nouvelle Droite »*, Paris, Stock, 1979 et *La Nouvelle Droite et les chrétiens*, Paris, Cerf, 1980 ; Georges Naughton, *Le Choc du passé. Avortement, néo-nazisme, nouvelle morale*, La Celle-Saint-Cloud, Editions G.A.R.A.H., 1974 ; (brochure non signée, due à Georges Souchon et Michel de Guibert et éditée et diffusée avec l'aide de l'archevêché de Paris. Voir, P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.224, note 251.) « *Morituri* » *Ceux qui doivent mourir* (l'humanisme biologique et le « racisme scientifique »), La Celle-Saint-Cloud, G.A.R.A.H., 1974 ; Hubert Guillotel, « Valeur critique du procès actuel contre le christianisme », in (collectif), *Vu de Haut*, Paris, Fideliter, 1981 ; Démètre Thériaios (sld), *Quelle religion pour l'Europe. Un débat sur l'identité religieuse des peuples européens*, Genève, Ed. Georg, 1990 : participent au débat, A. de Benoist, Jean-Marie Paupert, Pierre Rosnianski, Jean Borel, Catherine Dimier, Franz von Hammerstein, François Méan (prêtre orthodoxe ; Entretien avec A. de Benoist : in Danièle Masson, *Dieu est-il mort en Occident ?*, Paris, Maisnie Tredaniel, 1998.

l'acception du terme « christianisme » ne désigne pas une église particulière mais indique plutôt, selon les exigences rhétoriques du moment, une nébuleuse réunissant les diverses modalités politique, morale ou encore historique du protestantisme et du catholicisme romain. La relative discrétion des attaques grécistes à l'encontre du protestantisme – faisant parfois même place à une réappropriation symbolique de l'anti-papisme réformé –, ainsi que l'absence de critiques adressées aux églises orthodoxes sont significatives. Outre un présupposé positif que nous pouvons rencontrer en quelques occasions au profit du monde orthodoxe,¹² cet « oubli » témoigne surtout de l'importance d'un contexte français. En effet, l'antichristianisme s'y décline d'abord selon une grammaire anti-catholique dont les règles affectent, à des degrés divers, aussi bien les arguments du corpus néo-droitiers que les positionnements individuels. La dynamique critique du GRECE conjugue deux stratégies : un refus du monothéisme « judéo-chrétien », avec une approche radicale de ses avatars idéologiques et laïcs, et un rejet pluridimensionnel de sa modalité catholique romaine.

Polymorphe, la vision gréciste oscille donc depuis un anti-papisme conventionnel jusqu'à la théorisation plus complexe d'un *clash* des « mentalités » : « christianisme » *versus* « paganisme », « mentalité proche-orientale » *versus* « mentalité indo-européenne », ou encore « Occident chrétien » *versus* « Europe », autant de couples antinomiques qui tracent par la négative des frontières identitaires et réduisent l'analyse du « christianisme » à un jeu entre deux polarités. Dans la littérature gréciste, ce scénario s'enrichit d'une multitude de narrations qui illustrent les modes d'attraction et surtout de répulsion des deux pôles et où se tisse, souvent implicitement, l'intrigue de l'antichristianisme néo-droitier. Si ses manifestations sont nombreuses et variées, son principe se résume en une phrase : le « christianisme » désigne l'Autre par excellence.

Diversité des matériaux et des angles, certes, mais un ensemble de présupposés historiques, philosophiques et esthétiques, une sensibilité et une manière de formuler les problèmes qui confèrent au prisme néo-droitier une homogénéité certaine. Même s'il demeure difficile d'objectiver rigoureusement cette unité, elle apparaît relativement évidente au lecteur familier du discours néo-droitier qui perçoit, par le jeu du langage et des signes, que les articles partagent un *climat* commun. Cette unité s'appuie d'abord des sources communes, c'est-à-dire un corpus

¹² Cf. *Eléments*, n°16, juin-août 1976, p.16 ; A. de Benoist, réponse à un courrier de lecteur, in *Eléments*, n°54-55, été 1985, p.71 ; entretien avec Alain de Benoist, 2002.

critique ouvert, hérité à la fois de l'anti-judéo-christianisme d'Europe-Action¹³, des exégèses d'un Louis Rougier « médiateur et maître » de la critique antichrétienne néo-droitière¹⁴, et d'auteurs tels que George Sorel, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche, Julius Evola ou encore Ernest Renan. Ce corpus se diversifie par ses manifestations plutôt que par ses arguments et c'est cette liberté de déploiement qui lui permet d'évoluer et d'intégrer des ruptures et des contradictions internes sans perdre l'essentiel de ses finalités.

Nous avons subdivisé ce travail en quatre chapitres thématiques qui illustrent les problématiques les plus pertinentes : la question « féminine » et le débat de mœurs ; les relations entre le totalitarisme et le christianisme ; les modes de survivance d'un esprit « païen » ; le GRECE et l'Histoire. Le défi premier consiste à organiser les innombrables lieux où la critique antichrétienne apparaît, afin de lui rendre son intelligibilité. Pour ce faire, nous avons délimité, selon leur importance statistique et idéologique au sein de la revue *Éléments pour la civilisation européenne*¹⁵, quatre ensembles thématiques. *Éléments*, dont le premier exemplaire paraît en 1973, représente le miroir où se reflètent les diverses sensibilités des intellectuels néo-droitières et au travers duquel nous pouvons prendre connaissance de leurs prises de positions et de leurs engagements. Ces quatre ensembles thématiques recouvrent chacun une série de domaines où s'épanouit l'antichristianisme et forment autant de chapitres dans la présente étude.

1. La première partie traite de la question féminine au sens le plus large, c'est-à-dire de l'ensemble des thèmes relatifs aux mœurs utilisés par le discours antichrétien néo-droitière et qui se cristallisent sur l'image de la *femme*. Le chapitre est initié par la présentation de l'interprétation gréciste de la « condition féminine » dans l'histoire européenne. Cette première approche nous permet de cerner l'imaginaire historique qui structure l'antichristianisme de la « Nouvelle Droite » et confère aux divers écrits leur unité fondamentale. Nous abordons ensuite, dans le cadre du débat sur l'avortement, les repères anthropologiques que propose le GRECE. Dans un troisième temps, la question de la sexualité met en lumière certains thèmes – la psychanalyse freudienne, la genèse du marxisme, etc. – grâce auxquels nous pouvons observer le processus d'intégration des débats contemporains à l'intrigue fondatrice de l'idéologie gréciste, le combat entre *européanité* et *christianité*. Enfin, la conclusion de ce premier chapitre propose une réflexion sur le prétendu

¹³ P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.32-33.

¹⁴ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, pp.187-188.

¹⁵ Parution bimestrielle qui représente la tribune du GRECE. Cette revendication de représentativité apparaît explicitement pour la première fois dans le n°37, janvier 1981.

féminisme de la « Nouvelle Droite » et une approche des rapports entre esthétique et antichristianisme.

2. Le deuxième chapitre analyse l'association entre une critique du totalitarisme et l'antichristianisme, en mettant en exergue que les diverses modalités d'expression de cette critique anti-totalitaire rejoignent les formes de rejet du christianisme. Dans ce dessein, un chapitre est consacré à la récente critique du national-socialisme et à son caractère opportunément christiano-centré. En effet, l'ambiguïté du regard adopté par le GRECE sur le nazisme invite à étudier l'articulation entre le rejet de l'antisémitisme et le refus du christianisme. La mise en évidence d'une généalogie depuis le christianisme jusqu'au communisme, ainsi que les lieux de rencontre symboliques entre « marxisme » et « néo-christianisme », complètent cette approche du phénomène totalitaire chez les intellectuels néo-droitiers.

3. Le troisième chapitre explore l'idée néo-droitière d'une filiation païenne et a-chrétienne en Europe, garante de la pérennité de l'esprit (indo-)européen. Au sein de la littérature du GRECE, les modalités de cette survivance sont mises à jour par une archéologie culturelle à caractère identitaire et militante. En effet, les moments a-chrétiens de l'histoire européenne correspondent à certaines « hérésies » dont la plasticité extrême permet aux néo-droitiers de dresser une géographie discriminatoire du fait chrétien dans l'histoire du Continent.

4. La dernière partie de ce travail observe le rapport entre la pratique de l'historien gréciste et la recherche d'une « autre » mémoire par les intellectuels de la « Nouvelle Droite ». De la récupération militante des études indo-européennes à l'instrumentation historique, le discours du GRECE développe un culturalisme que nous mettons en perspective à la fois avec le schéma antichrétien du *clash* des « mentalités » et les exigences identitaires du mouvement gréciste

La Femme et l'Occident

Parmi les terrains où le discours critique du GRECE à l'encontre du christianisme se développe avec ampleur, la condition de la femme et la réflexion sur la sexualité représentent des espaces privilégiés. D'abord parce qu'ils autorisent des analyses sur la longue durée et permettent ainsi, selon le mot d'Alain de Benoist, « de retrouver la continuité qui, seule, donne une forme aux appartenances »¹⁶. Ensuite, la critique des mœurs – les néo-droitiens observant que les codes sexuels sont « étroitement dépendants de l'idéologie globale qui innerve une société »¹⁷ – induit une analyse de la société et de ses limites morales. Enfin, « féminisme » et « sexualité » présentent tous deux un caractère résolument moderne qui positionne et intègre le discours des intellectuels grécistes au sein du débat culturel et politique français des années soixante-dix.

Dans les revues *Nouvelle Ecole* et *Eléments*, de nombreux articles reprennent le débat sur la condition de la femme, l'avortement, l'érotisme ou la sexualité, en analysant ces thèmes à l'aune des valeurs néo-droitiennes et en les intégrant à l'élaboration d'une vision du monde particulière. La littérature gréciste s'efforce de donner à cette thématique une profondeur historique originale, d'en expliquer les racines et de situer les arènes où se déploie la controverse. Cette efflorescence d'articles autour du thème féminin ne comporte toutefois pas d'homogénéité idéologique ou même de cohérence globale. Les prises de positions néo-droitiennes ne donnent pas lieu, par exemple, à la constitution d'une morale sexuelle qui développerait une argumentation contrant spécifiquement les valeurs chrétiennes, mais suggèrent plutôt une attitude. Cette dernière est à la fois progressiste et conservatrice, apparent paradoxe couplé à un refus de l'héritage moral du catholicisme romain. Progressiste, car en se posant en faveur de la légalisation de l'avortement, le GRECE adopte une position originale dans le paysage des droites françaises, s'éloignant radicalement tant du Front national que du courant national-catholique.¹⁸ Conservateur, car sous les atours d'une nouvelle réflexion sur un féminisme « différentialiste », il ne fait finalement qu'entériner la vieille idée d'une société patriarcale où la femme se limite essentiellement à la

¹⁶ A. de Benoist, éditorial : « Le retour des dieux », in *Eléments*, n°27, hiver 1978, p.2.

¹⁷ Olivier Daussy, « Le sexe en Occident », in *Panorama des idées actuelles*, mai 1985, p.14.

¹⁸ Tant le Front national que le courant national-catholique n'ont pas de mots assez durs pour condamner l'avortement. (Michel Winock, « Le Front national: portrait historique d'un parti d'extrême droite », in *Histoire*, mars 1998).

procréation et à l'éducation des enfants.¹⁹ Le rejet des positions de l'Église de Rome en matière de mœurs incarne le lien entre ces deux caractéristiques.

Le GRECE s'est montré particulièrement réceptif à l'atmosphère des années 1970²⁰ et a su s'adapter à ce nouvel environnement décrit par René Rémond comme le déplacement du clivage entre droite et gauche sur des sujets relatifs à la culture et aux mœurs privées ou publiques.²¹ Jean-Pierre Rioux souligne que la victoire du camp pro-avortement témoigne alors d'une modification au sein des rapports familiaux et de la vie intime, de l'apparition manifeste du souci du corps et du sexe. On assiste dans la société française au progrès « de ce conformisme sociologique [...] qui ironise sur la virginité des filles jusqu'au mariage, encense les expériences épanouissant l'individu, pose un droit au plaisir » et laisse à la jeunesse le soin de s'émanciper par une sexualité bien assumée.²² Autant de thèmes auxquels les intellectuels grécistes ne restent pas insensibles et qu'ils discutent régulièrement dans leurs articles. Le discours néo-droitier sur le débat de mœurs se situe donc au sein d'un climat culturel en rupture,²³ un moment parcouru de mouvements témoignant d'une « insatisfaction devant l'héritage culturel de l'après-guerre. »²⁴

L'essentiel des contributions concernant la condition de la femme a été publié entre 1970 et 1976, avec deux dossiers récents, réactualisant et nuanciant le débat, en 1998 et 2001.²⁵ Contrairement à

¹⁹ Voir *Un « féminisme » néo-droitier ?*, p.38.

²⁰ A.-M. Duranton-Crabol, « Le GRECE dans le chantier de l'histoire des intellectuels », in *Les cahiers de l'IHTP* n°6, nov.1987, Paris, CNRS, pp.100-101.

²¹ Rémond René, *Les droites en France*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p.269 Cité par Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite. Le G.R.E.C.E. et son histoire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988, p.100.

²² Serge Berstein et Jean-Pierre Rioux, *La France de l'expansion. 2. L'apogée Pompidou 1969-1974*, Paris, Seuil, 1995, pp.221-222.

²³ Sous la plume d'Alain de Benoist, le GRECE développe la notion de « gramscisme de droite » dans *Les idées à l'endroit*, sur le mode de la rupture. Un constat catastrophiste de la situation y est dressé, avec, comme point de rupture symbolique, un mai 1968 considéré comme produit du temps et non comme responsable de la situation. (A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, Paris, Libres-Hallier, 1979, pp.285-294). Ainsi que le souligne P.-A. Taguieff, l'analyse du GRECE « postule une différence de nature entre un avant et un après, manifestée en des formes conventionnelles autant qu'indéterminée dans son contenu, par rapport à laquelle la proposition de conceptualiser le nouveau prend valeur d'impératif de révision stratégique ». Cet impératif est le primat de l'action métapolitique. (P.-A. Taguieff, art. cité, in P. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.85-86).

²⁴ Pascal Ory, *L'entre-deux-Mai. Histoire culturelle de la France. Mai 1968 – Mai 1981*, Paris, Seuil, 1983, p.16.

²⁵ Un dossier consacré à « la condition féminine » est publié en 1970, dans *Nouvelle Ecole*, n°11. Les numéros de la revue *Éléments* contenant un ou plusieurs articles consacrés au même sujet sont : n°2 (1973), n°3 (1974), n°4-5 (1974), n°8-9 (1974-1975), n°14-15 (1976) et n°17-18 (1976). Ce constat nous autorise à situer le débat gréciste sur la femme dans un contexte relativement circonscrit. Cependant, cela ne signifie pas que cette question disparaisse des préoccupations du GRECE. La question féminine, du moins sous une forme explicite et prioritaire, n'apparaît plus dans la revue *Éléments* jusqu'en 1998. Les exemplaires n°93, octobre 1998, et n°102, septembre 2001, consacrent deux importants dossiers sur la femme et sur la sexualité, mais le discours n'est plus le même et l'antichristianisme y est sensiblement plus discret. L'accent est mis avant tout sur une critique de la modernité et de ses conséquences sur les mœurs. Cet accent anti-moderniste est l'expression de la refonte doctrinale du GRECE à partir du début des

nombre de sujets qui structurent le rejet du christianisme et qui se retrouvent en écho depuis la fin des années 1960 jusqu'à aujourd'hui, la question féminine est relativement circonscrite chronologiquement. Derrière ces bornes temporelles se dégagent une logique plus journalistique que strictement idéologique ; elles délimitent en effet une période située entre la création du *Mouvement de libération des femmes*, à partir de 1970, et la promulgation de la nouvelle loi sur l'interruption volontaire de grossesse, au début de 1975. Durant cette période mouvementée, la question de la libération du corps, et plus précisément de l'avortement, sera au centre d'un débat passionné auquel participeront les intellectuels du GRECE. L'intervalle 1970-1975/76 verra naître des mouvements anti-avortement, tel *Laissez-les vivre*, créé en 1971, ou pro-avortement, comme la *Ligue des droits de la femme*, fondé en 1974 par Simone de Beauvoir, associations dont les positions sont discutées dans la revue *Eléments*.

Au sein de ce débat, l'Eglise romaine n'est pas en reste et se montre très hostile au projet de réforme de la loi réactualisé par Valéry Giscard d'Estaing. Le 25 novembre 1974, la *Congrégation pour la doctrine de la foi* rappelait la ferme opposition romaine à l'avortement provoqué.²⁶ L'Encyclique *Humanae Vitae* de Paul VI, prononcée déjà en juillet 1968 et condamnant l'avortement, qualifié de « crime abominable »,²⁷ devient le point d'orgue non seulement d'un divorce entre la société française et l'église romaine déjà amorcé depuis plusieurs années, mais aussi d'une opposition entre catholicisme et émancipation féminine.²⁸ Le GRECE, défendant cette dernière avec vigueur, analysera avec insistance cette fracture et publiera de sévères commentaires à l'encontre des positions catholiques et des valeurs défendues par cette Encyclique.

Le discours néo-droitier s'inscrit de toute évidence dans un contexte « à haute charge symbolique »,²⁹ au sein duquel il propose souvent un déplacement des termes du débat vers les origines historiques, philosophiques et théologiques de la condition de la femme en Europe. Nous analyserons ce discours en trois parties, trois ensembles thématiques qui regroupent les divers cheminements empruntés par la critique gréciste : la première partie sera consacrée à la

années 1980, dont l'une des ruptures le conduit à dénoncer les « illusions du progrès ». Cf. P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.249 ; le dossier sur la famille, in *Eléments*, n°83, octobre 1995.

²⁶ Pierre Guillaume, « L'hygiène et le corps », in Jean-François Sirinelli (sld), *L'Histoire des droites en France. Sensibilités*, Paris, Gallimard, 1992, p. 554. Tome 3.

²⁷ Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*. Paris, Payot, 2002, p.267.

²⁸ *Ibid.*, p.263.

²⁹ L'expression est de Jean-Jacques Becker, *Crises et alternances. 1974-1995*, Paris, Seuil, 1998, p.38.

« condition féminine », la deuxième traitera des débats engendrés par la question de l'avortement et la dernière partie proposera une réflexion sur le rapport entre « sexualité » et antichristianisme.

La « condition féminine », une dialectique Orient-Europe.

Le dossier publié dans la revue *Nouvelle Ecole*³⁰ sous la plume de Jean-Claude Bardet présente une structure en trois parties : une analyse de la condition de la femme au Proche-Orient, son statut après l'irruption des « indo-européens » en Europe et enfin la perte de ses « privilèges » avec l'avènement du christianisme. Ce triptyque s'articule chronologiquement à partir du postulat que la condition de la femme fut grandement privilégiée dans l'Europe païenne par rapport au Proche-Orient, jusqu'à l'introduction des valeurs anti-féminines véhiculées par un christianisme intimement lié à cet espace proche-oriental où « la sexualité est dramatisée »³¹.

Le développement consacré au « Proche-Orient » ne nous intéresse que dans la mesure où il illustre l'une des bases sur lesquelles se construit la critique gréciste du christianisme. En effet, le « Proche-Orient » incarne un paradigme essentiel dans la rhétorique du mouvement néo-droitier, se déclinant sous diverses acceptions tels que « monde sémite », « mentalité monothéiste » ou « judéo-christianisme ». Cette espace plus symbolique que géographique réunit un ensemble plastique de valeurs jugées fondamentalement étrangères à l'Europe. Dans la perspective gréciste, le monde « proche-oriental », en raison de la naissance dans son espace du christianisme qui véhiculera les valeurs « proche-orientales » jusqu'en Europe, incarne l'Autre par excellence. Ainsi que le souligne Pierre Vial, « la diffusion de l'idéologie chrétienne, avec sa tradition de rabaissement de la femme, a brouillé les cartes »³², aussi l'analyse du statut de la femme exige de passer par une analyse comparée de deux modèles : le « proche-oriental » et le pagano-européen.

³⁰ Jean-Claude Bardet, « La condition féminine », in *Nouvelle Ecole*, n°11, 1970, p.17. Si cet article est le seul d'importance publié par l'auteur sur ce thème, nous pouvons cependant le considérer comme représentatif, à la fois de par les thèmes développés, leur traitement particulier et la personne de Bardet. J.-C. Bardet a été un des hauts responsables du GRECE depuis les origines du mouvement jusqu'en 1988. Membre du comité de rédaction de *Nouvelle Ecole*, il fait partie, à cette époque, « du noyau dur » de la revue. (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.24 ; *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.171). Il a également été membre de la « commission Histoire » du GRECE. (Association GRECE, *Eléments*, bulletin ronéo., mai 1969, p.43 et suiv. Cité par A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.139). J.-C. Bardet fonde, avec Bruno Mégret, les Comités d'Action Républicaine en 1982. Il quittera le GRECE en 1988 pour rejoindre le Front national et assumera le poste de rédacteur en chef de la revue théorique du Front, *Identité*. (Michel Winock, « Le Front national, portrait historique d'un parti d'extrême droite », in *L'Histoire*, mars 1998 ; voir aussi P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.204, note 207).

³¹ « Itinéraire », in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.10.

³² Pierre Vial, « La condition féminine », in P. Vial (sld), *Pour une renaissance culturelle. Le G.R.E.C.E. prend la parole*, Paris, Copernic, 1979, p.103.

Jean-Claude Bardet propose de circonscrire un modèle « proche-oriental » qui témoignerait du statut nécessairement misogyne qui y est réservé à la femme. Multipliant les exemples, essentiellement tirés des mœurs et des codes juridiques antiques, il aboutit à la définition d'une série de constantes qui se dégagent d'un « état d'esprit » transhistorique et transculturel commun aux sociétés proche-orientales³³. Celui-ci se manifeste depuis l'antiquité assyrienne, en passant par le christianisme qui le véhiculera jusque dans les terres (indo-) européennes, pour aboutir à l'islam. Les idées-forces dégagées par Bardet dessinent une conception particulière à l'espace proche-oriental et considérées rigoureusement absente du monde païen européen : une vision de la femme comme « un objet »³⁴ dont la valeur marchande dépend de sa faculté à procréer ; le développement chez ces peuples d'un « phénomène psychopathologique de compensation »,³⁵ c'est-à-dire l'apparition de cultes féminisants pour compenser la dévalorisation de la femme ; le surgissement de « tabous primitifs » posés comme vraisemblablement d'origine africaine.³⁶ Selon Bardet, ces conceptions, outre qu'elles engendrent « honte et culpabilité » chez la femme, conduisent à deux excès considérés comme également dégradants : la prostitution rituelle et la virginité sacrée.³⁷

Le statut de la femme dans l'Europe païenne est considéré par la pensée néo-droitière comme privilégié : « dans toutes les sociétés indo-européennes – dont procèdent les cultures européennes actuelles –, écrit Alain de Benoist, la femme occupe une place privilégiée ».³⁸ Jean-Claude Bardet met l'accent sur la nouveauté introduite par la conception indo-européenne de la femme par rapport au « pourtour méridional de la Méditerranée ».³⁹ La femme européenne n'est plus « traumatisée par des interdits purement dogmatiques [...] et systématiquement désépanouie », mais au contraire traitée sur la base d'une « égalité égalitaire »⁴⁰ assurée par le patriarcat. Les thuriféraires du paganisme jugent en effet le système patriarcal indo-européen comme la forme la

³³ art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.28.

³⁴ A. de Benoist, *Vu de droite*, Paris, Copernic, 1979, p.348.

³⁵ Le recours à l'argument médical en invoquant une « pathologie » pour désigner une conception culturelle jugée décadente est fréquent non seulement dans cette thématique, mais dans l'ensemble de la critique antichrétienne. La christianisation de l'Europe est considérée par le GRECE sous l'angle de la pénétration d'un corps étranger, de « germes » issus d'une mentalité non européenne. L'utilisation de ces métaphores n'est pas hasardeuse : elles favorisent la vision d'une maladie chrétienne venant abrutir le corps européen. Cf. notamment A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, Paris, Albin Michel, 1981, p.60. La chose est également soulignée par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.73. Cette métaphore « médicale » n'est pas nouvelle. Elle apparaît déjà dans les écrits de Louis Rougier : *Celse contre les chrétiens*, Paris, Copernic, 1977, p.8. (1^{ère} éd : Paris, Siècle, 1926).

³⁶ J.-C. Bardet, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.28.

³⁷ *Idem*.

³⁸ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.350.

³⁹ J.-C. Bardet, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.39.

⁴⁰ *Idem*.

plus authentique des organisations sociales sur le sol européen. Selon Alain de Benoist, le patriarcat est le résultat d'une évolution depuis un déterminisme biologique, consacrant la femme en des domaines particuliers, jusqu'à un déterminisme culturel prenant le relais du premier et institutionnalisant les rapports hommes-femmes. C'est à partir de cet exemple du biologique cautionnant le culturel qu'il compare le statut de la femme en Europe avec sa condition extra-européenne.⁴¹ Le patriarcat et la monogamie sont consubstantiels aux valeurs (indo-) européennes, à tel point « qu'on peut se demander si cette civilisation serait parvenue au niveau qu'elle a atteint si elle n'avait pas été dotée, précisément de structures familiales et sociales de ce type ».⁴² En raison de la tolérance intrinsèque au polythéisme monogame, la contradiction entre égalité et patriarcat n'est donc, selon Alain de Benoist et Joël Lecrozet, qu'apparente :

*une conception inégalitaire du monde est nécessairement fondée sur la reconnaissance de la diversité, [...] l'autre sexe a toujours été considéré en Europe comme un enrichissement et non comme une malédiction, cause d'une faute originelle.*⁴³

*Ce système définit une société complète, où la femme est non seulement "admise", mais honorée, parce que la vue-du-monde qui s'y exprime institue le rapport des sexes sous un angle de complémentarité.*⁴⁴

Il est évident que le polythéisme et ses innombrables déesses et héroïnes représente la matrice de ce statut, tandis que le monothéisme, « reflet d'une aspiration régressive à l'*unique* », incarne le vecteur de régression. Ainsi que nous l'analyserons dans notre dernier chapitre, cette position servira au GRECE d'étalon de mesure pour défendre un « féminisme » néo-droitier, c'est-à-dire se confondant « avec la défense de la culture et des valeurs européennes ».⁴⁵

Pour établir le portrait de la femme païenne, Jean-Claude Bardet estime nécessaire de « se reporter à ces époques anciennes où nul contact extérieur n'était encore intervenu ».⁴⁶ La frontière entre pureté païenne et influence extérieure, estime Bardet, est déterminée par les sources sur lesquelles l'historien travaille. Dans le cas des Germains, par exemple, Bardet évite les écrits latins pour se reporter aux *Grágàs* islandais, au *Gulathing* norvégien ou encore aux grands Codes suédois

⁴¹ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., pp.358-359.

⁴² *Ibid.*, p.359. L'influence évolutive est ici probable : cf. Julius Evola, *Révolution contre le monde moderne*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1991, pp.76-83.

⁴³ A. de Benoist et Joël Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.12.

⁴⁴ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.350.

⁴⁵ *Ibid.*, p.348.

⁴⁶ J.-C. Bardet, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.29.

et danois, rédigés aux X^e et XI^e siècles mais remontant selon lui bien au-delà.⁴⁷ Le choix exemplaire de la Germanie n'est pas un hasard ; il témoigne d'une attirance toute particulière que connaissent les néo-droitiers pour le Nord de l'Europe, cet espace où « l'esprit indo-européen des origines » s'est mieux conservé et a été préservé des mélanges culturels.⁴⁸ Nous analyserons plus précisément la nature de cette fascination pour l'Europe du Nord dans le chapitre consacré à l'« idée allemande ».

A partir de ces sources épurées, l'auteur peut dresser un portrait « authentique » et dithyrambique de la femme dans la société européenne⁴⁹ : respectée, faisant de sa liberté « une question d'honneur », jouissant avant le mariage d'une ample liberté sexuelle,⁵⁰ profitant d'une « rigoureuse égalité de traitement », du droit à l'instruction, elle participe à la vie publique et tient sa place dans la dévotion aux dieux, jouit de capacités juridiques étendues, et peut, grâce au « système de mariage monogamique », se déterminer dans le mariage en toute indépendance. L'auteur n'a pas la naïveté d'affirmer que cette énumération reflète strictement le quotidien de la femme païenne, et met opportunément en garde le lecteur contre une idéalisation de la réalité ; l'essentiel, selon lui, réside dans l'examen des normes fixées par tel type de société, et non « dans les comportements individuels et les cas limites ».⁵¹

A bien des égards et même si les néo-droitiers ne le formulent pas toujours aussi brutalement, le débat se réduit à l'affrontement de deux ensembles de valeurs irréductibles. La finalité du discours consiste donc à circonscrire un idéal-type du statut de la femme pagano-européenne, afin de mieux souligner l'abîme qui sépare sa condition de celle de son homologue « proche-orientale », d'accentuer la supériorité du modèle européen illustrée par cette formule d'Alain de Benoist : « tandis qu'en Assyrie, les femmes doivent se prostituer rituellement au moins une fois dans leur vie, les Grecs honorent la belle Hélène [...] ».⁵²

Selon Alain de Benoist et Joël Lecrozet⁵³, cette dévalorisation sociale de la femme est un élément constitutif d'une « superstructure religieuse » caractéristique du Proche-Orient ancien, touchant

⁴⁷ *Ibid.*, pp.29 et 31.

⁴⁸ A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, cité par P. Vial, art. cité, in P. Vial (sld), *Pour une renaissance culturelle*, op. cit., p.117 ; voir aussi Yves de Saint Agnès, « Sexualité naturelle et "ordre moral" », in *Eléments* n°4-5, mars-juin 1974, pp.20-21. Précisons que le journaliste Yves de Saint Agnès n'est pas un gréciste au sens strict. A partir de 1976-1977, il renoncera à s'investir dans les activités du mouvement, mais maintiendra son patronage à *Nouvelle Ecole*. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.165 et 192).

⁴⁹ Cf. A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15.

⁵⁰ J.-C. Bardet, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.31.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 32-39.

⁵² A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.351.

⁵³ A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.10.

« la société biblique » dont le christianisme est l'héritier.⁵⁴ De même que l'idée d'une déesse est « impensable dans la perspective hébraïque », l'alliance entre Iahvé et les hommes se fait nécessairement par l'intermédiaire du mâle.⁵⁵ C'est de cette « incapacité socio-religieuse », aboutissant à la « claustration progressive de la femme », qu'a hérité le christianisme. Héritage double, en réalité : du judaïsme, tout en accentuant des traits à l'origine plus modérés⁵⁶, le christianisme aurait retenu son hostilité envers la femme ; de la pensée gnostique, probablement son hostilité « vis-à-vis de toutes les choses de la chair ».⁵⁷ Le christianisme incarne ici le support d'une *orientalité* misogyne, source au sein de laquelle il convient de situer le statut déprécié de la femme dans l'Europe chrétienne.

« Ce mépris de la chair » si caractéristique du christianisme explique, selon ces deux auteurs, « l'exaltation malade de la virginité, de la supériorité sans cesse proclamée de la vierge stérile sur la maîtresse du foyer ».⁵⁸ Non seulement cela témoigne, aux yeux des grécistes, d'une pathologie,⁵⁹ mais cette exaltation du célibat est aussi un élément de plus pour signifier le gouffre qui sépare la femme païenne mariée, « méritant plus que tout autre le respect », de la vierge chrétienne non mariée, encore non « réalisée »⁶⁰, à peine une femme pourrions-nous écrire. La virginité est liée à la culpabilité : en refusant « l'appel de la vie », c'est-à-dire en demeurant vierge, la femme peut ainsi, dans le christianisme, « racheter sa nature ». Alain de Benoist et Joël Lecrozet souligne que le culte marial idéalise une femme irréaliste, la Vierge Marie, et pose les bases de l'alternative : soit « vierge-et-martyre », soit « prostituée tentatrice ».⁶¹ La sensualité à l'intérieur du couple est l'objet d'une rigoureuse codification et n'est tolérée que dans la perspective de la procréation. Dépendant en cela du judaïsme tardif, le christianisme reproche à la femme d'avoir été la cause du péché originel.⁶² « Fille d'Eve » par nature, elle incarne un danger, une créature dont la liberté doit être limitée et qu'il convient de placer sous tutelle à la manière d'un enfant.⁶³ Le parallèle est

⁵⁴ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.348-349.

⁵⁵ A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.10.

⁵⁶ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.225.

⁵⁷ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.350 ; A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.10.

⁵⁸ A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.10.

⁵⁹ Selon A. de Benoist et J. Lecrozet, la haine méprisante du christianisme envers la femme, dissimule souvent, selon les mots de Wolfgang Lederer, « une panique pathologique devant le second sexe ». *Ibid.*, p.11. Cf. Wolfgang Lederer, *Gynophobia ou la peur des femmes*, Paris, Payot, 1970.

⁶⁰ J.-C. Bardet, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°11, p.44.

⁶¹ A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15, p.11. Le culte marial, selon A. de Benoist, a également incarné la réponse de l'Eglise du XIX^e à la « quasi-religion » de la femme du XVIII^e siècle. Cette réponse se manifeste sous la forme d'une « mariolâtrie ponctuée d'« apparitions » où des adolescentes en extase décrivent des « miracles ». Il en résultera l'adoption des deux grands dogmes mariaux. » Cf. A. de Benoist, « Sexologie de l'Occident », in *Eléments*, n°17-18, sept.-nov. 1976, p.68.

⁶² A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Eléments*, n°14-15. Cité par P. Vial, art. cité, in P. Vial (sld), *Pour une renaissance culturelle*, *op. cit.*, p.113.

⁶³ *Ibid.*, p.113.

saisissant avec la description que fait l'auteur des « règlements à caractère hautement culpabilisant » qui se manifestent dans l'aire proche-orientale et qui participent d'un mental commun sous-jacent.⁶⁴

L'examen de la condition féminine proposé par les intellectuels du GRECE se structure selon un schéma duel : la vision néo-droitière élabore deux espaces de sens en compétition, le monde « (indo-)européen » et le monde « proche-oriental », et intègre le discours sur la femme dans une vision plus générale de l'histoire, lui conférant un caractère de double engagement. En effet, les écrits des néo-droitiers entendent non seulement défendre une certaine conception des rapports entre les sexes, en partie opposée à la morale catholique romaine, mais aussi et surtout illustrer la défense d'une « mentalité » et d'une identité européenne. C'est pourquoi la critique des intellectuels du GRECE peut présenter l'aspect d'un catalogue de la misogynie chrétienne : l'accumulation d'accusations diverses ne fait qu'ajouter des éléments à charge au dossier antichrétien dans le cadre d'un procès qui s'instruit sur un plan beaucoup plus abstrait. L'essentiel de la critique se construit non pas sur une analyse contextuelle de l'évolution du statut de la femme en Europe, mais dans le cadre d'un scénario qui dépasse largement l'enjeu relatif à la condition féminine, à savoir l'affrontement entre deux « mentalités » jugées irréductibles. L'« esprit proche-oriental », auquel participe le christianisme, et la « mentalité (indo-)européenne » où s'inscrit le paganisme, mettent en scène l'opposition identitaire entre le Nous « européen » et l'Autre « sémite » ou, pour reprendre la distinction de Louis Rougier, entre « mentalité antique et mentalité chrétienne »⁶⁵. Il est d'ailleurs très probable que le schéma d'un *clash* des « mentalités » proposé par le GRECE ne soit que l'héritage affiné de la pensée de Rougier. Tant la vision de ce dernier que la perception gréciste de l'histoire sont fondées sur un événement clef : la christianisation de l'Europe qui a introduit une pathologie mentale étrangère et subversive dans l'espace (indo-)européen. L'inventaire de griefs antichrétiens trouve sa cohérence dans l'intrigue en quelque sorte métahistorique de la christianisation du Continent. Ces accusations diverses apparaissent comme les différentes faces d'un même prisme que les intellectuels néo-droitiers analysent et commentent selon des impératifs dictés principalement par le contexte culturel et médiatique. Grille de lecture essentielle, l'affrontement des « mentalités » détermine l'examen du

⁶⁴ C'est-à-dire la prostitution sacrée, la purification rituelle, la chasteté obligatoire, la virginité obsessionnelle, le port du voile, la claustration et la ségrégation religieuse. Voir A. de Benoist et J. Lecrozet, art. cité, in *Éléments*, n°14-15, p.26.

⁶⁵ Louis Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, Paris, Copernic, 1977, p.52. (1^{ère} éd. Paris, GRECE, 1974).

statut de la femme de même qu'il structure les analyses de la question religieuse ou de l'idéologie marxiste.

Avortement, ou les repères d'une anthropologie gréciste

La question de l'interruption volontaire de grossesse a été abordée pour la première fois par la revue *Eléments* en 1973,⁶⁶ en prévision du débat qui eut lieu le 13 décembre de la même année à l'Assemblée nationale. L'éditorial, intitulé « la qualité de la vie », rédigé par Robert de Herte [A. de Benoist],⁶⁷ explique la position du GRECE quant à cette question : le refus des deux extrémismes, théocratique et gauchiste, qui consistent soit à favoriser « une répression systématique », soit à soutenir les « maniaques de l'avortement ».⁶⁸

Le dossier d'*Eléments* consacré à l'avortement se heurte aux positions de l'Eglise romaine essentiellement sur la définition de la vie : à partir de quel instant est-il légitime de parler d'une « atteinte à la vie » lors d'une interruption volontaire de grossesse ? Selon le GRECE, la question pêche par anachronisme, car il n'est plus possible de soutenir une « conception purement abstraite, voir magique de la vie ». L'Eglise n'intégrerait pas dans sa réflexion la fragilité nouvelle que révèle la médecine entre le vivant et l'inanimé, frontière mise à mal par les notions de « coma dépassé » ou de réanimation de malades cliniquement décédés ; pour les savants, nous précisons, « la vie ne “commence” pas : elle continue depuis son apparition sur la Terre ». De plus, il est nécessaire de lier l'idée de la vie à celle de la valeur, ou de la qualité de cette vie : « il n'y a pas de commune mesure entre l'être dans sa plénitude et sa “caricature” : la vie dégradée n'est-elle pas, elle aussi, une atteinte à la vie ? ». D'un côté, si nous nous en tenons à l'interprétation néo-droitière, la position de l'Eglise romaine défend une vision linéaire de la vie ; de l'autre, la pensée gréciste postule une conception cyclique. Dans la première, la vie possède une valeur en soi, ontologie rejetée par le GRECE ; dans la seconde, elle acquiert sa valeur en se réalisant et ne possède donc pas de statut essentiel.

Ces quelques réflexions témoignent que le GRECE n'a pas développé un système philosophique dans lequel la définition de l'homme trouverait une place définie. Il s'agit plutôt d'un ensemble

⁶⁶ « Avortement : le vrai débat », in *Eléments*, n°2, nov.-déc. 1973, pp.8-10.

⁶⁷ Il s'agit d'un pseudonyme d'A. de Benoist. (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.24. ; A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.61).

⁶⁸ R. de Herte [A. de Benoist], art. cité, in *Eléments*, n°2, p.8.

d'observations, présentées comme le résultat d'une appréhension objective et non métaphysique de la réalité, qui se sont affinées avec les années mais qui s'appuient fondamentalement sur un postulat demeuré inchangé. En effet, l'idée maîtresse de la définition de l'homme chez les intellectuels néo-droitières repose sur l'idée du « devenir », processus constant qui octroie sa légitimité « humaine » à l'être. L'homme, c'est-à-dire ici vraisemblablement « la nature humaine », est un « devenir » et pour « être », il doit « se réaliser ». ⁶⁹ Selon les intellectuels grécistes, l'histoire consacre ce postulat qui se fait l'écho de « l'idée familière aux Anciens [...] : on ne *naît* pas homme – mais il arrive qu'on le *devienne* ». ⁷⁰ La notion de « devenir », écrit Alain de Benoist, « est au fond même de notre conception des choses », tant par le fait que ce « devenir » opère la « synthèse des contraires », que de par ses racines grecques qui lui octroient son authenticité. ⁷¹ Cette opinion ouvre le débat d'une anthropologie néo-droitière s'opposant à une anthropologie chrétienne : l'authenticité de la position gréciste vient du fait que son anthropologie est héritière de la philosophie européenne, d'Héraclite jusqu'à Hegel ; l'inauthenticité – la fausseté – de la perspective chrétienne provient à la fois d'une position « métaphysique » censée ignorer la réalité objective du monde et de son hétérogénéité fondamentale à l'esprit européen. A l'évidence, cette opposition reproduit à l'échelle de la conception de l'homme l'affrontement des « mentalités » (indo-)européenne et « sémite ». Selon l'interprétation du GRECE, d'un côté apparaît l'héritage biblique, le postulat métaphysique de la « religion des droits de l'homme » fondée sur un monohumanisme lié au monothéisme et à l'égalitarisme. ⁷² De l'autre, conformément à la fois à l'examen revendiqué objectif de la réalité et au modèle européen ancien, les intellectuels néo-droitières défendent une conception refusant l'idée de l'homme universel, si ce n'est sous la forme d'une commodité de langage se fondant sur l'observation des hommes. ⁷³

Héritiers de la critique initiée par Louis Rougier ⁷⁴, les grécistes estiment que l'idée d'une universalité de la dignité de l'Homme demeure une double illusion : aussi bien le concept d'universalité que celui d'« Homme » s'opposent au différentialisme interindividuel, interculturel et interethnique. ⁷⁵ « La dignité de la personne humaine [...] doit être reconnue là où elle existe

⁶⁹ Art. cité, in *Eléments*, n°2, p.9.

⁷⁰ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.388.

⁷¹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.96.

⁷² Guillaume Faye et A. de Benoist, « La religion des droits de l'homme », in *Eléments*, n°37, janv.-mars 1981, p.5.

⁷³ *Ibid.*, p.6.

⁷⁴ P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.51.

⁷⁵ *Idem.*

vraiment et non chez le premier venu ». ⁷⁶ Cette dignité – lorsqu'elle existe effectivement – exige des droits et une liberté spécifique selon son niveau, car hors de ce cadre, « le respect pour la personne humaine en général n'est qu'une superstition ». ⁷⁷

Dans son *Vu de droite*, Alain de Benoist souligne que le niveau spécifiquement humain de l'homme est caractérisé par la culture, c'est-à-dire que l'homme est déterminé par « la vue-du-monde propre au groupe [où il naît] » ⁷⁸, ainsi que par la conscience historique ⁷⁹, c'est-à-dire la conscience de vivre et de sa mort prochaine, conscience qui « met le temps en perspective » ⁸⁰. Son esprit demeure un « système ouvert » ⁸¹, en constant apprentissage jusqu'à sa mort ; il peut toujours « s'imaginer autre et se vouloir mieux ». ⁸² Au sein de la pensée du GRECE, « la volonté » prime « l'esprit », sans toutefois le nier. ⁸³ En effet, écrit Alain de Benoist, l'homme est « de l'énergie, il est de la matière, il est de la vie – mais il est aussi quelque chose de *plus* ». ⁸⁴ Néanmoins, ce « plus » n'est pas une « âme », terme interprété par les grécistes comme un « attribut métaphysique qui dicte [à l'homme] sa conduite ». ⁸⁵ George Hourdin réduit le refus gréciste de l'âme à la nécessaire discrimination dans la pensée néo-droitière entre les élites et les esclaves. ⁸⁶ C'est en partie exact, car il est certain que non seulement le sentiment des intellectuels néo-droitières d'incarner une élite ⁸⁷, mais aussi leur sens de la hiérarchie, les incitent à discriminer tant le vivant que les idées. Cependant, le refus de la notion d'âme repose au moins sur trois raisons : son caractère universel qui nivellerait l'ensemble des « cultures » ; le dualisme que l'âme supposerait entre le corps et l'esprit ; et enfin le fait même de la connotation chrétienne de ce terme.

