

C'EST-À- DIRE

Entretiens - Témoignages - Explications



© Alain de Benoist, Paris 2006.

ISBN 2-9528321-1-0

ISBN 978-2-9528321-1-3

Association des Amis d'Alain de Benoist

48 boulevard de la Bastille

75012 Paris

## SOMMAIRE

Introduction .....	11
--------------------	----

### I. La « Nouvelle Droite »

<i>Vers de nouvelles convergences</i> .....	15
<i>Entretien avec « Le Monde »</i> .....	31
<i>Un échange avec Alain Caillé</i> .....	39
<i>Un entretien censuré par « Le Monde »</i> .....	77
<i>La Nouvelle Droite, 1968-1998</i> .....	87
<i>Entretien avec « Le Félin identitaire »</i> .....	91

Entretien avec « Kshatrya » .....	101
Entretien avec « Réfléchir et agir » .....	107
Entretien avec « La Repubblica » .....	113
Entretien avec « Jeune Résistance » .....	123
Entretien au Mexique .....	131
Entretien en Pologne .....	141
Entretien en Afrique du Sud .....	147
Entretien avec « Zinnober » .....	155
Un débat en Amérique .....	179

## II. Droite, gauche

<i>Les quatre péchés capitaux de la droite française</i> .....	237
Entretien avec « La Revue indépendante » .....	245
Entretien avec Francesco Germinario .....	251
Entretien avec « Ora locale » .....	273
Entretien avec « L'Aviso » .....	283
Entretien sur les droites françaises (I) .....	295
Entretien sur les droites françaises (II) .....	299

### III. La « pensée unique »

<i>Entretien avec « Français d'abord »</i> .....	315
<i>Une table ronde sur le « politiquement correct »</i> .....	319
<i>Les « nouveaux réactionnaires »</i> .....	339

## INTRODUCTION

J'ai publié à ce jour environ quatre cents entretiens. Beaucoup, bien entendu, n'étaient que des entretiens de circonstance, tels ceux que l'on accorde aux journalistes à l'occasion d'un événement, d'un colloque ou d'un déplacement. D'autres étaient des entretiens beaucoup plus substantiels, rédigés par écrit et dans lesquels on s'efforce d'aller au fond des choses. Parmi ces derniers, j'en ai choisi une soixantaine, qui se trouvent reproduits dans ces deux volumes. Certains ont été visiblement plus travaillés que d'autres. La moitié d'entre eux ont été donnés à des publications étrangères, et se trouvent ici publiés pour la première fois en français. Quelques-uns d'entre eux sont totalement inédits.

L'entretien est un genre particulier, dont le style diffère par nature de ce que j'ai l'habitude d'écrire par ailleurs. Il n'est pas question, par exemple, d'y faire figurer des notes en bas de page ! Un entretien est un dialogue : on y répond à des questions, dont certaines surprennent parfois celui à qui elles sont posées. Mais c'est une formule appréciable, je dirais même irremplaçable, car tout à fait complémentaire des articles et des livres. Elle permet de dire, sous une forme vivante, ce que l'on croit nécessaire d'être dit. D'où le premier sens du titre : *C'est à dire*. Mais elle permet aussi de répondre aux objections, de développer sa pensée, d'explicitier ce que l'on a peut-être exprimé ailleurs de façon trop allusive ou lapidaire. D'où le second sens, lié à la locution conjonctive : *C'est-à-dire*.

Chacun de ces deux volumes est divisé en plusieurs parties. Dans le premier volume sont réunis les entretiens ayant trait à la gauche, à la droite, à la « Nouvelle Droite », au « politiquement correct », à la pensée unique. Le second traite aussi bien des questions d'actualité, de la première guerre du Golfe au « choc des civilisations », que des questions théoriques : le libéralisme et la société marchande, l'idéologie des droits de l'homme, l'Europe, le fédéralisme, l'écologie, la démocratie participative, le populisme, le communautarisme, etc. S'y ajoutent des entretiens sur les questions religieuses, ainsi qu'un certain nombre de témoignages : sur Mai 68, sur Charles Maurras, sur Georges Dumézil, sur Louis Pauwels, etc.