L'homme gréciste construit « son propre univers de perception et de réflexion en agissant. Ce n'est pas autre chose que le *devient ce que tu es* (par l'action) nietzschéen ». ⁸⁸ La liberté n'est pas un

⁷⁶ Julius Evola, *Les hommes au milieu des ruines*, Sept couleurs, 1972, pp.45-46. Cité par G. Faye et A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°37, p.7.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.173.

⁷⁹ *Ibid.*, p.170.

⁸⁰ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.172.

⁸¹ L'idée est d'Arnold Gehlen. Cité par A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.93.

⁸² A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.172.

⁸³ Secrétariat Etude et Recherches, « L'anthropologie philosophique », in *Etudes et Recherches pour la civilisation européenne*, n°2, éd. GRECE, 1975, p.10.

⁸⁴ Art. cité, in *Etudes et Recherches*, n°4-5, Paris, éd. « La source d'Or », 1977, p.92.

⁸⁵ Art. cité, in *Etudes et Recherches*, n°2, p.6.

⁸⁶ *La Nouvelle Droite et les chrétiens*, Paris, Cerf, 1980, p.45.

⁸⁷ A.-M. Durantion-Crabol, art. cité, in *Les cahiers de l'IHTP*, p.98.

⁸⁸ Secrétariat Etudes et Recherche, art. cité, in *Etudes et Recherche pour la civilisation européenne*, n°2, p.6.

droit, mais le résultat de cette volonté de se surpasser ; la liberté est le privilège des héros.⁸⁹ L'homme accompli est également un être éduqué, discipliné, ayant appris son passé⁹⁰ ; pour ce faire, il a besoin de l'éducation et des institutions qui lui permettent de « *se mettre en forme pour conserver son humanité* »⁹¹ : vouloir échapper à toute contrainte, c'est donc « être *moins* homme ». ⁹² Cette conception que l'on naît dans l'espèce humaine mais que l'on devient homme, se retrouve notamment dans la distinction entre « individu » et « personne » développée par la pensée traditionaliste de Julius Evola :

*l'individu [...] appartient au monde de l'inorganique plus qu'à celui de l'organique. [...] La personne est l'individu différencié par la qualité, avec son visage, sa nature propre, et une série d'attribut qui le font "lui-même", le distingue de tout autre [...].*⁹³

Etre une personne n'est pas une qualité uniforme ou uniformément distribuée. Pour exprimer positivement ce vers quoi tend la personne, Jacques Marlaud reprend l'idée évolienne d'« impersonnalité active » qui implique « de dépasser l'individu, non pas de le nier ou de l'absorber dans un collectivisme totalitaire, mais bien de le surmonter par son œuvre propre », cette dernière ne devenant « œuvre » que par son insertion au sein d'un « héritage organique vivant : la culture, prise au sens de communauté de destin (Spengler) ». ⁹⁴

« Ce qu'il y a de spécifique chez l'homme, ce qui fonde et constitue l'homme-en-tant-qu'homme, ressortit de la culture et de l'histoire ». ⁹⁵ L'homme ne possède pas « d'autre nature que la *culture* par laquelle il se construit lui-même [...], il n'existe comme homme que mis en forme par le biais des institutions et des constructions historiques » ⁹⁶ avec bien sûr une forte différence de valeurs et de caractéristiques entre les différentes sphères culturelles. Ainsi que l'écrit Alain de Benoist, chaque culture a ses propres normes et constitue une structure autosuffisante, « un ensemble dont on ne peut modifier l'agencement en quelque point sans que cette modification se répercute

⁸⁹ *Ibid.*, p.7.

⁹⁰ A. de Benoist, « L'Ordre », in *Etudes et Recherches*, n°4-5, p.92.

⁹¹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.95.

⁹² A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.173.

⁹³ R. de Herte [A. de Benoist], « Les hommes au milieu des ruines », in Michel Angebert et Robert de Herte (sld), *Julius Evola, Le visionnaire foudroyé*, Paris, Copernic, 1977, pp.138-139. L'influence de Julius Evola sur les théoriciens du GRECE ne fait aucun doute. Le traditionaliste italien fut l'un des maîtres à penser de la « révolution conservatrice » au sein de laquelle les grécistes puisent nombre de leurs références. (Pierre Milza, « Les cultures politiques du nationalisme français », in Serge Berstein (sld), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999, p.350).

⁹⁴ Jaques Marlaud, *Le Renouveau païen dans la pensée française*, Paris, Le Labyrinthe, 1986, p.56.

⁹⁵ G. Faye et A. de Benoist, art. cité, in *Éléments*, n°37, p.6 ; A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.96.

⁹⁶ G. Faye et A. de Benoist, art. cité, in *Éléments*, n°37, p.6.

dans toutes les parties ». ⁹⁷ Reprenant les conclusions d'Edward T. Hall, le philosophe gréciste estime que « des individus appartenant à des cultures différentes, non seulement parlent des langues différentes, mais, ce qui est plus important encore, habitent *des mondes sensoriels différents* ». ⁹⁸

Concluons cet inventaire anthropologique en notant que chez les intellectuels néo-droitiers la conception de l'homme n'est pas une définition arrêtée, mais plutôt un ensemble de valeurs qui le situe. Evacuant la question de l'essence, le GRECE tend à substituer l'interrogation « qu'est-ce que l'homme ? » par « où est l'homme ? », c'est-à-dire « quel est son espace et sa temporalité ? ». Dans le cadre plus spécifique de l'antichristianisme, le schéma anthropologique gréciste coudoie un impératif autre qu'une interrogation essentielle : il dresse des frontières. Ce schéma s'efforce de s'intégrer à la question plus large du drame fondateur de l'« Occident » ⁹⁹, le *clash* des « mentalités ». L'ensemble de valeurs qui définit la « personne » – la volonté, la culture, la temporalité, etc. – dessine une géographie dépassant la dimension de l'individu. Observons par exemple que l'anthropologie discriminante et « en devenir » du GRECE propose une image de l'homme dont les deux caractéristiques capitales – le mouvement et la diversité – évoquent deux caractères du « psychisme de la forêt » hérités de Renan ; tandis que l'interprétation néo-droitrière de l'anthropologie chrétienne, basée théoriquement sur une métaphysique et une nature immobile, rappellent les deux notions d'absolu et d'unité jugées inhérentes au « psychisme du

⁹⁷ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.39.

⁹⁸ E. T. Hall, *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971. Cité par A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.161.

⁹⁹ Dans le langage néo-droitier, « Occident » s'oppose à « Europe ». L'« Occident » désigne un espace négatif, résultat d'un escamotage identitaire » universaliste, recueillant en son sein les messianismes juif, chrétien et laïc. En ce sens, « l'occidentalisation », vecteur d'uniformisation, est vivement rejeté. (« Europe-tiers monde : la nouvelle alliance », in *Eléments*, n°48-49, hiver 1983-1984, p.2). Schématiquement, « l'Occident » désigne l'ensemble des valeurs égalitaristes et libérales au sens large, dans lesquelles se reconnaissent les pays européens, mais surtout les Etats-Unis. Cet anti-occidentalisme est d'abord un anti-américanisme radical. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.55). Espace de sens, plutôt que zone géographique. (Pierre Brader, « L'Europe mystifiée », in *Eléments*, n°51, automne 1984, pp.11-14 ; J. Marlaud, *op. cit.*, pp.250-251 ; A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.140 ; G. Faye, « Pour en finir avec la civilisation occidentale », in *Eléments*, n°34, avril-mai 1980, pp.5-11. Voir aussi P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.130-131). Il est difficile de dégager un sens univoque au terme « Europe » dans le vocabulaire gréciste. En ce qui concerne l'Europe politique, la position du GRECE est favorable à « une logique de construction européenne », bâtie sur « les assises d'une conscience commune et d'un être-ensemble différencié », en d'autres termes une « Europe fédérale », « une transposition et un élargissement de l'empire romain-germanique, [...] la synthèse et le dépassement *impérial* des anciennes antinomies nationales » (A. de Benoist, « Une certaine idée de l'Allemagne », in *Eléments*, n°30, juin 1979, p.24 ; voir aussi dossier « Oui à l'Europe », in *Eléments*, n°96, novembre 1999, pp.13-20.) Le GRECE rejette vigoureusement une Europe abstraite et désincarnée construite sur des principes économiques et non sur une réflexion identitaire. (Charles Champetier, « Maastricht : non », in *Eléments*, n°75, sept.1992, pp.3-4. ; A. de Benoist et C. Champetier, « Manifeste. La Nouvelle Droite de l'an 2000 », in *Eléments*, n°94, février 1999, p.20.) « L'Europe » ne désigne aucun modèle politique moderne, mais plutôt une « structure flexible » basée sur l'« idée » d'Empire, excluant l'Amérique mais se prolongeant jusqu'en Afrique du Sud et au Japon. (Cf. A.-M. Durantont-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, pp.79-80 ; P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.265) Le terme fait également référence à l'image d'une société dont les racines profondes sont (indo)-européennes, trifonctionnelles et inégalitaires.

désert ». ¹⁰⁰ D'un côté, la perspective traditionnelle pagano-européenne, de l'autre la conception chrétienne, issue du monothéisme « proche-oriental ».

Si la nature de l'homme est donnée par la culture et si les cultures sont des ensembles indépendants et irréductibles, il n'y a pas d'unité essentielle du genre humain. C'est pourquoi, la perspective chrétienne de la personne humaine possède, surtout en raison de son véhicule profane des « Droits de l'homme », un caractère subversif, réducteur, homogénéisateur et finalement anti-européen. ¹⁰¹ Il est dès lors aisé de relever le parallèle entre la conception de l'homme et le schéma de l'affrontement des « mentalités » : le christianisme représente une « mentalité » ontologiquement différente de la « mentalité » européenne ; par conséquent, les conceptions de l'homme demeurent des produits d'univers culturels et mentaux irréductibles et témoignent de différences radicales ; enfin, les « hommes », littéralement formés par ces ensembles singuliers, sont essentiellement dissemblables.

La question « sexuelle » et l'Occident

En 1974, la revue *Eléments* publie un dossier sur la sexualité, au sein duquel un article intitulé « Sexualité naturelle et "ordre moral" » de Yves de Saint-Agnès. ¹⁰² Le titre évoque à lui seul la dialectique essentielle de cet article : les différences entre « une sexualité naturelle », définissant les mœurs « païennes », et « un ordre moral », résultant de la christianisation de l'Europe. La réflexion des intellectuels néo-droitiers sur la sexualité dans son sens le plus large, comprenant notamment les questions du mariage et de l'érotisme, s'articule sur la confrontation fondatrice entre l'« Europe » et le « christianisme » pris comme ensembles de valeurs respectivement opposées.

Nous verrons que si le discours a évolué, gagnant le plus souvent en nuances pour perdre finalement son caractère prioritairement antichrétien, l'argument d'une incompatibilité entre une « mentalité chrétienne », observant la chose sexuelle comme devant être rigoureusement codifiée, et une « mentalité païenne » apprivoisant *Eros* par une conception infiniment moins policée, incarne la pierre d'angle de l'approche gréciste. Il est évident que l'argumentaire gréciste ne se limite pas à cette dualité et explore des domaines diversifiés : la réflexion suit les inflexions des

¹⁰⁰ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.37.

¹⁰¹ G. Faye et A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°37, p.9.

¹⁰² Yves de Saint-Agnès, « Sexualité naturelle et "ordre moral" », in *Eléments*, n°4-5, mars-juin 1974, pp.20-21.

débats de société, se déployant d'abord sur les problèmes de liberté sexuelle et de féminisme, puis de rapport entre sexualité traditionnelle et sexualité « christiano-marxiste » et enfin, plus récemment, sur les transformations dues à la modernité. Néanmoins, il appert que l'une des préoccupations majeures de ces explorations thématiques demeure jusqu'à aujourd'hui l'intégration de la réflexion sur le « sexuel » à une vision du monde et une conception de l'histoire. C'est l'incontestable pérennité et la rigidité de cette toile de fond, liant l'antichristianisme et le « sexuel », qui nous autorisent à aborder ce thème sans respecter la chronologie des parutions.

Selon le schéma d'opposition « Europe » *versus* « Orient », nous avons d'un côté, « une société moniste considérant l'amour comme partie intégrante de la nature », de l'autre, un monde « marqué en coin par le dualisme », où « la révolution judéo-chrétienne a triomphé ». ¹⁰³ Il s'agit de l'opposition entre un modèle païen, « holiste », où la liberté de principe est restreinte par quelques condamnations relatives à l'harmonie sociale, et un modèle chrétien caractérisé par « l'anathème jeté sur l'activité sexuelle et des interdits de stricte obédience ». ¹⁰⁴ La liberté sexuelle était en Europe, selon Alain de Benoist, une « liberté naturellement chaste », c'est-à-dire que cette chasteté relevait non pas d'une identification ecclésiale de l'érotique au satanique, mais « s'accompagnait de cette réserve qui est une marque de la supériorité ». ¹⁰⁵ Ce n'était pas non plus une sexualité « a-normée ». ¹⁰⁶ « L'affirmation païenne recherche avant tout la maîtrise et non le laisser-aller. Elle accepte et célèbre l'énergie sensuelle et sexuelle », défend une « ascèse positive », c'est-à-dire une « technique d'accumulation de la force pour en irriguer les domaines *choisis* ». ¹⁰⁷ Le tableau d'un paganisme admettant toutes les pratiques sexuelles sans discrimination relève, selon Alain de Benoist, de la propagande chrétienne, « la prostitution sacrée, le pansexualisme, les passions débridées, l'orgiastique orientale lui sont plutôt étranges ». ¹⁰⁸

Ce manichéisme chrétien a entraîné une inversion orwellienne des valeurs en inscrivant « l'amour en haut de la liste de ces “servitudes” dont la nouvelle Vérité entend “libérer” les humains », ¹⁰⁹ en instituant une « égalité essentielle des êtres » là où il y avait « de nettes différences », et une discrimination là où il y avait égalité, c'est-à-dire dans le couple. ¹¹⁰ La subversion a atteint

¹⁰³ Art. cité, in *Eléments*, n°4-5, p.20.

¹⁰⁴ Olivier Daussy, art. cité, p.14.

¹⁰⁵ A. de Benoist, « Sexologie de l'Occident », in *Eléments*, n°17-18, p.66.

¹⁰⁶ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.224.

¹⁰⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, p.83.

¹⁰⁸ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.224.

¹⁰⁹ Yves de Saint-Agnès, art. cité, in *Eléments*, n°4-5, p.20.

¹¹⁰ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.66.

l'institution du mariage¹¹¹ comme elle a gangrené l'organisation sociale traditionnelle. Au sein du couple, le christianisme favorise la seule mère et encourage même l'adultère, sans le vraiment déplorer, car « l'adultère est un pécheur conscient de l'être et qui s'accepte comme tel : la mauvaise conscience est chez lui le début du salut ».¹¹² Sur la vie conjugale, l'Eglise greffe « une morale sexuelle obsessionnelle », engendrée par un jeu d'équilibriste entre les exigences naturelles et le dogme, va-et-vient incessant qui aboutit à « mille interdits culpabilisants » ; les organes sexuels eux-mêmes trouvent leur accomplissement métaphysique au travers du mariage, au sein duquel l'amour et le plaisir demeurent alors dissociés.¹¹³

Le débat sur une sexualité authentique et un érotisme assumé rejoint la controverse plus générale qui divise sensibilité de droite et sensibilité de gauche dans les années 1970 : d'un côté, les milieux conservateurs, dont les droites radicales, plaidant pour tenir les jeunes à l'écart de la chose sexuelle ; de l'autre, les progressistes estimant qu'il convient d'éduquer une jeunesse confrontée de plus en plus tôt à la sexualité.¹¹⁴ Dans le cas des intellectuels grécistes, il semble *a priori* que nous sommes en présence d'un paradoxe : une pensée issue des milieux ultraconservateurs défendant un progressisme social – « féminisme », défense de l'IVG, libération des mœurs – relevant en première analyse d'une sensibilité de gauche. La revue *Eléments* ne rentre pas directement au sein de ce débat bipolaire et assume une situation en porte-à-faux. Selon leur habitude, les grécistes adoptent en ce domaine une position de double refus : le rejet d'une sexophobie dont l'origine serait « judéo-chrétienne » et la condamnation de la liberté anarchique du comportement sexuel.¹¹⁵ Renée David met en évidence que ce progressisme en matière de liberté sexuelle s'exerce surtout – à ce moment du développement de la pensée gréciste, faudrait-il ajouter – dans le cadre de la race.¹¹⁶ C'est-à-dire que la liberté sexuelle est acceptée par les intellectuels du GRECE « dans le cadre strict d'une racio-légitimité », basé sur la crainte du mélange et du brassage ethnique, contre lequel l'eugénisme saura proposer la solution adéquate.¹¹⁷ Si la perspective racio-centriste a disparu de leurs publications, il est certain que la notion de liberté chez les intellectuels néo-droitiers s'accompagne nécessairement de restriction et de

¹¹¹ A. de Benoist, *Famille et Société. Origine, Histoire, Actualité*, Paris, Le Labyrinthe, 1996, pp.75-120.

¹¹² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.66.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ Janine Mossuz-Lavau, « La bataille des mœurs », in *Les collections de l'Histoire*, n°14, janvier 2002, p.72.

¹¹⁵ On trouve une idée similaire dans les écrits de Julius Evola : « Sexe et contestation », in Angebert M. et R. de Herte, *Julius Evola, op. cit.*, pp.103-121 ; Julius Evola, *La Métaphysique du sexe* (1958), trad. Philippe Baillet, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989 ; « La liberté du sexe et la liberté par rapport au sexe », in *L'arc et la massue*, trad. Philippe Baillet, Puiseux-Paris, Pardès et Guy Trédaniel-Éditions de la Maisnie, 1983. [1^{ère} éd. 1968].

¹¹⁶ « La Nouvelle Droite et les femmes », in *Combat pour la diaspora* n°8, 1982, p.41.

¹¹⁷ *Idem.*

contraintes, liées notamment à leur aristocratie et à leur conception de l'homme qui recentrent inévitablement leur position dans un espace plus proche d'une sensibilité de droite que de gauche.

Selon Alain de Benoist, le christianisme du XX^e siècle se caractérise par la pluralité de ses conceptions de la sexualité qui toutes s'éloignent progressivement de la vision paulinienne, depuis l'amour « christiano-universitaire » d'Emmanuel Mounier à la « récupération d'Eros par Agapè » de Paul Ricoeur.¹¹⁸ La dynamique de cette diversité s'opère parallèlement au glissement de la gestion de l'érotique des mains du prêtre vers celles du psychiatre. Aux yeux des grécistes, ce passage n'illustre pas une libération, mais le fâcheux aboutissement du recul du « décalogue des prescriptions » au profit du « catalogue des perversions » de la psychanalyse freudienne.¹¹⁹ Dans les deux cas, l'amour authentique est aliéné : l'évolution de la « prescription » religieuse à la « perversion » médicale a pour conséquence de favoriser une société permissive anéantissant la dimension humaine de l'amour au profit de l'animalité, de la même manière que le christianisme le détruisait au profit de la métaphysique. La littérature néo-droitière met donc en évidence un lien de parenté entre christianisme et psychanalyse freudienne que manifestent la rhétorique de son rejet et le regard posé sur la personne de Sigmund Freud. En effet, les grécistes refusent la psychanalyse freudienne en ce qu'elle reproduit, à l'instar du christianisme, un système de subversion à l'échelle collective. Le personnage de Freud reproduit cette subversion en sa propre personne, à l'échelle individuelle. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'une actualisation de la charge subversive contenue au sein de la religion chrétienne.

Chez les intellectuels de la « Nouvelle Droite », le rejet de la psychanalyse freudienne s'organise sous deux formes : la première est assumée par des professionnels qui fournissent une critique « scientifique » de cette discipline.¹²⁰ La seconde, qui nous intéresse plus particulièrement dans le

¹¹⁸ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.69.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.70.

¹²⁰ Au sein de la littérature gréciste, le chirurgien spécialiste de psychopathologie Gérard Zwang, est, avec Pierre Debray-Ritzen (*Lettre ouverte aux parents des petits écoliers*, Paris, Albin Michel, 1978 ; *La scolastique freudienne*, Paris, Fayard, 1973), un des pourfendeurs attitrés de Sigmund Freud. Une importante recension critique du livre de G. Zwang, *La statue de Freud* (1985), sous la plume de George Charbonneau, nous montre que les théories freudiennes sont débattues et contrées avec force. (« Freud : une idole renversée », in *Eléments*, n°54-55, été 1985, p.37). La critique de Freud s'accompagne d'ailleurs, dans les écrits de G. Zwang, de vigoureux propos à l'encontre du marxisme et du christianisme. (Pour un échantillon de son antichristianisme, voir la préface de la traduction d'Héguin de Guerle, *Le Satiricon*, Paris, éd. Jean-Claude Lattès, 1979). Le chirurgien est membre du comité de patronage de *Nouvelle Ecole* depuis les origines, bien qu'il ait pris peu à peu ses distances avec le mouvement gréciste pour la place excessive, selon lui, accordée par le GRECE à la sociobiologie. (Voir A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.159 et 166). Le fait qu'il soit cité ou publié dans *Eléments* avec une relative régularité jusqu'à aujourd'hui (*Eléments*, n°102, sept. 2001, pp.18-25) nous laisse à penser que son influence n'est pas négligeable,

cadre de l'antichristianisme, repose sur l'association entre la genèse de la psychanalyse freudienne et la filiation « judéo-chrétienne », comprise ici comme le substrat « juif et européen » qui se dissimule sous les développements de son fondateur. La psychanalyse freudienne, nous explique Jacques Marlaud, est « fondée sur un modèle d'interprétation linéaire et universaliste » – la libido totalitaire – vicié par « le défaut des monothéismes réducteurs : l'unidimensionnalité ».¹²¹ En d'autres termes, Marlaud situe l'origine de la méthode freudienne dans la temporalité et l'universalisme chrétien, réduisant les actes de l'homme à sa libido, comme le christianisme réduit la liberté de l'homme à un modèle niveleur. Outre le rejet d'une pratique considérée comme issue de la culture biblique et le libido-centrisme de la psychanalyse freudienne, le concept d'inconscient et l'emploi excessif des symboles incarnent autant d'éléments que récuse les néo-droitiers.¹²²

Plus largement, nous pouvons nous interroger si la condamnation de la psychanalyse freudienne se fait l'écho d'un rejet ou d'une méfiance inhérente à certaines sensibilités dites « de droite ». Il est certain que la droite « traditionaliste » considère la psychanalyse comme un outil d'analyse critiquable, car initialisant une vision du monde déspiritualisante¹²³, accusation en partie reprise par le GRECE qui condamne vivement la « scolastique freudienne », sans toutefois nécessairement rejeter les connaissances que peut apporter la pratique psychanalytique. En témoigne le livre d'Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, qui recourt abondamment à des schémas explicatifs inspirés de la psychanalyse et, plus généralement, l'usage d'un vocabulaire « médical » afin de décrire le christianisme, tel que « l'aliénation » décrivant l'avenir d'un homme coupé de ses racines¹²⁴, la « névrose » expliquant la nature de l'antisémitisme chrétien¹²⁵, ou encore la « schizophrénie » rationalisant les conséquences individuelles et collectives de la superposition des modèles « aryen » et « sémite » en Europe¹²⁶.

notamment dans les domaines de la musique (G. Zwang, *A contre-bruit*, Paris, Simoën, 1977) et surtout de la sexualité (*Eléments*, n°14-15, mars-mai 1976, p.24) où son approche rejoint l'antichristianisme classique néo-droitier.

¹²¹ J. Marlaud, *op. cit.*, p.28 et 43.

¹²² « L'esprit de la méthode expérimentale et la psychiatrie contemporaine », in *Eléments*, n°4-5, mars-juin 1974, p.4 ; voir aussi A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.190-193

¹²³ Jean-Paul Lippi, « La droite et la sexualité », in Arnaud Badinter (sld), *Aux sources de la droite. Pour en finir avec les clichés*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2000, p.178. Des influences évolienne et/ou guénonienne ne sont pas à exclure : cf. Michel Angebert et Robert de Herte [A. de Benoist] (sld), *Julius Evola*, *op. cit.*, pp.107-112 ; René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, 1972, pp.222-229.

¹²⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.138.

¹²⁵ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.170.

¹²⁶ J. Marlaud, *op. cit.*, p.158.

La position de la « Nouvelle Droite » vis-à-vis de la psychanalyse freudienne est instructive à plus d'un titre. Elle permet notamment de saisir la manière dont la pensée gréciste établit des frontières mentales supposées irréductibles, glissant du collectif à l'individuel et réciproquement. Ces frontières ont valeur explicative : le monde biblique s'est mélangé au monde (indo-)européen, engendrant non seulement collectivement une culture hybride, mais aussi individuellement des psychologies schizophréniques. En ce sens, Sigmund Freud représente, dans la perspective gréciste, une allégorie du « judéo-christianisme » en Europe, plutôt que le symbole d'une spécificité juive. Il est remarquable que l'interprétation que propose Alain de Benoist du parcours freudien reproduise, à son échelle, la schizophrénie culturelle dont souffrirait le Vieux Continent. L'analyse du philosophe gréciste demeure donc éminemment symbolique. Au-delà d'un intérêt certain pour la psychanalyse, se dessinent les archétypes de la pensée néo-droitière dont le désir de frontières et le refus des mélanges ne sont pas les moindres. Pour illustrer les effets de la subversion « judéo-chrétienne » au niveau individuel, le personnage de Freud est sans doute le plus éloquent. Il cristallise sur sa personne non seulement la paternité d'une psychanalyse très discutée dans les milieux néo-droitières, mais aussi une double identité juive et européenne qui reproduit en un certain sens le mélange « occidental » des valeurs « judéo-chrétiennes » et « européennes ».

Alain de Benoist écrit que c'est au sein de la culture juive, dans la pensée talmudique, qu'il convient vraisemblablement de chercher une des origines de la démarche psychanalytique.¹²⁷ Cependant, le personnage de Freud n'est pas seulement juif : il réunit à la fois la pensée juive, biblique et talmudique, ainsi que l'humanisme occidental, la culture classique et germanique. Le professeur viennois associe donc, en sa personne déchirée entre « deux histoires, deux cultures, deux formes de pensées », le dualisme des « mentalités », la confrontation entre la Carthage « sémite » et la Rome « (indo-)européenne ». Selon Alain de Benoist, Freud ne cesse de jouer deux personnages : « fils *charnel* de Jakob », il voudrait être Hamilcar faisant jurer à son fils de combattre Rome ; « fils *spirituel* de Goethe », Freud aspire à n'être que le fils de ses œuvres. A l'image de l'Europe christianisée, « cette dualité ne suscite nulle synthèse harmonieuse. Elle provoque au contraire un *malaise* persistant ». De même que les chrétiens européens à cheval entre deux mondes, Freud entretient une relation ambivalente avec la société qui l'entoure, attiré et simultanément repoussé par les hauts lieux de la culture européenne. « Pendant des années, écrit Alain de Benoist, une sorte d'*inhibition* l'empêche de se rendre à Rome [...] où l'arc de Titus

¹²⁷ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.193.

reste le symbole d'un pouvoir exécuté : *l'imperium* ». Il incarne un Janus à la fois « bourgeois et révolutionnaire, respectueux des conventions et profondément subversif (au sens où les Prophètes furent les “subversifs” de leur temps) », dont les théories constituent l'acte le plus destructeur dont la bourgeoisie eût à se défendre.

« Fallait-il être juif pour inventer la psychanalyse ? » se serait interrogé Freud lui-même¹²⁸. Cette citation rapportée par Alain de Benoist prend ici une résonance particulière. Nous connaissons le caractère profondément révolutionnaire et subversif octroyé au « judéo-christianisme » et à son anthropologie par le GRECE, selon le schéma d'une pathologie « judéo-chrétienne » minant le corps païen. Les intellectuels grécistes instruisent le même procès contre Sigmund Freud :

*[il] s'est avancé masqué, minant son époque de l'intérieur, de même qu'il mettait l'homme en question à partir de lui-même. C'est en cela qu'il est devenu crédible, et qu'il a pu remporter la victoire de ses rêves sur la Rome éternelle.*¹²⁹

Il est également intéressant de noter que ce schéma d'un drame schizophrénique est invoqué par Jacques Marlaud pour expliquer la soudaine conversion du néo-droitier Louis Pauwels au catholicisme romain :

*on peut conclure, écrit Marlaud, que deux “âmes” se sont toujours affrontées dans le même homme : l'une nominaliste et païenne, l'autre, dualiste et, depuis peu, explicitement judéo-chrétienne. Louis Pauwels est un microcosme de la tragique “schizophrénie” européenne.*¹³⁰

De même que le GRECE découvre dans la généalogie des valeurs « judéo-chrétiennes » la source de la situation de décadence de l'Europe, Marlaud trace la filiation du poison chrétien dans les ambiguïtés de la pensée de Pauwels. Le diagnostic présente la même rigidité à l'échelle individuelle qu'au niveau collectif : en posant l'irréductibilité absolue de deux visions du monde, les néo-droitiers se voient dans l'obligation de distinguer dans un même homme, de même que

¹²⁸ S. Freud aurait répondu par l'affirmative dans une lettre adressée au pasteur Pfister. (Références non précisées). Cité par A. de Benoist, *ibid.*, p.193.

¹²⁹ *Ibid.*, pp.193-195.

¹³⁰ J. Marlaud, *op. cit.*, p.158.

dans un même espace culturel, deux réalités qui survivent côte à côte sans jamais engendrer une forme originale indépendante.¹³¹

En ce sens, conclut Alain de Benoist, Freud se rapproche de Karl Marx ; « tout deux se sentent à la fois assimilés et différents »¹³² et, ainsi que nous l'analyserons plus avant, la pensée de Marx trouve ses racines dans la pensée « judéo-chrétienne ». Il semble clair qu'Alain de Benoist met en parallèle non seulement deux bifrons subversifs, mais aussi affirme leur commune filiation au sein d'un courant hétérogène et révolutionnaire, la culture biblique. Refuser Karl Marx ou Sigmund Freud, le marxisme ou la psychanalyse freudienne, revient en dernière analyse à rejeter cette « mise en psychologie [ou en politique] de l'Ancien Testament »¹³³. Alain de Benoist pose en ces termes cette hypothèse d'une filiation commune :

*Certains phénomènes idéologiques tels que la peinture abstraite, le freudisme ou le marxisme pourraient ainsi être interprétés comme des résurgences d'une très ancienne démarche allant perpétuellement de l'universel au particulier, de l'unicité de la Loi à la diversité des signes. [...] On ne s'étonne pas, dès lors, de voir fleurir dans le champ du discours idéologique contemporain, en même temps que les valeurs judéo-chrétiennes s'y sédimentent sous des formes laïcisées, toute une thématique de non-représentation et de recherche du non-dit, dont la linguistique structurale, l'histoire non événementielle, l'art abstrait, les mille et une théories de l'inconscient constituent autant d'épiphénomènes.*¹³⁴

Est-ce que l'analyse des rapports entre modernité et culture juive mène nécessairement à une forme d'antisémitisme ? Ainsi que nous l'analyserons ultérieurement, la réponse semble négative ou, pour le moins, l'est devenue, même si ce jeu d'oscillation entre freudisme et judaïsme laisse songeur.¹³⁵ En ce sens, ces négations revêtent quelque chose de plus qu'une opposition

¹³¹ Voir aussi par exemple l'analyse du cas de François-René de Chateaubriand. J. Marlaud, *op. cit.*, p.158.

¹³² A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.195.

¹³³ Manès Sperber, *Le talon d'Achille*, Paris, Calmann-Lévy, 1957. Cité par A. de Benoist, *ibid.*, p.193.

¹³⁴ *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, pp.131-132.

¹³⁵ Le GRECE reçoit-il cet anti-freudisme, voir cette méfiance envers la psychanalyse, en héritage ou est-ce une pensée originale ? Faut-il y déceler les influences de la pensée de René Guénon, auteur dont les écrits affleurent souvent dans la littérature néo-droitière au sens le plus large du terme ? Il nous est difficile de répondre à cette question. Néanmoins, il faut reconnaître qu'il existe des parallèles intéressants. Guénon s'interroge de l'origine presque toujours juive de penseurs modernes comme Bergson en philosophie, Einstein en physique ou Freud en psychologie. Il croit découvrir en cela « quelque chose qui correspond exactement au côté "maléfique" et dissolvant du nomadisme dévié, lequel prédomine inévitablement chez les juifs détachés de leur tradition. (R. Guénon, *op. cit.*, p.222). Il faut reconnaître une concordance entre l'interprétation guénonienne du « nomadisme » et la définition polémique des pensées « sémites » dans la perspective gréciste. Il semble également évident qu'Alain de Benoist fut

idéologique ou des présupposés antisémites, mais reflètent également et peut-être prioritairement une recherche identitaire. Ainsi que nous l'observerons dans le chapitre consacré à l'Histoire, les intellectuels néo-droitiers opèrent une archéologie sélective de l'héritage européen, séparant le bon grain païen de l'ivraie judéo-chrétienne, dans une perspective de construction de la mémoire. L'exercice est ici semblable.

De « Shaul de Tarse » à la morale bourgeoise, il s'agit d'un même processus : une filiation qui naît avec la révolution « judéo-chrétienne » pour trouver son achèvement avec le marxisme, ultime modalité du « judéo-christianisme ». Cette dernière idéologie cède à son tour à la condamnation de la nature, perverse car détournant « la molécule humaine » de la révolution, donc de « l'accomplissement d'une super-fusion dans la super-masse ».¹³⁶ Christianisme et marxisme anathématisent de concert l'individualisme et la sexualité. L'analogie entre christianisme et marxisme se manifeste également dans la conception de la famille. Le communisme moderne, écrit Cheverny, « récuse le féminisme et la féminité au nom d'une théorie de la solidarité fraternelle des sexes ».¹³⁷ Il préfère la famille et le ménage au couple, excluant l'érotisme qualifié de réactionnaire et de libertaire ; de même, le christianisme ne voit en la femme qu'une mère et exclut la possibilité de l'amante.

Karl Marx, en laïcisant les thèmes de l'eschatologie évangélique, a développé une vision à la fois « “catholique” », petite-bourgeoise et matérialiste de la vie ; mais surtout, posant l'égalité entre les hommes et s'attaquant au patriarcat, Marx aboutit à l'indifférenciation des sexes. Si pour les chrétiens, l'amour profane éloigne de Dieu, aux yeux des marxistes, il détourne de la Révolution ; d'où la nécessité pour ce dernier de faire disparaître graduellement les rôles sociaux masculin et féminin. Tant l'Eglise catholique que le Parti ont failli devant *Eros*, écrit Alain de Benoist ; ils incarnent les deux pôles qui se sont efforcés de produire un érotisme convenable et univoque.¹³⁸ C'est à un constat analogue qu'aboutit Guillaume Faye lorsqu'il diagnostique un malaise de l'homme européen devenu suspicieux envers la femme, misogynne et gynécomane ; ce malaise

sensible à certaines critiques de la modernité initiées par Guénon, en demeurant toutefois relativement éloigné de la pensée « traditionaliste ». Bien qu'une recherche approfondie soit ici nécessaire pour confirmer ou infirmer cette hypothèse, citons à titre d'exemple son éditorial intitulé opportunément *Le règne de la quantité*, in *Eléments*, n°28-29, où le philosophe gréciste développe une critique de la modernité au sein de laquelle nous retrouvons des accents guénéoniens. La critique de l'économisme (*Eléments*, n°28-29) ou du rapport entre « pensée nomade » et civilisation (*Eléments*, n°24-25) sont également des thèmes que la littérature du traditionaliste français a abordés.

¹³⁶ Y. de Saint-Agnès, art. cité, in *Eléments*, n°4-5, p.21.

¹³⁷ Julien Cheverny, *op. cit.*, cité par A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.69.

¹³⁸ *Ibid.*, pp.68-70. Récemment, Robert de Herte [A. de Benoist] a rédigé quelques réflexions portant sur l'érotisme. Fondamentalement, la critique est la même en ce qui concerne les rapports entre christianisme et érotisme. Cf. « L'éditorial », in *Eléments*, n°102, septembre 2001.

trouble les relations entre une féminité bouleversée et « une masculinité à la recherche de son statut social ». ¹³⁹ Cet état décadent débouche sur une inquiétante perspective de fusion des sexes et d'androgynie. Cette dernière « traduit [...] un fantasme pathogène de l'égalitarisme [...] » et conduirait à « la perte d'identité biologique ». ¹⁴⁰

L'idée de « perte d'identité biologique », c'est-à-dire d'effacement des rôles masculin et féminin, invite à analyser la position du GRECE concernant l'homosexualité. Olivier Daussy nous donne quelques pistes ¹⁴¹ : la Rome préchrétienne, écrit-il, condamnait l'homosexualité passive d'un citoyen avec une esclave, car elle s'opposait à l'ordre politique. Sur une base différente, le christianisme en Occident a condamné l'homosexualité sur une base avant tout morale, confondant, selon le mot d'Alain de Benoist, « morale sexuelle et morale tout court ». ¹⁴² L'homosexualité dans la société contemporaine est observée avec plus de rigueur par Olivier Daussy. Cette pratique s'inscrit dans une sexualité moderne, un « néo-libéralisme du sexe », exacerbant « la tendance individualiste égalitaire » ; l'homosexuel moderne « revendique l'immédiateté de la consommation [sexuelle] » et abandonne « le mystère, c'est-à-dire la lenteur, des processus de séduction ». ¹⁴³ Cette accusation de désenchantement de la sexualité s'adresse à la sexualité contemporaine en générale et ne vise pas seulement l'homosexualité. Elle condamne avant tout un libéralisme sexuel qui ne libère pas réellement les individus mais ne fait qu'entériner « le déclin des hiérarchies et de l'ordre social ». ¹⁴⁴ Bien que ce thème de l'homosexualité n'apparaisse pas explicitement, à notre connaissance, dans les revues *Eléments* et *Nouvelle Ecole*, l'article d'Olivier Daussy ne paraît pas en contradiction avec les conceptions néo-droitières.

Une évolution de la perception de l'homosexualité est clairement identifiable dans les écrits grécistes : suivant en cela la progressive mutation de l'ensemble du discours gréciste, l'évolution du regard sur l'homosexualité passe d'une phase ambiguë, hésitant vraisemblablement entre

¹³⁹ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, Paris, Le Labyrinthe, 1985, p.52.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp.52-53. L'Amérique du Nord fournit un exemple concret de cette décadence gynécocratique. Voir Robert de Herte [A. de Benoist] et Hans-Jürgen Nigra [Giorgio Locchi], « Il était une fois l'Amérique », in *Nouvelle Ecole* n°27-28, automne-hiver 1975, pp.74-78. Hans-Jürgen comme maladie est le pseudonyme de Giorgio Locchi. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.155).

¹⁴¹ Olivier Daussy, art. cité, in *Panorama des idées actuelles*, p.14. Nous ignorons si les opinions de cet auteur témoignent fidèlement des sensibilités néo-droitières. Toutefois, *Panorama des idées actuelles* est une revue considérée comme représentative des milieux grécistes (Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.232) et présentée comme un supplément à *Eléments* (voir *Eléments*, n°61, hiver 1986, p.24), dirigée par Jean Varenne, nommé président du GRECE en 1984 (voir *Eléments*, n°56, hiver 1985, p.43), conseiller de rédaction à *Nouvelle Ecole*. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.148).

¹⁴² Cité par O. Daussy, art. cité, in *Panorama des idées actuelles*, p.14.

¹⁴³ *Idem.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.15.

l'indifférence et le rejet¹⁴⁵, à une période d'acceptation où les intellectuels du GRECE prennent acte de « l'innocence » biologique de cette orientation sexuelle. En effet, nous observons que récemment, Charles Champetier, rédacteur en chef d'*Eléments*, a nuancé le discours néo-droitier sur la sexualité. A ses yeux, notre société moderne n'a pas succombé à l'irruption des valeurs féminines et n'aboutit pas à cette décadente indifférenciation des sexes tant redoutée par ses prédécesseurs néo-droitiens. Nous nous acheminerions plutôt vers « une nouvelle répartition des rôles » et il n'est pas improbable que « le monde post-moderne en vienne à renouer avec certaines évidences du monde traditionnel ».¹⁴⁶ Dans un même esprit, le manifeste de la « Nouvelle Droite » de l'an 2000 se contente de constater que parfois les individus de chaque sexe peuvent diverger par rapport à leur nature masculine ou féminine « au gré des hasards génétiques ou des choix socioculturels ».¹⁴⁷ Si nous considérons que les recherches de Gérard Zwang ont une influence non négligeable dans la conception gréciste de la sexualité, il est probable que le GRECE ne condamne pas directement l'homosexualité. Selon Zwang, celle-ci est le fruit d'« une inversion génétique » qui les « “innocente” », à la manière des gauchers ou des rouquins, et donc exclut de fait « le moindre jugement moral ».¹⁴⁸

Notons deux faits qui intègrent la question homosexuelle dans la critique plus générale de l'antichristianisme. Le premier est l'évolution du discours : la crainte du mélange et de l'indifférenciation qui naît des égalitarismes chrétien et marxiste favorise d'abord le développement de modèles d'analyse qui diagnostiquent individuellement et collectivement les symptômes de décadence à partir de la seule « pathologie » égalitaire. L'égalité professée par le christianisme mène à des systèmes politiques totalitaires ; appliquée à la société, elle favorise une subversion qui aliène, non seulement les institutions, mais aussi les mœurs et les habitudes sexuelles. La subversion aliène d'abord le corps social, puis s'attaque à des espaces plus particuliers. La (relative) condamnation de l'homosexualité moderne, c'est-à-dire fruit d'une sexualité contemporaine a-normée, apparaît donc la continuité logique de la condamnation de la vision « christiano-marxiste » : cette pratique marginale est alors vraisemblablement considérée comme le résultat de la perversion « judéo-chrétienne » du corps européen. Ce n'est qu'au début

¹⁴⁵ Cf. Patrice Sicard [Patrice de Plunkett], « Vivre au féminin », in *Eléments*, n°14-15, mars-mai 1976, p.17. P. de Plunkett, rédacteur en chef culturel du *Figaro Magazine* dans les années 1980, a été membre du comité de rédaction de *Nouvelle Ecole* jusqu'en 1983. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.222).