Afin de leur conserver leur caractère d'origine, j'ai peu retouché le texte de ces entretiens, qui correspondent parfois à des étapes ou des strates différentes de ma pensée. Je me suis contenté d'en retrancher certaines parties un peu trop datées, ou mal formulées, et d'éliminer quelques inévitables redites. J'ai également fait les corrections de forme qui s'imposaient. L'ensemble, je crois, constitue un panorama complet de mes analyses et de mes idées. ■

A. B.



# LA « NOUVELLE DROITE »

## VERS DE NOUVELLES CONVERGENCES

Le premier numéro de *Nouvelle Ecole* est paru en février 1968, le GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne) est né un an plus tard. Dix-huit ans après, je dressais un premier bilan. Entretien paru dans le magazine *Eléments*, Paris, 56, décembre 1985-février 1986, pp. 12-18. Questions de Michel Marmin.

*La Nouvelle Droite a aujourd'hui dix-huit années d'existence. Et voilà dix-huit ans que tu es le chef de file de ce mouvement de pensée dont tu as vécu personnellement toute l'histoire, et même, si je puis dire, la préhistoire. Quel bilan pourrais-tu en tirer ?*

Un rappel, pour commencer. Le courant de pensée auquel on a par la suite donné le nom de Nouvelle Droite est apparu début 1968, à peu près au moment où apparaissait aussi (mais, elle, à grand renfort de publicité) la Nouvelle Gauche. De cette dernière, que reste-t-il aujourd'hui ? Quasiment rien. Les soixante-huitards se sont égarés dans des groupuscules ou reconvertis dans la respectabilité bourgeoise. La ND, non seulement est toujours là, mais son audience n'a cessé de croître. A l'heure où toutes les familles de pensée sont gagnées par le doute et le désenchantement, où le socialisme n'est plus qu'un simulacre, où les tenants de droite et de gauche du système occidental se replient sur le plus

petit commun dénominateur que constitue l'idéologie des droits de l'homme, la ND reste le seul espace critique de réflexion qui se tienne clairement à l'écart de la convergence « libérale-libertaire », sans s'être pour autant évanouie en fumée. J'irai même jusqu'à dire que c'est chez elle que ce qu'il y avait de meilleur dans la révolte de mai 1968 (la critique du règne de la quantité, la revendication d'un sens pour la vie collective) peut encore aujourd'hui se retrouver. Il me semble que ce n'est pas négligeable.

Je ne vais pas dresser ici le bilan de tout ce que nous avons pu faire depuis dix-huit ans. L'histoire de la ND sera écrite un jour, du moins je l'espère. Un fait est certain : la ND est aujourd'hui, « à droite », la seule école de pensée qui existe. Quelle autre mouvance intellectuelle pourrait-on citer ? Il y a bien, ici ou là, des groupes qui s'occupent de secteurs spécialisés, économiques notamment. En connais-tu qui travaillent simultanément dans tous les domaines que nous abordons ? Qui apportent des réponses théoriques cohérentes aussi bien en sociologie qu'en historiographie, en philosophie, en psychologie, en histoire des religions ? Qui prennent position sur le principe de non-séparabilité en microphysique, sur l'émergence conjointe du marché et de l'Etat, sur la psychologie de la forme et ses rapports avec l'organicisme, sur la géopolitique du Tiers-monde ? Pour ma part, je n'en vois pas.

*Tu as débuté très jeune dans la presse de droite et, pendant un certain nombre d'années, tu as soutenu des positions politiques somme toute « classiques » sur des thèmes comme l'Algérie française, le soutien à l'intervention américaine au Vietnam, etc. Rétrospectivement, ces positions semblent en totale contradiction avec celles que tu développes aujourd'hui, par exemple sur le Tiers-monde. A quel moment s'est opérée ta rupture avec la droite traditionnelle ? Et cette rupture a-t-elle été brutale, ou au contraire a-t-elle été l'aboutissement d'une plus lente maturation ?*

L'année 1960, pour moi, c'est à la fois l'année du bac et celle des « barricades ». Je fais donc partie, comme toi, de cette génération dont la conscience politique s'est éveillée dans le contexte de la guerre d'Algérie. L'époque n'était pas aux approfondissements doctrinaux ni aux positions nuancées. La rupture dont tu parles est intervenue assez progressivement, sous l'effet de la réflexion. La période-clé correspond sans doute aux années 1966-67. La ND est dans une certaine mesure née de cette rupture, qui n'est pas tant une rupture stratégique qu'une complète rupture de perspective et d'inspiration. A l'époque, nous

ne savions pas encore très bien ce que nous voulions faire, mais nous voulions « repartir à zéro » : il ne pouvait plus être question de répéter des slogans sans être allés voir de plus près ce qu'ils recouvraient. La rupture s'est opérée sur bien des plans. Rupture avec l'action politique, qui continue personnellement à m'apparaître d'une grande stérilité. Rupture avec une droite de plus en plus partagée entre le conservatoire des archaïsmes et la défense des intérêts et des profits. Rupture enfin avec toute forme d'extrémisme, qui n'est finalement qu'une tendance mutilante à la simplification.

Beaucoup de choses sont nées, je pense, de la claire conscience que l'idéologie que nous critiquions (disons, pour faire simple : la galaxie universalisme-individualisme-égalitarisme) était aussi celle qui, sous différents avatars, avait constitué la ligne de force de l'histoire occidentale. La « défense de l'Occident » devenait dès lors un mot d'ordre ambigu. D'autre part, je ressentais profondément les limites inhérentes à toute position purement subjective. Je continue à penser, par exemple, qu'on ne peut pas défendre l'indépendance nationale chez soi et la contester chez les autres. Cela suffit à condamner la colonisation. Je ne pouvais admettre, enfin, qu'une certaine droite (peut-être pour satisfaire à des fantasmes raciaux) continuât à se situer dans la logique binaire de Yalta. Soutenir les Etats-Unis dans la guerre du Viêt-nam, c'était se situer dans une telle logique : d'un côté le « monde libre », de l'autre le « totalitarisme ». A mes yeux, aujourd'hui, il n'y a pas de « monde libre ». Le Viêt-nam a d'abord accepté d'entrer dans la sphère d'influence américaine ; il a fini par entrer dans celle des Soviétiques. C'est une bonne leçon pour nous. L'Europe n'a pas à s'aligner. Elle n'a pas à choisir entre les intérêts américains et les intérêts soviétiques, mais à s'instituer comme chef de file de tous ceux qui ne veulent servir ni les uns ni les autres. D'où le lien avec le Tiers-monde.

Ce que nos contemporains ont le plus de mal à faire est de saisir le moment historique dans lequel ils se trouvent. Le décalage entre la réalité sociopolitique et les discours officiels est à cet égard hallucinant. Nous avons sans doute été les premiers, il y a quinze ans, à dire que nous étions désormais sortis de la problématique de l'après-guerre. Cette constatation est aujourd'hui devenue banale. Mais on est loin d'en avoir tiré toutes les conclusions. A commencer par cette idée que raisonner aujourd'hui en termes de fascisme et d'antifascisme, de communisme ou d'anticommunisme, devient de plus en plus radicalement dépourvu de sens. Les états-majors commettent toujours l'erreur d'imaginer la prochaine guerre sur le modèle de la précédente. Je crains que ce ne soit là une attitude générale.