¹⁴⁶ C. Champetier, « La nouvelle cause des femmes », in *Eléments*, n°93, pp.17-18. Cet auteur dirige la revue *Eléments* depuis 1991. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.19).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.19.

¹⁴⁸ « Entretien avec Gérard Zwang », in *Eléments*, n°102, p.23.

des années nonante que le GRECE, notamment sous la plume de Charles Champetier, nuance sa position au sujet de l'homosexualité en l'analysant à l'aune d'une post-modernité sous certains angles prometteuse.¹⁴⁹

Le deuxième fait intéressant à relever est que la condamnation par l'Eglise catholique de l'homosexualité n'a jamais été instrumentée explicitement par le discours critique du GRECE. C'est un élément significatif, car les arguments néo-droitiens se sont longtemps élaborés en réaction aux valeurs chrétiennes ou aux prises de position de la hiérarchie catholique et il est probable que l'absence de critiques sur un thème de mœurs aussi litigieux reflète pour le moins une ambivalence. La raison en est peut-être l'ambiguïté des positions individuelles au sein du monde néo-droitier ; outre le fait que l'homosexualité ne connaît évidemment pas de frontières idéologiques, beaucoup de sympathisants ou de membres de la « Nouvelle Droite » sont issus de milieux conservateurs où l'homosexualité n'est guère acceptée et le plus souvent clairement rejetée. De plus, l'image de l'homosexuel ne se conjugue *a priori* que difficilement avec l'idéal virilisant du héros jüngerien si souvent mis en exergue dans les publications néo-droitières.

En conclusion, observons que l'argumentaire du GRECE évolue d'une position à cheval entre l'héritage de la norme sexuelle « de droite », condamnant l'homosexualité comme une pratique en désaccord « avec l'anatomie et la physiologie »¹⁵⁰, et un impératif de défense d'une sexualité « naturelle » moins formalisée et partiellement a-moralisée, vers une acceptation de l'homosexualité, tant que cette tolérance ne dérive pas vers un militantisme niant « tout critère de normalité dans le comportement sexuel ».¹⁵¹

¹⁴⁹ Nous aborderons le regard gréciste sur la post-modernité et l'antichristianisme dans la conclusion.

¹⁵⁰ Janine Mossuz-Lavau, art. cité, in *Les collections de l'Histoire*, n°14, p.72.

¹⁵¹ Art. cité, in *Eléments*, n°102, p.24.

*Quelques réflexions sur le « féminisme » néo-droitier et la place de l'image dans la revue *Eléments**

Si nous nous efforçons de schématiser cette approche « en miette » de l'histoire de la sexualité dans « l'Occident chrétien », nous observons que la vision gréciste de l'évolution du statut de la femme européenne suit une série d'étapes symboliques : l'introduction des conceptions chrétiennes dans le monde romain et leurs hybridations avec les valeurs païennes ; l'étape privilégiée du Moyen Age re-paganisé témoignant idéalement de l'affrontement des « mentalités » ; le XVIII^e siècle, avec « l'angélisme faussement ambigu » de Rousseau qui aboutira « aux enfantillages polygamiques des socialistes utopiques »¹⁵² ; le XIX^e siècle qui voit l'apparition du freudisme et de « la conjugalité bourgeoise »¹⁵³, consacrant une « quasi-religion de la femme » à laquelle l'Eglise répond par la mariolâtrie¹⁵⁴ ; enfin, le XX^e siècle qui connaît symboliquement un tournant sexuel avec le « marxisme » et la psychanalyse freudienne.¹⁵⁵

En première analyse, l'ensemble des écrits relatifs à la « sexualité » ressemblent à une compilation critique sans cohérence globale. Toutefois, cet inventaire des symptômes de la christianisation se structure en suivant avec précision une géographie thématique : le « Proche-Orient », le Moyen Age ou encore « le marxisme » incarnent des lieux de convergence. Les critiques *a priori* éclatées et singulières des intellectuels grécistes forment des faisceaux sélectifs qui dessinent une certaine conception de l'histoire européenne, vision dans laquelle la femme joue un rôle de jalon. Elle est un témoin permanent, une martyre dont les stigmates dressent la cartographie des heurs et malheurs du *clash* culturel initié par la christianisation de l'Europe.

Au sein des diverses problématiques abordées par la revue *Eléments*, il est possible de dégager un dynamisme, qui, s'il ne résume pas l'ensemble des motivations des intellectuels néo-droitiers, a le mérite de situer le discours sur la femme et la « sexualité » dans une perspective plus large intégrant la dialectique entre le (néo-)paganisme et le christianisme européen. Nous assistons à un jeu de miroir entre la *domina* païenne et l'*ancilla* chrétienne,¹⁵⁶ deux formes paradigmatiques qui réunissent les valeurs opposées à leur reflet respectif et tracent ainsi une frontière historique et philosophique très nette. L'accentuation sans cesse renouvelée de cette différence s'inscrit

¹⁵² A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.354.

¹⁵³ *Idem.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.355.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ L'expression *domina/ ancilla* est utilisée par A. de Benoist. (*Eléments*, n°17-18, sept.-nov.1976, p.66).

parallèlement à une logique d'exclusion à caractère identitaire. Il est incontestable que la critique du statut de la femme dans le christianisme participe à l'élaboration de deux univers de sens en compétition, le païen et le chrétien.¹⁵⁷

Le discours sur la condition de la femme apparaît dans une période où le GRECE formule progressivement sa première synthèse doctrinale, caractérisée par l'affirmation de « l'inégalité de l'homme », la diversité des types mentaux et les méfaits du « judéo-christianisme », autant de préoccupations qui se devinent dans le discours à caractère prétendument « féministe » du mouvement gréciste.¹⁵⁸ Cependant, ce discours s'articule-t-il avant tout comme antichrétien ou relève-t-il d'un militantisme réellement féministe ? A cette dernière question, Renée David répond par la négative : le « féminisme » néo-droitier ne serait qu'un leurre dissimulant une réduction de la femme à une « génitrice sacralisée », remettant en question la libre disposition de leur corps, le droit de regard sur l'éducation de leurs enfants, leur droit au travail, leur participation politique et leur éducation.¹⁵⁹ A son tour, Anne-Marie Duranton-Crabol souligne que le « féminisme » néo-droitier est ambigu et observe une sous représentation – jugée par elle significative – des femmes dans les rédactions de revues néo-droitnières.¹⁶⁰ Duranton-Crabol rapporte l'opinion du psychanalyste Charles Reymondon qui estime qu'au sein de *Nouvelle Ecole*, une femme ne pourrait signer un article ou patronner la revue que difficilement.¹⁶¹ Si nous laissons à C. Reymondon la responsabilité de ce constat, il est cependant certain qu'il engage à nuancer l'image d'un féminisme militant au sein de la « Nouvelle Droite ».

¹⁵⁷ Nous sommes conscient de l'extrême polysémie du concept d'identité, dont l'emploi engendre souvent plus de problèmes qu'il n'en résout. Au sein de ce travail, nous croyons fondée l'hypothèse d'une identité de groupe. Le GRECE n'est pas fédéré par un seul élément et ne représente pas un rassemblement fortuit d'individus. Il répond à la définition donnée par Alex Mucchielli du « groupe », c'est-à-dire une « unité réelle, mais partielle, directement observable et fondée sur des attitudes collectives, continues et actives, ayant une œuvre commune à accomplir, unité d'attitude, d'œuvre et de conduite, qui constitue un cadre social structurable tendant vers une cohésion relative des manifestations de la sociabilité ». Dans le cadre d'un « groupe », Mucchielli estime que l'on peut parler de « système culturel » ou de « mentalité », c'est-à-dire d'un ensemble d'acquis commun qui servent de références permanentes et inconscientes pour la perception des choses et qui interviennent dans l'orientation des conduites concernant les éléments de l'environnement. Ces derniers sont les clefs de la vision du monde et les référents essentiels de l'identité. (Alex Mucchielli, *L'identité*, Paris, PUF, 2002, pp.51-52). L'antichristianisme et les diverses modalités de son articulation avec une mémoire re-composée (Voir chapitre : *Le GRECE et l'Histoire*) font partie de ce système de références et par conséquent participe de la formation de ce que nous nommerons une identité néo-droitnière. Notons que nous réserverons l'utilisation du terme « mentalité » dans le seul cadre du discours gréciste afin d'éviter tout malentendu.

¹⁵⁸ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle droite*, op. cit., p.68.

¹⁵⁹ Renée David, art. cité, in *Combat pour la diaspora*, n°8, pp.33-47.

¹⁶⁰ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.145. Cet argument quantitatif laisse sceptique ; on ne peut guère juger du « féminisme » d'un mouvement en comptabilisant le pourcentage de femmes écrivant dans ses organes de presse.

¹⁶¹ Charles Reymondon, « Nietzsche contre Freund », *Le Quotidien du médecin*, 19 novembre 1973. Cité par A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.145.

Si nous passons en revue les articles publiés dans *Eléments*, nous constatons que Laurence Terry, pseudonyme de plume de Michel Marmin,¹⁶² tient le seul rôle féminin à partir de 1975¹⁶³ et ses écrits témoignent, selon Duranton-Crabol, « des limites du féminisme néo-droitier ». L. Terry [M. Marmin] estime que la femme occidentale, à force d'exploiter à son profit les instincts sexuels et nourriciers, domine complètement la gent masculine, d'où son appel à un réveil des valeurs viriles.¹⁶⁴ En ce qui concerne Alain de Benoist, son « féminisme » semble relatif : il pose la complémentarité des sexes comme fondamentale¹⁶⁵, mais subordonne toutefois la femme à l'homme dans ses potentialités. Nous sommes en présence d'un « féminisme inégalitaire »¹⁶⁶ : la femme atteignant plus vite son statut adulte grâce à une maturité précoce, aboutit rapidement à ses propres limites, tandis que l'homme, toujours inachevé, profite des potentialités infinies de l'enfance.¹⁶⁷ L'homme incarne en quelque sorte le principe actif, celui qui pense et agit. La subordination de la femme semble limitée à ce domaine de l'action, dont les contours effectifs sont difficiles à circonscrire. Au sein de la vision « féministe » néo-droitier, il est probable que la femme recouvre sa dignité essentiellement dans l'acte de donner la vie, assurant ainsi la pérennité démographique ainsi que dans la transmission des valeurs.¹⁶⁸

En 1999, Charles Champetier et Alain de Benoist (re)définissent leur position vis-à-vis du féminisme dans leur manifeste intitulé *La Nouvelle Droite de l'an 2000*.¹⁶⁹ La « Nouvelle Droite » adhère à un « féminisme différentialiste »¹⁷⁰, souhaitant que « la différence des sexes s'inscrive dans la sphère publique » et affirmant une série de droits spécifiquement féminins (virginité, maternité, avortement), tout en favorisant, « à la fois face au sexisme et à l'utopie unisexe, la

¹⁶² *Ibid.*, p.63. Michel Marmin a été secrétaire général adjoint du GRECE, chargé des problèmes de presse, rédacteur en chef adjoint d'*Eléments* (1974-1978), co-directeur de la même revue (1978-1983), membre du comité de rédaction de *Nouvelle Ecole*, co-fondateur des Editions *Copernic*. (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.73-74).

¹⁶³ Jusqu'à la décennie 1980 où L. Terry [Michel Marmin] est rejoint(e) par Annie Delmas, Claudine Glot et Anne Jobert. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.146). Ces dernières années, certains noms féminins apparaissent épisodiquement : Isabelle Grazioli-Rozet, (*Eléments*, n°92, juillet 1998) ; Brigitte Daniel (n°93, octobre 1998) ou encore Cécile Guignard-Vanuxem (n°95, juin 1999). Cette liste n'est pas exhaustive mais confirme l'observation qu'A.-M. Duranton-Crabol faisait au début des années 1980. Jusqu'à aujourd'hui, les contributions féminines à la revue *Eléments* demeurent donc très modestes.

¹⁶⁴ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.145.

¹⁶⁵ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.346.

¹⁶⁶ L'expression est rapportée par Renée David, art. cité, in *Combat pour la Diaspora*, n°8, p.43

¹⁶⁷ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.146.

¹⁶⁸ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, *op. cit.*, p.51 ; voir aussi A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.344.

¹⁶⁹ *Eléments*, n°94, p.19.

¹⁷⁰ C'est-à-dire s'opposant à la « conception moderne d'individus abstraits et détachés de leur identité sexuelle, relevant d'une idéologie "indifférencialiste" qui neutralise la différence sexuée ». Double refus donc, selon le mode rhétorique néo-droitier de la double négation : ni le féminisme « universaliste » adhérant à des valeurs « "universelles" » abstraites et « masculines », ni le « sexisme traditionnel » qui considère la femme comme « un homme incomplet ». Voir A. de Benoist et C. Champetier, art. cité, in *Eléments*, n°94, p.19.

promotion des hommes comme des femmes par l'affirmation et le constat de l'égalité de leurs natures propres ». ¹⁷¹

L'analyse de la condition féminine participe à la définition d'espaces de valeurs exclusifs, c'est-à-dire que la défense de la femme païenne illustre plus largement la nécessaire sauvegarde d'un espace mental européen. De ce point de vue, la femme ne semble guère analysée pour elle-même, mais bien plutôt en tant que dimension particulière d'une vision du monde. Si dans les écrits grécistes le symbole féminin paraît en effet primer sur les femmes en tant qu'individus autonomes, il serait néanmoins incorrect de sous-estimer son importance dans l'univers des valeurs néo-droitières. Les questions de la sexualité et de la femme sont des préoccupations qui apparaissent souvent dans la littérature du GRECE, au cœur de divers sujets et jusque dans la définition esthétisante du paganisme ¹⁷².

Une analyse rigoureuse de l'iconographie gréciste mettrait sans doute en évidence une esthétique particulière, au sein de laquelle l'image de la femme, ou plus généralement de la féminité, revient fréquemment sous la forme de déesses celtes, à la manière de supports de valeurs (magie, beauté, etc.) ¹⁷³ ou encore de symboles contestataires. ¹⁷⁴ Ainsi que l'écrit Maurice Agulhon, les représentations visuelles ont leur correspondance dans les grandes options idéologiques ¹⁷⁵ et l'image n'est jamais innocente, faisant « le siège de l'homme » ¹⁷⁶, elle véhicule des valeurs implicites et contribue à la formation d'une expérience commune. Les expressions de Jean Mabire avouant que « ce qui importe, ce sont les couleurs et les gestes. Donner à voir importe plus que

¹⁷¹ *Ibid.*, pp.19-20.

¹⁷² C. Champetier, « Entretien avec A. de Benoist. Comment peut-on être païen ? », in *Eléments*, n°89, juillet 1997, p.14.

¹⁷³ Voir à titre d'exemple, les illustrations de l'article de P. Vial, « La fée Mélusine », in *Eléments*, n°51, automne 1984, p.18.

¹⁷⁴ Il existe une esthétique gréciste singulière qui se fait l'écho d'un classicisme relativement souple, non passéiste et non pompier, ne refusant pas la modernité, orienté essentiellement vers le figuratif mais n'excluant pas nécessairement l'art abstrait. (Erik Haldorf, « Aux sources de l'art abstrait », in *Eléments*, n°45, printemps 1983, p.41). Nous pouvons observer l'existence d'une sensibilité néo-droitière fondamentalement opposée à une certaine production contemporaine, observant la faillite de l'avant-garde de la seconde moitié du XX^e siècle, l'échec d'une modernité artistique qui « s'achève dans le non-sens et la répétition », et la « dé-figuration de l'art devenu informe et anomique ». (C. Champetier, « Art contemporain : l'affaire "Krisis" », in *Eléments*, n°89, juillet 1997, p.4). Voir aussi Michel Marmin, « Faut-il détruire le centre Beaubourg ? », in *Eléments*, n°20, février-avril 1977, p.23 ; G. Faye, « La culture gadget » et Patrick Dubois, « Le retour du réel », in *Eléments*, n°46, été 1983, p.5 ; Davis Mata, « Les impostures de l'art moderne », in *Eléments*, n°57-58, printemps 1986, p.53. Voir aussi le numéro de la revue *Krisis*, dirigée par A. de Benoist, *Art/Non Art*, de novembre 1996. Sur la question de la représentativité de la revue *Krisis* dans le paysage néo-droitière, voir P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite, op. cit.*, pp.21-27.

¹⁷⁵ « Marianne, objet de "culture" ? », in Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, p.123.

¹⁷⁶ René Huyghe, *Les puissances de l'image*, Paris, Flammarion, 1965. L'historien et critique d'art a fait partie du comité de patronage de *Nouvelle Ecole*.

donner à croire »¹⁷⁷ ou de Guillaume Faye écrivant que « les païens raisonnent, si l'on peut dire, par sensibilité »¹⁷⁸ illustrent l'importance de l'esthétique dans l'appareil argumentatif des néo-droitiers. Ne sous-estimons pas l'importance des images et du style chez les auteurs de la « Nouvelle Droite » et sensiblement dans le discours d'une revue comme *Eléments*. Anne-Marie Duranton-Crabol écrit très justement que « le regard paraît être un enjeu important dans la réalisation des revues de la Nouvelle Droite, au point que l'iconographie, partie intégrante du discours, peut s'analyser comme un langage ».¹⁷⁹

Le rôle clé de l'esthétique – images ou style littéraire – prend une dimension importante si nous lions cette fonction au refus d'une certaine production artistique contemporaine qui caractérise les intellectuels néo-droitiers. Ce refus s'appuie notamment, chez un Alain de Benoist¹⁸⁰ ou un Jacques Marlaud¹⁸¹, sur une critique des influences subtiles du « judéo-christianisme » :

*La volonté démythifiante du logos [véhiculé par le christianisme] a pénétré [le domaine] des beaux-arts. Contre la volonté de représentation et d'expression qui anime les écoles "mythologiques", les iconoclastes nihilistes ont fait œuvre systématique de défiguration en peinture, en sculpture, en musique, en architecture.*¹⁸²

Alors que pour les Grecs, la beauté est associée au Bien, le « judéo-christianisme » introduit « le divorce d'avec l'épiphanie de la beauté » ; le rapport à l'image devient idolâtrie ainsi que l'exprime cette citation de Renan rapportée par Alain de Benoist :

*« un système où la Vénus de Milo n'est qu'une idole est un système faux, du moins partiel ; car la beauté vaut presque le bien et le vrai. Une décadence dans l'art est inévitable avec de pareilles idées ».*¹⁸³

¹⁷⁷ Jean Mabire, « A la rencontre des dieux maudits », in *Eléments*, n°27, hiver 1978, p.3. (Mis également en évidence par A.-M. Duranton-Crabol, art. cité, in *Les cahiers de l'IHTP*, p.95). Mabire est membre du mouvement gréciste depuis sa création. Il gravitait déjà dans la mouvance qui allait prendre forme sous l'appellation GRECE. (A.-M. Duranton-Crabol, in *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.24-27).

¹⁷⁸ G. Faye, « Comment peut-on être païen ? », in *Eléments*, n°38, printemps 1981, p.39.

¹⁷⁹ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.69.

¹⁸⁰ Voir A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.374 ; *Comment peut-on être païen ?*, op. cit., pp.136-137.

¹⁸¹ Jacques Marlaud a animé, depuis 1977, le *Cercle Villebois-Mareuil*, représentation du GRECE à Johannesburg. Il a été également correspondant de *Nouvelle Ecole* pour l'Afrique du Sud, au moins jusqu'en 1985. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.46-47). Il fait partie du comité de rédaction d'*Eléments* et a été président du GRECE. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.52).

¹⁸² J. Marlaud, op. cit., p.33.

¹⁸³ Ernest Renan, *Les Apôtres*, s.l.n.d., p.372. Cité par A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.173.

Le christianisme a introduit en Europe le divorce d'avec la beauté et « à l'habit lumineux du "porteur de lumière", écrit Alain de Benoist, vaut-il mieux désormais préférer le physique disgracieux de l'anachorète [...] ». ¹⁸⁴

En associant le « judéo-christianisme » à une certaine production artistique contemporaine ou, en d'autres termes, à une insensibilité à la beauté ¹⁸⁵, les grécistes posent plus qu'une opposition esthétique, ils engagent une confrontation éthique : si l'art se mesure aux règles qu'il est nécessaire de suivre, condition à son inscription dans « la civilisation », alors une partie de la modernité artistique, et par-là même le « judéo-christianisme », représente une régression à l'état « naturel », c'est-à-dire pré-civilisé. ¹⁸⁶ La beauté et la puissance, écrit J. Marlaud, sont les stimulants des cultures aristocratiques. ¹⁸⁷ L'opposition entre paganisme et christianisme revêt les atours d'une lutte théâtrale entre la lumière et l'ombre : la vie antique décrite par Louis Rougier est une vie de volupté, de gloire, d'illustration, tandis que la vie chrétienne est une existence isolée, ascétique et amoureuse de l'ombre. ¹⁸⁸ Même les conceptions esthétiques de Sigmund Freud renouvellent, au sein de sa schizophrénie, les oppositions entre l'âme et l'esprit, la forme et le fond ou encore le style et le sens qui structurent la confrontation entre univers « païen » et univers « sémite ». ¹⁸⁹

Dans la même perspective, il est significatif que le concept d'identité n'ait pas fait l'objet d'une définition claire chez les intellectuels du GRECE. ¹⁹⁰ Si l'idée revient avec une régularité métronomique dans les publications néo-droitières, elle exprime avant tout un sentiment d'appartenance où s'entremêlent des balises de reconnaissance très diverses. Ces dernières sont illustrées par l'idéologie indo-européenne, les « Idées » grecque ou allemande, l'antichristianisme et plus particulièrement une éthique et un « aristocratisme » qui ne sont pas sans rappeler cette

¹⁸⁴ Thomas Molnar et A. de Benoist, *L'éclipse du sacré*, Paris, La Table Ronde, 1986, p.136.

¹⁸⁵ Louis Rougier invoque également cet argument : le christianisme primitif aurait hérité de ses origines juives le mépris des arts plastiques : *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, p.77. Voir aussi les pages 51 et 57.

¹⁸⁶ Secrétariat Etude et Recherches, art. cité, in *Etudes et Recherches*, n°2, p.8.

¹⁸⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, p.27.

¹⁸⁸ L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, p.60. Voir aussi la préface de L. Rougier, *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, éd. Albatros, 1983, pp. XV et XVII. (1^{ère} édition : Paris, Flammarion, 1929).

¹⁸⁹ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, pp.133-134.

¹⁹⁰ Il faut mentionner l'exception d'Alain de Benoist qui a proposé une réflexion sur l'identité plus nuancée et plus complexe dans *Eléments*, n°77, pp.46-47.

« morale de l'allure » revendiquée par les anarchistes de droite.¹⁹¹ Ne doutons pas que la sensibilité néo-droitière intègre l'esthétique à sa conception de l'identité.

Ethique et esthétique sont structurellement liés chez les penseurs du GRECE, à l'image du *kalôn* et de l'*agathôn* chez les Grecs.¹⁹² « La "Nouvelle Droite", observe Freddy Raphaël, réduit le plus souvent l'éthique à une esthétique qui célèbre la beauté du geste héroïque, l'élégance de l'aristocratie, le goût de la différence ».¹⁹³ L'*aisthanesthai* gréciste n'est pas un acte prioritairement relatif au goût, mais plutôt au « style » ; la description qu'Armin Mohler fait du « style fasciste » résume à notre sens idéalement la position des néo-droitiers : il s'agit d'un agir artistique et existentiel pensé comme une décision contre l'informe qui subordonne la morale au style.¹⁹⁴ Ainsi que le souligne Freddy Raphaël, les normes morales du païen contemporain se trouvent dans sa quête « d'une éthique et esthétique héroïque », « au plus profond du passé européen »¹⁹⁵, au sein de pérégrinations philosophiques, certes, mais poético-esthétiques, également.¹⁹⁶ Alain de Benoist lui-même, pourtant peu enclin aux exaltations romantiques, se refuse à rejeter le paganisme esthétique et littéraire, cette « dévotion pour la Grèce en marbre blanc », tout en mettant en évidence que le paganisme ne se limite pas seulement à cette esthétique.¹⁹⁷

Le terme esthétique consacre également au sein de l'univers gréciste une attitude, presque une pose, dans le sens où les personnages clés de l'univers référentiel du GRECE sont littéralement mis en scène. Soulignons ici que la représentation de ces personnages-modèles a également valeur de signe, c'est-à-dire que les choix techniques des revues grécistes, leurs expressions langagières, artistiques et presque corporelles, incarnent un métalangage, complémentaire à l'ensemble de signes objectifs directement intelligibles dans les documents publiés. La pensée néo-droitière allie à la fois rationalité et imaginaire romantique. L'esthétique a valeur de coagulant au sein de

¹⁹¹ François Richard, *Les anarchistes de droite*, Paris, PUF, 1997, p.88. A.-M. Duranton-Crabol évoque également cette hypothèse : *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.121.

¹⁹² A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.173.

¹⁹³ Freddy Raphaël, « Un exemple de paganisme contemporain : l'idéologie de la "Nouvelle Droite" », in Actes du 22^{ème} colloque des intellectuels juifs de langue française, *La Bible au présent. Données et débats*, Paris, Gallimard, 1982, p.173. Voir aussi Thomas Molnar, *Alain de Benoist, Comment peut-on être païen ?* (compte rendu), in *Nova et Vetera*, 57 (3), juillet-sept. 1982, p.241.

¹⁹⁴ Armin Mohler, « Le "style" fasciste », in *Nouvelle Ecole*, n°42, été 1985, p.64.

¹⁹⁵ Freddy Raphaël, *op. cit.*, p.173.

¹⁹⁶ Pour s'en convaincre, il suffit de lire l'article de P. Vial, « L'héritage grec », in *Eléments*, n°33, février-mars 1980, p.62. Cette esthétique ne s'accompagne pas, du moins en ce qui concerne A. de Benoist, d'une vision romantico-ésotérique, qui considérerait la survivance, en Grèce ou ailleurs, d'initiés païens, ou plus largement qui conduirait à une lecture d'une « histoire invisible ». Le philosophe l'a encore récemment rappelé : A. de Benoist, « *Dernière années* ». *Notes pour conclure le siècle*. Lausanne, Age d'Homme, 2001, p.90.

¹⁹⁷ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, pp.230-231.

l'univers néo-droitier où l'on se reconnaît dans une certaine vision du monde, modelée par les écrits et par une « esthétique » partagée et paganisante, laquelle participe à la convivialité gréciste.¹⁹⁸

¹⁹⁸ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.50. Voir aussi J. Marlaud, *op. cit.*, pp.102-108.

Christianisme et totalitarisme

L'opposition du GRECE au totalitarisme s'inscrit dans la critique de toutes les formes d'homogénéisation et d'uniformisation, génératrices de « destruction irréversible des identités collectives ». La différence est érigée de ce fait « en valeur absolue et en norme suprême » et l'ennemi n'est plus incarné par « les forces de nivellement par le bas », mais par « les pulsions d'indifférenciation ».¹⁹⁹ Selon Pierre-André Taguieff, le GRECE développe ici une nouvelle synthèse doctrinale, s'épanouissant entre 1980 et 1987 et recentrant notamment le combat culturel sur la critique de l'universalisme et du racisme. Le noyau de la définition formelle du totalitarisme se compose de deux propositions : la première est que le totalitarisme nie « le droit à la différence » ; la seconde qu'il puise ses racines dans le monothéisme « déterritorialisé », c'est-à-dire sorti des strictes frontières du peuple hébreu.²⁰⁰ De fait, la critique néo-droitière s'attaquera prioritairement au monothéisme et à l'universalisme chrétien, « masque d'une entreprise de déracinement »²⁰¹ dont les conséquences redoutables se perçoivent jusqu'à nos jours.

Au sein de ce chapitre, nous n'aborderons pas l'ensemble des analyses grécistes concernant les totalitarismes et nous nous concentrerons sur les articulations entre « judéo-christianisme » et « totalitarisme ». Au sein de la revue *Éléments* et d'un point de vue chronologique, la critique explicite du totalitarisme en tant qu'objet distinct est postérieure à la dénonciation des rapports entre le christianisme et le marxisme.²⁰² Toutefois, la logique argumentative exige d'organiser ce chapitre en commençant par la critique du totalitarisme et en aboutissant à l'analyse d'une de ses expressions majeures, le communisme.

Le premier dossier de la revue *Éléments* consacré strictement au totalitarisme paraît en 1980, sous le titre « *Le totalitarisme raciste* ». Alain de Benoist y définit le racisme comme à la fois une « attitude de rejet ou d'hostilité de principe [...] contre une ou plusieurs races [...] », « cristallisation au niveau de la race ou de l'ethnie d'un préjugé altérophobique [...] s'accompagnant en parallèle

¹⁹⁹ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.87.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.89.

²⁰¹ *Ibid.*, p.92.

²⁰² L'affirmation d'une convergence christiano-marxiste apparaît dès le n°4-5, mars-juin 1974, dans les articles de Michel Marmin, « L'Eglise et le cinéma érotique », p.17, et de Yves de Saint-Agnès, « Sexualité naturelle et "ordre moral" », p.20. Il faut attendre 1980 pour que paraissent des articles consacrés spécifiquement au totalitarisme : *Éléments*, n° 33, 1980, p.10 et 13.

d'une surévaluation de ses appartenances propres », et une « doctrine qui considère la race comme le facteur essentiel ou principal de l'histoire ». ²⁰³ L'attitude raciste apparaît, selon Alain de Benoist, directement liée au « monothéisme », c'est-à-dire à la conviction, au moins implicite, qu'il n'existe qu'une vérité unique. ²⁰⁴ De ce « monothéisme » chrétien découle les perversions politiques réunies sous le terme de « totalitarisme ». Par conséquent, revenir aux sources bibliques du totalitarisme est le seul moyen d'en déterminer précisément, selon le GRECE, la nature et la généalogie. ²⁰⁵ Les « prémisses théologiques » du totalitarisme sont « l'égalitarisme, le rationalisme, l'universalisme, l'idée de Mal (et de Bien) absolu, l'idée d'une vérité unique dans laquelle tous sont également appelés à communier, celle enfin d'une histoire finalisée », autant d'éléments qui nous renvoient directement à la lecture gréciste du christianisme. ²⁰⁶

Le cœur de la définition du totalitarisme réside dans un monothéisme spécifiquement chrétien, différent du monothéisme juif. En effet, le monothéisme n'acquiert sa nature totalitaire qu'en se dépouillant « de sa spécificité nationale juive et en lui prêtant une valeur universelle » ²⁰⁷. La critique gréciste ne s'adresse donc pas au monothéisme « en tant que fondement idéologique et historique d'une culture particulière », la culture juive « dont les siècles n'ont cessé de prouver la richesse et la singularité ». ²⁰⁸ L'utilisation aléatoire du terme « judéo-chrétien » par le discours néo-droitier peut en effet sembler réunir judaïsme et christianisme dans la même entité et par conséquent associer les natures des deux monothéismes, mais les grécistes s'en défendent. Alain de Benoist invite d'ailleurs à la prudence sur ce point, car la notion de « judéo-christianisme », écrit-il, n'est pas exempte d'ambiguïté. ²⁰⁹ L'usage de ce terme lui paraît licite sur deux seuls plans : sur le plan historique, l'expression désigne au sens stricte les premiers chrétiens d'origine juive, membres des communautés palestiniennes de Nazareth. Sur le plan « "idéologique" », la notion de « judéo-christianisme » permet de « caractériser ce que judaïsme et christianisme peuvent avoir de commun au point de vue philosophique et théologique. [II] désigne alors, purement et simplement, la filiation monothéiste ». ²¹⁰

²⁰³ A. de Benoist, « Le totalitarisme raciste », in *Eléments*, n°33, fév.-mars 1980, p.13.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.14.

²⁰⁵ A. de Benoist, « Un totalitarisme peut en cacher un autre », in *Eléments*, n°46, été 1983, p.27.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ P. Vial, art. cité, in *Eléments* n°33, p.12.

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ A. de Benoist, « Judaïsme et christianisme », in *Eléments*, n°36, automne 1980, p.14.

²¹⁰ *Idem.*

Le discours néo-droitier s'efforce de conjuguer la dénonciation de « tout monothéisme » et l'érection d'une exception juive en ce domaine. En d'autre terme, le défi consiste à articuler « l'impératif inconditionnel du “droit à la différence” » et la condamnation du monothéisme en tant que tel.²¹¹ Le GRECE argue que le monothéisme ne délivrerait son poison totalitaire qu'en s'universalisant : le christianisme, seule religion abrahamique à s'être immédiatement efforcée de réaliser sa vocation universaliste, en ne voulant être ni la religion d'un peuple, ni celle d'une culture²¹², est donc le responsable du réveil des potentialités totalitaires incluses, comme somnolentes, dans le monothéisme.²¹³ Cependant, dans une approche générale des textes néo-droitiers, l'ambiguïté d'un vocabulaire qui oscille sans cesse entre des termes empruntés à la littérature juive et d'autres aux écrits chrétiens, laisse à penser qu'il ne s'agit là que d'une concession faite à la plus élémentaire prudence et non une réelle volonté de discriminer deux objets. Ainsi que le relève P.-A. Taguieff, le GRECE veut éviter à tout prix une accusation d'antisémitisme qui disqualifie radicalement toute position idéologico-politique depuis 1945.²¹⁴ La relative confusion entretenue entre christianisme et judaïsme est exigée par le caractère militant du discours : associer, autant que faire se peut, le christianisme au judaïsme, c'est le rattacher « au monde proche-oriental » et l'exclure symboliquement de l'Europe. Même si « le Dieu vengeur de l'Ancien Testament est déjà paré des attributs du totalitarisme moral qui culpabilise l'existence ici-bas au nom du Tout Autre », écrit Marlaud, le juif ne le sert que pour la gloire d'Israël, tandis que le chrétien, renonçant « au primat de l'enracinement ethnique et culturel », sert un Dieu apatride.²¹⁵ Cette idée d'une spécificité du monothéisme chrétien est un héritage de la pensée de Louis Rougier qui développe l'idée que le « fanatisme » exigé par Iahvé s'est internationalisé par le biais du christianisme :

[ce fanatisme] *resta longtemps confiné dans les limites de la race [juive]. Iahvé est bien le dieu universel [...] mais le peuple d'Israël le monopolise en vertu d'une Alliance passée avec lui, qui seule concerne le peuple juif. En ouvrant indistinctement le Royaume de Dieu aux Gentils comme aux Juifs, aux Barbares comme aux Hellènes, le christianisme s'est donné pour vocation de convertir la terre sans distinction de races, ni de nationalités [...]. Il a étendu au monde entier l'intolérance qu'il tenait de ses origines.*²¹⁶

²¹¹ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.91.

²¹² A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, op. cit., p.37.

²¹³ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.90-91.

²¹⁴ *Ibid.*, p.89, en note.

²¹⁵ J. Marlaud, op. cit., p.73.

²¹⁶ L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, op. cit., p.59.

L'intolérance chrétienne provient non seulement du fait que le christianisme professe « Iahvé » comme « dieu unique », mais aussi en raison de ce dieu « conçu comme radicalement distinct du monde en sa nature ».²¹⁷ Ce dieu du monothéisme représente « l'Altérité par excellence », le « Tout Autre », dont la mise en évidence efface la valeur de l'Autre et incite donc le christianisme à rejeter tout ce qui n'est pas chrétien.²¹⁸ Contrairement au paganisme polythéiste, le christianisme ne peut gérer sa relation avec l'altérité et débouche nécessairement sur l'anathème et la violence.²¹⁹ Cette impossibilité de gestion de l'Autre s'accompagne logiquement de la forme la plus radicale du dualisme, soit, dans sa formulation la plus récente, « l'idéologie de la coupure entre l'Être et le monde ».²²⁰ Cette idéologie, selon Alain de Benoist, caractérise le monothéisme judéo-chrétien plus encore que la croyance en un dieu unique.²²¹

Le rejet radical de l'altérité débouche également sur une crise identitaire à la fois collective et individuelle. Alain de Benoist souligne que l'identité se construit par un mouvement dialectique et une confrontation positive avec l'Autre. Le rejet de ce dernier conduit donc logiquement à un effritement de l'identité et au désir de la suppression de l'altérité. Les formes de l'universalisme, religieuses ou profanes, tels le christianisme et le marxisme, favoriseraient non seulement la négation de l'identité de l'Autre, mais aussi l'ignorance hypertrophique de son identité propre. On perçoit alors l'Autre comme un « objet » que l'on voudrait « simple projection de soi », et dont on espérerait par conséquent supprimer les différences.²²² « En niant l'“autre”, écrit Jacques Marlaud, le monomythe chrétien et ses avatars jacobins, positivistes et marxistes, annulent le processus de différenciation et, ce faisant, finissent par dissoudre les particularités de leurs propres adeptes ».²²³ Cette passion de l'uniformisation totalitaire répond à une forme de pathologie se manifestant sous la forme d'une pulsion suicidaire. Ne supportant pas ou plus les hétérogénéités, simples reflets de la réalité, une société peut alors aspirer au réflexe pathologique d'une homogénéité qui nivellera les contradictions et opérera ainsi un suicide symbolique, à l'image de ce que peut entreprendre un individu. L'aspiration à une « homogénéité excessive » provient d'une incapacité

²¹⁷ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.160.

²¹⁸ L. Rougier développe cette idée dans *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, pp.57-58.

²¹⁹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, pp.185-191.

²²⁰ A. de Benoist, « Un mot en quatre lettres », in *Eléments*, n°95, pp.18-19.

²²¹ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, *op. cit.*, p.50.

²²² *Ibid.*, pp.161-162.

²²³ J. Marlaud, *op. cit.*, p.39.

de l'individu à gérer une hétérogénéité trop importante qui « le *déroute* et que son système neuropsychique ne contrôle plus ». ²²⁴

Le monothéisme chrétien engendre donc une double dynamique : la première est une intolérance dirigée vers l'extérieur et qui s'exprime par le biais du politique ; la seconde s'oriente vers soi, favorisant une crise des identités et leur aliénation.

De cette volonté collective de nivellement à soi naissent les systèmes totalitaires et leurs corollaires, une violence pluridimensionnelle : racismes, exterminations, inquisitions de toutes sortes, qui illustrent autant de résultats d'une dialectique entre une Vérité absolue et des erreurs nécessairement absolues. ²²⁵ Tel un nouveau germe viral, le christianisme introduira en Europe une rupture identitaire, à la fois collective et individuelle, qui engourdira le corps païen sans toutefois l'achever complètement. Selon Alain de Benoist, le totalitarisme tend à apparaître lorsqu'« un système "monothéiste" rigide, fondé sur l'unicité explicative et l'unilatéralité réductrice et mortifère » tend à se substituer à « une totalité souple parce que plurielle, polythéiste, contradictoire, d'une indépendance organique ». ²²⁶ En d'autres termes, la défaite du polythéisme des valeurs sous les assauts de l'évangélisation implique le totalitarisme. La vision gréciste de la filiation du totalitarisme, héritée de Louis Rougier ²²⁷, ne laisse ici aucune ambiguïté : les valeurs « judéo-chrétiennes » ont détruit l'Empire romain, garant d'un polythéisme tolérant et par-là anti-totalitaire, et ont permis ainsi l'introduction dans le monde européen d'un système monothéiste, vecteur des futurs totalitarismes. Les totalitarismes modernes ne trouvent donc pas leur origine dans l'Europe des nationalismes, dans une causalité politique et économique particulière, mais sont en définitive les rejetons d'une « mentalité proche-orientale » rigidifiée dans et par un christianisme occidentalisé. Jean Varenne explique en effet que « la mentalité européenne la plus spécifique et la plus ancienne » est étrangère à la notion de totalitarisme, car le principe de tripartition indo-européen, c'est-à-dire « la différenciation et la hiérarchisation des

²²⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.136. Voir aussi p.138 et 139.

²²⁵ Trois modalités de cette violence polymorphe, héritées de la propagation du christianisme dans la « mentalité » européenne, sont développées par les grécistes : *la guerre totale* (A. de Benoist, « Ni fraîche, ni joyeuse », in *Eléments*, n°41, mars-avril 1982, p.27) ; *le terrorisme* (Jean-Joël Bregeon, « Les assassins de Dieu », in *Eléments*, n°40, hiver 1981-1982, p.23) ; *le phénomène sectaire* (Jean Varenne, « Les charlatans sont de retour », in *Eléments*, n°54-55, été 1985, p.13 ; David Barney, *Moon* : « la stratégie de l'araignée », in *Eléments*, n°54-55, p.15. Il est possible que D. Barney soit le pseudonyme d'Alain de Benoist : voir Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, pp.62-63).

²²⁶ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.174.

²²⁷ L. Rougier, *Le génie de l'Occident*, Paris, Laffont-Bourgine, 1969.

fonctions de souveraineté, défense et production », n'autorise pas « la réduction de la vie sociale à une fonction unique [...] et favorise l'épanouissement des libertés individuelles et collectives ».²²⁸

Cette position permet, dans un certain sens, de déculpabiliser une pensée situant la majeure partie de ses références dans des courants anti-démocrates ou franchement fascistes, en minimisant leur responsabilité morale en ce qui concerne les crimes perpétrés par les régimes autoritaires du XX^e siècle. C'est une relation particulière qui est entretenue par les intellectuels grécistes avec la mémoire collective²²⁹ de la Seconde Guerre Mondiale. Les compromissions entre certains néo-droitières et les milieux révisionnistes, l'absence relative de considérations explicites sur le national-socialisme ou encore l'élaboration d'une généalogie de l'intolérance absolvant, dans une certaine mesure, les pensées et protagonistes des fascismes européens, nous incitent à diagnostiquer une relation ambivalente entre la ou les mémoire(s) néo-droitière(s) et une mémoire collective. Il faut reconnaître avec Freddy Raphaël²³⁰ qu'en certaines occasions le discours néo-droitière semble fuir l'histoire et éluder toute responsabilité envers elle. Sans nécessairement invoquer un « devoir de mémoire », l'auto-projection de son identité vers un espace mythique – la géographie des valeurs (indo-) européenne – paraît absoudre le discours gréciste et le libérer d'un exercice critique quant à une partie de son héritage le plus immédiat, celui des droites radicales.

Dans la littérature néo-droitière, les totalitarismes modernes, calquant leur organisation sur celle de l'Eglise, héritent, sous une forme séculière, des mêmes causes radicales d'intolérance dont les racines sont religieuses. Ces totalitarismes ont laïcisé, transformé en théodicée profane, le système de la Vérité unique et du modèle unique auquel tout doit être ramené.²³¹ L'idéologie totalitaire se structure dogmatiquement, assignant aux autres idées le rôle de mystifications dont le but est de dissimuler la réalité des enjeux essentiels.²³² Ces dogmes sont « la vision dualiste du monde »²³³, « l'attente messianique d'une ère nouvelle » et « la volonté sans bornes d'instaurer une société

²²⁸ « Le XIV^e colloque du GRECE », in *Eléments*, n°33, p.10.