*Comment s'est imposée à toi l'idée d'en finir avec l'action politique et de mettre en œuvre une démarche « métapolitique » ?*

Au travers de la constatation que les traits caractéristiques de la société dans laquelle nous vivons sont finalement très peu dépendants du jeu politique et institutionnel. La société occidentale est de plus en plus homogène dans son mode de vie, alors qu'elle comprend des pays dotés de structures institutionnelles et politiques relativement différentes. Il ne s'agit évidemment pas de nier le rôle des forces politiques, mais d'en relativiser l'importance. L'histoire invisible se fait ailleurs que dans les grands événements que retiennent les manuels scolaires. La révolution cartésienne, la révolution kantienne, ont été autrement plus importantes que la Révolution française ou la révolution russe !

A cela s'ajoute chez moi une répulsion grandissante vis-à-vis d'une classe politique essentiellement caractérisée par sa prodigieuse inculture (y compris, bien sûr, dans le domaine de la culture politique), par son attitude d'évitement au regard de tout ce qui compte vraiment, par sa démagogie, etc. Les sondages sont de ce point de vue significatifs : plus personne ne prend les hommes politiques au sérieux. Ce terme même d'« hommes politiques » devient d'ailleurs de plus en plus obsolète. La classe politique se compose surtout aujourd'hui de gestionnaires et de techniciens. Qu'on puisse penser qu'un « homme politique » se doit d'être d'abord « techniquement compétent », qu'on considère comme tout naturel que l'« action politique » se ramène à la gestion des choses, en dit long sur le niveau auquel nous sommes tombés. Spengler disait en 1932 (notons l'année) : « Ce dont nous avons le plus besoin, c'est d'hommes d'Etat, mais pour l'instant je n'en vois aucun ». Je pourrais dire la même chose aujourd'hui.

*Lorsque l'on relit avec un certain recul les publications de la Nouvelle Droite, on s'aperçoit que ses thèmes de réflexion ont assez considérablement évolué. Cette évolution thématique correspond-elle à une évolution idéologique ?*

Il est certain que toute approche pertinente de la ND exige une périodisation : tenir tous nos travaux pour « contemporains » (comme le font parfois nos adversaires) rend le phénomène proprement incompréhensible. L'évolution d'une école de pensée comme la ND n'était évidemment pas prévisible. Ceux qui comme moi ont participé à sa création étaient bien loin d'en imaginer les métamorphoses ! Bien entendu, cette évolution a résulté de la confrontation des

sensibilités et des pôles d'intérêt des principaux animateurs de la ND. Mais elle a aussi obéi à une certaine logique, que l'antidogmatisme de principe de la ND a permis de mettre en œuvre. Ceux qui s'imaginent qu'en 1968, nous avions des idées toutes faites, qu'il se serait agi de mieux diffuser à l'aide d'une nouvelle stratégie, se trompent lourdement. Dès le début, la ND a été une entreprise expérimentale. A partir de quelques positions « basiques » (qui, il faut bien le dire, se résument surtout à des refus), nous avons successivement exploré des directions variées. Certaines de ces explorations ont débouché sur des impasses. D'autres nous ont amené à des « correctifs » ou à des « révisions ». A mon avis, c'est une bonne chose. Rien ne me serait plus étranger qu'une école de pensée qui se bornerait à broder indéfiniment sur le même discours.

Pour prendre un exemple, il est incontestable que la ND a connu une phase « positiviste », dont elle s'est aujourd'hui tout à fait dégagée. Entre le numéro spécial de *Nouvelle École* sur Bertrand Russell et celui que nous avons consacré à la pensée de Heidegger, l'évolution est évidemment frappante. Encore fallait-il, pour en voir les limites, aller jusqu'au bout de la thématique. De même, à une époque, la ND a insisté beaucoup plus qu'elle ne le fait aujourd'hui sur les données biologiques. Il s'agissait alors de réagir contre un excès inverse, dans l'ordre de la sous-estimation. Très vite, nous avons constaté que ces données ne suffisent pas à cerner un phénomène humain plus essentiellement caractérisé par l'évolution culturelle et la conscience historique. D'autre part, à partir de 1978-79, nous avons commencé à aborder sérieusement les problèmes ayant trait à la vie sociale ou à l'économie, alors qu'auparavant nous nous occupions presque exclusivement de théorie pure. Tout cela a évidemment donné lieu à des débats, y compris parmi nous. Cette évolution idéologique, qui s'est faite dans le sens de l'approfondissement et de la rigueur, a en effet toujours été une évolution buissonnante. Les discussions que nous pouvons avoir aujourd'hui, à l'intérieur de la ND, sur des sujets tels que l'essence de la technique, la modernité, le rôle de l'Etat, l'organicisme, le sacré, les rapports de l'un et du multiple, etc. en témoignent.

*A une époque, la science semble avoir occupé une place prépondérante dans tes travaux. Qu'attends-tu aujourd'hui de la science ?*

La science est un mode de connaissance non exclusif des autres. L'erreur scientifique commence lorsqu'on prétend que ce qui ne s'énonce pas dans le registre de la proposition scientifique n'a pas de valeur ou de sens. A mes yeux, la science

joue un rôle essentiel du point de vue de la falsifiabilité : elle peut invalider une affirmation. Il n'est donc pas question de rejeter la science, dont l'évolution, non linéaire d'ailleurs – chaque « révolution » paradigmatique correspondant à une nouvelle configuration de son discours –, est extrêmement riche d'enseignements. (Je laisse de côté le problème de la technique, qui est à mon avis tout autre chose que de la science appliquée). Il faut par contre être bien conscient de ce que les énoncés scientifiques sont de l'ordre du savoir, et du savoir uniquement. Or, le savoir n'est pas la compréhension ; chez certains individus, le premier semble même inversement proportionnel au second. Même *expliquer* n'est pas *comprendre*, Dilthey l'a bien montré. La science énonce à l'indicatif, non à l'impératif. Elle nous fournit des faits, mais ne nous dit pas ce qu'il convient d'en faire. Croire qu'une idéologie peut être globalement « confirmée » ou « démentie » par la science est en ce sens une illusion. La science démographique nous dit si la natalité monte ou descend ; elle ne nous dit pas ce qui doit être préféré. Les sciences de la vie nous montrent que les individus ne naissent pas égaux en nature : elles n'empêchent pas de penser qu'ils doivent le devenir. Le démenti ou la confirmation sont donc toujours relatifs à des postulats sur lesquels la science ne peut que rester muette, tout comme elle est muette sur sa propre raison. L'« éthique de la connaissance » chère à Jacques Monod repose de ce point de vue sur une antinomie.

*On a souvent dit que la Nouvelle Droite était le laboratoire intellectuel de la droite politique. Or, quand la droite politique s'est retrouvée dans l'opposition en 1981 et, de ce fait, poussée à une certaine réflexion idéologique, elle ne s'est pas du tout tournée vers la Nouvelle Droite pour se « réarmer » intellectuellement, mais vers le libéralisme classique, dont la Nouvelle Droite avait précisément fait une critique extrêmement vive. Est-ce là un échec pour la Nouvelle Droite ?*

Je ne pense pas qu'on puisse raisonner de façon aussi mécaniste. D'abord, pour des raisons que j'ai déjà évoquées, il ne faut pas surestimer les capacités (ni le désir) de la classe politique à se doter d'une idéologie. Les idées, c'est bien connu, divisent l'électorat ! La droite politique, de toute évidence, est allée au plus simple. La conjoncture (élection de Ronald Reagan, repli sur le libéralisme d'une partie non négligeable de l'ex-intelligentsia de gauche) l'y poussait. Pour l'heure, le « libéralisme » n'est qu'un slogan commode. Je pense pour ma part qu'il était essentiel pour nous de prendre clairement position contre le libéralisme. D'abord, pour que notre critique de l'égalitarisme ne puisse pas être prise