²²⁹ Nous entendons par « mémoire collective », la mémoire organisée par l'Etat, l'école et les organisations politiques.

²³⁰ F. Raphaël, *op. cit.*, p.183.

²³¹ Cet argument a été développé par Louis Rougier dans *Du paradis à l'utopie*, Paris, Copernic, 1979.

²³² A. de Benoist, *Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX^e siècle (1917-1989)*, Paris, Le Labyrinthe, 1998, pp.100-101.

²³³ Le « Qui n'est pas avec moi est contre moi » de Mathieu 12, 30, tutoie le « Ou bien l'idéologie bourgeoise, ou bien l'idéologie socialiste. Il n'y a pas de milieu » de Lénine. Division radicale du monde entre le Bien et le Mal. *Ibid.*, p.101.

jamais vue ».²³⁴ Autant de « traits religieux » qui se rapportent également à la critique gréciste du christianisme.

Les totalitarismes modernes ont acquis une efficacité plus redoutable que le christianisme grâce à la laïcisation de sa pensée, car « les pouvoirs de la théologie monothéiste, écrit Gilbert Durand, [...] ont été transférés à une institution humaine, au Grand Inquisiteur ».²³⁵ De même les utopies, aboutissant souvent au totalitarisme, présentent trois traits fondamentaux mis en exergue par Leszek Kolakowski : la croyance que l'avenir est déjà là et que nous sommes en mesure de le saisir ; l'idée que nous disposons d'une méthode de pensée et d'action sûre pouvant le conduire vers une société parfaite ; la croyance selon laquelle nous connaissons la vraie nature de l'homme, « par opposition à ce qu'il est empiriquement ou ce qu'il croit être ».²³⁶ Selon Alain de Benoist, ces trois traits se rapportent à trois caractéristiques du christianisme : la conception monolinéaire et irréversible du temps, le réductionnisme explicatif propre à la théorie de l'Unique et l'anthropologie catégorique fondée sur l'universel abstrait.²³⁷ Cette trilogie trouvera son application dans l'histoire européenne et sensiblement au sein des deux totalitarismes du XX^e siècle : le communisme et le national-socialisme.

Christianisme et national-socialisme

Ainsi que nous l'aborderons dans les chapitres suivants, l'essentiel de la critique anti-totalitaire des néo-droitiens se porte, politiquement, à l'encontre du « marxisme », ou plus exactement contre l'ensemble des valeurs figurées par ce terme. Le national-socialisme est un thème très peu traité explicitement par les grécistes. Régime essentiellement abordé sous l'angle comparatif, le national-socialisme n'a été que très occasionnellement analysé indépendamment et jusqu'à une période récente, Alain de Benoist a considéré le problème prioritairement sous l'angle de la comparaison.²³⁸ S'il ne faut pas accentuer plus que de raison le sens de cette absence qui ne relève pas nécessairement ou uniquement d'un processus de voilement, nous observons néanmoins que

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ Gilbert Durand, *L'âme tigrée*, Paris, Denoël/Gonthier, 1980, p.180. Cité par A. de Benoist, *comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.173.

²³⁶ L. Kolakowski, *L'esprit révolutionnaire*, suivi de *Utopie et anti-utopie*, Complexe, Bruxelles, 1978. Cité par A. de Benoist, *ibid.*, p.173. Ces trois divisions sont reprises en d'autres termes par J. Marlaud, *op. cit.*, p.52.

²³⁷ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, *op. cit.*, p.173.

²³⁸ Dans la revue *Éléments*, le premier article paru sur le national-socialisme, à l'occasion de la querelle initiée par la comparaison faite par Ernst Nolte entre bolchevisme et nazisme, est « Une querelle d'Allemands », in *Éléments*, n°64, Noël 1988, p.19.

la Seconde Guerre Mondiale incarne, dans les publications du GRECE, une tache aveugle, ignorée ou observée seulement indirectement. C'est cette zone d'ombre qui nous invite à poser l'hypothèse d'une construction de l'oubli dans la pensée néo-droitière, supposition qui gagnerait sans doute à être approfondie en l'articulant avec la mémoire collective de cette guerre en France.

L'oubli est un phénomène faisant partie d'une cohérence qui présente une fonction au sein des mémoires de groupes. S'il est vrai, comme l'écrit Jean-Pierre Rioux²³⁹, que la bataille larvée de la mémoire de la Guerre se poursuit en France, les omissions du GRECE constituent un révélateur de la fracture profonde qui divise la nation française, brèche héritée de la reconstruction de l'unité nationale autour d'une double dynamique : la mobilisation de souvenirs valorisants et une stratégie de l'oubli.²⁴⁰ A l'échelle du mouvement néo-droitière, il est probable que les aspects du national-socialisme – et plus sensiblement la question de l'extermination des juifs – firent longtemps débat.²⁴¹

En 1979, Alain de Benoist écrivait que l'hitlérisme est un phénomène qui ne peut être étudié historiquement en raison des passions immédiates qu'il excite.²⁴² L'ambiguïté de cette position naît du fait qu'aux yeux du philosophe gréciste, l'idée d'une histoire contemporaine dont la pratique « objective » serait rendue impossible par la proximité même de son objet ne s'applique pas à la critique du communisme :

*Tout livre publié actuellement sur Hitler, écrit Alain de Benoist, ne peut que contribuer à renforcer le "mythe hitlérien". Mieux : toute critique, si violente soit-elle, implique une actualisation de ce système – implique de faire du "passé" un éternel présent.*²⁴³

Cette invitation à occulter les études sur le national-socialisme laisse songeur. Cela témoigne-t-il d'une volonté d'oublier ce passé qui ne passe pas ? Et pourquoi cette prudence méthodologique

²³⁹ In A. Wahl, *Mémoire de la Seconde Guerre Mondiale*, Metz, 1984, p.300. Cité par Freddy Raphaël et Geneviève Herberich-Marx, « La construction de l'oubli dans la France contemporaine », in *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n°17, 1989-1990, pp.192-193.

²⁴⁰ *Ibid.*, p.193.

²⁴¹ Au sujet de la collusion entre les milieux révisionnistes et le GRECE, voir A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.231-232. P.-A. Taguieff pense probable un débat interne et continué sur la question du génocide et des chambres à gaz dans le GRECE. Il distingue trois positions : le rejet sans équivoque du négationnisme (Cf. George Charbonneau, *Du révisionnisme*, in *Le Lien*, été 1990, p.4. Cité par Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.51) ; la conviction personnelle d'(ex-)gréciste soutenant le mouvement révisionniste (Cf. Jean-Claude Valla, *Droit de réponse*, daté du 24 janvier 1990, in *Revue d'histoire révisionniste* n°4, février-avril 1991, p.12. Cité par Taguieff, *ibid.*, p.51) ; une position renvoyant dos à dos « exterminationniste » et « négationnistes » (Cf. Taguieff, *ibid.*, pp.51-52).

²⁴² A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., pp.558-559.

²⁴³ *Ibid.*, p.559.

ne s'applique-t-elle pas à un « mythe communiste » aux vertus aveuglantes, voire hypnotiques, au moins aussi puissantes ? Cette attitude ressemble au choix stratégique d'une partie des grécistes de reconnaître pleinement les crimes du régime nazi pour les oublier, ne plus avoir à les discuter. C'est dans cette perspective que George Charbonneau peut écrire, en 1990 :

*Il faut sortir d'Auschwitz et de la logique de l'après-guerre. Le débat de l'avec ou sans les chambres à gaz revivifie la légitimité issue d'Auschwitz à bout de souffle, au moment où le partage de l'Europe n'est plus. Il faut sortir d'Auschwitz par la seule porte possible. Le reconnaître pleinement pour mieux le laisser reposer. Le laisser reposer en paix dans le cimetière des génocides [...]. Point de génocide élus, et d'autres négligés.*²⁴⁴

En inversant l'heureuse formule d'Alain Besançon, nous constatons que la mémoire gréciste – au contraire de la mémoire collective – souffre d'une hypermnésie du communisme et d'une (relative) amnésie du nazisme. C'est pourquoi, le récent passage d'une condamnation implicite à une critique explicite a valeur de jalon. Il est évident que l'extraction de l'ombre à la lumière n'est pas hasardeuse chez des théoriciens de la conquête culturelle. Quels sont les *stimuli* qui favorisèrent ces publications ? Le premier relève vraisemblablement d'un impératif éditorial : cette nouvelle critique s'intègre au débat réactualisé de la pertinence d'une comparaison entre communisme et national-socialisme, rapprochement qui définirait deux systèmes en quelque sorte égaux dans l'abomination, respectivement implicitement et explicitement criminogènes. En France, ce débat fut révélé médiatiquement en 1997 par l'ouvrage collectif dirigé par Stéphane Courtois, *Le Livre Noir du Communisme*,²⁴⁵ publication qui initia en France une très vive polémique. Le deuxième *stimulus* découle de la médiatisation de la controverse. Nous pouvons légitimement supposer qu'Alain de Benoist jugea le sujet en quelque sorte désamorcé par des personnalités plus neutres et profita de la polarisation médiatique pour s'intégrer aux débats. Enfin, il n'est pas exclu que la troisième impulsion soit indirecte : la mise en lumière explicite du nazisme consacre peut-être l'aboutissement d'un processus de transformation(s) au sein du GRECE, du départ de membres issus d'une génération plus militante et plus radicale, ou, pour le moins, d'une réorientation du discours. En tous les cas, les multiples enjeux internes et externes du débat

²⁴⁴ Art. cité, in *Le Lien*, p.5. Cité par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.52.

²⁴⁵ Paris, Robert Laffont, 1997.

incitèrent le GRECE à constituer sur le sujet un dossier, en 1998, dans la revue *Eléments*,²⁴⁶ et Alain de Benoist à publier la même année son essai intitulé *Communisme et nazisme*.²⁴⁷

Les intellectuels néo-droitiers, qui se sont fait fort d'intervenir dans de nombreux débats relatifs à l'historiographie depuis les années 1970, ne publient pas dans la revue *Eléments* de dossiers consacrés prioritairement au nazisme. Ce dernier constitue pourtant un acte d'accusation souvent prononcé à l'encontre de la « Nouvelle Droite ». Si l'Allemagne du XX^e siècle est évoquée dans les revues *Nouvelle Ecole* ou *Eléments*, c'est avant tout sous les traits des penseurs de la *Révolution Conservatrice* ou encore d'artistes et écrivains allemands tels que Arno Breker, Ernst Jünger ou Martin Heidegger. Nous convenons que l'histoire de l'Allemagne ne se limite pas à la seconde guerre mondiale ou au génocide juif, cependant, alors que la « Nouvelle Droite » fut fréquemment accusée, sinon soupçonnée, d'un philonazisme voilé, la prudence n'exigeait-elle pas la publication d'un démenti explicite, sous la forme d'une présentation univoque des positions du GRECE ? Au contraire, ainsi que le soulignait déjà en 1985 A.-M. Duranton-Crabol, seuls quelques critiques éparses écorchent le national-socialisme.²⁴⁸ Faisant preuve d'un mélange d'attirance et de méfiance dont témoignent à la fois des procédés langagiers – le « concluez vous-même » ou la « distance vertueuse » – et des choix artistiques, la « Nouvelle Droite » se refusa longtemps à une condamnation explicite du national-socialisme.²⁴⁹

Ce n'est donc que très récemment que la revue *Eléments*, sous la plume d'Alain de Benoist, a développé une analyse du nazisme, intégrée à la critique du catholicisme romain, et dans une certaine mesure, du christianisme.²⁵⁰ En effet, selon Alain de Benoist, le nazisme se caractérise par « l'institution d'un parti unique, la dictature de salut public, la centralisation, la mobilisation des masses, l'usage délibéré de la terreur, la conviction d'inaugurer des “temps nouveaux”, de produire une “humanité nouvelle”, etc. ». Sa devise, *Ein Reich, ein Volk, ein Führer*, « avec son

²⁴⁶ « Nazisme et communisme. Vrais ou faux jumeaux ? », in *Eléments*, n°92, juillet 1998, pp.14-24.

²⁴⁷ *Op. cit.*

²⁴⁸ *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, pp.118-119.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp.117-118.

²⁵⁰ A. de Benoist, « Comment peut-on être païen ? », in *Eléments*, n°89, juillet 1997, pp.19-21. Outre que cette association nazisme-catholicisme s'intègre fidèlement à la réflexion gréciste sur les liens entre monothéisme et totalitarisme, nous pouvons nous interroger sur l'opportunité de ce couple dans une réflexion sur le régime hitlérien. Il n'est pas impossible que le caractère christiano-centriste de cette critique du nazisme participe à la fonction de l'oubli décrite précédemment. Même si, ainsi que le soulignait déjà en 1968 Friedrich Heer (*Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischer Religiosität*, Müncher, Bechter Verlag, 1968 ; traduction française : *Autopsie d'Adolf Hitler*, Paris, Stock, 1971), les relations entre Rome et le national-socialisme ou l'héritage de l'anti-judaïsme catholique méritent sans doute des éclaircissements, il faut cependant reconnaître que ce ne sont pas les valeurs chrétiennes qui caractérisent le plus la doctrine hitlérienne.

insistance sur l'Unique, relève clairement du "monothéisme" politique ». Le philosophe gréciste souligne que le parti nazi, né en Bavière, « terre catholique par excellence », « sécularise la conception catholique de l'institution », et apparaît telle une Eglise : le Führer incarne un pape infallible, les fonctionnaires du Parti représentent le clergé et les jésuites sont symbolisés par les SS. De même que l'Eglise, le national-socialisme a prêché ses vérités dogmatiques, prononcé ses excommunications et perpétré ses persécutions contre les « "hérétiques" ». ²⁵¹

Alain de Benoist associe le national-socialisme à une religion séculière millénariste de salut, dont le but est de « réaliser une promesse de salut collectif, fondée sur une transformation totale de la vie, une domination absolue de la Terre et l'instauration d'un "règne" de mille ans ». ²⁵² Ce dessein a favorisé le développement « d'une liturgie de masse envoûtante, mettant en scène de façon spectaculaire les espoirs et les peurs de chacun » et « d'un culte du chef présenté comme un sauveur envoyé par la Providence » ; nous sommes en présence d'un « messianisme mimétique » :

Une « théologie pratique » [...] commandée par une obsession judéophobe qui pousse Hitler à poser le peuple allemand en « peuple élu » rival du peuple juif, c'est-à-dire à tenter de déplacer en direction de son peuple le « fantasme religieux de l'Alliance ». ²⁵³

La réalisation de ce monde nouveau exige « l'élimination des agents du mal et de la corruption », d'où un antisémitisme « s'inscrivant sur un fond de philosophie social-darwinienne » et réinterprétant simultanément l'histoire selon le dualisme, hérité du christianisme, du Bien et du Mal absolu. Ces développements, note Alain de Benoist, sont absolument étrangers au paganisme, lequel ne saurait tolérer que l'on persécute des hommes pour leur appartenance à un peuple. ²⁵⁴ Cette « théologie » nazie trouve ses racines dans la religion chrétienne, par le biais du catholicisme romain. Le vocabulaire utilisé ne laisse pas d'équivoque : « dualisme », « religion séculière millénariste de salut », « messianisme » ou encore « sauveur envoyé par la Providence » renvoient directement au discours gréciste sur le christianisme.

Tant théoriquement que pratiquement, l'observation du national-socialisme désigne une filiation entre le christianisme et le régime nazi. Freddy Raphaël résume l'argument gréciste en des termes

²⁵¹ *Ibid.*, p.20.

²⁵² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°89, p.21.

²⁵³ *Idem.*

²⁵⁴ *Idem.*

que n'aurait pas refusé Louis Rougier : « l'entreprise despotique, écrit Raphaël, se poursuit depuis “la *Thora* jusqu'à *Mein Kampf*” »²⁵⁵ ; « la condition humiliée des juifs [à cause du christianisme], professe Rougier, engendra le ghetto, les pogromes, les expulsions en masse, les conversions forcées, la solution finale ».²⁵⁶ Pour appuyer son analyse, Alain de Benoist souligne les rapports entretenus entre le pouvoir nazi et les catholiques allemands ; il met en évidence que le programme officiel du NSDAP stipule que « “le parti en tant que tel défend le point de vue d'un christianisme positif, sans se lier à une confession précise” »²⁵⁷. Il précise que l'expression « *positives Christentum* » fait référence à un « christianisme aussi déjudaisé que possible, et surtout, au plan politique, s'abstenant de toute opposition au régime ». En 1933, c'est avec l'appui du *Zentrum*, un parti catholique, que Hitler parvient au pouvoir et, la même année, que la loi lui accordant les pleins pouvoirs pour quatre ans est votée. Mgr Ludwig Kaas oblige les évêques à prêter serment au Reich après la signature du concordat entre le Vatican et l'Allemagne. Alain de Benoist laisse à François Perrin le soin de conclure : « autant que le dieu jaloux des monothéismes chrétien et musulman, le délire raciste était totalitaire [...] ».²⁵⁸

Le terme « hérétique » utilisé par Alain de Benoist désigne de toute évidence les Juifs et suggère que l'antisémitisme nazi demeure directement assimilable à l'antisémitisme catholique et plus généralement chrétien. « Le peuple juif, écrit le philosophe gréciste, fut le premier à souffrir du monothéisme des autres » et particulièrement d'un antisémitisme chrétien qui ne cessa de se développer depuis les premiers temps de l'Eglise.²⁵⁹ Son origine se trouve dans la proximité « généalogique » entre la foi juive et la foi chrétienne, naissant, aux premiers siècles de notre ère, de « la prétention chrétienne à parachever le judaïsme, à “l'accomplir”, à lui donner son véritable “sens” » : les juifs demeurent aux yeux des chrétiens « *perfidis* », des « sans foi », car le *verus* Israël s'est incarné dans le « christianisme universel ».²⁶⁰ Ce procès anti-juif, issu selon Alain de Benoist « de la réforme Paulinienne », c'est-à-dire de la distinction entre « Israël de Dieu » et « Israël selon la chair », a eu une double conséquence : la persécution des juifs et l'appropriation de l'identité du nouvel Israël : « l'Occident est devenu “israélite” dans la mesure même où il interdisait aux Juifs de le rester ».²⁶¹ Dans ce contexte, Alain de Benoist analyse l'expression « judéo-christianisme »

²⁵⁵ F. Raphaël, *op. cit.*, p.160.

²⁵⁶ *La genèse des dogmes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1972, p.221.

²⁵⁷ Cité par A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°89, p.20.

²⁵⁸ In *Franc-parler*, cité par A. de Benoist, *ibid.*, p.21.

²⁵⁹ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.168.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp.168-169.

²⁶¹ *Ibid.*, p.169.

comme « une double carcéritude » : d'un côté, « l'Occident chrétien » est emprisonné par une juridiction étrangère ; de l'autre, les Juifs sont « rivés au *lieu* prétendu de leur “accomplissement” par une autre religion que la leur ». ²⁶² Le « judéo-christianisme » représente donc à la fois une violence faite aux peuples européens et au peuple juif. Le discours du GRECE intègre simultanément la judéité à la défense de l'identité européenne, comme instrument d'accusation contre le christianisme, puis la rejette de la composition de cette même identité de par son hétérogénéité fondamentale. ²⁶³

Selon Alain de Benoist, l'antisémitisme chrétien, devenu constitutif de l'« Occident », illustre une « névrose » : « en échangeant son mythe fondateur contre celui du monothéisme biblique, l'Occident a fait de l'hébraïsme son sur-moi. » Pour échapper à cette névrose, c'est-à-dire pour cesser d'être antisémite, l'Occident doit revenir à son mythe fondateur, « en cessant de vouloir être ce qu'il n'est pas, de façon à permettre à l'Autre de continuer à être ce qu'il est ». ²⁶⁴ En d'autres termes, l'actualisation du paganisme que propose le GRECE constitue la meilleure police d'assurance contre l'antisémitisme. Les intellectuels grécistes accusent toute civilisation chrétienne de rester potentiellement antisémite. En Europe, l'antisémitisme moderne est une pousse chrétienne, dont les bourgeons ne croissent pas prioritairement à droite, mais, de par leur lointaine filiation « judéo-chrétienne », « à gauche, du côté des théodicées profanes et des messianismes laïcs, avec, en France, les théoriciens des “Lumières”, et, en Allemagne, des sociaux-démocrates comme Dühring ». ²⁶⁵

Plus récemment, Alain de Benoist analyse l'évolution de l'attitude de l'Eglise catholique envers les juifs, dont le point culminant est symbolisé selon lui par la « repentance », c'est-à-dire son autocritique historique et le pardon adressé aux protestants, aux juifs et à l'ensemble des victimes de son intolérance. ²⁶⁶ Outre qu'Alain de Benoist souligne l'absence de « repentance » envers les païens, il interprète cette volonté d'autocritique non pas, à la manière des milieux catholiques traditionalistes, comme « un aveu de faiblesse », mais bien comme une stratégie de renforcement.

²⁶² *Ibid.*, 170.

²⁶³ Certains juifs sensibles au problème de la préservation de l'identité accueillirent favorablement la critique d'A. de Benoist. Ainsi Arnold Mandel, dans sa recension du livre *Comment peut-on être païen ?*, salua la qualité de l'œuvre du philosophe gréciste et souligna que les attaques contre le « judéo-christianisme » ne concerne que le christianisme. Cf. *Information juive*, septembre 1983. Cité par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.230.

²⁶⁴ *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, pp.170-171.

²⁶⁵ Maxime Meyer, « Le diable et le Bon Dieu », in *Eléments*, n°41, mars-avril 1982, p.51.

²⁶⁶ *La stratégie de Jean-Paul II*. Non paginé. 2001. Postface en attente de publication. Rédigée en prévision de l'édition en Italie du texte intitulé *La stratégie de Jean-Paul II. La nouvelle évangélisation de l'Europe*, paru originellement dans deux numéros de la revue *Krisis* en 1992. Il s'agit d'une réactualisation de cette première analyse. Entretien avec l'auteur, 2002.

En clair, si l'Église se repend, c'est pour mieux assurer son assise : elle se renforce en singeant une humilité à laquelle se refusent majoritairement les autres religions, elle se rend donc moins vulnérable à la critique.²⁶⁷

Le GRECE s'applique à intégrer la critique de l'antisémitisme catholique à sa dénonciation du totalitarisme, inhérent au monothéisme chrétien. S'il est incontestable qu'Alain de Benoist et avec lui nombre de néo-droitiens condamnent clairement dans leurs textes l'antisémitisme, le discours de la « Nouvelle Droite » semble prioritairement s'efforcer de lier généalogiquement et consubstantiellement le catholicisme romain à l'expérience du national-socialisme, puis, seulement dans un deuxième temps, à condamner l'antisémitisme en tant que tel. Si l'antisémitisme est bien rejeté par le GRECE, il demeure avant tout un des nombreux instruments de la critique antichrétienne.

Une fois encore, cette approche généalogique exempt symboliquement l'Europe – et non « l'Occident » – de la culpabilité idéologique héritée de la réflexion sur les atrocités perpétrées par le régime nazi. L'« Europe » est une victime de la colonisation spirituelle orchestrée par le christianisme ; l'« Occident chrétien », en tant qu'ensemble de valeurs décadentes, demeure le vrai coupable. Païens néo-droitiens et juifs se rejoignent dans leur statut de victimes sacrifiées sur l'autel du monothéisme chrétien. Ce discours autorise également la négation de tout rapprochement entre le (néo-)paganisme gréciste et l'esthétique paganisante du national-socialisme, dont non seulement certains critiques du néo-paganisme dénoncèrent les fiançailles, mais aussi un néo-droitier de la première heure, Louis Pauwels.²⁶⁸

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ Cf. Jacques Bergier et Louis Pauwels, *Le matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1960 : surtout pp.341-445.

Du « christianisme » au « communisme », histoire d'une filiation

La question du rapport entre « christianisme » et « communisme » s'inscrit dans la critique radicale initiée par le GRECE contre l'égalitarisme. Les écrits néo-droitiers ne font guère de distinctions entre le marxisme, le léninisme, le trotskisme ou encore le socialisme, mais définissent plutôt sous cet ensemble de termes interchangeables « l'essence d'une conception du monde qui se confondrait avec une mentalité spécifique, s'identifierait à un type mental ». ²⁶⁹ La position de la « Nouvelle Droite » vis-à-vis du communisme est sensiblement la même que face au christianisme. Elle engage une confrontation de « mentalités », c'est-à-dire l'opposition entre deux ensembles de valeurs sociales, philosophiques, politiques et esthétiques qui donnent forme collectivement et individuellement à des identités. Le « communisme » n'est qu'une déclinaison laïque de l'égalitarisme « judéo-chrétien », un idéal-type des différentes idéologies politiques de gauche. Pierre-André Taguieff résume la problématique de l'égalitarisme dans le discours gréciste en définissant les deux motifs principaux de rejet : le premier relève d'« une xénophobie spirituelle », c'est-à-dire l'affirmation de l'hétérogénéité ontologique du christianisme en Europe ; le second repose sur le fait que le christianisme représente le vecteur du mythe égalitaire. ²⁷⁰

Dans la vision du GRECE, la « mentalité » égalitariste peut s'incarner dans l'histoire sous la forme d'idéologies apparemment hétérogènes et parfois contradictoires. Ainsi le communisme a pu croître grâce à un terrain psychologique favorable, préparé de longue date par le christianisme et ses avatars. C'est l'idée avancée par Louis Rougier qui voit dans le communisme une « religion étatique » de « type messianique » reproduisant la même forme hiérarchique que l'Eglise et transposant « l'espérance messianique des apocalypses judéo-chrétiennes ». ²⁷¹ Cette idée est reprise et développée par Alain de Benoist qui écrit que « le discours de Marx n'aurait pas été reçu, la forme extrême d'égalitarisme qui en est la caractéristique majeure n'aurait pas été acceptée, si les esprits n'avaient pas été habitués à d'autres formes plus atténuées d'égalitarisme ». ²⁷²

²⁶⁹ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.72.

²⁷⁰ *Idem.*

²⁷¹ L. Rougier, *La mystique soviétique*, in *La revue de Paris*, 1^{er} avril 1934, pp.3-4 et 8-9. Cité par A. de Benoist, in L. Rougier, *La mystique démocratique*, *op. cit.*, pp. XXIV et XXV.

²⁷² Eric Dumesnil, « Entretien avec Robert de Herte », in *Eléments*, n°17-18, p.9. Jean-Pierre Fragier suggère que le nom d'Eric Dumesnil recouvre en fait celui d'Alain de Benoist. (J.-P. Fragier, *Les bons à rien*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1980, p.178. Cité par A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.61). Duranton-Crabol estime que cette hypothèse n'est pas invraisemblable, bien que les articles signés par Dumesnil soient peu typiques des préoccupations d'Alain de Benoist.

L'élément fondateur de la critique de l'égalitarisme, puis par extension, du « marxisme », est le caractère hétérogène du christianisme. De cette constatation, découle l'intérêt porté par le GRECE au christianisme primitif, « période privilégiée, puisque c'est elle qui permet d'étudier séparément l'esprit chrétien et l'esprit européen ». ²⁷³ La mise en évidence de la généalogie « judéo-christianisme » – « communisme » autorise, en dernière analyse, à axer le débat sur une problématique identitaire : en étant une pensée engendrée par une « mentalité » non européenne, le communisme ne possède aucune légitimité, dans le sens où il n'incarne qu'un bourgeon laïcisé de la plante vénéneuse judéo-chrétienne.

La filiation de l'égalitarisme s'organise en Europe depuis le christianisme jusqu'au « marxisme », selon « le processus classique de développement et de dégradation des cycles », processus en trois étapes : mythique, c'est-à-dire la profession d'égalité des hommes devant Dieu ; idéologique, l'égalité devant les hommes ; prétendument scientifique, par l'affirmation du fait égalitaire. Elles représentent, selon les termes de Giorgio Locchi, « les niveaux successifs de conscience d'une même volonté », produit d'une même « mentalité » et selon des structures fondamentalement similaires. ²⁷⁴

Il y a donc bien une force subversive unique et transhistorique, une « mentalité » qui donne aux diverses manifestations socialisantes une cohérence historique en les ordonnant dans une continuité : le marxisme, écrit Alain de Benoist, a poussé jusque dans ses extrêmes conséquences l'idée égalitaire véhiculée par le christianisme, idée qui, depuis deux mille ans, domine la réflexion européenne. ²⁷⁵ Il découle de cette observation généalogique que les conceptions de l'histoire qui dérivent des trois moments, « mythique », « idéologique » et « scientifique », « ne diffèrent entre elles que par la forme et le langage ». ²⁷⁶ Schématiquement, cela s'incarne en trois régimes politiques successifs : « du christianisme à la démocratie, puis au socialisme et au marxisme ». ²⁷⁷

²⁷³ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.10.

²⁷⁴ Giorgio Locchi, « L'histoire », in *Nouvelle Ecole*, n°27-28, automne-hiver 1975, p.184. Ce journaliste italien installé en France, membre de la mouvance « néo-fasciste », correspondant du quotidien *Il Tempo*, est l'un des initiateurs du GRECE. Membre du comité de rédaction de *Nouvelle Ecole* de 1969 à 1979, il eut une influence importante sur A. de Benoist. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.152 et 155).

²⁷⁵ G. Locchi, in *Nouvelle Ecole*, n°6, hiver 1968-1969, pp.91-93. Cité par P.-A. Taguieff, *ibid.*, p.157.

²⁷⁶ G. Locchi, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°27-28, p.184.

²⁷⁷ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.10. La critique de la démocratie a fait progressivement place à un discours plus nuancé. Au sein de son manifeste publié en 1999 (*Eléments*, n°94, pp.10-23) nous observons que le GRECE ne considère plus la démocratie comme un fruit de 1789, mais comme une tradition constituante et pérenne de l'Europe. Nous assistons à un jeu étymologique qui permet cette récupération : la démocratie désigne, dans le discours gréciste non pas la « démocratie parlementaire libérale », ni le régime de parti, ni même « le corps de

Ainsi que le souligne Pierre-André Taguieff, l'attitude du GRECE vis-à-vis du marxisme représente une originalité remarquable par rapport aux droites nationalistes françaises. Le communisme et le marxisme n'incarnant plus l'ennemi principal, le discours gréciste s'appuie dès lors sur la dénonciation de la filiation égalitariste qui naît « judéo-chrétienne » et aboutit « marxiste ».²⁷⁸ Ainsi que nous l'analyserons plus précisément ultérieurement, Robert de Herte [A. de Benoist] affirme que l'opposition entre le christianisme et le marxisme n'est qu'une lutte de façade. D'abord parce que nous ne pouvons « isoler le communisme de toute sa filiation idéologique » ; ensuite, malgré la nuance qui voudrait regretter les méthodes totalitaires du communisme afin de sauver le « fond humain du marxisme », c'est le fond même de ces aspirations utopistes qui est aux yeux des grécistes haïssable.²⁷⁹ L'étude de ces aspirations met en évidence les innombrables traits communs du « marxisme » et du « christianisme ».

Perpétuant en cela la critique que Louis Rougier présenta dans *La mystique démocratique*,²⁸⁰ la littérature gréciste s'efforce de déceler les origines idéologiques du communisme au sein de la culture judéo-chrétienne. Depuis la « haine des classes », qui apparaîtrait déjà dans le prophétisme biblique²⁸¹, colportant ses promesses d'une société égalitaire et uniforme,²⁸² jusqu'à un véritable « communisme évangélique », un « communisme de consommation » exigeant la spoliation des riches²⁸³, le monde biblique regorge d'analogies significatives avec le « communisme ». L'exégèse biblique opérée par les néo-droitiers poursuit un but précis : démontrer que le judéo-christianisme, de par la nature même de son idéologie, a subverti l'Empire romain, tout comme les bolcheviques ont révolutionné la Russie tsariste. Les exemples sont en effet légions dans les écrits grécistes pour souligner que le judaïsme et le christianisme primitif, liés par une cohabitation dans le même « état d'esprit proche-oriental », partagent tous deux un égalitarisme-socialisme.

procédures de l'Etat de droit libéral», mais « avant tout le régime où le peuple est souverain ». Cf. art. cité, in *Eléments*, n°94, pp.20-21.

²⁷⁸ P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.78.

²⁷⁹ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.17.

²⁸⁰ L. Rougier, « Le christianisme et le paupérisme d'Israël », in *La mystique démocratique*, *op. cit.*, pp.178-183.

²⁸¹ Cité par P. Vial, « Le camarade charpentier », in *Eléments*, n°42, juin-juillet 1982, p.22

²⁸² Gérard Walter, *Les origines du communisme*, Paris, Payot, 1975. Cité par P.Vial, *ibid.*, p.21. G. Walter est également la référence principale d'Alain de Benoist dans sa critique des origines du communisme, in *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.230-232.

²⁸³ P. Vial, art. cité, in *Eléments*, n°42, p.21.

Ce « socialisme » judéo-chrétien se définit comme « un modèle de contre-société, marqué par l'impératif égalitaire », un messianisme débouchant sur « des perspectives de bouleversement social ». ²⁸⁴ La condamnation du caractère subversif non seulement de l'égalitarisme biblique, mais plus largement des valeurs non européennes est un des arguments clefs de la critique du christianisme. « Indubitablement, écrit Rougier, les Evangiles pris à la lettre [...] comportent une subversion sociale et un communisme latent » ²⁸⁵ ; cette affirmation du « maître à penser » ²⁸⁶ de l'antichristianisme néo-droitier a trouvé un écho fidèle chez les grécistes, tant et si bien qu'un Pierre Vial confessera que c'est dans le *Celse contre les chrétiens* ²⁸⁷ qu'il vient puiser la majeure partie de ses interprétations bibliques. ²⁸⁸

Le thème d'une « révolution sociale » ²⁸⁹ engendrée par le christianisme autorise à associer toute manifestation jugée décadente à une filiation chrétienne. La subversion du christianisme s'opère notamment à l'aide de l'affirmation que tous les hommes possèdent une âme identique en naissant. Selon Alain de Benoist, cette position s'oppose à deux idées antiques essentielles : la première est que l'on naît d'abord dans une patrie et que seulement ensuite on en adopte la religion ; la seconde est que l'on se forge une âme en « adoptant un comportement empreint de rigueur et de maîtrise de soi », ²⁹⁰ pratique réservée nécessairement à une élite, ou, plus fidèlement à la pensée du philosophe gréciste, à « une aristocratie ». ²⁹¹ L'universalité d'une « âme » entraîne donc deux subversions : elle confère une égalité et ôte sa légitimité à la hiérarchie traditionnelle, et elle favorise le refus du lien substantiel entre patrie et foi, au profit d'une seule croyance à des dogmes. Il apparaît dès lors évident que les anciens – tout comme les néo-droitiens aujourd'hui face au « néo-christianisme » – considèrent le christianisme comme une religion de « *heimatlos* ». Selon Alain de Benoist, nulle idée n'est plus détestable pour les premiers chrétiens que celle de patrie : le Salut ne dépend aucunement de la naissance, ni de l'appartenance à une cité, ni même de l'ancienneté de la lignée, mais bien de « la seule conformité aux dogmes ». Le caractère révolutionnaire et subversif du christianisme de l'antiquité réside prioritairement dans son refus

²⁸⁴ P. Vial, art. cité, in *Eléments*, n°42, p.22.

²⁸⁵ L. Rougier, *La genèse des dogmes chrétiens*, *op. cit.*, p.216.

²⁸⁶ L'expression est d'Alain de Benoist, in L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, Présentation, p.11.

²⁸⁷ L. Rougier, *op. cit.*

²⁸⁸ P. Vial, « Le "Discours vrai" contre les chrétiens », in *Eléments*, n°21-22, été 1977, p.73.

²⁸⁹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.175.

²⁹⁰ *Idem*.

²⁹¹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.122. Sa définition de l'aristocratie est relativement souple : elle ne se confond ni avec l'élite sociale ou politique, ni avec la noblesse. L'aristocratie « relie le peuple aux dieux », « montre les choses sans les dire », se caractérise par « l'équilibre entre les droits qu'elle se donne et les devoirs qu'elle s'impose », sa morale repose sur l'honneur et non sur le péché. *Ibid.*, pp.126-128.

d'Empire, alors qu'à cette époque cette idée est « l'outil d'une conception du monde ».²⁹² C'est la notion même de patrimoine, renchérit Pierre Vial, c'est-à-dire la possession du sol assuré par le droit du sang et l'enracinement d'une lignée, qui est contestée par le christianisme des Pères²⁹³, et cette contestation chrétienne va jusqu'à nier l'humanité des païens, puisque, pour être « jugés vraiment humains », les hommes doivent abandonner leur attachement à leurs terres, à leur patrie et à leur ethnie.²⁹⁴

Sous un certain angle, le procès instruit par les intellectuels grécistes contre le christianisme à l'échelle des « mentalités », ressemble fort à l'accusation de double allégeance faite aux juifs par les milieux antisémites. Si pour ces derniers, le juif est potentiellement traître de par son identité, aux yeux des néo-droitiers, le chrétien européen trahit son héritage culturel par sa religion. A l'image d'un Sigmund Freud, il capitalise deux patrimoines irréconciliables. Par ailleurs, dans la pensée du GRECE, la notion même de patrimoine ne se limite pas au sang et à la terre mais se rapporte également à la fonction de la mythologie, « récits exemplaires qui restituent *un patrimoine d'interprétations collectives* ».²⁹⁵ La littérature patristique, en s'opposant, par son « obsession de la vérité nue et unique », à l'écho et l'émotion que les récits mythiques suscitent en l'homme, s'attaque donc aussi à un patrimoine mental.²⁹⁶ Le christianisme subvertit donc non seulement le patrimoine-enracinement, tel que le considère Pierre Vial, mais aussi le patrimoine-mythique tel que décrivent Jaques Marlaud ou Alain de Benoist²⁹⁷. En s'attaquant au premier, la religion chrétienne déstructure l'ordre social et annonce sa ruine. Son action est concrète. En voilant les mythes, la religion chrétienne étouffe un « inconscient collectif » européen qui prend sa respiration dans ces récits et détruit des « opérateurs de cohésion » culturels.²⁹⁸ Cette réflexion sur « le mythe » permet de décrire la dimension plus subtile de la subversion chrétienne et d'insister sur le fait qu'en s'attaquant à l'imaginaire des peuples, le christianisme aliène, selon l'expression d'Alain de Benoist, « un tréfonds anthropologique », une base fondamentale qui forme une partie de l'identité.²⁹⁹

²⁹² *Idem*, pp.176-177.

²⁹³ P. Vial, art. cité, in *Eléments*, n°42, p.23.

²⁹⁴ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, *op. cit.*, p.49.

²⁹⁵ J. Marlaud, *op. cit.*, pp.29-40.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp.29-41.

²⁹⁷ *L'empire intérieur*, Paris, Fata Morgana, 1995.

²⁹⁸ J. Marlaud, *op. cit.*, pp.29-41.

²⁹⁹ *L'empire intérieur*, *op. cit.*, p.54.

Quelques points de convergence : la cité et la sphère.

La conception de la cité incarne un point de convergence original entre « culture biblique » et « marxisme » mis en exergue par le GRECE. Selon Robert de Herte [A. de Benoist], l'urbanisme présente un rapport privilégié avec « l'adaptation spécifique des formes à l'âme des peuples », et sa réussite passe par la « correspondance *spirituelle* des formes architecturales avec la psychologie culturelle des peuples ». ³⁰⁰ De ce point de vue, la ville témoigne des influences idéologiques qui parcourent la société : « l'uniformisation de l'habitat résulte en fait de la diffusion mondiale de l'idéologie égalitaire – et de son *application* : “oecuménopolis” », tandis que « la renaissance de la diversité des formes architecturales sur la base des traditions culturelles régionales et nationales » demeure lié à l'abandon de l'universalisme égalitaire. ³⁰¹ D'un côté, nous avons la cité grecque ou médiévale, « ensembles *polycentriques* où les différents lieux rythmaient les intérêts et les passions » et de l'autre, « la ville mondiale », nourrissant « une haine contre *le destin* et contre l'histoire en tant qu'elle exprime le destin ». ³⁰² Le regard gréciste sur la ville engage une opposition essentielle entre des visions du monde ; « aujourd'hui, comme hier et demain, écrit Pierre Vial, la conception qu'on se fait de la ville est liée à un projet de civilisation ». ³⁰³ La ville idéale, « européenne », expression de la « volonté de puissance » des hommes affronte les espaces urbains « occidentaux », où le regard néo-droitier perçoit les héritages du « judéo-christianisme », du « communisme », de « l'économisme », et plus pragmatiquement, « l'effacement du politique, la propagation des arts abstraits, les stimuli publicitaires [...] », en d'autres termes, un espace qui illustre, par sa matière, ses formes et son organisation, les conséquences concrètes et contemporaine de la subversion chrétienne. ³⁰⁴

Alain de Benoist estime que la ville symbolise pour l'humanité le dégagement de la « nature », incarnant l'expression sociologique de la prise de conscience par l'homme de cette humanité. ³⁰⁵ La ville consacre le passage de l'humanité au sens strict, « soumise plus intimement aux répétitions naturelles et aux lois de l'espèce, et, à ce titre, encore en quelque façon animale », à

³⁰⁰ R. de Herte [A. de Benoist], « Oecuménopolis », in *Eléments*, n°24-25, p.2.

³⁰¹ Ilya Gyorgii Lejhava, « La Cité de l'avenir », in *Impact*, Unesco, XXVII, 2, avril-juin 1977, pp.185-193. Cité par R. de Herte [A. de Benoist], *ibid.*, p.2.

³⁰² A. de Benoist, « La ville face à son destin », in *Eléments*, n°24-25, hiver 1977-1978, p.23.

³⁰³ P. Vial, « La ville et l'histoire », in P. Vial (sld), *Pour une renaissance culturelle*, *op. cit.*, p.141.

³⁰⁴ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°24-25, p.23.