comme une légitimation de l'injustice sociale. Ensuite pour prendre date. Ce regain de libéralisme n'est en effet pas très surprenant. Les intellectuels occidentaux sortant à peine d'un bon quart de siècle d'hégémonie marxiste, il est logique qu'ils se tournent d'abord vers le libéralisme qui en constitue une sorte de contraire relatif. Un tel retour de balancier est classique dans l'histoire des idées. L'important est que le mouvement de balancier s'accélère. Ceux qui investissent aujourd'hui dans la panacée libérale les illusions qu'ils investissaient hier dans la panacée socialiste vont devoir déchanter, et il y a de bonnes raisons de penser que la désillusion sera cette fois plus rapide. La question est de savoir si notre fin de siècle, qui, à date récente, s'est bornée à osciller entre deux formes d'économisme, parviendra à s'engager dans une autre direction. Là encore, essayons de bien apprécier le moment où nous sommes.

De façon plus générale, il ne faut pas oublier que la ND ne se situe pas sur le même plan que les forces politiques et que son ambition n'est pas nécessairement d'en inspirer les programmes et les slogans. Les thèses de l'École de Francfort, le structuralisme, le béhaviourisme (et j'en passe), n'ont que je sache jamais figuré au programme d'aucun parti ! Cela ne les a pas empêché d'exercer une influence concrète sur l'esprit de leur temps. Les modalités et les canaux qui permettent à l'influence de s'exercer sont aujourd'hui plus variés que jamais. Enfin, n'oublions pas non plus que les frontières politico-idéologiques se transforment actuellement de façon considérable. La convergence « libérale-libertaire » est de ce point de vue très significative. Dans les prochaines décennies, la rupture fondamentale n'opposera pas tant les « libéraux » et les « socialistes » que les partisans et les adversaires du système occidental hégémonique et américanocentré. Le libéralisme sauvage du XIX<sup>e</sup> siècle a engendré, en réaction, les socialismes et les fascismes. L'extension du système occidental se heurtera pareillement, mais cette fois à l'échelle mondiale, à de formidables contradictions (politiques, économiques, monétaires, géostratégiques) dont nous voyons aujourd'hui déjà les signes avant-coureurs. Or, seule l'Europe est au point d'intersection des deux grandes dialectiques Est-Ouest et Nord-Sud. C'est donc chez nous, encore une fois, que les choses se joueront.

*A l'approche des élections législatives de 1986, la plupart des observateurs constatent l'échec de la gauche, non seulement sur le terrain politique, mais également sur le terrain culturel. Si la gauche a perdu le pouvoir culturel, ce qui reste d'ailleurs à mes yeux à prouver, la Nouvelle Droite ne serait-elle pas tentée d'infléchir sa stratégie métapolitique et d'orienter son action sur une voie plus directement politique ?*



Il n'est pas question un instant que la ND abandonne sa vocation profonde, en s'orientant « sur une voie plus directement politique ». La première raison, évidente, c'est qu'on ne change pas de casquette à volonté. Les membres de la ND peuvent avoir l'engagement politique qu'ils veulent. Mais je vois mal les animateurs d'une école de pensée décider subitement de faire autre chose que ce pour quoi ils sont faits. En ce qui me concerne personnellement, je ne m'imagine pas plus à la tête d'un mouvement politique qu'à la direction d'une société spécialisée dans l'électronique militaire ou la fabrication de produits détergents ! L'autre raison est plus profonde. Un mouvement politique est en quelque sorte contraint au double langage : les nécessités de la propagande font loi. Une école de pensée ne peut, elle, avoir de double langage. C'est une question à la fois de liberté et de crédibilité. Vouloir faire en même temps, et au même endroit, de la politique et un travail idéologique de fond, c'est se condamner par avance. Soit l'on fait un véritable travail de réflexion, et il ne faut alors pas envisager de faire une carrière politique. Soit l'on satisfait d'abord ses ambitions politiques personnelles, et le discours idéologique ne peut que s'effilocher. L'expérience a d'ailleurs montré que l'« entrisme » pratiqué au nom des idées constitue surtout une bonne manière de (ou un bon prétexte pour) rompre avec elles.