³⁰⁵ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.318.

une humanité « dégagée de la “nature” ». ³⁰⁶ Dans la pensée gréciste, en raison du fait que la civilisation dérive de « l’exploitation de la sédentarité », une réflexion sur les positions conjuguées du marxisme et de la Bible sur la ville entraîne une analyse du rapport entre peuples nomades et peuples sédentaires, et par extension, de l’antinomie entre la civilisation – la ville étant le symbole de « la *puissance de l’homme* » ³⁰⁷ – et les « monothéismes », pensées de nomades soumis et non créateurs. Ainsi que le théorisait déjà en 1929 Louis Rougier ³⁰⁸, d’un côté la Bible met en scène Iahvé maudissant Caïn le bâtisseur au profit d’Abel le nomade, condamnant ainsi « la civilisation nouvelle issue de la révolution néolithique » au profit de la « tradition mésolithique » fondamentalement a-civilisée puisque an-urbanisée. ³⁰⁹ L’analyse d’Alain de Benoist se résume dans le mot de Renan : « le jéhoviste a une sorte de haine pour la civilisation [...]. La tentative de la culture mondaine, profane, monumentale, artistique de Babel est [à ses yeux] le crime par excellence ». ³¹⁰

Karl Marx condamne à son tour l’espace de la ville comme l’espace du « “crime social” par excellence », Engels prêche que la ville, lieu premier de l’opposition entre le prolétariat et la bourgeoisie, est l’héritage d’une civilisation qu’il convient d’éliminer, et selon « le théoricien néo-marxiste » Henri Lefebvre, « elle est le lieu même de la division et de la lutte des classes ». ³¹¹ Les auteurs de « culture biblique » et les « marxistes » partagent la même nostalgie : parvenir à « l’anti-ville » ou revenir à « une société pré-urbaine restituant les conditions supposées du pacifisme originel, du paradis adamique, du communisme primitif ou du matriarcat préhistorique ». ³¹² L’Age d’or a-civilisé au sens propre et figuré, métaphysique et an-historique, représente l’utopie partagée par le christianisme, héritier de la culture biblique, et par le « communisme », progéniture du messianisme chrétien.

La perception de l’histoire autorise à son tour des comparaisons significatives entre christianisme et « marxisme ». Alain de Benoist distingue en Europe deux conceptions de l’histoire : la première est « linéaire » et particulière « aux doctrines égalitaires » ³¹³. Elle apparaît « dans l’espace-temps

³⁰⁶ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°24-25, p.15.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.18.

³⁰⁸ L. Rougier, « La condamnation de la civilisation par les prophètes », in *La mystique démocratique*, *op. cit.*, p.164-172.

³⁰⁹ Giorgio Locchi, « Le mythe cosmogonique indo-européen : reconstruction et réalité », in *Nouvelle Ecole* n°19, juillet-août 1972. Cité par A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.318.

³¹⁰ Ernest Renan, *Histoire du peuple d’Israël*, vol. 1. Cité par A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°24-25, p.19.

³¹¹ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.320-321.

³¹² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°24-25, p.21.

³¹³ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.298.

européen » avec le « judéo-christianisme »³¹⁴. La seconde conception est « cyclique » ou « sphérique »³¹⁵, « autochtone en Europe »³¹⁶ ; elle présuppose que le passé, le présent et l'avenir « coexistent à tout moment », qu'ils figurent des données simultanées³¹⁷. Nous sommes en présence de deux perceptions du monde, étrangères l'une à l'autre. En effet, l'idée « cyclique » est induite par l'observation du « monde-comme-il-est », c'est-à-dire la considération de l'alternance des saisons ou de l'enchaînement des générations.³¹⁸ Il s'agit de « l'aperception d'un paysage éminemment *varié* », qui conspire tout entier à la diversité, engendrant ce « psychisme de la forêt » si cher à Renan et élevant de la sorte une incompatibilité avec le « psychisme du désert », rejeton d'une géographie immobile et invariante où les idées d'absolu et de monothéisme s'imposent d'elles-mêmes.

L'histoire « linéaire » se présente comme une ligne reliant l'état « anté-historique », paradisiaque et édénique, et l'état « post-historique », c'est-à-dire l'instauration du règne de Dieu sur la terre, qui restituera l'état premier et marquera la résorption de l'histoire.³¹⁹ Selon Alain de Benoist, structurellement parlant, ce schéma apparaît avec exactitude dans la théorie marxiste, avec une substitution de l'au-delà par l'en-deçà.³²⁰ Jadis, l'homme vivait heureux dans un communisme originel, pendant marxiste du Jardin d'Eden, avant de commettre une faute majeure, « la division du travail qui entraîna la propriété privée, l'appropriation des moyens de production, la domination de l'homme par l'homme [et] la naissance des classes ».³²¹ A la chute biblique de l'homme correspond l'entrée dans l'histoire, dont le moteur essentiel est la lutte des classes. Le Messie ne s'incarne pas dans l'histoire en une seule personne, mais sous la forme collective de la classe la plus exploitée. A la fin des temps, la société sans classe restituera le communisme

³¹⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.35.

³¹⁵ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.298.

³¹⁶ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.37.

³¹⁷ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.299.

³¹⁸ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.37.

³¹⁹ *Ibid.*, p.35.

³²⁰ Il s'agit de la reprise de la critique initiée par L. Rougier dans *La mystique soviétique*, art. cité, in *La revue de Paris*, pp.3-4 et 8-9. Cité par A. de Benoist, in L. Rougier, *La mystique démocratique*, op. cit., pp. XXIV et XXV.

³²¹ Il existe d'ailleurs, selon Robert de Herte [A. de Benoist], une analogie singulière entre la conception du travail dans le catholicisme et chez les penseurs marxistes. Commentant l'Encyclique *Laborem exercens* du 14 septembre 1981, il écrit : « [le Pape] reprend presque textuellement [la conception d'Engels] lorsqu'il affirme que le travail « constitue en un certain sens la nature même de l'homme » ; que l'homme, par le travail, devient « plus homme », et même - surprenant germe de nietzschéisme dans le discours papal - qu'il est « la voie qui conduit l'homme à réaliser la domination qui lui est propre sur le monde visible en soumettant la terre ». [...] De même que, chez Marx, le travail, si prométhéen qu'il puisse être, n'en reste pas moins, dans son statut actuel, le résultat d'un « déraillement » situé dans l'histoire primitive de l'homme, de même, dans le christianisme, la « naturalité » du travail ne renvoie à l'homme qu'en tant qu'être imparfait, dont la dimension de travail *signe* l'imperfection et constitue la marque d'une *déchéance*, que l'encyclique se garde d'évoquer dans le détail, mais qui constitue le fond même de l'esprit de la Bible ». (R. de Herte [A. de Benoist], « Le Règne du travailleur », in *Eléments*, n°40, hiver 1981-1982, p.2).

originel, entraînant la fin de l'histoire.³²² Ainsi que l'écrit Alain de Benoist, « la parenté *structurale* des doctrines marxistes et judéo-chrétienne apparaît ici évidente ».³²³

Le sens de l'histoire, c'est-à-dire sa signification et sa direction, limite étroitement, selon les grécistes, la liberté de l'homme. Celui-ci n'a le choix que d'accepter les révélations chrétienne ou marxiste, dont l'autorité s'impose respectivement par Dieu ou la science.³²⁴ De plus, la liberté de choix est relative, dans le sens où, déterminés par l'histoire, le chrétien ne peut faire de choix qu'à partir de son imperfection essentielle voulue par Dieu, et le marxiste, jouet de forces matérielles, est agi par sa seule condition économique.³²⁵ Dans la perspective gréciste, les conceptions chrétienne et marxiste de l'histoire sont intrinsèquement liberticides et reposent toutes deux sur un postulat négatif : le christianisme propose une vision où le devenir historique de l'homme a le sens d'une expiation ; le marxisme conçoit l'histoire comme « née de l'aliénation originelle de l'homme », n'ayant de sens que dans la mesure où, « en augmentant sans cesse la misère des exploités, elle contribue finalement à créer les conditions dans lesquelles cette misère disparaîtra ».³²⁶

Les perspectives temporelles, « cyclique » ou « linéaire », débouchent également selon Alain de Benoist sur deux anthropologies différentes. De la conception sphérique, il déduit que l'homme est un être qui construit son avenir ; maître à chaque époque de son destin, il est cet homme libre qu'exalte traditionnellement la culture européenne, conquérant sa liberté par sa volonté et du fait de son enracinement dans l'espace et le temps.³²⁷ En renonçant à penser le devenir de l'histoire selon une ligne menant d'un début à une fin et en posant l'histoire comme une sphère, les néo-droitiers estiment restituer à la liberté humaine « la maîtrise des “sens” de l'histoire », c'est-à-dire un présent actualisant un passé et potentialisant un futur. L'histoire, libérée des eschatologies chrétienne et marxiste, cesse alors d'être un « *drame* » pour devenir un « *projet* ».³²⁸ Les visions linéaires du christianisme puis du marxisme imposent au contraire « une anthropologie nouvelle,

³²² A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., pp.35-36.

³²³ A. de Benoist, *Vu de droite*, op. cit., p.299.

³²⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, op. cit., p.37.

³²⁵ Giorgio Locchi, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°27-28, p.186.

³²⁶ *Ibid.*, pp.185-186.

³²⁷ Louis Pauwels, « La crise des idéologies », in Maiastro (collectif) *Renaissance de l'Occident ?*, Paris, Plon, 1979, p.35.

³²⁸ *Ibid.*, p.38.

de type égalitaire [où tous les hommes] sont essentiellement *égaux*»³²⁹, favorisant une société uniformisatrice qui produit des hommes-masses étrangers à eux-mêmes.³³⁰

Le catholicisme post-conciliaire : vers un « néo-christianisme »

L'après-Mai 68 voit apparaître en France deux formes de manifestations politique et religieuse, deux manières de militer, jugées par le GRECE complémentaires et commentées à diverses reprises. D'abord, un catholicisme engagé dans le camp de la révolution, minoritaire au sein de l'Eglise romaine mais politiquement manifeste, notamment par le biais de mouvements tels que *La Vie nouvelle*, les groupes de *Témoignage chrétien* ou encore le mensuel *Lettre*.³³¹ Le militantisme gauchiste catholique se divise en deux courants principaux : « les chrétiens critiques » et « les chrétiens marxistes ». Le premier qualificatif désigne des catholiques en rupture avec l'Eglise officielle, les prêtres « déclergifiés » s'inscrivant dans le mouvement *Echanges et Dialogue* (1969-1975) et associant une utopie révolutionnaire avec un espoir de créer une nouvelle image du sacerdoce.³³² Ces prêtres, marginalisés par les évêques, introduisent dans le débat contre la hiérarchie catholique une rhétorique anticapitaliste et tiers-mondiste, assimilant l'Eglise officielle au « capitalisme spirituel », dont les clercs incarnent les « patrons idéologiques ». De leur côté, les chrétiens marxistes reformulent leur appartenance religieuse à partir du marxisme et s'engagent « chrétiennement » au travers du combat révolutionnaire et auprès du prolétariat.³³³

Ensuite, l'émergence d'un nouveau « mode de croire »³³⁴ notamment par le biais, en France à partir de 1972, du « renouveau charismatique ». Cette recomposition de la croyance s'intègre dans le nouveau climat idéologique « en crise », en proposant une réorganisation de l'agir religieux en fonction des valeurs articulées autour de thèmes tels que l'épanouissement individuel, le culte du corps ou le développement d'une spiritualité moins formalisée.³³⁵ L'expérience de Taizé,³³⁶ originellement protestante mais s'adaptant avec succès à l'univers mental catholique, *a priori*

³²⁹ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.299.

³³⁰ L. Pauwels, art. cité, in *Mai 68* (collectif), *op. cit.*, p.36.

³³¹ Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*. Paris, Payot, 2002, p.107.

³³² *Ibid.*, pp.157-158.

³³³ *Ibid.*, p.157.

³³⁴ L'expression est de Danièle Hervieux-Léger, *Le pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

³³⁵ Denis Pelletier, *op. cit.*, p.282.

³³⁶ Taizé n'est pas strictement un mouvement charismatique, mais s'inscrit dans cette mouvance par le caractère particulier de son oecuménisme qui témoigne de ce contournement des appartenances religieuses par l'émotion religieuse. Voir D. Pelletier, *op. cit.*, p.286.

apolitique mais remarquable à l'époque pour sa vitalité, est représentative de ce climat. Ce mouvement communautaire, souvent cité en exemple par la littérature néo-droitière des années septante, commence à croître à partir de 1970, lorsque son prieur Roger Schutz déclare l'ouverture d'un « Concile des jeunes » ; à la fois une référence et un objet de controverse, il est critiqué pour son apolitisme par les sensibilités de gauche, et pour son oecuménisme par les chrétiens de droite.³³⁷

Ce contexte particulier de mutation du catholicisme français n'échappe pas aux observateurs de la « Nouvelle Droite ». Tant Alain de Benoist, Pierre Vial que Louis Pauwels savent habilement réinterpréter ses diverses transformations en les resituant dans la critique plus globale du christianisme, et plus spécifiquement, pour asseoir leur accusation de collusion idéologique entre chrétiens et marxistes. Ce procès avait d'ailleurs déjà été instruit par Louis Rougier qui, dans sa *Genèse des dogmes chrétiens*, estimait que l'Eglise se tournait à gauche et revenait de ce fait à l'Évangile.³³⁸ Le problème fondamental de l'association entre christianisme et marxisme, écrit Alain de Benoist, n'est pas de savoir si « la collaboration entre communistes et chrétiens est justifiée du point de vue de l'orthodoxie (biblique ou marxiste) », mais de constater qu'il n'existe plus de différence essentielle entre « le *comportement* politique des adhérents du Parti et celui d'un nombre toujours plus grand de chrétiens “engagés” ». ³³⁹

Alain de Benoist qualifie l'Eglise post-conciliaire de « “néo-christianisme” »³⁴⁰, nouvelle forme mais vieux contenu, semblable aux premières communautés chrétiennes, annonçant la « socialisation de l'Amour et la fuite en avant dans la démonie du “social” ». ³⁴¹ Louis Pauwels constate de son côté que le prêtre « politique » « a transféré l'idée de salut dans le mythe d'une révolution-révélation », et de ce mouvement de sécularisation du catholicisme, il ne reste finalement qu'un christianisme social : « du religieux, il est resté chez le militant deux scores

³³⁷ *Ibid.*, p.283.

³³⁸ L. Rougier, *La genèse des dogmes chrétiens*, *op. cit.*, p.217.

³³⁹ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.305 ; L. Pauwels, art. cité, in *Maiistra* (collectif), *op. cit.*, pp.27-28.

³⁴⁰ Le « néo-christianisme » s'exprime dans sa forme la plus aiguë aux États-Unis, au travers de la *Jesus revolution*. (Cf. R. de Herte [A. de Benoist] et Hans-Jürgen comme maladie [G. Locchi], « L'Amérique », in *Nouvelle Ecole*, n°27-28, automne-hiver 1975, pp.79-81). Il est intéressant de souligner l'insistance des grécistes à associer la critique des États-Unis à celle du christianisme. L'Amérique incarne un espace où s'exprime, à nu, une société dont le seul héritage est le « judéo-christianisme ». (J. Marlaud, *op. cit.*, p.179).

³⁴¹ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.182. La distinction maurrassienne n'a plus de sens dans le cas du « néo-christianisme » ; selon Robert de Herte [A. de Benoist], on ne peut plus voir dans le catholicisme un « garde-fou contre certains débordements ». Cf. Eric Dumesnil, art. cité, in *Éléments*, n°17-18, p.21.

cléricales », la prétention à contrôler les masses ouvrières et une théologie « des bonnes œuvres sociales ». ³⁴²

Selon le GRECE, l'état du christianisme occidental témoigne, depuis les années soixante, de l'orientation prise par le concile Vatican II et de sa volonté de retrouver les racines primitives et égalitaires de l'Eglise. Alain de Benoist souligne que cette dernière veut

abolir sa propre histoire pour retrouver ses origines [...]. Le néo-christianisme veut mettre ces deux millénaires entre parenthèses pour revenir aux sources d'une religion vraiment universelle et en rendre le message plus percutant. S'il est vrai que nous vivons la "fin" de l'Eglise (non, assurément, celle de l'Evangile), cette fin prend donc la forme d'un retour vers un début. [...] Ce phénomène est pure répétition : il tend à restituer aux catholiques les conditions "révolutionnaires" dans lesquelles et par lesquelles le christianisme primitif s'est élaboré. ³⁴³

Les nouvelles expériences de sociabilité religieuse sont interprétées par les intellectuels du GRECE comme autant de témoignages d'un « socialisme » catholique, ou, plus précisément, comme des manifestations du contenu « révolutionnaire » du christianisme. Ces chrétiens « modernistes », de par leur volonté de retour à des sources extra-européennes, représentent selon Guillaume Faye les seuls chrétiens authentiques, ³⁴⁴ des fidèles résolvant l'antithèse européen-chrétien en choisissant la deuxième identité, c'est-à-dire en s'expulsant symboliquement de l'espace mental européen. Robert de Herte [A. de Benoist] observe également que l'Eglise « revenant à ses propres sources, exprime elle-même son intention de mettre entre parenthèse l'épisode européen de son histoire et de promouvoir de nouveau l'esprit corrosif et subversif du christianisme des catacombes ». ³⁴⁵ Jacques Marlaud estime que ce phénomène de re-judaïsation du christianisme est illustré clairement par les propos du cardinal Jean-Marie Lustiger, lequel prêche que la modernité oblige le christianisme à sortir de sa longue gestation occidentale pour prendre conscience de ses racines historiques. Selon l'interprétation de Marlaud, le prélat, « qui [...] fit savoir qu'il ne renierait jamais ses origines juives », consacre par ce choix la cassure originelle entre « l'ethos païen-européen » et « la doctrine morale judéo-chrétienne » qui dévoile au grand jour cette antinomie fondamentale. ³⁴⁶ Aux yeux de Jacques Marlaud, le prélat juif-catholique invite en quelque sorte à sortir de cette schizophrénie collective

³⁴² L. Pauwels, art. cité, in Maiastra (collectif), *op. cit.*, pp.27-28 ; voir aussi A. de Benoist, *Vu de droite, op. cit.*, pp. 306-307.

³⁴³ A. de Benoist, in L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique, op. cit.*, Présentation, p.35.

³⁴⁴ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques, op. cit.*, p.134.

³⁴⁵ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.10.

³⁴⁶ J. Marlaud, *op. cit.*, p.59.

et individuelle décrite précédemment au travers de la figure de Sigmund Freud. En rejetant l'élément « païen-européen » survivant bon gré mal gré en son sein, le catholicisme s'expatrie symboliquement de Rome vers Carthage. Les intellectuels grécistes interprètent ce phénomène de retour aux racines juives comme un mouvement plus général qui « tend à “désoccidentaliser” le christianisme et à le restituer dans son caractère, son esprit et son milieu d'origine.[...] Il s'agit de substituer le judéo-christianisme originel au catholicisme chrétien-occidental. »³⁴⁷ Prenant acte de cette volonté de retour aux sources, Jacques Marlaud peut écrire :

*cette entente entre les deux rameaux du même monothéisme [contre l'offensive néo-païenne], auquel on peut adjoindre, dans l'optique du réaligement qui se dessine, les sectateurs du marxisme occidental, les doctrinaires du libéralisme inconditionnel et les sectateurs de l'idéologie des “Droits de l'Homme”, peut être considérée comme une évolution inévitable et positive. Inévitable parce que les sources métaphysiques du christianisme sont judaïques. Positive parce que cet unanimisme hostile peut être l'occasion pour l'Europe de se retrouver elle-même, aux sources du paganisme, face à ce qui apparaît de plus en plus comme une greffe étrangère sur son héritage propre.*³⁴⁸

Selon Alain de Benoist, les traditionalistes et les partisans de l'Eglise conciliaire « se rejoignent pour reconnaître que les structures aujourd'hui mises en cause sont celles qui liaient la chrétienté au destin de l'Occident ».³⁴⁹ Si les grécistes analysent surtout les orientations d'une partie du catholicisme vers un nouveau « socialisme évangélique », leur regard se porte également sur la réaction traditionaliste à ces mutations. En effet, la crise lefebvrisme qui secoue l'Eglise romaine n'échappe pas aux analyses grécistes, bien au contraire. La revue *Eléments* lui consacre une série d'articles entre 1976 et 1978, qui s'arrêtent essentiellement sur les querelles internes aux milieux traditionalistes et sur le danger théocratique qu'une frange de ces mêmes milieux représenteraient.³⁵⁰ Le GRECE semble donc analyser les deux manifestations *a priori* minoritaires et contradictoires du catholicisme en France comme l'envers et l'avvers de la même pièce. Jacques Marlaud y voit les symptômes conjugués d'une religion réduite à « un simple parti philosophique parmi d'autres »³⁵¹, tandis qu'Alain de Benoist observe pour sa part que « la doctrine de l'Eglise

³⁴⁷ Patrice de Plunkett, « Analyses », in *Nouvelle Ecole*, n°27-28, automne-hiver 1975, p.124.

³⁴⁸ J. Marlaud, *op. cit.*, p.241.

³⁴⁹ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.304.

³⁵⁰ *Eléments*, n°17-18, p.27 ; n°21-22, p.55 ; n°24-25, p.68.

³⁵¹ J. Marlaud, *op. cit.*, p.60.

est désormais “plurielle”. Il se crée des religions dans la religion, comme naguère des Etats dans l’Etat ».³⁵²

Il semble qu’aux yeux des grécistes, les nouvelles convivialités religieuses à sensibilité de gauche et la réaction traditionaliste incarnent deux exemples en apparence opposés, mais se rejoignant dans leur nature profonde : ils incarnent tous deux les fruits d’une situation de décadence à laquelle l’Eglise n’échappe pas, d’autant qu’elle en assume la faute originelle.³⁵³ Alain de Benoist le signifie en écrivant que la décadence contemporaine ne relève pas « d’un effet d’éloignement de la religion chrétienne, mais de sa *profanation* au sens propre, c’est-à-dire de sa diffusion généralisée sous des formes profanes [...] ».³⁵⁴ L’Eglise agonise, mais paradoxalement, écrit-il, le monde n’a jamais été aussi « judéo-chrétien » qu’aujourd’hui, car dans ce retour aux sources, se déroule un toilettage des éléments païens que contenait encore le catholicisme romain pré-conciliaire.³⁵⁵ Le corps agonisant de l’Eglise romaine abandonne ses béquilles européennes pour se rafraîchir dans ses sources juives. Plus récemment, Alain de Benoist actualisait son analyse de « profanation » de l’Eglise en décryptant les modalités de son passage – au milieu des années soixante – de la modernité à la post-modernité et confirmait ainsi ses premières observations :

*L’Eglise n’a pas été en mesure d’imposer ses vues au moment où la modernité s’achevait, non parce qu’elle avait échoué à transmettre ses valeurs, mais au contraire parce qu’elle avait réussi à les diffuser partout, dans un monde qui pouvait désormais s’y référer sans elle, et même contre elle. On pourrait alors parler, paradoxalement, d’un monde entièrement “christianisé” tout en étant de plus en plus indifférent au christianisme, et de moins en moins habité par des chrétiens.*³⁵⁶

La post-modernité consacre aujourd’hui la dissociation de la croyance religieuse et de la croyance politique ; il s’agit d’un moment où « la religion ne peut plus avoir, en Occident tout au moins, d’ambition globale proprement politique au moment même où la politique, de son

³⁵² A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.304.

³⁵³ Le christianisme, rationalisant totalement l’univers mental européen, « a “fait” le monde moderne ». (G. Faye, « Heidegger et la question du dépassement du christianisme », in *Nouvelle Ecole*, n°39, automne 1982, p.67).

³⁵⁴ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.272. En ce qui concerne l’origine du déclin de l’Europe, le GRECE s’inspire notamment, selon P.-A. Taguieff (art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.47-48), de George Sorel. Nous trouvons en effet chez cet auteur non seulement l’idée que la conversion des barbares au christianisme « mondain » - et non au christianisme primitif - entraîna leur décadence, mais aussi le parallèle entre socialisme et religion chrétienne ou l’opposition entre les valeurs grecques homériques et la démocratie, l’individualisme, etc. (Isaiah Berlin, *A contre-courant. Essais sur l’histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988, pp.314-315)

³⁵⁵ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, pp.272-273.

³⁵⁶ A. de Benoist, *La stratégie de Jean-Paul II*. Art. cité.

côté, se défait peu à peu de son caractère “religieux” ». ³⁵⁷ La critique du GRECE ne perçoit plus « la profanation » de l’Eglise romaine sous les traits d’une association stratégique entre le communisme et le catholicisme. L’analyse des tendances subversives et socialisantes prétendument inhérentes à la doctrine chrétienne n’a pas été démentie, mais, pour d’évidentes raisons historiques, a fait place à une critique plus large des rapports entre la modernité et le christianisme.

³⁵⁷ *Ibid.* Définitions inspirées de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998. Il est évident qu’aux yeux du GRECE, l’accusation de collusion entre marxisme et christianisme occidental perd, depuis le début des années nonante, de sa pertinence stratégique. Nous pouvons légitimement supposer que l’article consacré à la stratégie de Jean-Paul II, où la question de l’articulation entre christianisme et post-modernité remplace l’accusation de complicité christiano-marxiste, témoigne à son tour d’une évolution du discours gréciste, ou pour le moins, de celui d’Alain de Benoist. Ce changement passe d’un rapprochement entre marxisme et christianisme imposé par la configuration idéologique de la bipolarité, vers une sociologie du fait religieux d’apparence plus neutre suggérée par un nouveau contexte intellectuel et politique.

Les survivances du paganisme

Dans ce chapitre, nous structurerons notre analyse en trois parties : d'abord la description de la rencontre de deux « mentalités », ses formes et ses évolutions dans la littérature du GRECE ; ensuite, l'analyse des « hérésies » comme lieux privilégiés des réapparitions païennes ; enfin, l'observation de la manière dont les néo-droitiers pensent la filiation et sur quel type de pratique celle-ci débouche.

Ces divisions ne sont pas des catégories étanches, mais s'appuient au contraire les unes sur les autres pour soutenir un édifice historique original. Il s'agit d'une herméneutique engagée revendiquant l'autorité d'une recherche rigoureuse et scientifique. L'examen des survivances païennes revisite non seulement le passé européen, mais aussi le patrimoine historique français. Ce vaste révisionnisme historique, au sens propre du terme, achève de déconstruire le mythe illusoire de l'« "Occident chrétien" », rêverie cléricale que dénonçait déjà, en 1976, Robert de Herte [A. de Benoist].³⁵⁸

L'« Occident chrétien », un phénomène hybride

Si l'on en croit l'interprétation du GRECE, le christianisme s'est imposé dans l'Europe païenne en s'infiltrant d'abord subrepticement « par le bas », pour ensuite s'imposer politiquement « par le haut », depuis la conversion de Constantin jusqu'à la christianisation tardive des pays baltes. L'installation progressive de la nouvelle religion sur le Vieux Continent n'a pas fait disparaître totalement le paganisme ; elle a forcé les anciennes croyances à se déguiser et les a chassées vers divers retranchements au sein desquels les intellectuels néo-droitiers s'efforcent de le distinguer et de le nettoyer de ses scories chrétiennes.³⁵⁹ Avant l'entreprise de mise à jour des historiens

³⁵⁸ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, p.13-14.

³⁵⁹ A ce propos, voir aussi Jérémie Benoît, *Le paganisme indo-européen. Pérennité et métamorphose*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001, p.162 et suiv. ; entretien avec Jérémie Benoît, in *Eléments*, n°104, mars 2002, pp.50-51. J. Benoît a été collaborateur de la revue *Antaios*, fondée en 1992 et devenue en 1998 l'organe de la *Société d'études polythéistes*. La collection *Antaios* des éditions *Age d'Homme* est dirigée par Christopher Gérard, lequel, si on en croit Christian Bouchet, est étroitement lié à la « Nouvelle Droite ». Cette collection participe à la constitution d'« un pôle philosophique » de recherche sur « l'héritage pré-chrétien », se caractérisant notamment par le double refus « des divers monothéismes (judaïsme, christianisme, islam) [et de leur] formes laïcisées (consumérisme, capitalisme

gréco-cristes, Louis Rougier prophétisait déjà que le paganisme n'était pas totalement mort, survivant dans « la nostalgie confuse des dieux de la jeunesse et de la joie » qui parcourt les « songes difformes du Moyen Age », dans « la résurrection des dieux de la Grèce » que permit la Renaissance, au sein des Lettres séculières et des monuments exhumés qui consolèrent « tous les anxieux de la beauté, tous les fervents de la lumière ».³⁶⁰

Si l'intérêt d'un Louis Rougier pour la survie du paganisme relevait vraisemblablement plus d'une perspective poétique que d'une réelle conviction, les historiens du GRECE observent cette survivance comme un élément essentiel de leur combat culturel et de leur identité :

*l'héritage indo-européen a conformé d'une façon déterminante les civilisations ayant donné naissance à la "civilisation européenne", et qu'il véhicule encore, ne serait-ce que par le biais du seul fait linguistique, une certaine "vue-du-monde" (Weltsicht), laquelle est sans doute ébranlée dans sa substance, mais reste toujours active comme force contraignante de re-présentation, et structure le cadre même de notre pensée.*³⁶¹

Les lieux de survivance sont multiples : « l'inconscient collectif », les rites populaires coutumiers, les fêtes calendaires³⁶², la musique³⁶³, les mythes³⁶⁴ ou encore le « polythéisme chrétien », à savoir le culte des saints.³⁶⁵ C'est surtout au sein de « la théologie de certains grands hérétiques "chrétiens" » que ces lieux de paganisme, refuges de l'authenticité européenne, se déploient, prenant leur respiration au rythme des « innombrables *revivals* artistiques ou littéraires » que connaît l'histoire européenne.³⁶⁶ Les intellectuels du GRECE peuvent de ce fait dresser l'inventaire des « hérésies » afin de séparer les manifestations qui relèvent, soit d'une nature païenne, soit d'une essence chrétienne. Les *Ephémérides*, publiées dans la revue *Eléments*, outils à double tranchant excavant une mémoire païenne et enterrant l'héritage chrétien, incarnent le calendrier discriminant de ces manifestations ; *Eléments* définit en des termes explicites la fonction de cette rubrique:

sauvage) ». Il semble évident que le discours du cercle *Antaios* partage un certain nombre de valeurs fondamentales avec le GRECE. (Christian Bouchet, *Néo-paganisme*, Puisseaux, Pardès, 2001, p.93).

³⁶⁰ L. Rougier, *Celse contre les chrétiens*, *op. cit.*, pp.109-111.

³⁶¹ A. de Benoist, « Itinéraire », in *Nouvelle Ecole* n°21-22, p.7. Cité par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.175.

³⁶² A. de Benoist, « La religion de l'Europe », in *Eléments*, n°36, automne 1980, p.12 ; « Le nouveau calendrier liturgique », in *Nouvelle Ecole*, n°12, mars-avril 1970, p.50.

³⁶³ Giorgio Locchi, « La "perspective wagnérienne" sur la musique européenne », in *Nouvelle Ecole*, n°30, automne-hiver 1978, pp.12-28.

³⁶⁴ A. de Benoist, *L'empire intérieur*, *op. cit.*

³⁶⁵ J. Marlaud, *op. cit.*, p.37.

³⁶⁶ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.18.

*elle a pour ambition de vous retremper dans le bouillonnement de l'histoire européenne, en rappelant au fil des jours les faits, connus ou peu connus, qui ont exercé une influence déterminante sur son évolution, ou qui revêtent une signification particulièrement éloquente. En bien ou en mal. Ces faits, très souvent, ont été effacés de la "mémoire officielle" en vertu d'un sectarisme très sélectif. A travers eux, ce sont les courants profonds de notre histoire que nous voulons restituer. Ils témoignent en effet de l'irréductibilité de la mentalité européenne face aux tentatives d'asservissement spirituel ou politique qui la menacent depuis deux millénaires, mais aussi de sa volonté de puissance. [...]*³⁶⁷

Ce ménologe gréciste propose en effet une surprenante lecture de l'histoire qui situe l'ennemi chrétien avec une exemplaire netteté. Ce dernier y est nécessairement incarné sous les traits d'un missionnaire trop zélé, d'un pape inquisiteur ou encore d'un évêque criminel, tandis que les « amis » se distinguent par leur grandeur d'âme, leur génie aristocratique, leur antichristianisme ou encore leur attitude positive envers l'Europe du Nord.³⁶⁸

L'expression de pseudomorphose choisie par Alain de Benoist³⁶⁹ pour qualifier le processus de christianisation de l'Europe résume idéalement la pensée du GRECE. En effet, à l'image d'un minéral qui, après une transformation chimique, conserve sa forme cristalline primitive au lieu de cristalliser selon les axes, angles et plans de la substance nouvelle, l'Europe christianisée conserve des formes païennes traditionnelles malgré une substance étrangère en son sein. A l'aliénation partielle de la culture païenne par l'élément étranger chrétien, répond la transformation non moins partielle du « judéo-christianisme » par le monde européen. Cette mutation est un mouvement sur la longue durée : la religion chrétienne a « nuancé son monothéisme originel en lui conférant, sous l'influence des catégories de la pensée grecque (voir d'un plus ancien modèle tripartite) la spécificité trinitaire [...] et en peuplant le ciel d'une multitude d'anges et de saints protecteurs », syncrétisme atteignant son apogée au Moyen Age.³⁷⁰ S'il en résulte bien deux formes hybrides s'influant réciproquement, les transformations extérieures n'ont pas altéré le « noyau kérygmaticque » du christianisme européen qui demeure irréductible au paganisme.³⁷¹

³⁶⁷ *Eléments*, n°12, sept.-nov.1975, p.42.

³⁶⁸ Cf. J.-P. Fargier, *op. cit.*, pp.190-209. Cité par A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.92.

³⁶⁹ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.233. L'image de la pseudomorphose est un emprunt à Oskar Spengler (*Le Déclin de l'Occident*, Paris, Gallimard, 1948, 2^e part., ch.3, t.2, p.173).

³⁷⁰ T. Molnar et A. de Benoist, *L'éclipse du sacré*, *op. cit.* p.167.

³⁷¹ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°95, p.20.

L'Occident s'est donc constitué sur une tension entre deux sources contradictoires, sur une crise identitaire qu'il n'a cessé de vouloir résorber tout au long de son histoire.³⁷² C'est un point essentiel de l'argumentaire du GRECE, car cette crise constitue le moteur premier des maux de l'Europe, aussi bien à l'échelle individuelle que collective. L'identité « judéo-chrétienne » a muté en une sorte d'identité hybride que Louis Rougier qualifiait de méconnaissable³⁷³, un « pagano-christianisme »,³⁷⁴ à la manière d'un parasite s'adaptant à un nouvel environnement, réinterprétant un donné païen pour se mieux acclimater à une « mentalité » considérée autre. C'est cette acclimatation qui explique le caractère fortement paganisant attribué au Moyen Age européen,³⁷⁵ période clé dans l'interprétation néo-droitière de l'histoire car représentative par excellence de la survivance du paganisme. Traditionnellement rattaché à l'idée de « l'Occident chrétien », le Moyen Age est réinterprété par les grécistes comme un emblème du « pagano-christianisme », voir du paganisme strict. Le Moyen Age jouit en effet d'un statut privilégié et d'une rare unanimité auprès des intellectuels néo-droitières. Alain de Benoist, Jean Mabire³⁷⁶, Jean-Claude Valla³⁷⁷, Guillaume Faye³⁷⁸ ou encore Dominique Venner³⁷⁹ estiment que l'homme médiéval est un modèle au moins aussi significatif que l'homme grec. A quelques exceptions près, la contre-image du Moyen Age s'incarne à la fois dans la Renaissance et, plus spécialement, dans la Réforme, deux périodes respectivement de « stérilisation » et de « re-christianisation ».³⁸⁰ La Renaissance établit un « modèle » stérilisateur, composé par un « paganisme littéraire et mort » qui se substitue à un catholicisme sur le point de devenir, selon Guillaume Faye, (néo-) païen.³⁸¹ La

³⁷² T. Molnar et A. de Benoist, *L'éclipse du sacré*, *op. cit.*, p.216.

³⁷³ L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, p.38.

³⁷⁴ L'expression est utilisée notamment par J. Marlaud, *op. cit.*, p.37 et Dominique Venner, *Histoire et tradition des Européens. 30000 ans d'identité*, Monaco, Ed. du Rocher, 2002, p.45. D. Venner, membre du GRECE en 1968 et cité, la même année, sous le pseudonyme de Julien Lebel, dans le comité de rédaction de *Nouvelle Ecole*, (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.114), est le fondateur du mensuel *Europe Action*, revue dont l'impact sur la jeunesse du GRECE fut important et qui rassemblait les signatures de nombreux futurs grécistes ou sympathisants. Deux sujets constituent l'héritage essentiel du mensuel aux grécistes : l'antichristianisme et l'élitisme. (Au sujet d'*Europe Action*, voir P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.32-36 ; A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, pp.25-29.) Toutefois, précisons ici que, contrairement à la majorité des intellectuels néo-droitières, Venner définit dans *Histoire et tradition des Européens* (pp.46-47) le « "pagano-christianisme" » comme une forme religieuse très éloignée de ses origines bibliques et justifiant donc que l'on considère le christianisme « comme une part réelle de la tradition européenne, tout en sachant qu'il n'en est pas la source ». Opinion assez originale dans l'univers néo-droitière que cette volonté de réconciliation entre un christianisme que l'on devine traditionaliste romain et le (néo-) paganisme néo-droitière.

³⁷⁵ Eric Dumesnil, art. cité, in *Eléments*, n°17-18, sept.-nov. 1976, p.13.

³⁷⁶ *Eléments*, n°28-29, mars 1979, p.55.

³⁷⁷ *Eléments*, n°38, printemps 1981, p.27.

³⁷⁸ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, *op. cit.*, p.87 et 134.

³⁷⁹ *Histoire et tradition des Européens*, *op. cit.*, pp.231-232.

³⁸⁰ Voir Y. de Saint Agnès, art. cité, in *Eléments*, n°4-5, p.20.

³⁸¹ *Les nouveaux enjeux idéologiques*, *op. cit.*, p. 87

Réforme et son corollaire la Contre-Réforme re-christianisent et achèvent de chasser cette possibilité de « re-commencement » qu'avait connu l'homme médiéval.³⁸²

La rencontre entre le paganisme (indo-)européen et le christianisme ne représente pas le simple télescopage de deux religions en compétition. Alain de Benoist souligne à maintes reprises le caractère éminemment singulier du christianisme qui n'est pas une religion ou une « "mythologie" » parmi d'autres, dans le sens où la religion chrétienne est « une forme de recueil juridico-canonique de prescriptions, favorisant la mise en place d'un mécanisme psychique purement rationnel », c'est-à-dire, en dernière analyse, contre-nature.³⁸³ De cette différence essentielle, basée sur le monothéisme, l'individualisme, le dualisme et l'unilinéarité de l'histoire, découle que l'affrontement entre le paganisme et le christianisme ne peut rigoureusement pas se comparer, par exemple, à l'opposition entre la religion romaine et la religion celte.³⁸⁴ La lutte sournoise du christianisme contre l'Europe païenne, avec, à son apogée, la conversion de Constantin, représente donc le moment tragique par excellence de l'histoire européenne. « L'histoire intellectuelle de l'Europe, écrit Jacques Marlaud, débute avec l'offensive conjuguée du christianisme et de l'aristotélisme contre la vue du monde païenne héritée du monde gréco-romain ». ³⁸⁵ Cet instant n'incarne pas une bataille parmi d'autres entre adversaires égaux, mais un affrontement total de deux vues du monde radicalement différentes, combat identitaire qui se perpétue sous diverses dimensions jusqu'à aujourd'hui.

Si nous observons la revue *Eléments*, il est aisé de convenir que la question de la survivance du paganisme occupe une place essentielle.³⁸⁶ Régulièrement, des articles démontrent la continuité des traits païens au travers de manifestations politiques, sociales et religieuses, et débusquent la résurgence de valeurs traditionnelles dans l'histoire, la littérature et la philosophie. Plus d'un observateur soulignent que ce thème majeur, qui déborde les seuls contours du GRECE, incarne progressivement – en France tout au moins – le lieu commun d'une sous-culture de droite influencée par les recherches néo-droitières. Il est probable qu'une analyse plus affinée de cette

³⁸² *Idem*. Cette opinion est partagée par de nombreux grécistes. Voir notamment : Jean Varenne, « Les charlatans sont de retour », in *Eléments*, n°54-55, été 1985, p.14 ; Pierre Vial, « Le christianisme et l'argent », in *Eléments*, n°50, printemps-été 1984, p.22. ; A. de Benoist, « L'argent comme symptôme », in *Eléments*, n°50, p.45. Pour la position de Louis Rougier, cf. « Le protestantisme et le capitalisme moderne », in *La mystique démocratique. op. cit.*, chapitre V.

³⁸³ A. de Benoist, « Sacré païen et désacralisation judéo-chrétienne du monde », in Démètre Théraios (sld), *op. cit.*, p.36.

³⁸⁴ A. de Benoist, *L'empire intérieur, op. cit.*, p.31.

³⁸⁵ J. Marlaud, *op. cit.*, p.235.

³⁸⁶ Ce thème apparaît en effet, toutes catégories confondues, dans une trentaine d'exemplaire entre 1978 et 1997.

question nous mènerait à constater que la recomposition historique des intellectuels grécistes devient progressivement une sorte d'héritage ; initiée par la quête du patrimoine païen, une partie de cette littérature devient à son tour un patrimoine diffus, une nouvelle manière de penser son identité ou de se situer à « droite ». Lorsque Jacques Marlaud écrit qu'il est indéniable qu'Alain de Benoist et ses amis ont servi de catalyseur au courant néo-païen en Europe,³⁸⁷ nous pouvons vraisemblablement le prendre au mot. C'est également l'opinion de Christian Bouchet qui souligne que la majeure partie des personnes se réclamant du néo-paganisme français se rattache, de près ou de loin, à une conception de droite du paganisme conçue et théorisée par le GRECE.³⁸⁸ En effet, peut-on, en France, se réclamer d'un certain « paganisme » intellectuel en ignorant le discours précurseur du mouvement néo-droitier ? Il est probable que non.³⁸⁹

Le parcours de reconnaissance initié par les néo-droitiers dans l'histoire est proprement monumental.³⁹⁰ Au-delà d'une liste de personnes et d'œuvres présumées spirituellement païennes, le paysage historique revisité par les pérégrinations sélectives du GRECE apparaît sous les traits d'une fresque polychrome peinte en défiance d'une historiographie considérée trop partielle, c'est-à-dire christiano-centriste. Ainsi que le décrit Dominique Venner :

*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.*³⁹¹

³⁸⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, p.20.

³⁸⁸ C. Bouchet, *op. cit.*, p.89.

³⁸⁹ A. de Benoist ne reconnaît aucune influence du GRECE, ou du moins aucune paternité légitime, dans le développement des mouvements néo-païens contemporains. Entretien avec A. de Benoist. 2002.

³⁹⁰ Simone Bonnafous et Pierre Fiala ont mis en évidence la multiplication, dans la revue *Éléments*, des citations « renforçatrices » dont le but est d'appuyer l'argumentaire doctrinal grâce à leur « fonction monumentale évidente ». Le lecteur demeure comme abasourdi par le nombre d'auteurs de tous horizons, philosophes, historiens, scientifiques ou écrivains, cités en renfort. Leurs multiples citations autorisent « rapprochements, comparaisons, confrontations avec des citations exemplaires de l'erreur, du mal et de l'égarement [...] » et proposent au lecteur une argumentation qui se construit progressivement en discriminant le vrai du faux au sein des idéologies, à la manière d'une « révélation d'une vérité rationnelle ». (*Mots. Numéro spécial DROITE. Nouvelle Droite, extrême-droite, discours et idéologie en France et en Italie*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, n°12, 1986, pp.54-55). La pensée du GRECE semble se déployer, tant sur la forme que sur le fond, prioritairement sur le mode de l'inventaire. Sur la forme, Alain de Benoist compose son *Vu de Droite* plus qu'il ne rédige une pensée ; il s'agit d'un assemblage d'articles publiés entre 1970 et 1976 qui trouvent leur unité dans leur mise en forme et leur commentaire par l'auteur selon une architecture thématique (origine de l'homme, identité, repères, etc.). Sur le fond, nous pouvons citer l'exemple de la subversion pluridimensionnelle du christianisme responsable d'une décadence qui touche « l'inconscient collectif », la psychanalyse, l'écologie, l'urbanisme, la pensée politique, les mœurs sexuelles et s'exprime même par les papiers gras sur les plages (thème récurrent au moment des vacances d'été dans les premières années de la revue *Éléments*. A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.54).

³⁹¹ Dominique Venner, *Histoire et tradition des Européens, op. cit.*, p.44.

Cette rigoureuse archéologie de la mémoire et de l'histoire demeure fondamentale, non seulement dans la constitution du corpus doctrinal du GRECE, mais aussi à la réflexion (néo-) païenne de la « Nouvelle Droite » dans son acception la plus large. Pierre-André Taguieff écrivait en 1984, que ce « retour aux origines ou aux racines (indo-)européennes [...] réalise le phantasme majeur et/ou le mythe dominant, celui du propre et du pur ».³⁹² Il est clair que la reconstruction mémorielle néo-droitière s'accompagne de la recherche pluridimensionnelle d'une pureté ou, peut-être plus exactement, d'une « authenticité ».³⁹³ Cette pureté-authenticité se définit conformément à une différence ou une conformité avec un modèle (indo-)européen réinterprété par les grecistes :

*Pour savoir ce qui nous appartient en propre dans le caravansérail des valeurs qui s'entremêlent et s'affrontent aujourd'hui, il nous faut adopter une démarche génétique, c'est-à-dire retracer la généalogie des valeurs. [...] Telle est la raison de l'intérêt que nous pouvons porter à notre plus lointain passé : plus nous nous situons dans la longue durée, plus nous avons de chances d'identifier, dans notre héritage historique, ce qui a été surajouté et ce qui nous appartient en propre.*³⁹⁴

L'exercice de déconstruction de la mémoire culturelle permet aux néo-droitiers de s'enraciner non seulement dans une histoire préchrétienne, mais aussi et surtout au coeur d'une tradition païenne, continue et fondatrice d'une conscience collective, ayant survécu à ce que Dominique Venner appelle une « ablation de la mémoire »³⁹⁵. Ainsi que l'explique Guillaume Faye :

*pour que s'ouvre à nous la perspective de construire à nouveau l'histoire, il est nécessaire qu'intervienne, au sein du présent, une rupture qui évacuera, par la réappropriation d'un autre passé, la conscience chrétienne. [...] La conscience post-chrétienne est d'ores et déjà formulable, vivante et conforme à la plus ancienne mémoire européenne, quoique non encore dévoilée et donc non agissante.*³⁹⁶

L'ambition du GRECE consiste à opérer et orienter ce dévoilement à partir notamment d'études indo-européennes conçues comme « le ressourcement de la mémoire ethnique européenne ».³⁹⁷

³⁹² P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.48.

³⁹³ A. de Benoist s'en défend nettement : « [le paganisme] ne manifeste pas le désir d'en revenir à un quelconque "paradis perdu" (thème plutôt judéo-chrétien), et moins encore [...] à une "origine pure" ». *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.25. Cf. également A. de Benoist, *L'empire intérieur*, *op. cit.*, p.18.

³⁹⁴ A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.41.

³⁹⁵ Dominique Venner, *Histoire et tradition des Européens*, *op. cit.*, p.182.

³⁹⁶ G. Faye, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°39, p.68.

³⁹⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, p.245.

Il est certain que cette mémoire fédère puissamment la nébuleuse néo-droitière ; fournissant un certain nombre de repères dans le temps (personnages, lieux symboliques, etc.), elle réunit des individus aux sensibilités parfois fort divergentes. Pour ce faire, les recherches grécistes ne se limitent pas au domaine de la spéculation historique mais débouchent également sur un agir « commémoratif » et sur une finalité métapolitique. A en croire Guillaume Faye :

le dépassement du christianisme et l'instauration de ce que l'on ne peut s'empêcher d'appeler, faute de mieux, paganisme - entendons par-là ce qui est caché et agissant et prêt au dévoilement dans le fond authentique de la conscience européenne - ne sauraient se produire uniquement sur le terrain de la philosophie, voir de la théologie, mais doivent aussi et surtout se traduire en actes historiques ou politiques.³⁹⁸

Les « hérésies », une géographie identitaire

Notons en premier lieu que, dans le discours des intellectuels néo-droitières, le terme « hérésie » est ambigu ; mot passe-partout, il oscille entre la définition négative qu'en donne l'Eglise catholique et un espace positif indéterminé dans lequel le GRECE place diverses contestations de la doctrine romaine. Le critère essentiel permettant de définir l'« hérésie » païenne est la volonté de dépasser le dualisme, élément constitutif de la pensée chrétienne selon l'interprétation gréciste.³⁹⁹ L'accent mis ainsi sur le manichéisme du christianisme découle du refus des intellectuels de la « Nouvelle Droite » de considérer cette religion autrement que sous la forme d'une structure doctrinale rigide et exclusive. Même lorsqu'ils envisagent l'existence du « pagano-christianisme », ils ne le perçoivent pas comme l'indice d'une souplesse d'adaptation culturelle ou la démonstration que les identités se recomposent sans cesse pour former de nouveaux hybrides, mais comme la preuve d'une supériorité du paganisme ayant survécu à la stratégie paganocide de l'Eglise. La lecture est toujours préalablement négative car il ne s'agit pas d'un élément rhétorique sujet à des modifications mais bien le cœur d'une définition de l'identité religieuse européenne,

³⁹⁸ G. Faye, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°39, p.68.

³⁹⁹ P. Vial, « La vraie religion de l'Europe », in *Eléments*, n°56, hiver 1985, p.46.

inspirée principalement par l'œuvre de Sigrid Hunke et mise en forme par Pierre Vial et Alain de Benoist.⁴⁰⁰

Selon le GRECE, les grandes « hérésies » européennes dissimulent dans leur contestation de la dogmatique catholique romaine les « principes fondamentaux d'un néo-paganisme faustien⁴⁰¹, voire les rudiments de ce qu'aurait pu être une théologie païenne de l'époque moderne ». ⁴⁰² Sigrid Hunke, souligne Alain de Benoist, a démontré l'existence de larges convergences, une « *continuité spirituelle* », entre les diverses hérésies qui se sont élevées contre l'orthodoxie officielle et qui ont corrigé de l'intérieur le pagano-christianisme européen.⁴⁰³ Cette continuité exprime les idées principales de la « vraie religion de l'Europe », selon le titre d'un des livres de Hunke, et la plupart des auteurs « hérétiques » ont illustré dans leurs écrits certains thèmes postulés inhérents à la pensée païenne :

*l'unité transcendantale du cosmos, la continuité entre Dieu (ou les dieux) et le monde —un monde dont l'être est "parfait", mais non immobile, qui est le lieu d'un devenir permanent en toutes directions ; un Dieu qui rend le fini lui-même infini, qui conduit à penser l'espace et le temps comme infinis.*⁴⁰⁴

Ces thèmes composent l'ossature de la pensée païenne et la grille de lecture des « hérésies » européennes, dont la continuité s'exprime depuis la fin du IV^e siècle avec Pélage⁴⁰⁵, jusqu'à un Teilhard de Chardin⁴⁰⁶ ou un Eugène Drewermann⁴⁰⁷, en passant par la « «civilisation des troubadours» »⁴⁰⁸ ou encore Giordano Bruno. La liste semble sans fin.⁴⁰⁹ Ainsi que l'avoue Alain

⁴⁰⁰ Cette historienne allemande est membre du comité de patronage de *Nouvelle Ecole*. Elle a publié notamment : Sigrid Hunke, *Europas andere Religion. Die Ueberwindung der religiösen Krise*, Econ, Düsseldorf, 1969 ; *Glauben und wissen. Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft*, Econ, Düsseldorf, 1979.

(Ouvrages cités par A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.241).

⁴⁰¹ « Oskar Spengler décrit la religion "faustienne" comme une religion où la volonté humaine traite d'égal à égal avec la volonté divine ». (A. de Benoist, *ibid.*, p.244).

⁴⁰² *Ibid.*, p.241.

⁴⁰³ J. Marlaud, *op. cit.*, p.49.

⁴⁰⁴ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.241 ; J. Marlaud, *op. cit.*, p.71.

⁴⁰⁵ A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, *op. cit.*, p.265.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.243 ; A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.300-303.

⁴⁰⁷ Charles Champetier, « Drewermann l'hérétique », in *Eléments*, n°80, juin 1994, p.34.

⁴⁰⁸ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, pp.496-497.

⁴⁰⁹ Cf. J. Marlaud, *op. cit.*, pp.85-230 ; *Nouvelle Ecole*, n°40 ; les exemplaires de la revue *Eléments*, n°36, pp.14-15 ; n°41, pp.39-42 et 80-83 ; n°54-55, pp.45-47 et 62-65 ; n°56, pp.46-48 ; n°59, pp.23-25 ; n°61, pp.41-43 ; n°67, pp.51-54 ; n°70, pp.60-61 ; n°89, p.10 ; n°95, pp.35-36 ; n°101, p.8.

de Benoist, il serait encore nécessaire de citer des pans entiers de la littérature contemporaine pour inventorier ce « “paganisme” » au complet.⁴¹⁰

Cet inventaire n'est pas un exercice de style mais bien l'effort renouvelé de désensabler les monuments contestataires à la gloire du paganisme, les moments « hérétiques » de l'histoire européenne faisant office de marqueurs symboliques. L'« hérétique » désigne bien sûr des personnes ou des pensées en contradiction avec la doctrine catholique romaine, mais indique surtout une sensibilité jugée proche ou assimilable à la vision du monde néo-droitière. Dans le vocabulaire gréciste, la connotation négative d'erreur associée traditionnellement au terme « hérésie » prend un sens éminemment positif et constitue une sorte de repère identitaire. L'Eglise catholique l'utilise pour désigner ce qui n'est pas elle ; le GRECE, par un retournement de sens, afin de situer son héritage et d'affirmer une identité.

Dans le cas de la vision gréciste de l'Allemagne, l'utilisation du qualificatif « hérésie » est significative. En réalisant un dossier intitulé *L'Allemagne en hérésie*,⁴¹¹ la revue *Eléments* n'entend pas signifier que ce pays est singulièrement fécond en erreurs théologiques, mais que son « âme » présente des caractéristiques particulières, circonscrivant avec une relative précision une « idée allemande ».⁴¹² Cette dernière suscite l'intérêt des grécistes au même titre que les « idées » grecque et romaine. Ces « idées » participent d'une même « *Ame païenne* »⁴¹³, vision de la vie fondamentalement opposée à la conception doctrinaire de l'Eglise romaine. Elles ne se définissent pas nécessairement par leur seul rapport à la pensée chrétienne, même si un christianisme implicite, par un jeu de miroir nécessaire à la construction de l'identité néo-païenne, reste toujours présent.

⁴¹⁰ A. de Benoist, « Comment peut-on être païen ? », in *Eléments*, n°89, juillet 1997, p.10. En ce qui concerne les modalités de la survivance du paganisme, le discours d'A. de Benoist a sensiblement évolué. Ses analyses se sont affinées et sont devenues plus prudentes. Lorsque, dans son livre *Comment peut-on être païen ?*, publié au début des années 1980, le philosophe gréciste évoque cette continuité païenne, il ne semble pas estimer nécessaire de définir les diverses formes que revêt la continuité chez chaque auteur, ainsi que la légitimité de sa réception contemporaine. Au contraire, au sein de l'entretien publié dans *Eléments*, n°89, A. de Benoist distingue nettement les formes « d'inspiration “païenne” » (les guillemets sont ici significatifs), oscillant entre une référence formelle esthétisante et la recherche d'un nouveau sentiment de la nature. Il renouvelle et amplifie également sa méfiance, sinon son rejet, à l'égard des mouvements néo-païens qui se réclament de cette même continuité. Il pose aussi de façon plus explicite le problème de la filiation païenne à travers les siècles en mettant en parallèle sa réflexion personnelle et les arguments avancés par les mouvements explicitement néo-païens.

⁴¹¹ *Eléments*, n°80, juin 1994.

⁴¹² A. de Benoist, *Une certaine idée de l'Allemagne*, in *Eléments*, n°30, pp.12-24

⁴¹³ Titre du livre de H.B. Brewster, *Mercure de France*, 1902. Cité par A. de Benoist, « L'esprit de l'antiquité », in Marc de Smedt (sld), *L'Europe païenne*, Paris, Seghers, 1980, p.354.

Dans un important article consacré à « l'idée allemande », Alain de Benoist met en regard un portrait de la France et une image de l'Allemagne pour s'efforcer de délimiter leurs spécificités respectives et de dégager, au-delà des préjugés hérités de l'imagerie ultra-nationaliste ou communiste⁴¹⁴, « la vérité » germanique.⁴¹⁵ Au sein de cet exercice comparatif, la définition d'un « esprit allemand » et son articulation avec le religieux nous intéresse plus particulièrement. En effet, l'horizon commun où se dessinent les formes des archétypes « Français » et « Allemand » mis en perspective semble de nature confessionnelle. Si l'on se réfère aux valeurs grécistes, la mise en parallèle du « croire » des deux peuples s'opère incontestablement au profit de l'expérience religieuse germanique. Cela se confirme plus particulièrement par l'association entre la germanité et le symbole de la coïncidence des opposés. Ce symbole représente plus qu'une fonction décorative, il souligne un rapport de supériorité qu'illustrent deux arguments : le premier est que la « *coincidentia oppositorum* » permet aux grécistes de situer les personnages – ou les « idées » – censés s'en réclamer dans l'héritage grec et indo-européen. Éléments essentiels du sentiment religieux païen, il autorise l'établissement d'une filiation entre les « hérésies » européennes et le monde indo-européen.⁴¹⁶ Le deuxième argument réside dans l'acceptation du tiers exclu qui nous permet, explique Jacques Marlaud, d'appréhender les phénomènes et l'histoire avec plus d'intelligence que ne l'autorise la logique « dualisante » d'Aristote.⁴¹⁷

Deux héritages confessionnels se font face, le « catholique français » et le « protestant allemand », et illustrent à leur manière le vieil affrontement cher aux grécistes entre monde païen et monde chrétien, même si la vision qu'Alain de Benoist propose de l'Allemagne ne se limite pas à ces deux dialectiques.⁴¹⁸ Dans la perspective qui nous occupe, il est certain que la question de la « foi créatrice »⁴¹⁹ allemande répond à une interrogation essentielle dans la réflexion du philosophe gréciste et sans doute plus largement des néo-droitiers. Cet accent posé sur le sentiment religieux permet d'intégrer les valeurs anti-catholiques contenues dans l'« idée allemande » au sein de la critique plus large du christianisme.

L'identité de la France, malgré son actuelle sécularisation, draine toujours dans la mémoire collective une certaine aura catholique romaine. Bien que nourrissant d'anciennes et houleuses relations avec le Vatican, la France pré-révolutionnaire ne poussera jamais son goût à l'autonomie

⁴¹⁴ A. de Benoist, art. cité, in *Éléments*, n°30, p.12.

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ A. de Benoist, « Le divin : l'union des contraires », in M. de Smedt (sld), *op. cit.*, pp.333-335.

⁴¹⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, pp.62-63.

⁴¹⁸ A. de Benoist, art. cité, in *Éléments*, n°30, p.23.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.21.

religieuse jusqu'à la rupture et assumera peu ou prou pendant des siècles son héritage de « fille aînée de l'Eglise »⁴²⁰. Figure abhorrée ou mémoire encensée, cette dernière possède encore aujourd'hui son potentiel mobilisateur. Il suffit d'observer la proportionnalité des réactions aux visites du pape Jean Paul II en France pour se convaincre que les braises des divorces de 1789 et de 1905 couvent encore discrètement sous la cendre laïque.⁴²¹ Tout au contraire, l'Allemagne demeure prioritairement protestante, historiquement opposée à la papauté, et, aux yeux des grécistes, fondamentalement « hérétique ».⁴²² Une France christianisée face à une Allemagne crypto-païenne, France « rationaliste » *versus* Allemagne « mystique », autant de couples qui tracent un chemin balisé, souple mais respectant un ensemble de signes structurant un langage néo-droitier.

Le dossier d'*Eléments* dresse en effet un portrait particulier de « l'esprit » allemand. Ce dernier est « apparemment contradictoire », à la fois philosophe et industriel, guerrier et romantique, il est en réalité « informe », écrit Alain de Benoist, c'est-à-dire capable perpétuellement de se donner « un caractère », résistant à toute « analyse classique ».⁴²³ En d'autre terme, l'Allemand est au-delà du dualisme, espérant – à l'image des romantiques allemands – « parvenir à une *synthèse* des contraires : le peuple et la nation, l'Etat et l'esprit public, l'Europe et les régions »⁴²⁴. Cette surprenante association entre la « coïncidence des opposés » et l'archétype de l'Allemand est plus qu'une innocente expression poétique. Ce choix implique une idée de supériorité inhérente à l'archétype du païen qu'incarne plus sûrement, aux yeux de nombreux néo-droitiers,⁴²⁵ la germanité que la francité. Cette supériorité est double : le symbole de l'harmonie des contraires intègre l'« Allemagne » dans la filiation païenne et la lie intimement au modèle grec, primant nécessairement sur le modèle chrétien.⁴²⁶ La « coïncidence des opposés » assure également la capacité à appréhender le monde dans son objective réalité, complexe et polymorphique. Jacques Marlaud explique en effet que la force du néo-paganisme réside dans le fait qu'il permet de « maîtriser intellectuellement une époque caractérisée par une dispersion croissante des pulsions

⁴²⁰ A. de Benoist écrit « La France a beau avoir été la “fille aînée de l'Eglise”, elle a toujours compté plus de *fidèles* que de *croyants*. L'Allemagne a été une terre de mystique. » *Ibid.*, p.22.

⁴²¹ Serge Berstein, « Nature et fonction des cultures politiques », in S. Berstein (sld), *op. cit.*, p.16

⁴²² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°30, p.22.

⁴²³ *Ibid.*, p.18.

⁴²⁴ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.103.

⁴²⁵ Notons que, par exemple, Guillaume Faye ne semble pas se reconnaître dans cette Allemagne mythique et lui préfère le modèle grec. Cf. G. Faye, art. cité, in *Eléments*, n°38, p.39.

⁴²⁶ A. de Benoist, art. cité, in M. de Smedt (sld), *op. cit.*, pp.333-335.

et des schémas explicatifs ». ⁴²⁷ Or, cette « pensée complexe » exige d'accepter la logique du tiers exclus, c'est-à-dire « la vieille notion de *coincidentia oppositorum* », mieux adaptée que la logique aristotélicienne pour comprendre les phénomènes. ⁴²⁸

L'Allemand est aussi présenté en constant devenir ⁴²⁹, ne cessant « de se demander *ce qui est allemand* » pour dresser, en y répondant, des frontières « culturelles et intérieures ». ⁴³⁰ Jean Cau qualifie, dans un même esprit, l'Allemagne de « pays en devenir, corps immense toujours en quête de ses limites ». ⁴³¹ Selon Alain de Benoist, le Français, prisonnier de sa logique aristotélicienne, ne peut admettre « qu'on puisse être en même temps une chose et son contraire », tandis que l'Allemand possède « l'idéal de l'*infini* (et de l'*indéfini*) » et sa langue laisse toujours « une *autre* possibilité d'interprétation ». ⁴³² L'Allemand dépasse donc les contraires, il synthétise l'un et le multiple, le passé et le futur, l'invariance et le changement, le péché et l'absence de péché. ⁴³³ Il est aussi un « croyant », c'est-à-dire que la religion lui vient de l'intérieur, que rien ne fait obstacle – ni églises, ni prêtre, ni pape – entre son être et l'univers. ⁴³⁴

Le « constant devenir », couplé à une langue dépassant la logique aristotélicienne et un refus du dogmatisme, font de l'Allemand un modèle d'homme : le refus du dogme rattache l'« idée » allemande à la « mentalité » européenne ⁴³⁵, le « devenir » relie l'« idée » allemande à l'anthropologie néo-droitière, la langue allemande – dont l'« intensité vitale » et l'importance dépendent du « souffle mythique qui l'anime » ⁴³⁶ – est symboliquement supérieure grâce à son absence de rigidité logique et à ses assises subtilement « païennes » qui lui octroient une authenticité particulière. C'est cette conception identitaire de la langue qu'exprimait déjà Louis Rougier dans *La métaphysique et le langage* ⁴³⁷, étude qui s'efforce de démontrer que les structures du raisonnement et de la spéculation sont liées à l'architecture du langage, lui-même reflétant les deux premières. ⁴³⁸ Or, de même que, selon Rougier, l'« *argumentum e scriptura* » invoqué par le judéo-christianisme ne trouve son intelligibilité qu'au sein d'une « mentalité » particulière,

⁴²⁷ J. Marlaud, *op. cit.*, p.62.

⁴²⁸ *Ibid.*, p.63, note 32.

⁴²⁹ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.98.

⁴³⁰ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°30, p.18.

⁴³¹ Jean Cau, art. cité, in *Eléments*, n°30, p.25. L'écrivain et journaliste Jean Cau a été membre du comité de patronage de *Nouvelle Ecole* et un auteur proche du GRECE. (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.41).

⁴³² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°30, p.19.

⁴³³ *Ibid.*, p.20.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.21.

⁴³⁵ L. Rougier, *Le génie de l'Occident*, *op. cit.* Cité par A. de Benoist, in L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, *op. cit.*, Présentation, p.14.

⁴³⁶ J. Marlaud, *op. cit.*, p.257.

⁴³⁷ Paris, Flammarion, 1960.

⁴³⁸ A. de Benoist, in L. Rougier, *Le conflit du christianisme et de la civilisation antique*, *op. cit.*, Présentation, p.14.

« rabbinique »⁴³⁹, la « coïncidence des contraires » recouvre son intelligibilité dans la « mentalité » européenne, dont la langue allemande est l'une des expressions majeures.

Le regard que pose le GRECE sur l'« hérétique » Eugen représentation, figure contemporaine d'une révolte religieuse à la mode germanique, est ici éclairant. A bien des égards, écrit Charles Champetier, seul « le contexte allemand » permet de comprendre la pensée d'un Eugen Drewermann.⁴⁴⁰ Celui-ci représente cette aspiration germanique à une « religion libérée des scléroses hiérarchiques et de l'uniformité dogmatique, ignorant le sacerdoce organisé, ouverte à l'expression spontanée du sacré dans l'homme et dans le monde », ne considérant pas le sentiment religieux, à l'image du catholicisme romain, comme la répétition rituelle d'une foi négatrice.⁴⁴¹ De même, la figure d'Ernst Jünger représente l'archétype de l'Allemand et « la figure ultime » de l'« européen aujourd'hui disparu », « en lui, écrit Dominique Venner, s'accomplit la réconciliation du poète et du guerrier, de l'homme de pensée et de l'homme d'action, que jadis le dualisme des siècles chrétiens avait séparé ».⁴⁴²

Selon la perspective des néo-droitiens, les « idées » grecque ou allemande donnent forme à la pensée des individus et déterminent, au moins partiellement, leur mode d'expression et leurs valeurs. Le concept de la filiation d'un esprit a-chrétien dans l'Europe s'exprime avec plus de force dans le Nord du Continent, touché plus tardivement par la christianisation. L'« idée allemande » incarne une source d'inspiration essentielle pour la « Nouvelle Droite » : « la forêt germanique du Nord, qui hanta l'imagination de Dürer et de Wagner », « les Holzwege d'un Martin Heidegger » ou encore le « “recours aux forêts” d'un Ernst Jünger » représente « la racine sacrée de l'âme européenne, l'appel de la Germanie ».⁴⁴³ L'Allemagne idéale – au sens propre – représente la Thulé du (néo-)païen, ce « foyer de l'âme européenne » d'où les barbares surgirent pour purger les décadences et « raviver le sang d'une Europe qui s'oubliait elle-même dans les parfums délétères de l'Orient ».⁴⁴⁴

Superficiellement « convertie par le fer et le feu à un christianisme » qui n'a jamais exprimé l'esprit allemand dans ses profondeurs⁴⁴⁵, la foi allemande – captée par les missionnaires chrétiens – s'est

⁴³⁹ L. Rougier, *La genèse des dogmes chrétiens*, *op. cit.* Cité par A. de Benoist, in *idem*.

⁴⁴⁰ Charles Champetier, « Drewermann l'hérétique », in *Eléments*, n°80, p.34.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp.34-35.

⁴⁴² D. Venner, « La figure même de l'Européen », in *Eléments*, n°83, octobre 1995, p.38.

⁴⁴³ J. Marlaud, *op. cit.*, p.175.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.175.

⁴⁴⁵ Jean Cau, art. cité, in *Eléments*, n°30, p.26.

réfugiée dans « l'inconscient musical »⁴⁴⁶, « vraie parole païenne de la Germanie au cœur de l'Europe chrétienne »⁴⁴⁷, « ultime refuge des sentiments et des rythmes anciens »⁴⁴⁸. L'aboutissement moderne de la création musicale allemande s'incarne dans le personnage de Richard Wagner⁴⁴⁹, le « représentant de cette "idée allemande" » qui lui donna forme avec des matériaux exclusivement germaniques⁴⁵⁰. « *L'idée du monde* » wagnérienne institue « le devenir historique de l'humanité sous la forme d'une *tragédie* gouvernée par la loi du Retour »⁴⁵¹ et fait coïncider le triptyque (néo-)païen du passé, présent et avenir⁴⁵². Citant Jean-Édouard Spénlé, Alain de Benoist opère une analogie entre la Réforme de Luther et « l'art wagnérien » qui incarnent tous deux « la protestation artistique de la conscience allemande [...] la protestation de la Foi vivante contre les œuvres mortes [...] »⁴⁵³, opposition de la foi créatrice contre l'Église, bref de l'Europe contre le christianisme.

Toutefois, les compositions de Wagner représentent plus, aux yeux des grécistes, qu'un témoignage du *Geist* allemand. En effet, si l'auteur du *Parsifal* développe une vision du monde par le biais d'un langage musical qui est une source d'inspiration importante chez les intellectuels néo-droitiers, il est clair que l'intérêt soutenu porté à ce compositeur dépasse la seule admiration artistique. L'héritage wagnérien participe plus largement à cette « idée allemande », fondamentalement « hérétique », complexe de symboles structurant la vue du monde gréciste. L'opposition entre monde sémite et monde aryen, la préoccupation de la filiation et les références à la mythologie germanique incarnent l'héritage essentiel assumé par les néo-droitiers. Dans son *Bayreuth et le wagnérisme*, Alain de Benoist expose sa fascination pour l'œuvre de Wagner, qui a su exprimer musicalement cet insaisissable « esprit allemand ».⁴⁵⁴ Cependant, la création de Richard Wagner, de même que les écrits d'Ernest Renan si chers aux grécistes⁴⁵⁵, témoigne également d'un

⁴⁴⁶ A. de Benoist, art. cité, in *Éléments*, n°30, p.22.

⁴⁴⁷ Jean Cau, art. cité, in *Éléments*, n°30, p.25.

⁴⁴⁸ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.99.

⁴⁴⁹ La figure de Wagner incarne, dans la perspective historique des grécistes, le terme et l'accomplissement d'un processus qui a libéré le mythe et les thèmes germano-païens du système chrétien. Pierluigi Locchi, « La musique, le mythe, Wagner et moi », in *Études et Recherches*, Paris, éd. « La source d'Or », 1976, p.34.

⁴⁵⁰ A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.532 et 535.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.532.

⁴⁵² Giorgio Locchi, « L'"idée de la musique" et le temps de l'histoire », in *Nouvelle Ecole*, n°30, hiver 1976-1977. Cité par A. de Benoist, *idem*.

⁴⁵³ J.-E. Spénlé, *La pensée allemande*, Paris, Armand Colin, 1934. Cité par A. de Benoist, *Vu de droite*, *op. cit.*, p.532.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp.529-538.

⁴⁵⁵ L'influence de Renan sur les intellectuels du GRECE mériterait une étude approfondie. Il s'agit probablement d'un héritage transmis par Louis Rougier, renanien par la passion romantique qu'il témoigne à la civilisation gréco-romaine et par sa critique virulente de « l'esprit juif ». (Gilles Bounoure, « Louis Rougier et l'archéologie de la "Nouvelle Droite" », in *Les Temps modernes*, n°490, mai 1987, p.148). Les œuvres de Rougier reprennent et lèguent aux intellectuels néo-droitiers la division de Renan entre « monde aryen » et « monde sémite ». (Cf. notamment *La*

XIX^e siècle « en quête de savoirs fondateurs », une époque où le couple sémite/aryen avait une résonance fortement identitaire.⁴⁵⁶ *L'Anneau du Nibelung* retranscrit dans le langage musical le rêve wagnérien de germaniser le miracle grec, de mettre en scène les mythes ancestraux que les sciences romantiques avaient alors (re)mis en lumière.⁴⁵⁷ Pour comprendre l'articulation de l'héritage wagnérien avec la pensée gréciste, il ne semble pas nécessaire d'avoir recours à la question de l'antisémitisme wagnérien. La richesse esthétique et mythologique que renferment les œuvres du compositeur incarne l'héritage premier revendiqué et recueilli par le GRECE. Néanmoins, notons que l'affrontement décrit dans *l'Anneau* entre le héros *Siegfried* et le nain *Mime*, interprété par Theodor W. Adorno comme le masque antisémite de Wagner, trouve un écho dans le combat culturel entre le héros païen et le « judéo-chrétien », puis par extension entre le néo-droitier et le subversif (chrétien, marxiste, freudien, etc.).⁴⁵⁸

Richard Wagner, dans son poème *Nibelung*, illustre, par le choix de ses sources savantes et par leur mise en scène lyrique, un aspect important du débat aryano-sémitique à l'œuvre au XIX^e siècle.⁴⁵⁹ Maurice Olender écrit que « cette obsession de la filiation apparaît ici comme une façon d'interroger le présent pour lui faire avouer un passé inassimilable », à savoir ce monothéisme hébreu oscillant, dans la perception de cette époque, entre « le sublime et l'odieux ». ⁴⁶⁰ Alors que le siècle de Renan croit résoudre cette contradiction en sublimant le monothéisme grâce au génie

mystique démocratique, op. cit., p. XV.) Bernard Dupuy écrit que le Renan d'Alain de Benoist est celui « du monothéisme "vengeur et destructeur", expression du psychisme du nomade, de l'homme qui [...] n'a pas pu s'enraciner ». (« Un temps de Néo-paganisme ? », in *Sens*, mars 1982, pp.16-17. Cité par P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.125.) Est-il légitime de supposer que, armé dans une main de l'esthétique wagnérienne et dans l'autre des écrits renaniens, le gréciste se reconnaît dans cette recherche d'une filiation « aryenne » si particulière aux préoccupations du XIX^e siècle ? Dans la perspective de l'antichristianisme néo-droitier, cette supposition semble fondée. En effet, la rencontre entre monde sémite et monde indo-européen détermine les axes thématiques de l'œuvre de Renan, dans laquelle le professeur d'hébreu au Collège de France souligne invariablement l'inégalité essentielle et la supériorité de l'Aryen sur le Sémite (Maurice Olender, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989, p.78) : la considération de l'Europe comme le conservatoire de l'idée de la civilisation (*Ibid.*, p.88) ; l'idée que le monothéisme est naturel au Sémite, mais présente quelque chose d'artificiel pour l'Indo-européen (*Ibid.*, pp.90-91) ; l'association nécessaire entre paganisme et liberté de penser - esprit d'examen (*Ibid.*, p.91) ; l'idée que le polythéisme parvenu à maturité permet la création scientifique (*Ibid.*, p.91), sont autant de thèmes qui se retrouvent d'abord dans les écrits de L. Rougier puis dans la littérature critique du GRECE. L'article d'A. de Benoist consacré à Ernest Renan confirme partiellement cette opinion (*Vu de droite, op. cit.*, pp.264-272.) Notons encore que, dans *L'Europe païenne*, A. de Benoist classe Renan, aux côtés de Friedrich Nietzsche, Charles Maurras, Henri de Montherlant, c'est-à-dire parmi les auteurs de référence qui ont redécouvert « l'esprit de l'antiquité ». A. de Benoist, art. cité, in M. de Smedt (sld), *op. cit.*, p.357.

⁴⁵⁶ Maurice Olender, *op. cit.*, p.181.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.182.

⁴⁵⁸ Adorno T.W., *Essai sur Wagner*, trad. De l'allemand par H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Gallimard, 1966. Cité par M. Olender, *op. cit.*, p.182. Pour l'interprétation d'A. de Benoist de la critique d'Adorno : *Vu de droite, op. cit.*, pp.536-537.

⁴⁵⁹ M. Olender, *op. cit.*, p.183.

⁴⁶⁰ *Idem.*

aryen, le GRECE se concentre sur le seul passé prestigieux (indo-)européen, ne conservant du monothéisme que « l'odieux ». La dramaturgie wagnérienne est un langage qui met en scène ce « paradoxe fondateur » d'un monde aryen devenu monothéiste, contradiction au cœur de la réflexion identitaire néo-droitière.

Dans la perspective gréciste, poser la réflexion d'une « vue-du-monde » revient à intégrer sa recherche dans une tradition, un héritage consacré par le passé.⁴⁶¹ Au sein de cette description de l'« idée » germanique, les analyses *a priori* isolées des intellectuels néo-droitières participent d'une cohérence globale : l'« hérésie » d'un Goethe, la révolte protestante ou le personnage de Richard Wagner incarnent des jalons historiques et symboliques de la filiation païenne en Europe et dressent des frontières, c'est-à-dire des repères destinés à marquer les limites de l'héritage néo-droitière et par extension de son identité en construction.

Ces éloges de « l'esprit allemand » mettent plus globalement en évidence les « lieux communs » de la pensée néo-droitière. Les idées-forces qui apparaissent en filigrane, c'est-à-dire le refus du dualisme, l'être comme un devenir, la volonté de puissance, le dépassement des contraires, les conséquences de l'aristotélisme ou encore la survivance du sentiment religieux païen, illustrent autant les valeurs du GRECE qu'ils décrivent une présumée « idée allemande ». Ces approches en altitude agissent à la manière d'un parcours fléché dont les marqueurs symboliques permettent au lecteur de s'orienter et à l'initié, qui connaît le lexique néo-droitière, de se reconnaître comme tel. Aussi originale que puisse être la lecture néo-droitière de l'Allemagne, nous en apprenons plus sur les modes de reconnaissance grécistes que sur les aspects historiques, sociologiques ou politiques de ce pays. Le label « hérésie » fonctionne ici comme repère sémiologique : son apparition suffit à orienter le lecteur, à qualifier un objet d'étude à la fois positivement, c'est-à-dire en sympathie avec les valeurs néo-droitières, et négativement, c'est-à-dire implicitement ou explicitement non chrétien. Ces balises symboliques circonscrivent non seulement un ensemble de valeurs sur lesquelles s'appuie la pensée métapolitique, mais aussi et dans une mesure moindre, un agir « culturant ».

⁴⁶¹ Il est peut-être pertinent de souligner que l'expression même de « vision du monde » implique l'idée de filiation. Commentant l'œuvre de Julius Evola, Alain de Benoist écrit que la « *Weltanschauung* » n'est pas quelque chose d'individuel, mais procède d'une tradition : « elle est la “résultante organique des forces auxquelles un type de civilisation doit la *forme* qui lui est propre” ». (*Vu de droite, op. cit.*, p.435.) La perspective du GRECE relie la vision du monde wagnérienne à l'« idée » allemande et à l'« idée » grecque.

Une pratique « culturante » ou cultuelle ?

La réflexion et la mise en évidence d'une survivance païenne en Europe débouche sur une question redoutable : convient-il de considérer ces dieux⁴⁶² comme des figures archéologiques ou, au contraire, comme des forces agissantes, c'est-à-dire déterminant un agir particulier ? Les modalités de la réactualisation du paganisme sont imprécises mais passent nécessairement, ainsi que nous l'analyserons, par une archéologie du passé européen et un combat culturel contre une vision de l'histoire jugée christiano-centriste. Il est intéressant de relever que cette continuité, participant à la constitution d'une mémoire a-chrétienne débouche également temporairement⁴⁶³, au moins pour une partie des grécistes, sur la pratique d'un (néo-)paganisme spécifique à la « Nouvelle Droite », c'est-à-dire non-dénominaliste mais très structuré au niveau des rituels et du mode de vie.⁴⁶⁴ Il serait bien sûr nécessaire de définir ce que cette « pratique » recouvre en réalité. Représente-t-elle une conséquence directe du discours néo-droitier ? Est-elle effectivement apparue postérieurement à une recherche ou répond-elle, chez certains grécistes, à un besoin parallèle dont le *stimulus* serait indépendant de l'examen historique de l'héritage païen ? Existe-t-il un caractère religieux à ces pratiques qui ferait glisser une partie du GRECE vers une autre nébuleuse, celle des « nouveaux mouvements religieux » ?⁴⁶⁵ Autant de questions auxquelles il nous est difficile de répondre mais qui invitent à la plus grande prudence quant à l'étude du (néo-)paganisme néo-droitier.

Aucun élément significatif n'autorise toutefois à analyser le (néo-)paganisme du GRECE à la manière d'un mouvement religieux. D'abord parce que Duranton-Crabol observait déjà au milieu des années 1980 le déclin progressif de la pratique religieuse d'un (néo-)paganisme qui pouvait

⁴⁶² Cf. par exemple, l'étonnant parcours des dieux Apollon et Dionysos dans l'« esprit européen » proposé par Pierre Vial (« Apollon et Dionysos », in *Eléments*, n°36, automne 1980, p.21) ; Alain de Benoist (« Dieux et mythes grecs » et « Quelques noms d'anciens dieux passés dans le langage courant », in M. de Smedt (sld), *op. cit.*, p.279 et p.336) ; Michel Marmin (« Soleil et poésie », in *Eléments*, n°26, printemps 1978, p.27).

⁴⁶³ En effet, depuis la deuxième moitié des années 1990, des auteurs clés de la « Nouvelle Droite », tels qu'Alain de Benoist (*Eléments*, n°89, pp.9-10), Charles Champetier ou encore Guillaume Faye, se sont distanciés ou ont clairement rejeté le néo-paganisme. Souligné également par Christian Bouchet, *op. cit.*, p.91.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.90. Selon Bouchet, le néo-paganisme non-dénominaliste « est une voie structurée à laquelle adhèrent deux types très différents de néo-païens, les uns étant dans une optique écolo-panthéiste, les autres définissant sous le terme générique de paganisme un choix politique de droite radicale ». *Ibid.*, p.8.

⁴⁶⁵ Nous reprenons ici la proposition de Danièle Hervieux-Léger qui n'identifie pas des croyances religieuses par le fait qu'elles font référence à une puissance surnaturelle, à une transcendance ou à une expérience qui dépasse les frontières de l'entendement humain, mais fait l'hypothèse que n'importe quelle croyance peut faire l'objet d'une mise en forme religieuse, dès lors qu'elle trouve sa légitimité dans l'invocation de l'autorité d'une tradition (*op. cit.*, p.23). Le terme « religieux » fait donc référence, dans le cas du GRECE, à une mise en forme du croire, même si ce « croire » ne se pense pas nécessairement comme tel.

associer le GRECE à une sorte de « secte ».⁴⁶⁶ Les récentes observations de Bouchet viennent d'ailleurs confirmer l'analyse de Duranton-Crabol. Si le GRECE n'a jamais eu, selon Bouchet, de contacts organiques avec les organisations néo-païennes contemporaines, certains de ses membres ou de ses dissidents entretiennent des liens avec ces groupements et il est certain que le mouvement gréciste partage un grand nombre de thèmes avec ces milieux.⁴⁶⁷ Cette pratique ne semble concerner actuellement qu'une minorité au sein du mouvement néo-droitier, non représentative, animée par un des fondateurs du GRECE, Maurice Rollet, et se manifestant par le biais des bulletins *L'Âtre* et *Roquefavour*.⁴⁶⁸ Notons également que le dossier *Avec ou sans Dieu ?* proposé par les numéros 95 et 96 d'*Eléments* et réunissant près d'une vingtaine d'auteurs néo-droitiers ou proches du mouvement, permet d'esquisser une sensibilité (néo-)païenne débouchant chez certains auteurs sur une pratique que l'on peut qualifier, faute d'un meilleur vocable, de religieuse.⁴⁶⁹ Le (néo-)paganisme issu de l'univers néo-droitier se retrouve surtout au sein des dissidences du GRECE, telles *Terre et peuple*,⁴⁷⁰ fondé par Pierre Vial après sa rupture avec le mouvement gréciste⁴⁷¹, ou le mouvement franco-belge *Synergie européenne*.⁴⁷² Ensuite, si la *Commission des Traditions*⁴⁷³ a été créée au sein du GRECE pour consacrer ce passage délicat de la recherche d'un passé à celle d'une pratique consacrant, par les actes, la volonté d'un « ré-

⁴⁶⁶ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.55. En 1985, Raymond Aron suggérait de rapprocher le GRECE d'une « secte » en raison de la nature de son antichristianisme qui n'est pas une forme d'anticléricalisme, ni d'athéisme matérialiste, mais plutôt « le versant négatif d'un projet de resacralisation de l'existence ». R. Aron, *Mémoires*, Paris, Presses-Pocket, 1985, t.2, p.984. Cité par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.218.

⁴⁶⁷ C. Bouchet, *op. cit.*, p.94. A titre d'exemple, citons la *Société d'Etudes Polythéistes*, animée par Christopher Gérard et fondée le 8 novembre 1998 dans la continuation de la revue *Antaios*, dont la charte témoigne de thématiques très voisines de celles du GRECE. La charte est accessible sur le lien « Belgique » du site *World Congress of ethnic religions* à l'adresse internet : <http://www.wcer.org> (consulté en janvier 2003)

⁴⁶⁸ C. Bouchet, *op. cit.*, p.92.

⁴⁶⁹ C'est le cas de Christopher Gérard, Luc Pauwels, Jacques Marlaud, Maurice Rollet.