*Je voudrais revenir un peu en arrière et parler de la campagne de presse de l'été 1979, qui a fait une énorme publicité aux idées de la Nouvelle Droite et qui t'a permis, personnellement, de trouver d'importants débouchés dans le monde de l'édition et des médias en général ? Cette campagne t'a-t-elle donné alors l'impression que l'action menée depuis 1968 était enfin en train de porter ses fruits ?*

Oui et non. Cette campagne a incontestablement sanctionné la montée en puissance de la ND. Contrairement à l'objectif visé par ses promoteurs, elle nous a permis de passer à un palier supérieur. D'un autre côté, elle nous a obligés à un travail d'explication considérable. Une campagne de presse est bien en effet la dernière chose qui puisse permettre à l'opinion de comprendre les thèses d'une école de pensée. Les médias, par nature, ne saisissent les choses que sous l'angle du superficiel, des étiquettes et des slogans. Il nous a fallu plusieurs années de travail pour dissiper les équivoques.

*Tu t'es trouvé personnellement au centre de cette campagne. Comment l'as-tu, je dirais, intérieurement vécue et quels sentiments t'a-t-elle inspirés ?*

Indépendamment du fait qu'elle est assez éprouvante nerveusement, une telle campagne est extrêmement riche d'enseignements. Me trouvant en quelque sorte « au cœur du cyclone », j'ai pu observer de près comment les choses se déclenchent, comment une telle campagne se développe, comment l'information se propage et se ramifie. C'est une leçon fascinante. J'ai pu constater aussi l'extraordinaire sottise des commentaires qu'on a entendus. Durant l'été 1979, on a vraiment écrit *n'importe quoi* sur la ND, que ce soit du reste en sa faveur ou contre elle. S'il est à l'avenir des historiens pour se pencher sur le phénomène, ils trouveront là une excellente occasion de mesurer la paresse intellectuelle, l'inculture, bref la totale nullité de ceux-là mêmes – intellectuels et journalistes – qui font profession d'informer et de comprendre.

D'un point de vue plus personnel, je dirai qu'accéder à la renommée, c'est également être sollicité d'entrer dans un jeu de convenances où l'on risque fort de perdre son âme. Jeu à base de séduction, de mondanités, d'autopromotion, de renvois d'ascenseurs. On gravit les marches aisément : il suffit de céder sur les principes, d'abandonner un peu de ses convictions. On fait carrière, avec l'illusion que l'audience médiatique va automatiquement de pair avec l'influence exercée. C'est un jeu déshonorant, où je n'ai pas voulu entrer. Accéder à la renommée, enfin, c'est aussi voir se déployer autour de soi tout l'éventail des bavardages et des ragots, des jalousies, des trahisons, de la petitesse d'esprit et de la médiocrité. Un spectacle qui n'est pas plaisant, mais qui éclaire sur la nature humaine.

*Parmi tous les textes que tu as publiés avant cette rupture métapolitique dont nous parlions au début de cet entretien, quel est celui qui te paraît le mieux préfigurer les idées de la Nouvelle Droite ?*

Peut-être un texte sur l'éthique, publié en 1961 dans les *Cahiers universitaires*, revue que dirigeait alors François d'Orcival. Il me semble que la préoccupation majeure qui s'y exprimait (maladroitement), celle de définir une attitude devant la vie, ne m'a jamais abandonné. Mais c'est là une réponse personnelle. Et quand je relis tout ce que j'ai pu écrire autour de l'âge de vingt ans, je serais vite tenté de parler de temps perdu – encore que cette notion même de « temps perdu », à la lumière de ce qu'est toute expérience, soit bien discutable. Pour mieux répondre à ta question, disons que ce qui « préfigurait » le mieux la ND à cette époque n'est pas tant à rechercher dans tel ou tel texte particulier que dans une curiosité symptomatique pour toute une variété de thèmes, de disciplines et d'auteurs que la droite classique n'avait guère l'habitude de fréquen-

ter. Cette curiosité, à mon avis, a trouvé son prolongement dans l'ouverture mentale qui est l'un des traits de la ND auxquels je suis le plus attaché.