⁴⁷⁰ L'association *Terre et Peuple* a été fondée en avril 1995, avec pour objectif de « sensibiliser aux valeurs d'enracinement le plus large public possible ». Voir site Internet : www.terreetpeuple.com. (consulté en janvier 2003)

⁴⁷¹ Rupture en bons termes, semble-t-il : Alain de Benoist, Michel Marmin et Guillaume Faye écrivent ou sont cités fréquemment au sein de la revue *Terre et Peuple*. G. Faye y tient une tribune libre depuis le n°2, solstice d'hiver 1999 ; A. de Benoist y est parfois cité directement ou indirectement (cf. éditorial n°7/8 et son entretien sur les perspectives du christianisme, publié dans le n°9) ; M. Marmin apparaît dans le n°7/8. *Terre et Peuple* est une revue qui semble avoir abandonné la stratégie gramscienne du GRECE (Vial a rejoint le Front national) ; beaucoup plus militante qu'*Eléments*, cette revue aborde toutefois des thèmes visiblement hérités de la littérature néo-droitière, c'est-à-dire le paganisme, l'antichristianisme, l'idée d'un enracinement ethnique, la recherche de thèmes païens dans les pratiques populaires, etc.

⁴⁷² C. Bouchet, *op. cit.*, p.92.

⁴⁷³ Il est intéressant de remarquer que cette *Commission* a été animée à Lyon par P. Vial entre 1975 et 1988. Vial a été nommé « directeur d'étude », selon le titre interne au GRECE, pour « l'histoire contemporaine » dès les prémises du mouvement gréciste (Cf. P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.168). Ses interprétations historiques ont par conséquent une valeur représentative certaine, du moins jusqu'au milieu des années quatre-vingt. Cet élément souligne le caractère très contemporain des analyses de P. Vial qui puise dans un passé à dimension variable les outils de critique de l'actualité politique et culturelle.

enracinement »⁴⁷⁴, elle n'a jamais engendré qu'un agir de type fédérateur et commémoratif, c'est-à-dire, dans ses formes les plus manifestes, des célébrations de rites de solstices.⁴⁷⁵ Les célébrations encouragées par la *Commission des Traditions* répondent vraisemblablement à deux exigences : la première relève des impératifs esthétiques d'une vision du monde, en quelque sorte à une manière tactile de vivre cette identité (néo-)païenne. La seconde à trait à la nécessité de fédérer une nébuleuse autour de divers signes de reconnaissance⁴⁷⁶ et auxquels participent les célébrations de solstices. Ces dernières, même si conçues par les participants sur le seul mode festif⁴⁷⁷, sont des actes de mémoire attestant d'une continuité qui donne sens, à la fois individuellement et collectivement, et structure une identité de groupe.

La récupération de la fête de Noël en est un exemple éloquent. La revue *Éléments*, consacrant en décembre 1976 un dossier à la fête de Noël, nous propose non seulement la réappropriation d'une tradition préchrétienne – le feu du solstice d'hiver – mais aussi l'organisation d'une nouvelle sociabilité s'articulant autour de pratiques commémoratives très codifiées. Dans un premier temps, l'approche historique d'Alain de Benoist permet littéralement d'enraciner « Noël » dans un héritage (néo-)païen⁴⁷⁸ ; ensuite, l'analyse pratique des symboles liés à Noël⁴⁷⁹ par Jean Mabire codifie l'expérience du solstice d'abord au sein des familles⁴⁸⁰, puis entre les membres du GRECE eux-mêmes⁴⁸¹ ; enfin, Joël Lecrozet propose une série de lectures destinées aux enfants.⁴⁸² C'est une véritable catéchèse culturelle qui ambitionne, non pas de créer un corps dogmatique (néo-)païen, mais une convivialité néo-droitière structurée, établissant des codes qui délimitent, avec souplesse, un penser et un agir (néo-)païen, une identité de groupe.⁴⁸³

La conclusion la plus prudente quant à la nature véritable du (néo-)paganisme néo-droitière nous est proposée par Anne-Marie Duranton-Crabol qui écrit que la pratique de cérémonies dans le GRECE témoigne vraisemblablement, « au-delà de la communauté de convictions idéologiques,

⁴⁷⁴ *GRECE-communauté*, bulletin ronéo., octobre-novembre 1977, p.14. Cité par Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.52.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p.51. Analyse confirmée par A. de Benoist. Entretien, 2002.

⁴⁷⁶ Souligné par Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.53-54.

⁴⁷⁷ Entretien avec A. de Benoist, 2002.

⁴⁷⁸ R. de Herte [A. de Benoist], « Notre fête de Noël », in *Éléments*, n°19, déc.1976-janv. 1977, p.3 ; A. de Benoist, « L'origine de Noël », *ibid.*, p.8.

⁴⁷⁹ Voir également R. de Herte [A. de Benoist], « Petit dictionnaire de Noël », in *Études et Recherches*, n°4-5, pp.111-148.

⁴⁸⁰ Jean Mabire, « Pour célébrer le solstice d'hiver », in *Éléments*, n°19, p.11.

⁴⁸¹ Cf. A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.51-52.

⁴⁸² Joël Lecrozet, « Quelques livres pour les enfants », in *Éléments*, n°19, pp.22-23.

⁴⁸³ Voir aussi A. de Benoist, *Les traditions d'Europe*, Paris, Le Labyrinthe, 1982 ; P. Vial et J. Mabire, *Les Solstices. Histoire et actualité*, Paris, GRECE, 1975.

[de] l'attachement à une culture codée, une culture que nous appellerons “culturante” car son usage manifeste l'appartenance au groupe ».⁴⁸⁴

⁴⁸⁴ A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.55.

Le GRECE et l'histoire

Le terrain historique est le lieu par excellence où se déploie le combat culturel du GRECE et l'exploration sélective du passé national et européen présente un double intérêt. Le premier répond à un impératif didactique, c'est-à-dire à la nécessité de donner une bénédiction « scientifique » à la construction d'une mémoire et d'une identité authentiquement européenne et a-chrétienne. Plongeant dans un passé rythmé par les mythes de la « Nouvelle Droite », les historiens du GRECE posent des balises politiques et identitaires à l'usage de ses membres. Le deuxième impératif s'adresse aux élites de la société en proposant une nouvelle lecture « à droite » de l'héritage païen européen : la réactualisation par le détour historique d'un ensemble d'idées et de valeurs présentées plus « authentiques » que celles attribuées au « judéo-christianisme ».

L'histoire est également un lieu de rencontre privilégié entre le GRECE et les droites françaises. Cet intérêt pour la recherche historique, écrit Anne-Marie Duranton-Crabol, relie les historiens néo-droitiers à la tradition du nationalisme conservateur français sondant le passé pour y découvrir la francité.⁴⁸⁵ « La même ferveur passiste, la même perception de l'histoire comme un gigantesque arbre généalogique » rattache également le goût pour l'histoire des grécistes à la tradition allemande et plus spécifiquement à la Révolution Conservatrice, dont l'anti-matérialisme, la croyance en l'existence d'un esprit particulier à chaque peuple ou encore le sens de la communauté organique se retrouve dans la « Nouvelle Droite ».⁴⁸⁶

A la suite de René Rémond⁴⁸⁷, Pierre-André Taguieff a remarqué les analogies entre la conception métapolitique de l'*Action Française*, dont la doctrine fut d'abord d'orientation historiographique, et la vision néo-droitière.⁴⁸⁸ Ainsi que l'a noté Stephen Wilson, l'instrumentation de l'histoire à des fins de propagande politique par l'*Action Française* présente deux niveaux : celui d'une tradition française qui situe le débat politique sur un plan historique, ainsi que le principe maurrassien pensant l'histoire comme l'école par excellence de la politique.⁴⁸⁹ Dans la perspective des

⁴⁸⁵ *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.87.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.94.

⁴⁸⁷ R. Rémond, *op. cit.*, pp.284-285.

⁴⁸⁸ P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.127-128. Voir notamment Patrice Sicard [Patrice de Plunkett], *Maurras ou Maurras*, Paris, GRECE, 1974. (Supplément au numéro 7 d'*Eléments*, sept.-oct. 1974). P. Sicard est le pseudonyme de Patrice de Plunkett. (P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.396).

⁴⁸⁹ S. Wilson, « Les historiens d'Action Française », in *Etudes maurrassiennes*, 2, Centre Charles Maurras, Aix-en-Provence, 1973, p.197. Cité par P.-A. Taguieff, art. cité, *ibid.*, p.128.

intellectuels néo-droitiers, il est incontestable que l'histoire représente un appui inestimable à sa stratégie de conquête culturelle. René Rémond et Pierre-André Taguieff soulignent de concert l'analogie des stratégies culturelles de l'*Action Française* et de la « Nouvelle Droite »⁴⁹⁰, analogie qui se retrouve dans le domaine historique. En effet, de même que l'*Action française* s'affairait à reconstruire une contre-histoire afin d'éliminer des esprits la version républicaine de l'histoire de France⁴⁹¹, le GRECE s'efforce de bâtir une contre-histoire dans le but de renverser une orientation jugée centrée sur le christianisme des études historiques.

Une instrumentation de l'histoire

L'audacieuse utilisation du terme « indo-européen » illustre idéalement le rapport à l'histoire entretenu par les néo-droitiers. Ce terme occupe une place maîtresse dans la pensée du GRECE, car il représente la matrice à la fois historique et mythique d'une présumée authentique identité européenne ; la trifonctionnalité indo-européenne mise en lumière par les études de George Dumézil témoignerait, selon les néo-droitiers, de la permanence d'une « mentalité », et confère aux revendications identitaires du GRECE leur caution « scientifique ». Critiquant l'instrumentation des recherches indo-européennes par la « Nouvelle Droite », Bernard Sergent met très justement en évidence les relations entre histoire et préoccupations socio-politiques qui caractérisent les écrits grécistes. Analysant plus particulièrement la publication de Jean Haudry⁴⁹², un auteur proche du GRECE, Sergent souligne que la description de la religion indo-européenne comme intrinsèquement tolérante, ignorant les dogmes et le fanatisme et rejetant la guerre d'extermination, dresse en réalité un « panégyrique d'une entité mythique ».⁴⁹³ Cette « entité mythique », bâtie sur une arbitraire sélection d'éléments glanés chez les peuples indo-européens tardifs, relève à l'évidence, selon Sergent, d'une projection fantasmatique et non d'une rigoureuse analyse historique.⁴⁹⁴

Bien que le regard de Bernard Sergent s'arrête à la publication de Haudry, il n'en pose pas moins un diagnostic qui peut, selon nous, s'élargir à la majorité des interprétations néo-droitnières de

⁴⁹⁰ René Rémond, *op. cit.*, pp.284-285 ; P.A. Taguieff, art. cité, *idem*.

⁴⁹¹ Jacques Prévotat, « La culture politique traditionaliste », in Serge Berstein (sld), *op. cit.*, p.44.

⁴⁹² Jean Haudry, *Les Indo-Européens*, Paris, PUF, 1981. Auteur proche du GRECE, cité en référence par les néo-droitiers, il fait partie du comité de patronage de *Nouvelle Ecole*. (Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.20).

⁴⁹³ Bernard Sergent, « Penser – et mal penser – les indo-européens », in *Annales ESC*, n°4, juillet-août 1982, p.674.

⁴⁹⁴ *Idem*.

l'histoire. Celles-ci demeurent le plus souvent sous-tendues par des préoccupations sociopolitiques étrangères aux problématiques historiques en tant que telles, qui se trouvent manipulées, orientées ou simplement ignorées. Il est intéressant de noter que les travaux de Louis Rougier, longtemps cités en exemple et réédités par le GRECE, connaissent de semblables faiblesses méthodologiques.⁴⁹⁵ Tant chez Rougier que dans les écrits de ses disciples de la « Nouvelle Droite », l'histoire est avant tout un instrument de combat culturel et un label polyvalent d'« authenticité ». Ce militantisme intellectuel condamne assez naturellement les écrits historiques du GRECE et de l'auteur du *Celse contre les chrétiens* à partager, selon les mots de H. Guillotel, un caractère « sommaire, tendancieux et souvent contourné ».⁴⁹⁶

Les interprétations historiques néo-droitières sont caractérisées par deux choix stratégiques : le premier est un certain anachronisme ; le second, l'utilisation de concepts à géométrie variable. L'anachronisme néo-droitier revient souvent à transposer des concepts modernes sur une pensée antique sans en souligner l'inévitable rupture épistémologique. Il s'agit vraisemblablement d'un choix conscient, dont la portée stratégique est évidente. Le second caractère donne l'illusion d'une univoque intelligibilité du passé à l'aide d'une série d'idéal-types qui l'organisent et lui donnent sens. La perception de l'histoire européenne depuis deux mille ans comme le théâtre d'un affrontement entre deux « mentalités » antagonistes, « mentalité proche-orientale » *versus* « mentalité (indo)européenne », dressent, à tous les niveaux, des étanchéités absolues. Ces césariennes, dont la radicalité ne reflète guère l'infinie variété des réalités historiques, signifient au contraire un positionnement idéologique contemporain qu'il convient de mettre en lumière.

Cette idée d'un affrontement Huntingtonien avant la lettre témoigne de la prégnance, au sein de la littérature néo-droitière, d'une forte influence culturaliste, c'est-à-dire d'une pensée analysant les phénomènes identitaires selon une conception de la culture à la manière d'un corpus stable dans le temps, clos sur lui-même et déterminant une orientation politique. Comme l'ont noté Bernard Hours et Said Tamba, le culturalisme se présente à la manière d'une « "nouvelle idéologie", à la fois confuse et politiquement ambiguë ».⁴⁹⁷ Au centre des débats sur la cohabitation de systèmes de valeurs, une conception rigide et héréditaire de l'identité culturelle est utilisée par les intellectuels du GRECE pour défendre une *européanité*, de la même façon que

⁴⁹⁵ Cf. Hubert Guillotel, « Valeur critique du procès actuel contre le christianisme », in (collectif) *Vu de Haut*, Paris, éd. Fideliter, 1981, p.56.

⁴⁹⁶ *Idem.*

⁴⁹⁷ B. Hours et S. Tamba, « Islam et culturalisme », in *L'Homme et la société*, n°95-96, Paris, L'Harmattan, 1990, p.148.

d'autres acteurs sociaux instrumentent cette vision réifiée de la culture pour défendre telle ou telle minorité.⁴⁹⁸

L'importance accordée par les historiens grécistes au concept de « longue durée » est ici significative. De ces « prisons de la longue durée » évoquées par Fernand Braudel⁴⁹⁹, le GRECE ne retient que les facteurs d'immobilité, au détriment des capacités radicalement innovantes des cultures, alors que l'histoire des mentalités ne se confond pas avec l'histoire des résistances, mais connaît des mutations brusques et des créativité à chaud.⁵⁰⁰ A notre sens, l'un des exemples les plus manifestes d'une orientation culturaliste chez les intellectuels grécistes s'observe au sein du schéma de la christianisation de l'Europe et de l'« Occident chrétien » : le transfert de sens d'une pratique, d'un lieu ou d'un symbole à l'autre, ne mène pas le raisonnement à l'hypothèse – rigoureusement irrecevable dans la perspective gréciste⁵⁰¹ – d'une osmose entre croyances indigènes et religion nouvelle, selon le mode du « malentendu opératoire » décrit par Jean-François Bayard⁵⁰², mais nécessairement à la superposition de deux « mentalités » hétérogènes.

La définition même de la religion proposée par Alain de Benoist participe de ce schéma d'irréductibilité des cultures. Malgré les ressemblances, les influences réciproques ou les divers syncrétismes, écrit le philosophe gréciste, le contenu des systèmes de croyances demeure pour l'essentiel irrémédiablement différent. On ne peut isoler un système de croyances des données anthroposociales : « la “religion” est en réalité indissociable d'un mode de vie général, d'une façon de voir le monde propre à chacune des cultures ». ⁵⁰³ Si cette opinion sur la religion, indépendamment du contexte néo-droitier dans lequel elle s'inscrit, ne relève pas en tant que telle du culturalisme⁵⁰⁴, les conclusions « pratiques » qu'en tirent les grécistes participent de cette stratégie du « différentialisme » culturel. En effet, la conversion à une autre religion, par exemple, représente, selon Jacques Marlaud, une impossibilité et une illusion, car l'impétrant ne fait qu'adhérer à un système abstrait, sans réalité puisque détaché de « sa matrice culturelle ». ⁵⁰⁵

En définitive, pour concilier l'idée majeure d'un *clash* des « mentalités » avec une réalité historique nécessairement moins univoque, les néo-droitiers établissent une filiation historique des conséquences de ce chevauchement entre les paradigmes « judéo-chrétien » et « indo-européen ».

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.149.

⁴⁹⁹ F. Braudel, *L'identité de la France. Espace et histoire*, Paris, Arthaud-Flammarion, 1986, p.237. Cité par Jean-François Bayard, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p.75.

⁵⁰⁰ M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, Paris, F. Maspero, 1982, p.261.

⁵⁰¹ Malgré le composé « pagano-christianisme » qui ne décrit pas une osmose mais plutôt une superposition.

⁵⁰² J.-F. Bayard, *op. cit.*, p.81.

⁵⁰³ A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°95, p.20.

⁵⁰⁴ Cf. notamment Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Paris, Complexe, 1998, pp.284-285.

⁵⁰⁵ J. Marlaud, *op. cit.*, p.28.

Le raisonnement part des conséquences (inversion des valeurs, décadence, etc.) et remonte, par une série d'analogies (la double identité d'un Freud illustrant la superposition des « mentalités » ou la révolution bolchevique répétant la subversion chrétienne de l'Empire) vers la source de ces symptômes : la christianisation de l'Europe. Le conflit des « mentalités » octroie une intelligibilité sur la longue durée aux combats ponctuels, culturels ou politiques, du GRECE. La lecture gréciste de l'histoire s'organise donc sur un mode polémique, un rapport de force entre « mentalités » débouchant sur des « pathologies » sociales, culturelles et psychiques.

L'interprétation gréciste des recherches indo-européennes demeure sans doute l'illustration la plus significative de la finalité de la construction néo-droitière de l'histoire. La description que Jean Haudry dresse des « Indo-Européens » réunit en effet des éléments caractéristiques du discours néo-droitière : l'enracinement et le rejet de l'altérité⁵⁰⁶, le refus de la démocratie⁵⁰⁷, l'éloge du dépassement de soi⁵⁰⁸, le danger des idéologies subversives et révolutionnaires⁵⁰⁹, la vertu de fidélité⁵¹⁰, la préoccupation de la fécondité humaine⁵¹¹, ou encore l'idée de la survivance des rites

⁵⁰⁶ « L'attachement au sol tend à s'estomper lorsque s'accroît dans la communauté le nombre des hôtes de passage, qui viennent seulement y chercher fortune », (J. Haudry, *op. cit.*, p.51). Cité par Bernard Sergent, art. cité, in *Annales ESC*, n°4, p.677. Notons toutefois que cette méfiance relative ne débouche pas nécessairement sur une xénophobie de type raciste ; dans le cas du GRECE, elle s'incarne surtout dans un antichristianisme et un rejet de « mentalités » hétérogènes.

⁵⁰⁷ « [...] Les Indo-Européens ont exclu, en matière de gouvernement, la loi du nombre sous toutes ses formes, démocratiques et ploutocratiques ». (J. Haudry, *op. cit.*, p.57). Cité par Sergent, art. cité, in *idem*. Position qu'il convient de nuancer puisque la démocratie est récupérée et réinterprétée par les intellectuels du GRECE. Cependant, il est évident que l'idée du suffrage universel ne peut que s'opposer à l'idéal « aristocratique » des néo-droitières.

⁵⁰⁸ « La notion de "destin" a des effets opposés d'un peuple à l'autre : elle mène souvent à la passivité. Chez les Indo-Européens, elle mène au contraire à l'action, à l'effort, au dépassement de soi ». (J. Haudry, *op. cit.*, p.68.) Cité par Sergent, art. cité, in *idem*.

⁵⁰⁹ A partir des personnages ambivalents de *Syrdon*, dans la mythologie des Ossètes du Caucase, et du *Loki* Germain de Scandinavie, Haudry semble en tirer un enseignement sur les dangers d'un « ennemi intérieur sournois [qui] affecte gravement (...) une communauté qui s'est constituée jadis à la suite d'un affrontement déclaré suivi d'un accord loyal et sans arrière-pensée ». L'interprétation de Haudry, (*op. cit.*, p.25), mène, selon Sergent, à identifier ces deux figures mythologiques à des sortes de révolutionnaires, de communistes. (art. cité, in *idem*.) Notons ici que le « judéo-christianisme » pourrait aisément être l'avatar d'une de ces figures.

⁵¹⁰ « Les peuples indo-européens ont taxé de perfidie ceux qui ignoraient ou refusaient ce code guerrier [la loyauté] : la destruction de Carthage est le châtimeur de sa *fides punica* ». (J. Haudry, *op. cit.*, p.102.) Ainsi que le note très justement Bernard Sergent, nous avons d'un côté les Romains honnêtes, de l'autre les Carthaginois sémites et perfides. (Art. cité, *ibid.*, p.678). A. de Benoist s'inspire également de cette opposition : critiquant l'essai de « l'historien influencé par le marxisme » Jean-paul Brisson intitulé *Carthage ou Rome ?*, (Paris, Fayard, 1973), A. de Benoist propose un survol historique des guerres puniques. Carthage l'orientale affrontait Rome la païenne ; elle perdit la guerre, « mais [...] devint la plus importante communauté chrétienne d'Afrique ». (*Vu de droite, op. cit.*, pp.53-55.) Dans la « mythologie » gréciste, l'Eglise a pris le relais de Carthage.

⁵¹¹ la fécondité est une « garantie de survie, support de la gloire posthume...C'est aussi une nécessité pour le groupe, d'où les dispositions tendant à favoriser la fécondité, à dissuader du célibat, à réprimer l'avortement et l'homosexualité ». (J. Haudry, *op. cit.*, p.106. Cité par Sergent, art. cité, in *Annales ESC*, n°4, p.678.) Dans ce dernier point, la position d'Haudry ne semble pas représentative des opinions du GRECE. Il partage bien sûr les préoccupations démographiques et une critique du célibat (tel que le conçoit l'Eglise romaine), mais - à notre connaissance - le GRECE n'a jamais formellement condamné l'homosexualité et a défendu vigoureusement le droit à l'avortement.

indo-européens⁵¹². La critique de Bernard Sergent nous permet d'observer l'axe principal des interprétations grécistes de l'histoire : octroyer une profondeur historique à des préoccupations sociopolitiques contemporaines, afin d'asseoir un certain type de valeurs que l'on ambitionne de réactualiser sur des bases « scientifiquement » validées, c'est-à-dire baptisées par l'historien gréciste. Dans un certain sens, le GRECE reproduit le schéma de certains intellectuels du XIX^e siècle redécouvrant dans les recherches indo-européennes des réponses à un ensemble d'interrogations perçues urgentes, questions relatives à la vocation et à la filiation d'un Occident en crise d'identité nationale, religieuse et politique.⁵¹³ Les intellectuels grécistes, prenant acte de la décadence contemporaine, s'appuient de même sur une identité (indo-)européenne consacrant l'irréductible spécificité de l'Europe et autorisant le gommage de l'héritage chrétien « sémite ».

Le même exercice critique peut également s'appliquer à l'article de Pierre Vial consacré aux « hérésies ».⁵¹⁴ L'historien néo-droitier fait une analogie entre la dialectique Pélagé/Augustin et l'opposition paganisme/christianisme. Sous la plume de Vial, l'histoire devient un *Roncevaux* culturel, un combat entre les *Rolands* païens, Pélagé « le breton » ou « l'Écossais » Erigène, et les *Sarrasins* chrétiens, Augustin « l'Africain ». Cette métaphore évoquant l'affrontement entre la chrétienté occidentale et l'islam décrit une évolution marginale mais réelle au sein de la littérature gréciste. En effet, nous avons observé que le terme « christianisme » recouvre prioritairement un ensemble de valeurs et une géographie symbolique. La lecture des publications néo-droitnières met en évidence ce caractère plastique du « christianisme », terme qui peut s'appliquer tant à l'Église romaine qu'à « l'ennemi » monothéiste, quel qu'il soit. C'est dans cette perspective que l'antichristianisme néo-droitier s'accompagne progressivement, chez certains néo-droitiers, d'un rapport à l'islam oscillant entre fascination et répulsion. En effet, la question musulmane, aiguësée par les débats liés à l'immigration maghrébine en France ou à la Révolution iranienne, relaie un antichristianisme devenu politiquement inutile ou stratégiquement inopportun. Cette fascination/répulsion consacre deux sensibilités au sein de la « Nouvelle Droite » : l'une *a priori* majoritaire dans le GRECE, présente une vision plutôt positive de l'Arabe, victime en France du

⁵¹² Evoquant Arlequin, saint Michel, Noël et les feux de la Saint-Jean, Haudry assure que « malgré les interdits et les persécutions, [comprendre : du christianisme] les anciens cultes se sont maintenus ou ont resurgi ». (J. Haudry, *op. cit.*, p.89.) Selon Sergent, on ne peut expliquer les assertions de Jean Haudry qu'en se référant aux « mythes » de la « Nouvelle Droite » qui, « pour mieux conjurer le “judéo-christianisme”, se donne le genre païen, vante le polythéisme, amuse le peuple avec des références toutes formelles ». Cf. Bernard Sergent, art. cité, in *Annales ESC*, n°4, p.678. Cf. également la description des conclusions des travaux de G. Dumézil par J. Marlaud, *op. cit.*, p.245.

⁵¹³ Maurice Olender, *op. cit.*, p.180.

⁵¹⁴ P. Vial, art. cité, in *Éléments*, n°56, p.46.

déracinement de masse⁵¹⁵ et résistant à l'individualisme occidental⁵¹⁶ ; l'autre, probablement minoritaire dans les rangs strictement grécistes et qui paraît plutôt le fait d'(ex-)néo-droitières ayant consommé leur rupture institutionnelle avec le GRECE, rejoint le portrait fantasmé que dresse l'extrême droite de l'Arabe envahisseur.⁵¹⁷

Selon Pierre Vial, la pensée de Pélage correspond « à une disposition d'esprit traditionnelle chez les Européens », tandis que la théologie d'Augustin relève « d'une conception du monde et de soi totalement différente ». ⁵¹⁸ La pensée néo-droitière prend de ce fait une résonance historique et épique qui l'inscrit dans la lignée d'une résistance à l'ordre chrétien. A l'image de la figure païenne – presque néo-droitière – de Pélage, les grécistes représentent et défendent l'esprit européen contre les pensées étrangères subversives. Cette « xénophobie spirituelle » qu'évoque à juste titre P.-A. Taguieff, s'appuie sur une interprétation de l'histoire selon une catégorisation duelle : le paradigme européen, qui a le privilège de plonger ses racines dans un passé à géométrie variable et une temporalité dilatée refusant la discontinuité ; le paradigme « judéo-chrétien », circonscrit historiquement avec une pointilleuse et sélective méticulosité. Le terme « européen » est une catégorie sans rivages, « mythique », se pliant aisément et opportunément aux impératifs grécistes et à une lecture utile de l'histoire. A leur manière, les intellectuels néo-droitières illustrent merveilleusement l'adage de Benedetto Croce : il n'y a d'histoire que contemporaine.

La modernité du propos de Pierre Vial est accentuée par l'utilisation fréquente de qualificatifs « régionaux » – Pélage est « breton », Augustin « Africain » et Erigène « Ecossais » – qui ne sont pas sans rappeler les affinités qu'entretenait la « Nouvelle Droite » avec les milieux régionalistes. ⁵¹⁹ Dans les années 1970, cette sensibilité pour la « région » répond d'ailleurs à une mode plus vaste⁵²⁰ – depuis les maisons mansardées jusqu'aux généalogies d'amateur – et apparaît comme un « appel protéiforme à une mémoire qui enracine et apaise ». ⁵²¹ Si, par son retour à

⁵¹⁵ Arnaud Badinter, « France, Islam et Modernité », in *Eléments*, n°77, pp.75-76.

⁵¹⁶ J. Marlaud, « Laïcité et société post-migratoire : le divorce », in *Eléments*, n°77, pp.70-74.

⁵¹⁷ Citons la revue de P. Vial, *Terre et Peuple*, qui consacre des articles sur les menaces de l'islam en France, religion responsable d'une nouvelle colonisation de l'Europe. Cf. le dossier « Aujourd'hui en France ? Le choc des civilisations », in *Terre et Peuple*, n°1, Equinoxe d'automne 1999 ; Guido di Salvo : « Alexandre del Valle. Guerre contre l'Europe : Bosnie, Kosovo, Tchétchénie » et Pierre Maugué, (politologue et écrivain, correspondant jusqu'en 2001 de *Nouvelle Ecole* en Suisse), « Des minarets sur les chalets », in *Terre et Peuple*, n°6, solstice d'hiver 2000 ; éditorial : « La guerre culturelle », in *Terre et Peuple* n°7/8, solstice d'été 2001 ; G. Faye, *La colonisation de l'Europe. Discours vrai sur l'immigration et l'islam*, Paris, L'AEEncre, 2000 ; Dominique Venner, *Histoire et tradition des Européens*, op. cit., pp.25-27.

⁵¹⁸ P. Vial, art. cité, in *Eléments*, n°56, p.47.

⁵¹⁹ Cf. A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.232-233.

⁵²⁰ Renée David, art. cité, p.46.

⁵²¹ Jean-Pierre Rioux, « La mémoire collective », in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (sld), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, p.328.

l'« authentique », le GRECE n'échappe pas à cette tendance, il semble toutefois que les néo-droitiens soient demeurés, pour leur majorité, peu sensibles aux courants régionalistes.

La région, écrit Alain de Benoist, représente ce que la nation n'est pas toujours, c'est-à-dire « le cadre où s'affirment les cultures minoritaires. Le régionalisme, l'ethnisme sont les noms modernes de l'éternelle renaissance des patries charnelles ».⁵²² Le philosophe gréciste se montre favorable aux régionalismes tout en assignant des limites à leurs revendications. La région n'est un but que dans la mesure où elle « permet un véritable enracinement », lequel peut être polymorphe mais se ramène toujours néanmoins à « une certaine *authenticité* ». Cette « authenticité » signifie qu'une région qui prend conscience d'elle-même tend à retrouver « sa personnalité, c'est-à-dire *ses traits distinctifs et ses affinités* ».⁵²³

Si ces quelques textes ne suffisent pas à déterminer la position officielle du mouvement gréciste et bien que la pensée d'Alain de Benoist soit maîtresse en la matière, ils esquissent néanmoins un certain goût qui s'exprimait non seulement explicitement⁵²⁴, mais aussi, plus souvent et plus discrètement, par le biais de l'esthétique et du vocabulaire. Cet intérêt pour le régionalisme ne s'impose pas au sein de la revue *Éléments* ; nous sommes plutôt en présence d'un héritage diffus, s'exprimant principalement par la plume de Jean Mabire⁵²⁵. Le « régionalisme », qui ne paraît plus le fait, actuellement, que de quelques rares affinités individuelles ou d'ex-grécistes⁵²⁶, s'étiola progressivement au sein des revues grécistes, suivant en cela la disparition « dans l'anecdote » de ce « bucolisme » à la fin des années 1980.⁵²⁷

Cette sensibilité « régionaliste » représente également une déclinaison politique de la préoccupation plus large de « l'authentique ». En effet, la recherche de l'« authenticité », sous sa revendication politique (trifonctionnalité), historique (archéologie culturelle) ou

⁵²² A. de Benoist, *Les idées à l'endroit*, *op. cit.*, p.139.

⁵²³ *Idem.*

⁵²⁴ Voir par exemple *Éléments*, n°12. Les revues régionalistes créées par le GRECE ou qui ont été en relation suivie avec le mouvement sont *Artus* (Bretagne) : J.-L. Pressensé ; *Haro* et le mouvement normand du même nom : J. Mabire ; *Provence-Ligurie* : L. Tibéri ; *Racine* : F. Bayle ; *Viking* : J. Mabire. (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter, *op. cit.*, p.116).

⁵²⁵ Jean Mabire, représentant dans l'univers néo-droitier la sensibilité de l'ultra-régionalisme ethnique, n'a pas caché son admiration pour le régionalisme breton collaborateur, ni pour la personne d'Olier Mordrel. Mabire a fondé, dans les années 1950, une revue nationaliste normande, *Viking*, qui disparaît en 1958. (Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.26).

⁵²⁶ L'exemple le plus éloquent est sans doute Pierre Vial. « Le combat identitaire », qui apparaît dès ses premiers articles dans la revue *Éléments*, est aujourd'hui évoqué en un style vigoureux dans l'ensemble des éditoriaux de sa revue *Terre et Peuple*, soulignant avec conviction « le printemps des peuples » annoncé par les mouvements alsaciens, bretons, corses, lombards, irlandais, etc. Voir Editorial, *Le mouvement identitaire*, in *Terre et Peuple* n°2, solstice d'hiver 1999.

⁵²⁷ J.-P. Rioux, art. cité, in J.-P. Rioux et J.-F. Sirinelli (sld), *op. cit.*, p.329.

philosophique (« coïncidence des opposés »), est une des caractéristiques du milieu néo-droitier. Il est d'ailleurs significatif que Jacques Marlaud qualifie « le retour aux valeurs » proposé par le GRECE de « mouvement vers l'authenticité ».⁵²⁸ Le processus d'une reconstitution nécessairement arbitraire de « sa » culture a déjà été brièvement évoqué dans l'analyse du dossier de *Nouvelle Ecole* sur le statut de la femme. Cette fabrication, outre qu'elle répond à un phénomène de mode, est un autre leitmotiv culturaliste : malgré ses déclinaisons diverses sous les plumes d'un Pierre Vial ou d'un Alain de Benoist, la préservation d'une « authenticité » originelle des pollutions de l'extérieur est un lieu commun de la pensée gréciste. Encore une fois, la construction de l'« authentique » dépend du contexte éminemment contemporain dans lequel l'auteur se situe : les régionalismes, de même que le raisonnement culturaliste, postulent l'existence « d'un noyau dur propre à chaque culture qui conférerait à celle-ci sa véridicité et qui conditionnerait le présent »⁵²⁹. De ce point de vue, l'« authenticité » participe de la construction identitaire, produisant une « information de frontière, une sorte de “manœuvre frontalière” symbolique qui tend à ériger un espace purifié ».⁵³⁰ Cette sensibilité néo-droitier a défendu, contre un Etat jacobin fruit d'une Révolution ayant méprisé les aspirations identitaires régionales⁵³¹, la thèse d'identités-sources essentiellement immobiles, « authentiques », primordiales et donc « vraies », ainsi que le soulignent des expressions telles que la « vérité germanique » ou la « vraie religion de l'Europe ». La recherche de l'« authenticité » européenne explique également en partie l'intérêt singulier des grécistes pour le nord de l'Europe : « dans les références que nous faisons au passé nordique de l'Europe, explique Jean-Claude Valla, nous cherchons seulement à retrouver une authenticité restée plus longtemps visible ».⁵³²

⁵²⁸ J. Marlaud, *op. cit.*, p.81.

⁵²⁹ J.-F. Bayard, *op. cit.*, p.90.

⁵³⁰ Malek Chebel, *La formation de l'identité politique*, Paris, Payot, 1998, p.177.

⁵³¹ Cf. dossier de *Nouvelle Ecole*, n°46, automne 1990, sur le Bicentenaire : Dominique Venner, « Chouans et Vendéens. Le peuple contre la Révolution », in *Nouvelle Ecole*, n°46, pp.71-87.

⁵³² J.-C. Valla, in (collectif) *Dix de combat culturel pour une renaissance*, Paris, GRECE, 1977, p.71. Cité par P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, p.139.

Entre histoire et mémoire

Le GRECE n'ignore pas l'importance de la controverse autour de l'instrumentation de l'histoire : utilisation interne au mouvement néo-droitier, selon le diptyque mémoire-identité, et utilisation externe, afin de populariser – au niveau des élites⁵³³ – une interprétation « métapolitique » de recherches se voulant neutres. Il est certain que les intellectuels grécistes furent sensibles à la demande étatique et sociale qui confère à la figure de l'historien un rôle de décodeur de l'actualité, de relais entre un passé qui se recompose et un avenir qui doit se construire.⁵³⁴ Ainsi que l'exprime Pierre-André Taguieff, pour la « Nouvelle Droite », cet avenir doit prendre élan, pour s'assurer une charpente solide, sur ce « mouvement de retour actif à un héritage à la fois spécifique et immémorial [...] ».⁵³⁵ L'historien néo-droitier devient un Charon gramscien dont la barque est un instrument culturel. L'image de passeur est ici pertinente, car l'époque contemporaine incarne pour le GRECE une période de « transition fondamentale », un moment dialectique où les recherches néo-droitières proposent « la seule réponse positive aux problèmes et aux défis de notre temps ».⁵³⁶ « Si nous voulons un avenir, écrit Louis Pauwels, il nous faut retrouver les sources du génie européen. Récupérer la tradition, l'éclairer par la connaissance contemporaine ».⁵³⁷ Ne doutons pas que la substitution du référent chrétien par le païen, selon des normes jugées adaptées à l'esprit européen, représente l'une des réponses des intellectuels grécistes à un appétit collectif pour le passé dissimulant, selon les néo-droitières, un désir d'enracinement.⁵³⁸

En partie à juste titre, le débat sur l'héritage idéologique du GRECE, son instrumentation et ses voilements, a focalisé les regards vers l'examen d'un racisme et plus précisément d'un antisémitisme néo-droitier. Cependant, il semble que la question essentielle repose d'abord sur

⁵³³ En témoigne, par exemple, le livre de l'ancien ministre d'Etat Michel Poniatowski, *L'avenir n'est écrit nulle part* (1^{ère} éd., Albin Michel, Paris, 1978). L'auteur y décrit les indo-européens sous d'élogieux qualificatifs « psychoraciologiques ». (P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), *op. cit.*, pp.59-61).

⁵³⁴ Il n'est pas superflu de préciser que ce goût prononcé pour l'histoire, conféré sans doute aux grécistes par leur intime conviction d'appartenir à une élite en prise sur celle-ci, (Cf. Duranton-Crabol, art. cité, in *Les cahiers de l'IHTP*, p.98), est une habitude qui ne distingue pas uniquement les intellectuels du GRECE. Pascal Ory écrit que cette pratique est largement partagée entre les années 1960 et 1980, (*L'entre-deux Mai*, *op. cit.*, pp.107-127) ; voir également Henri Rousso, *La banquise du passé*, Paris, Textuel, 1998, pp.78-84.

⁵³⁵ *Sur la Nouvelle Droite*, *op. cit.*, p.175.

⁵³⁶ A. de Benoist, art. cité, in *Nouvelle Ecole*, n°21-22, pp.10-12. Cité par P.-A. Taguieff, *ibid.*, p.176.

⁵³⁷ L. Pauwels, art. cité, in *Mai* (collectif), *op. cit.*, p.34.

⁵³⁸ Cf. notamment, A. de Benoist, « Renaissance du polythéisme », in M. de Smedt (sld), *op. cit.*, pp.360-364.

une problématique identitaire, c'est-à-dire sur l'existence et l'efficacité d'« un ensemble culturel et "idéologique" homogène »⁵³⁹, au sein duquel les néo-droitiens pensent leur identité et sur lequel ils fondent leur mémoire de groupe.⁵⁴⁰ Il semble qu'axer le problème du rapport entre la pensée néo-droitière et l'histoire, en insistant sur l'antisémitisme que révélerait la filiation sulfureuse du terme « indo-européen »,⁵⁴¹ ne soit pas le choix le plus adéquat. Nous convenons bien entendu que le discours fut à maintes reprises ambigu⁵⁴² et a constitué, temporairement, un support à une raciologie nordiciste⁵⁴³; cependant, se focaliser sur ces équivoques voient l'enjeu principal qui repose, à notre sens, sur « un *conflit des mémoires* »⁵⁴⁴. En d'autres termes, si racisme il y a, il s'agit prioritairement d'une vitesse acquise, c'est-à-dire d'un héritage dont la survie au sein du mouvement greciste est très incertaine⁵⁴⁵, un sorte de « deuil inachevé »⁵⁴⁶.

L'identité et la mémoire incarnent, au contraire, les moteurs complémentaires et pérennes de la réflexion historique du GRECE,⁵⁴⁷ ce courant de pensée à « longue mémoire » selon le mot de Pauwels.⁵⁴⁸ Pierre Nora a évoqué la dynamique engendrée par l'association entre identité et

⁵³⁹ David Barney, « Le stade pipi-caca de la pensée », in *Eléments*, n°42, p.7.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p.13. Voir aussi A. de Benoist, « Haro sur nos ancêtres », in *Eléments* n°38, p.9. Nous utilisons ici le terme « mémoire » pour signifier que nous avons affaire, chez les historiens grecistes, à des écrits non pas « inscrits dans l'ordre d'un savoir universellement acceptable », mais portés par des exigences existentielles essentielles à la construction de leur « être collectif ». (Roger Chartier, « Le passé au présent », in *Le Débat*, n°122, nov.-déc. 2002, p.9).

⁵⁴¹ L'archéologue Jean-Paul Demoule a récemment établi l'itinéraire de l'« indo-européanisme » dans l'imaginaire racial des droites extrêmes, depuis le national-socialisme jusqu'à la « Nouvelle Droite ». Le diagnostic est pertinent en ce qui concerne l'instrumentation des recherches scientifiques en vue de défendre l'idée d'une colonisation de l'Europe par le Nord; toutefois, inclure le GRECE - dont la radicalité politique n'est pas évidente - dans le catalogue des accusés, sans analyse des ruptures internes et de l'évolution du discours, semble pour le moins hâtif. Cf. J.-P. Demoule, « Destin et usages des Indo-Européens », in *Mauvais temps* n°5, éd. Syllepse, juillet 1999.

⁵⁴² Parmi ces ambiguïtés, relevons l'utilisation, pour qualifier les auteurs niant la réalité d'un peuple indo-européen, du vocabulaire relatif aux négationnistes : « génocide de la mémoire », « crime contre l'humanité », « le révisionnisme historique ». Si l'on pense aux compromissions entre certains intellectuels néo-droitiens et les milieux révisionnistes, notamment lors de la soutenance de thèse d'Henri Roques, à Nantes, en 1985, il est probable que cette rhétorique est une manière de retourner l'embarrassante accusation de révisionnisme contre les détracteurs de la vision greciste. (Au sujet des collusions entre néo-droitiens et révisionnistes, voir A.-M. Durantou-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.231-232).

⁵⁴³ Souligné par P.-A. Taguieff, art. cité, in R. Badinter (sld), op. cit., p.53.

⁵⁴⁴ David Barney, art. cité, in *Eléments*, n°42, p.13.

⁵⁴⁵ P.-A. Taguieff souligne à plusieurs reprises la difficulté à trancher entre le procès d'intention qui voit dans les évolutions de la pensée d'A. de Benoist une stratégie de voilement et la constatation d'une disparition du discours raciste. (*Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.47).

⁵⁴⁶ L'expression est de Henri Rouso, op. cit., p.17.

⁵⁴⁷ En conclusion d'une conférence prononcée en 1985, A. de Benoist affirmait la valeur première du GRECE : les racines et les identités. (Cité par P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., p.63). Il n'est pas déraisonnable de supposer que la dynamique progressive de disparition de cet héritage « raciste » à l'ombre des préoccupations sur la mémoire, suivie la refonte du « nationalisme européen » selon le modèle d'*Europe Action*, autour de « l'héritage (indo-)européen » garant d'une unité de « mentalité ». Si cette hypothèse se vérifiait, nous pourrions situer un moment de mutation : le milieu des années septante, c'est-à-dire la période qui succède à la découverte des œuvres de George Dumézil, découverte consacrée par « l'itinéraire » de *Nouvelle Ecole* n°21-22, nov.1972-fév.1973.

⁵⁴⁸ L. Pauwels, art. cité, in *Maiistra* (collectif), op. cit., p.23.

mémoire qui, chargée d'un impératif éthique, devient l'instrument de revendications protestataires.⁵⁴⁹ La « Nouvelle Droite » se pose de même en une sorte de « minorité protestataire », revendiquant le droit à défendre une mémoire-identité oubliée par une historiographie inféodée aux valeurs chrétiennes. Lorsque Alain de Benoist commente les articles de Jean-Paul Demoule⁵⁵⁰ ou de Michel Rouché⁵⁵¹, il les accuse d'abord d'une atteinte à la mémoire, c'est-à-dire d'« une tentative de retour à la fable de l'*ex oriente lux* », d'un renvoi à « l'univers de la Bible », puis leur reproche de refuser « idéologiquement » l'héritage de cette mémoire en dénigrant les valeurs jugées inhérentes à ces sociétés traditionnelles.⁵⁵² Cette double négation correspond, selon Alain de Benoist, à une « amnésie programmée »⁵⁵³, c'est-à-dire à la volonté de faire obstacle à une renaissance européenne passant nécessairement par la « réappropriation d'une mémoire collective, seule capable de générer une réactualisation de l'héritage et sa projection en avant, sous une forme nouvelle ».⁵⁵⁴ De son côté, Jacques Marlaud accuse également « les tenants du diffusionnisme oriental » de s'efforcer de dissimuler à l'Europe son « autre mémoire ».⁵⁵⁵ Il est intéressant de noter que Louis Rougier invoquait déjà dans son étude sur *Celse* la formidable « éclipse mentale », le « sommeil magique » dans lequel fut plongé l'esprit critique pendant plus de quinze siècles par un christianisme engendrant « le plus extraordinaire envoûtement collectif » qui se puisse imaginer.⁵⁵⁶

La préoccupation de l'identité et de la mémoire sont donc des thèmes majeurs qui se dessinent depuis les premiers écrits jusqu'aux interrogations les plus récentes. Pour le GRECE, il s'agit d'« identifier l'idéologie indo-européenne, la reconnaître *sienne*, se la “réapproprier” pour résoudre la crise *présente* en vue d'un *nouveau commencement* [...] ».⁵⁵⁷ Cette définition fonctionnelle prend acte que la mémoire peut se définir comme « le présent du passé » ; elle est d'abord une relation avec le présent, une « trace vivante et active, portée par des sujets [...] déterminés par l'expérience ».⁵⁵⁸ Tant la mémoire individuelle que la mémoire collective « ont pour particularité de préserver une identité. Elles permettent de s'inscrire dans une durée significative, dans une lignée, dans une tradition, c'est-à-dire un système de valeurs et d'expériences pérennes auxquelles le temps écoulé

⁵⁴⁹ Pierre Nora, « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, n°122, p.29.

⁵⁵⁰ « Les Indo-Européens ont-ils existé ? », in *L'Histoire*, n°28, nov. 1980.

⁵⁵¹ « La violence des Gaulois », in *L'Histoire*, n°30, janv. 1981.

⁵⁵² A. de Benoist, art. cité, in *Eléments*, n°38, pp.8-9.

⁵⁵³ *Ibid.*, p.9.

⁵⁵⁴ A. de Benoist, « L'Europe retrouvée », in *Maiistra* (collectif), *op. cit.*, p.313.

⁵⁵⁵ J. Marlaud, *op. cit.*, p.247.

⁵⁵⁶ L. Rougier, *Celse contre les chrétiens*, *op. cit.*, pp.157-158.

⁵⁵⁷ D. Barney, art. cité, in *Eléments*, n°42, p.13.

⁵⁵⁸ Henri Rousso, *op. cit.*, p.16.

confère une profondeur et une épaisseur ».⁵⁵⁹ Il serait néanmoins erroné de définir « la mémoire gréciste » à l'aide de frontières rigides ; dans le discours du GRECE, histoire et mémoire(s) de groupe se mélangent selon des modalités collectives et individuelles, recomposant un rapport au passé chargé d'affect, témoignant des affinités diverses au sein du mouvement, débouchant sur de l'existential, parfois même jusque sur un agir commémoratif.

Dans la perspective de notre étude de l'antichristianisme néo-droitier, la possibilité de (re-) trouver, en partie « scientifiquement », une mémoire fondatrice d'une identité a-chrétienne est essentielle. Dans l'équation Europe-identité, il est *a priori* plus pertinent pour le GRECE de déchristianiser son objet, plutôt que d'échafauder l'idée d'une hypothétique « race indo-européenne », hypothèse indéfendable que les théoriciens du GRECE ont progressivement abandonnée.⁵⁶⁰ La mémoire est un phénomène perpétuellement « en (re)construction » et, selon toute vraisemblance, les intellectuels grécistes en sont conscients. Cette recomposition passe inévitablement par une rigoureuse déchristianisation et c'est en ce sens que l'interprétation gréciste de l'histoire est directement et structurellement liée à l'antichristianisme du mouvement. La critique du christianisme est l'une des piliers principaux sur lesquelles s'échafaude la mémoire du GRECE.

La recherche d'une identité sur la longue durée, dépassant le cadre d'une nation subvertie par le double l'héritage du christianisme et des Lumières⁵⁶¹, explique notamment pourquoi le discours des intellectuels grécistes échappe en partie aux lieux communs du nationalisme français. Soulignons ici, entre autres exemples, la différence de temporalité entre la perception nationaliste et la vision gréciste. La pensée du GRECE s'inscrit dans une temporalité rythmée, non pas par les commémorations nationales et/ou religieuses, mais par un calendrier scandé par les solstices, les anniversaires d'auteurs de référence, des pèlerinages en Grèce⁵⁶² ou encore le symbole d'une conception « cyclique » du temps. Dans le cadre d'une construction identitaire, cette temporalité ne doit d'ailleurs pas être observée uniquement comme un choix esthétique. Il est possible que la vision « sphérique » de l'histoire, outre qu'elle témoigne de divers héritages, tels que Spengler, Nietzsche ou les penseurs de la Révolution Conservatrice, présente également un lien avec la

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.20.

⁵⁶⁰ Au sujet de l'idée d'une race indo-européenne : voir notamment les éloges du livre de Michel Poniowski, *L'avenir n'est écrit nulle part*, dans *Eléments*, n°27, hiver 1978, p.48 et n°30, juin 1979, pp.6-7. La négation d'une race indo-européenne apparaît notamment dans *Eléments*, n°38, printemps 1981, p.7.

⁵⁶¹ Cf. notamment, A. de Benoist, *L'éclipse du sacré, op. cit.*, pp.170-177.

⁵⁶² P. Vial, art. cité, in *Eléments* n°33, p.62.

construction de l'identité dans le mouvement gréciste. En effet, le sentiment de continuité temporelle participe au processus subjectif d'appréhension de l'identité individuelle et permet à l'intéressé de se projeter comme une permanence dans le temps, malgré les transformations.⁵⁶³ A l'image de l'aplomb donné aux marxistes par la rationalisation du sens de l'histoire⁵⁶⁴, ce sentiment de permanence confère aux néo-droitiers une assurance par la résolution de leur identité et de leur filiation.

Le processus de sélection d'un calendrier commémoratif et l'établissement de nouveaux « lieux de mémoire »⁵⁶⁵ manifestent de la volonté de se distinguer des courants nationalistes. La critique historique des grécistes est un acide qui dissout les marqueurs de l'identité nationale française au sein d'une identité (indo-)européenne et (néo-)païenne moins réductrice. Les figures historiques répondant aux critères « païens » sont réappropriées totalement ou partiellement, et celles qui demeurent irrémédiablement liées à l'héritage chrétien rejetées. L'imagerie relative à Clovis, Vercingétorix ou Jeanne d'Arc n'a pas totalement disparu de l'univers mental des grécistes : le rigoureux toilettage de ces figures remplace, dans les perspectives des intellectuels néo-droitiers, l'histoire mythifiante des nationalistes et jouit des mêmes vertus. Ce nettoyage symbolique est un langage à la fois apophatique déterminant une identité par la négative et déconstructeur dans le sens où les mythes nationaux et/ou religieux sont décomposés et réorientés. Ce langage permet donc de se situer dans l'histoire nationale et de situer celle-ci dans l'histoire « mythique » européenne. De part son inscription dans le contexte français, la dialectique demeure dans un premier mouvement française, avant de déborder, dans un deuxième temps, sur une perspective européenne.

Clovis et Jeanne d'Arc : entre refus et récupération

Depuis le XV^e jusqu'au XX^e siècle Jeanne d'Arc et sa mémoire sont au centre de polémiques et de récupérations politiques diverses. Le XX^e siècle consumma la séparation entre une histoire scientifique et une instrumentation mythologique du personnage par les partis antagonistes,

⁵⁶³ Alex Mucchielli, *op. cit.*, pp.26-27.

⁵⁶⁴ Louis Dupeux, *National-bolchevisme : stratégie communiste et dynamique conservatrice*, Paris, Honoré Champion, 1976, p.4. Cité par A.-M. Duranton-Crabol, *Visage de la Nouvelle Droite, op. cit.*, p.88.

⁵⁶⁵ Selon la définition qu'en donne Pierre Nora, le lieu de mémoire est une « unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté ». Cf. in *Le Grand Robert de la langue française*, 1993, cité in Pierre Nora (sld), *Les lieux de mémoires. Les Frances, de l'archive à l'emblème*, Tome 3, Paris, Gallimard, 1992, p.1004.

utilisation capitalisée à la fin du siècle, par le nationalisme d'extrême-droite.⁵⁶⁶ La mémoire johannique moderne est fondamentalement polysémique : au XIX^e siècle, elle oscille entre les modèles catholique, républicain ou nationaliste ; au XX^e siècle, elle réunit essentiellement les fonctions de rassemblement et d'identification.⁵⁶⁷

Clovis est une figure moins plurielle. De par son baptême à Reims au V^e siècle, que la mémoire nationale identifiera à celui de la nation, il incarne un second Constantin inaugurant par sa conversion une relation privilégiée entre Rome et la nation française. Clovis est un symbole qui se noie dans le thème plus vaste de la France « fille aînée de l'Église » ; « le fier Sicambre », selon le mot attribué à l'archevêque de Reims, est indissociablement lié à sa double identité catholique et nationale.

Au regard des symboles païens, les figures de Jeanne d'Arc et de Clovis occupent un rôle presque insignifiant dans le panthéon néo-droitier. Le GRECE ne se rattache guère, si ce n'est sous la forme du rejet, à cette imagerie empreinte de catholicisme et de nationalisme, la définition de l'identité (indo-)européenne dépassant largement le cadre national de ces figures. La « Nouvelle Droite » ne peut en effet se reconnaître dans une mythologie politico-religieuse qui réduit Jeanne d'Arc à une égérie laïque, une patronne catholique ou une image d'Épinal du Front national⁵⁶⁸, et articule Clovis au sein d'une dialectique entre l'Église et la France, à laquelle les intellectuels néo-droitiers demeurent relativement étrangers.

Relevons cependant que, malgré le refus d'une « héroïne [aux] oripeaux sulpiciens »⁵⁶⁹, la question nationale au sens large, soulevée par l'épopée de la Pucelle, suscite l'attention de certains auteurs néo-droitiers. Le personnage de Jeanne d'Arc trouve grâce chez certains grécistes car il peut être interprété comme un avatar d'une « certaine idée de la France, à la fois nationale dans son intention et populaire dans ses racines ». Jeanne d'Arc devient alors « le corps de la France qui résiste victorieusement à l'agression extérieure et aux ferments de dispersion intérieurs », « agression » qui peut prendre la forme d'une « mentalité » étrangère, tandis que le « ferment de dispersion » revêt les atours de la subversion chrétienne. Cette récupération de la Pucelle

⁵⁶⁶ Michel Winock, « Jeanne d'Arc », in Pierre Nora (sld), *ibid.*, p.686.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, pp.714-724.

⁵⁶⁸ Philippe Contamine, « Jeanne d'Arc dans la mémoire des droites », in Jean-François Sirinelli (sld) *Histoire des droites en France. Cultures*, Paris, Gallimard, 1992, pp.430-431.

⁵⁶⁹ Michel Marmin et Jean-Claude Valla, « Pourquoi la France », in *Éléments*, n°38, p.13.

d'Orléans est appuyée par l'idée d'une consubstantialité entre le corps historique de Jeanne et « l'idée » française, association représentant, aux yeux de Michel Marmin et Jean-Claude Valla, un rapport éminemment païen.⁵⁷⁰ Pierre Vial estime d'ailleurs que le « sentiment national », dont Jeanne d'Arc est la personnification, existait au Moyen Âge, en opposition à l'« idéal "universaliste" de *Respublica christiana* »⁵⁷¹. De la Jeanne nationale-catholique à la Pucelle nationale-païenne, ce personnage devient non seulement le défenseur du pays contre les influences étrangères et subversives, mais aussi, un héros du paganisme en raison de sa situation chronologique moyenâgeuse qui l'intègre de fait dans l'espace éminemment symbolique du « pagano-christianisme ». Le mode de récupération d'un mythe politico-religieux peut donc s'opérer si l'objet concerné autorise, d'une manière ou d'une autre, une paganisation. Cet exercice de déchristianisation de la Pucelle d'Orléans permet de la poser en symbole d'un sentiment national transhistorique⁵⁷², considéré comme païen et a-chrétien.

Au contraire de la figure de Jeanne d'Arc, le personnage de Clovis est totalement rejeté en raison de deux griefs : le premier est que le roi Franc représente la trahison d'une conversion ; le second que le personnage est utilisé par le discours d'extrême-droite pour poser une continuité catholique intimement liée à la « francité ». Face au débat engagé entre « cléricaux » et « anticléricaux », et surtout à la récupération symbolique opérée par « l'extrême droite réactionnaire » à la fois du baptême de Clovis et de la visite pontificale en France, Robert de Herte [A. de Benoist] défend une interprétation démythifiante du personnage.⁵⁷³ La lecture d'*Eléments* s'oppose fondamentalement à un essentialisme qui pose la France, « entité métaphysique », comme un donné transhistorique et qui associe le « bon Français » au chrétien catholique, faisant débiter implicitement le début de l'histoire française par un événement chrétien, c'est-à-dire un reniement de la foi païenne. Robert de Herte [A. de Benoist] recentre le débat en condamnant l'anachronisme et l'ethnocentrisme d'une interprétation liant indissolublement « francité » et catholicisme ; il esquisse le portrait d'un Clovis germain, calculateur politique, gravitant au sein d'intrigues ecclésiastiques, dont le souvenir concerne « tout autant le passé des futurs Allemands, Belges, Néerlandais et Luxembourgeois, que celui des futurs Français ». Dans un même esprit, Jean Mabire écrivait déjà en 1981 que la conversion de Clovis inaugurerait « le carriérisme étatique qui a ouvert la voie au cosmopolitisme et aboutit à la

⁵⁷⁰ *Idem.*

⁵⁷¹ P. Vial, « A la croisée des destins », in *Eléments*, n°38, p.20.

⁵⁷² « Un sentiment national enraciné dans les profondeurs de l'histoire [...] », *ibid.*, p.23.

⁵⁷³ R. de Herte [A. de Benoist], art. cité, in *Eléments*, n°85, p.3.

constitution d'un Etat-gérant, filiale française d'un univers multinational découpé en zones d'occupation américaines ». ⁵⁷⁴ S'il est douteux que l'amour de la précision historique et le refus du substantialisme en histoire soient les moteurs premiers de ces articles contre-commémoratifs, l'exercice consiste surtout à nier l'association entre la conversion de Clovis et la conversion du peuple franc, opérée jadis par la propagande catholique et récupérée actuellement par l'extrême-droite.

Le fait que nous devions attendre les années nonante pour observer l'apparition substantielle de Clovis et de Jeanne d'Arc dans les revues *Eléments* et *Nouvelle Ecole* ne doit vraisemblablement rien au hasard. La revue *Nouvelle Ecole* publie une enquête démythifiante sur l'histoire de la Pucelle d'Orléans en 1995. ⁵⁷⁵ La revue *Eléments* consacre au roi des Francs un dossier critique en 1996, année de la commémoration du quatorzième centenaire de son baptême. ⁵⁷⁶ Nous avons observé que la pratique commémorative occupe une place importante dans le monde néo-droitier : elle se décline sous la forme d'écrits dont les auteurs font sens dans le paysage néo-droitier et par le biais des revues qui ne laissent pas de souligner les anniversaires, des feux de solstices consacrant un calendrier (néo-)païen, ou encore des démythifications de fêtes nationales et/ou religieuses.

Il semble qu'à l'inflation commémorative qui caractérise la France depuis plus de deux décennies ⁵⁷⁷, réponde la multiplication de commémorations dans les publications néo-droitnières. Prenant acte de l'extrême sensibilité des intellectuels néo-droitiers eu égard au problème de la mémoire historique, il semble évident – les dates tardives de ces dossiers tendent à le démontrer – que le GRECE choisisse de s'intégrer dans les débats liés au climat de commémoration pour y imprimer leur marque. ⁵⁷⁸ L'éditorial de Robert de Herte [A. de Benoist] ⁵⁷⁹ témoigne d'une réaction calculée, c'est-à-dire remplaçant le phénomène de commémoration, et plus largement la dialectique entre l'identité et les actes de mémoire, dans la stratégie métapolitique du GRECE. La commémoration gréciste est fondamentalement contestatrice ; elle se pose en contre-mémoire. Ne doutons pas que les grécistes, observateurs attentifs de la vie politique et médiatique française,

⁵⁷⁴ J. Mabire, « La guerre culturelle », in *Eléments*, n°31, p.32.

⁵⁷⁵ André Cherpillod, « Les mystères de Jeanne d'Arc. Pucelle de Domrémy ou princesse d'Orléans ? », in *Nouvelle Ecole*, n°47, pp.75-105.

⁵⁷⁶ A. de Benoist, « Clovis. Impostures et réalités », in *Eléments*, n°85, mai-juin-juillet 1996, pp.12-28.

⁵⁷⁷ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, tome 3, *op. cit.*, pp.977-1012.

⁵⁷⁸ Voir par exemple *Nouvelle Ecole* n°46 qui propose trois articles consacrés au bicentenaire de la Révolution : Dominique Venner, « Chouans et Vendéens. Le peuple contre la Révolution », pp.71-87 ; Claude Polin, « Adresse, en forme de manifeste, à mon lecteur d'aujourd'hui. Par l'hon. Sir Edmund Burke, Lord Beaconsfield, actuellement en séjour aux Enfers », pp.87-100 ; Michel Lhomme, « Avec Carl Schmitt : de la Révolution française comme voie négative », pp.100-108.

⁵⁷⁹ R. de Herte [A. de Benoist], « Clovis sans auréole », in *Eléments*, n°85, p.3.

ont relevé les potentialités d'un tel climat : l'obsession de la mémoire, s'exprimant depuis vingt ans au travers de commémorations pléthoriques et universelles, par le biais de véritables « politiques de la mémoire »⁵⁸⁰, s'inscrit dans un nouveau rapport au passé et une préoccupation identitaire qui ne peut qu'exciter l'intérêt des intellectuels néo-droitières.

Quel rôle joue la construction d'une mémoire néo-droitière dans le concert national des rappels historiques ? Ainsi que l'écrit Pierre Nora, le délitement du modèle classique, national et contraignant de la commémoration a fait progressivement place à un système éclaté qui suppose une relation différente avec le passé, c'est-à-dire ouvert, plastique et en perpétuelle élaboration.⁵⁸¹ Les reconstructions historiques et l'élaboration d'une mémoire néo-droitière ambitionnent de transformer, sinon d'enrichir, une/des mémoire(s) collective(s) en constante reconstruction, à l'aide d'une récupération de « son » « histoire (indo-)européenne » et d'une exclusion de l'« histoire chrétienne », ou plus précisément catholique.

⁵⁸⁰ Henri Rousso, *op. cit.*, p.15.

⁵⁸¹ Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, tome 3, *op. cit.*, pp.983-984.

Conclusion

Parvenu au terme de notre étude du discours antichrétien néo-droitier, nous pouvons dégager deux aspects complémentaires, inhérents à la nature du mouvement gréciste. Le premier aspect reflète une nébuleuse dont les contours idéologiques demeurent difficiles à déterminer, traversée de courants divers et affectée de ruptures internes ; la seconde facette témoigne d'une association disposant de statuts, proposant une stratégie intelligible et dressant une carte des objectifs métapolitiques sur laquelle la critique du christianisme occupe une place de choix.

De prime abord, nous l'avons constaté, l'antichristianisme gréciste est semblable à un patchwork, inventaires d'argumentations éclatés et solitaires, s'adaptant peu ou prou à des impératifs stratégiques ou subissant les inflexions des sensibilités individuelles. Cependant, en approfondissant l'analyse et en mettant en regard les diverses carnations de cet étrange tissu, nous constatons que les couleurs s'harmonisent selon deux impératifs, l'un identitaire, l'autre historique. *Identitaire*, car, depuis les débuts du mouvement « Nouvelle Droite », l'antichristianisme a contribué à organiser les contours négatifs d'un (néo-)paganisme constitutif de la définition d'un être-au-monde néo-droitier. *Historique*, en raison du schéma explicatif de l'« Occident », ce drame fondateur qui incarne l'incontournable toile de fond de la majorité des analyses critiques. C'est pourquoi il est incorrect de réduire cet antichristianisme à une pulvérisation d'opinions individuelles. Cette critique se développe à partir d'un corpus doctrinal ouvert mais dont les limites sont clairement établies, représentant une clef de lecture à usage collectif. Au-delà des deux impératifs, le rejet du christianisme prend des formes diverses : « idéologico-philosophique », c'est-à-dire le refus d'un égalitarisme jugé niveleur, d'une morale d'esclaves, d'une anthropologie jugée philosophiquement irrecevable ; « politique », par un certain mépris de la démocratie ; « artistique », sous les traits d'un refus d'une sensibilité « féminisante » au profit d'une virilisation de l'agir, d'une dénonciation de la perversion des arts, d'une primauté du style sur la morale. L'ensemble de ces formes s'appuient en définitive sur les deux questions qui obsèdent les intellectuels néo-droitiers : « qui suis-je ? » et « quelle est mon origine ? ».

Le terme « christianisme » possède dans la littérature du GRECE une forte charge symbolique. Religion subversive pensée comme fondamentalement étrangère, son rejet incarne le passage

obligé de la réflexion gréciste.⁵⁸² Au sein de la « Nouvelle Droite », le processus d'élaboration d'une identité purgée de l'héritage chrétien évolue progressivement d'une négation fondatrice – l'antichristianisme – vers une relative indifférence. Ce passage d'une attitude réactive vers un certain indifférentisme se décline sans que nous puissions déterminer avec précision un ou des moments de rupture. Selon toute vraisemblance, il s'agit d'un lent processus, stimulé à la fois par le contexte français, une société plurielle et fortement sécularisée au sein de laquelle les églises n'occupent plus qu'une position moindre, par l'arrivée d'une nouvelle génération dans le mouvement gréciste, et par les mutations de la pensée maîtresse d'Alain de Benoist⁵⁸³. Tant l'observation des articles au sein de la revue *Eléments* que des auteurs proches de la mouvance néo-droitières confirment cette évolution. Le passage du discours d'une *réaction* vers une *indifférence relative* consacre donc un jalon significatif pour le GRECE dans son ensemble.

Une des caractéristiques remarquables de l'antichristianisme de la « Nouvelle Droite » est sa presque absence de renouvellement. Depuis les écrits fondateurs – la découverte et la réédition des œuvres de Louis Rougier ainsi que leur capitalisation dans le manifeste d'Alain de Benoist *Comment peut-on être païen ?* – la critique du christianisme se déploie sur un ensemble d'arguments qui composent une vulgate reprise en écho par les auteurs grécistes et leurs sympathisants. Ce corpus critique comporte une série d'éléments qui peuvent aisément s'adapter à des discours de circonstance, tels que la question de la femme et de la sexualité, les totalitarismes du XX^e siècle ou encore le problème de l'identité. Les axes principaux demeurent le refus de l'égalitarisme niveleur puisant sa source dans le « judéo-christianisme », du monothéisme chrétien comme vecteur d'intolérance ainsi que la dialectique entre « mentalités » (indo-)européenne et « mentalité » (judéo-)chrétienne s'ouvrant sur une opposition historique et contemporaine entre (néo-)paganisme et christianisme.

Si l'existence d'une vulgate antichrétienne favorise une immobilité des prémisses de la critique et un phénomène de répétition, cette dernière n'incarne pas un obstacle à certaines mutations du discours. Nous pouvons distinguer deux évolutions majeures :

⁵⁸² Signalons toutefois que, si l'antichristianisme constitue le plus souvent un butoir pour les amis chrétiens du GRECE (A.-M. Duranton-Crabol, *Visages de la Nouvelle Droite*, op. cit., p.162), certains lecteurs d'*Eléments* ou compagnons de route de la « Nouvelle Droite » sont chrétiens : Arnaud-Guyot Jeannin, Luc-Olivier d'Alange, Gabriel Matzneff, Patrice de Plunkett, etc. (Cf. Franco Cardini, « Eléments pour servir à l'étude de la "Nouvelle droite" en France et en Italie », in *Totalité pour la révolution culturelle européenne*, n°11, été 1980, pp.22-35. Cité par Duranton-Crabol, *ibid.*, p.162).

⁵⁸³ Cf. P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, op. cit., pp.187-188.

La première apparaît à la lecture comparée des deux manifestes grécistes pour un paganisme contemporain, lesquels reflètent idéalement l'évolution de l'antichristianisme gréciste. Sous la plume d'Alain de Benoist, ces deux textes symbolisent deux moments clés de la réflexion du GRECE sur son identité. De l'aveu même du philosophe gréciste, ils manifestent de deux conjonctures différentes : alors que le paganisme incarnait une préoccupation très marginale dans les années 1970-80, les années 1990 ont vu naître une efflorescence de mouvements et revues se réclamant du paganisme.⁵⁸⁴ C'est la raison pour laquelle, au sein de l'article publié en 1998 dans *Éléments* n°89, le philosophe gréciste insiste pour se démarquer sans équivoque de cette nébuleuse. En 1981, le livre *Comment peut-on être païen ?* définissait l'identité (néo-)païenne par le biais d'un langage apophatique qui témoigne que le paganisme néo-droitier s'articulait essentiellement sur un refus du christianisme et ce malgré la volonté de certains grécistes d'échapper au piège d'une identification par la négative. En 1997, la publication dans la revue *Éléments* d'un long entretien avec Alain de Benoist reprenant la réflexion initiée au début des années quatre-vingt, traçait les contours d'une identité (néo-)païenne dans un langage nettement plus positif et avec l'ambition de consacrer, autant que possible, la fin de cette logique réactive. Le christianisme ne représente alors plus qu'une fâcheuse parenthèse, dont on reconnaît les extraordinaires méfaits mais que l'on évacue de diverses façons de l'équation identitaire, notamment en en soulignant l'agonie contemporaine.

La seconde évolution est dépendante de la première. Il semble en effet que la définition positive de l'identité (néo-)païenne se développe simultanément avec une diminution du nombre d'articles prioritairement antichrétiens et l'apparition d'une analyse du christianisme moins politisée et plus nuancée. Cependant, l'affaiblissement de la vigueur du discours antichrétien et la disparition relative de son instrumentation militante, tend, selon nous, à faire perdre à la critique gréciste son originalité. A titre d'exemple, nous pouvons citer les analyses que propose Alain de Benoist de la stratégie du catholicisme face à la sécularisation des sociétés européennes : puisant notamment son inspiration au sein des études de Marcel Gauchet, Danièle Hervieux-Léger ou encore de Françoise Champion⁵⁸⁵, l'auteur du *Comment peut-on être païen ?* affine incontestablement son regard, mais en retour ses textes ne proposent plus cette singulière acidité qui conférait à la rhétorique gréciste antichrétienne sa saveur toute particulière. En d'autres termes, par l'acquisition

⁵⁸⁴ Entretien avec A. de Benoist. 2002.

⁵⁸⁵ Notamment, A. de Benoist, « La stratégie de Jean-Paul II. La nouvelle évangélisation de l'Europe. », in *Krisis, revue d'idées et de débats*, n°10-11 et n°12, Paris, La Source d'Or, 1992.

du « goût des nuances »⁵⁸⁶, tant les écrits du philosophe gréciste que la revue *Éléments* gagnent en crédibilité ce qu'ils perdent en originalité.

La critique antichrétienne présente une portée à la fois collective et individuelle. La première dimension traduit l'ambition de forger une appartenance de groupe basée sur la construction d'une mémoire historique spécifique, parallèle et souvent en compétition avec une mémoire collective. La définition de cette mémoire (néo)païenne repose sur des enjeux dont les intellectuels grécistes sont conscients. Elle s'élabore sur une relecture sélective et antichrétienne de l'histoire dans le but d'intégrer la réflexion identitaire gréciste dans une perspective de longue durée et ainsi lui donner un label d'authenticité « européenne ». Cette lecture relativement structurée s'appuie à la fois sur une prétention scientifique que vient corroborer d'innombrables citations ou divers patronages, mais aussi sur une répétition incessante des mêmes slogans et images. Ce ressassement, qui était déjà un trait majeur dans les œuvres de Louis Rougier⁵⁸⁷, hypnotise son lectorat plutôt que de lui fournir un appareil critique sérieux et impartial ; procédé éprouvé qui prend acte que l'obstination de la répétition confère à une idée une forme de véridicité.

Il convient toutefois de ne pas pécher par excès de rationalité. En effet, si l'antichristianisme de la « Nouvelle Droite » s'est effectivement élaboré en corpus idéologique, ce rejet du christianisme demeure probablement le fait d'options individuelles avant de devenir l'axe thématique d'un mouvement. Bien qu'infiniment plus difficile à analyser de par sa nature irrationnelle, la dimension individuelle nous invite cependant à considérer le rejet du christianisme non par seulement comme le résultat des impératifs d'un raisonnement, mais aussi comme la conséquence d'un ensemble de facteurs humains. Ces derniers connaissent inévitablement des fluctuations comme en témoignent les conversions ou les retours de certains néo-droitiers vers le catholicisme romain. Pour un certain nombre de grécistes, le refus du christianisme commence probablement par une lutte contre son propre héritage, c'est-à-dire contre une matrice familiale, culturelle ou encore politique marquée peu ou prou par le christianisme. Le fait que les assauts grécistes se concentrent essentiellement sur l'Église catholique romaine illustre bien entendu le contexte français, mais, dans une certaine mesure, démontre aussi les rapports subjectifs et conflictuels que les intellectuels néo-droitiers français entretiennent avec l'Église romaine à titre individuel.

⁵⁸⁶ C. Champetier, « Le sens et le goût des nuances », in *Éléments*, n°101, mai 2001, p.26.

⁵⁸⁷ Gilles Bounoure, art. cité, in *Les Temps modernes*, n°490, p.147.

Bibliographie

Revue publiée par le GRECE

Eléments pour la civilisation européenne : Bimestrielle ; troisième formule : n°1, septembre/octobre 1973. (*Eléments pour la culture européenne* depuis le n°68, été 1990, jusqu'au n°78, septembre 1993.)

Etudes et Recherches : Première série : de septembre 1974, à janvier 1977, 4 numéros. Deuxième série : n°1, printemps 1983.

Panorama des idées actuelles : Mensuelle ; de 1985 à 1987.

Nouvelle Ecole : Premier exemplaire publié en 1968.

Publications d'auteurs néo-droitières ou proche du GRECE

Angebert Michel et Robert de Herte (sld), *Julius Evola, Le visionnaire foudroyé*, Paris, Copernic, 1977.

Benoist Alain de, *Les idées à l'endroit*, Paris, Libres-Hallier, 1979.

Benoist Alain de et Robert de Herte, *Le Guide pratique des Prénoms*, Paris, Ed. Enfants-Magazine, 1979.

Benoist Alain de, *Vu de droite*, Paris, Copernic, 1979.

Benoist Alain de, « L'esprit de l'antiquité » ; « Le divin : l'union des contraires » ; « Dieux et mythes grecs » ; « Quelques noms d'anciens dieux passés dans le langage courant » ; « Renaissance du polythéisme », in Smedt Marc de (sld), *L'Europe païenne*, Paris, Seghers, 1980.

Benoist Alain de, *Comment peut-on être païen ?*, Paris, Albin Michel, 1981.

Benoist Alain de, *Fêter Noël. Légendes et traditions*, Paris, Atlas, 1982

Benoist Alain et de Molnar Thomas, *L'éclipse du sacré*, Paris, La Table Ronde, 1986.

Benoist Alain de, « Sacré païen et désacralisation judéo-chrétienne du monde », in Théraios Démètre (sld), *Quelle religion pour l'Europe. Un débat sur l'identité religieuse des peuples européens*. Genève, éd. Georg, 1990.

Benoist Alain de, *L'empire intérieur*, Paris, Fata Morgana, 1995.

Benoist Alain de, *Famille et Société. Origine, Histoire, Actualité*, Paris, Le Labyrinthe, 1996.

Benoist Alain de, *Communisme et nazisme. 25 réflexions sur le totalitarisme au XX^e siècle (1917-1989)*, Paris, Le Labyrinthe, 1998.

Benoist Alain de, *L'écume & les galets. 1991-1999 : 10 ans d'actualité vue d'ailleurs*, Paris, Le labyrinthe, 2000.

Benoist Alain de, « Dernière années ». *Notes pour conclure le siècle*. Lausanne, Age d'Homme, 2001.

Benoist Alain de, *La stratégie de Jean-Paul II*. Non paginé. 2001. (En attente de publication).

Benoît Jérémie, *Le paganisme indo-européen. Pérennité et métamorphose*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001.

Debray-Ritzen Pierre, *La scolastique freudienne*, Paris, Fayard, 1973.

Debray-Ritzen Pierre, *Lettre ouverte aux parents des petits écoliers*, Paris, Albin Michel, 1978.

Faye Guillaume, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, Paris, Le Labyrinthe, 1985.

Guyot-Jeannin Arnaud (sld), *Aux sources de la droite. Pour en finir avec les clichés*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2000.

Haudry Jean, *Les Indo-Européens*, Paris, PUF, 1981.

Marlaud Jacques, *Le Renouveau païen dans la pensée française*, Paris, Le Labyrinthe, 1986.

Pauwels Louis et Bergier Jacques, *Le matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1960.

Pauwels Louis, « La crise des idéologies », in Maiastra (collectif), *Renaissance de l'Occident ?*, Paris, Plon, 1979.

Rougier Louis, *La genèse des dogmes chrétiens*, Paris, Albin Michel, 1972.

Rougier Louis, *Celse contre les chrétiens*, Paris, Copernic, 1977.

Rougier Louis, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, Paris, Copernic, 1977.

Rougier Louis, *Du paradis à l'utopie*, Paris, Copernic, 1979.

Rougier Louis, *La mystique démocratique, ses origines, ses illusions*, Paris, éd. Albatros, 1983.

Venner Dominique, *Histoire et tradition des Européens. 30000 ans d'identité*, Monaco, Ed. du Rocher, 2002.

Vial Pierre (sld), *Pour une renaissance culturelle. Le G.R.E.C.E. prend la parole*, Paris, Copernic, 1979.

Zwang Gérard, *A contre-bruit*, Paris, Simoën, 1977.

Zwang Gérard, in Pétrone, *Le Satiricon*, traduction d'Héguin de Guerle, Paris, éd. Jean-Claude Lattès, 1979. Préface.

Ouvrages divers

Evola Julius, *L'arc et la massue*, trad. Philippe Baillet, Puiseaux-Paris, Pardès et Guy Trédaniel- Editions de la Maisnie, 1983.

Evola Julius, *La Métaphysique du sexe*, trad. Philippe Baillet, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989.

Evola Julius, *Révolte contre le monde moderne*, trad. Philippe Baillet, Lausanne, L'Age d'Homme, 1991.

Guénon René, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, Paris, Gallimard, 1972.

Sites Internet consultés

Charte de la Société d'Etudes Polythéistes : <http://www.wcer.org>. Lien : Belgique. (consulté en janvier 2003)

L'association *Terre et Peuple* : www.terreetpeuple.com (consulté en janvier 2003).

Source orale

Entretien avec Alain de Benoist, Paris, 24.09.02.

Ouvrages de références méthodologiques

Berstein Serge (sld), *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999.

Berstein Serge et Pierre Milza (sld), *Axes et méthodes de l'histoire politique*, Paris, PUF, 1998.

Bodin Louis, *Les intellectuels existent-ils ?*, Paris, Bayard, 1997.

Durantion-Crabol Anne-Marie, *Visages de la Nouvelle Droite. Le G.R.E.C.E. et son histoire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988.

Duranton-Crabol Anne-Marie, « Le GRECE dans le chantier de l'histoire des intellectuels », in *Les cahiers de l'IHTP*, n°6, nov.1987, Paris, CNRS.

Nora Pierre (sld), *Les lieux de mémoires. Les Frances, de l'archive à l'emblème*, Tome 3, Paris, Gallimard, 1992.

Ory Pascal et Sirinelli Jean-François, *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1992.

Rioux Jean-Pierre et Sirinelli Jean-François, *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997.

Taguieff Pierre-André, « La stratégie culturelle de la "Nouvelle Droite" en France (1968-1983) », in Badinter Robert (sld), *Vous avez dit Fascismes ?*, Paris, Montalba, 1984.

Taguieff Pierre-André, *Sur la Nouvelle Droite. Jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & Cie, 1994.

Ouvrages généraux sur la période

Becker Jean-Jacques, *Crises et alternances. 1974-1995*, Paris, Seuil, 1998.

Berstein Serge et Rioux Jean-Pierre, *La France de l'expansion. 2. L'apogée Pompidou 1969-1974*, Paris, Seuil, 1995.

Ory Pascal, *L'entre-deux-Mai. Histoire culturelle de la France. Mai 1968 – Mai 1981*, Paris, Seuil, 1983.

Pelletier Denis, *La crise catholique. Religion, société, politique*. Paris, Payot, 2002.

Sirinelli Jean-François (sld) *Histoire des droites en France*. Paris, Gallimard, 1992. 3 tomes.

Ouvrages et études spécialisés

Bayard Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

Berlin Isaiah, *A contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel, 1988.

Bonnafe Simone et Fiala Pierre, *Mots. Numéro spécial DROITE. Nouvelle Droite, extrême-droite, discours et idéologie en France et en Italie*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, n°12, 1986.

Bouchet Christian, *Néo-paganisme*, Puiseaux, Pardès, 2001.

Bounoure Gilles, « Louis Rougier et l'archéologie de la "Nouvelle Droite" », in *Les Temps modernes*, n°490, mai 1987.

Chartier Roger, « Le passé au présent », in *Le Débat*, n°122, nov.-déc., 2002.

David Renée, « La Nouvelle Droite et les femmes », in *Combat pour la diaspora* n°8, 1982.

Chebel Malek, *La formation de l'identité politique*, Paris, Payot, 1998.

Contamine Philippe, « Jeanne d'Arc dans la mémoire des droites », in Sirinelli Jean-François (sld) *Histoire des droites en France. Cultures*, Paris, Gallimard, 1992.

Demoule Jean-Paul, « Destin et usages des Indo-Européens », in *Mauvais temps* n°5, éd. Syllepse, juillet 1999.

Dubuisson Daniel, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*. Paris, Complexe, 1998.

Duranton-Crabol Anne-Marie, « Les néo-païens de la Nouvelle Droite », in *Les collections de L'Histoire*, n°14, janvier 2002

Guillaume Pierre, « L'hygiène et le corps », in Sirinelli Jean-François (sld), *L'Histoire des droites en France. Sensibilités*, Paris, Gallimard, 1992. Tome 3.

Guillotel Hubert, « Valeur critique du procès actuel contre le christianisme », in (collectif) *Vu de Haut*, Paris, éd. Fideliter, 1981.

Heer Friedrich, *Autopsie d'Adolf Hitler*, Paris, Stock, 1971.

Hervieux-Léger Danièle, *Le pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

Hourdin George, *La Nouvelle Droite et les chrétiens*, Paris, Cerf, 1980.

Hours Bernard et Said Tamba « Islam et culturalisme », in *L'Homme et la société*, n°95-96, Paris, L'Harmattan, 1990.

Huyghe René, *Les puissances de l'image*, Paris, Flammarion, 1965.

Molnar Thomas, *Alain de Benoist, Comment peut-on être païen ?*, in *Nova et Vetera*, 57 (3), juillet-sept., 1982.

Mossuz-Lavau Jeannine, « La bataille des mœurs », in *Les collections de l'Histoire*, n°14, janvier 2002.

Mucchielli Alex, *L'identité*, Paris, PUF, 2002.

Nora Pierre, « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, n°122, nov.-déc., 2002.

Raphaël Freddy, « Un exemple de paganisme contemporain : l'idéologie de la "Nouvelle Droite" », in Actes du 22^{ème} colloque des intellectuels juifs de langue française, *La Bible au présent. Données et débats*, Paris, Gallimard, 1982.

Olender Maurice, *Les langues du Paradis. Aryens et Sémites : un couple providentiel*, Paris, Seuil, 1989.

Raphaël Freddy et Herberich-Marx Geneviève, « La construction de l'oubli dans la France contemporaine », in *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n°17, 1989-1990.

Rémond René, *Les droites en France*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982.

Rémond René, « Droite-gauche : où est la différence ? », in *Les collections de l'Histoire*, n°14, janvier 2002.

Revel Jean-François, *La Grande Parade. Essai sur la survie de l'utopie socialiste*, Paris, Plon, 2000.

Richard François, *Les anarchistes de droite*, Paris, PUF, 1997.

Rousso Henri, *La hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.

Sergent Bernard, « Penser – et mal penser – les indo-européens », in *Annales ESC*, n°4, juillet-août 1982.

Vovelle Michel, *Idéologies et mentalités*, Paris, F. Maspero, 1982.

Winock Michel, « Le Front national: portrait historique d'un parti d'extrême droite », in *Histoire*, mars 1998.