*On t'attribue, et non sans raison, le rôle de maître à penser de la Nouvelle Droite. Te reconnais-tu dans cette définition ?*

Les seuls vrais maîtres à penser sont évidemment ceux qui ne s'instituent pas comme tels. Il se trouve en plus que je n'ai pas beaucoup le goût de la « maîtrise ». J'admets la nécessité des hiérarchies, mais quant à moi, je n'aime ni recevoir des ordres ni en donner : seules m'intéressent les relations avec mes pairs. Les leaders charismatiques et les gourous m'assomment ! Cela dit, je ne ferai pas la très chrétienne erreur de me sous-estimer. Mais plus qu'un maître à penser, je pense avoir été un coordinateur et un « activateur ». Cela m'ennuierait beaucoup d'être enfermé par des « disciples » dans un réseau de citations. Par contre, je serais heureux que la lecture de quelques phrases, voire de quelques mots, que j'ai pu écrire, suscite chez quelques-uns une interrogation féconde, dégage une éclaircie, mette sur la voie d'un approfondissement. Tu sais comme moi qu'au cours d'une vie, si un auteur trouve quelques dizaines de vrais lecteurs, c'est le bout du monde. Le temps me manque pour des expositions systématiques. Je jette des bouteilles à la mer, je balise des pistes à suivre.

*Je voudrais maintenant te poser des questions disons plus intimes. Notamment celle-ci. Qu'est-ce qui te pousse à agir ? La volonté de voir l'Europe renaître un jour, ou la nostalgie de ce qu'elle a été ? Autrement dit, est-ce le futur ou le passé qui t'aide à vivre ?*

L'attachement passionné à l'Europe est certainement un des ressorts les plus puissants qu'il y ait chez moi. Je me définis d'abord comme un Européen : comme un homme qui, partout en Europe, se sent chez lui. Peut-être même pourrait-on dire que la volonté de voir l'Europe se réapproprier ce qui la fonde en propre, de la voir reconquérir sa liberté et proposer au monde un modèle d'existence commune, constitue le point le plus fixe de toute mon évolution personnelle. Toutefois, plus encore que l'Europe, c'est l'adhésion à une philosophie, à une conception de la vie qui me meut le plus fondamentalement. La défense de l'héritage européen est une conséquence de cette philosophie. Autrement dit, chez moi, l'idée prime absolument. Se borner à défendre un « nous collectif », qui plus est sous le prétexte qu'on y appartient, interdit à

mon sens l'énoncé d'un principe. Un principe ne vaut que par sa généralité. Prenons un exemple simple. Que veut dire la formule : « *right or wrong, my country* » ? Certainement pas que mon pays a toujours raison. Mais que, qu'il ait tort ou raison, il demeure mon pays. La question qui se pose alors est celle-ci : quels sont les critères qui permettent de dire quand il a tort ou raison ? Seul un principe général permet de répondre à cette question. D'où le primat de l'idée.

Maintenant, pour répondre plus directement à ta question, je dirai très franchement que le « passé » a pour moi une grande supériorité. Il est porteur d'images, alors que le « futur » ne peut m'inspirer que des concepts. Or, je mets l'image au-dessus du concept. Il est sûr, par ailleurs, que j'ai toujours éprouvé une attirance particulière pour tout ce qui relève de l'origine : jeunesse des êtres, des cultures, des civilisations. Mais l'origine n'est pas le passé. Elle est bien plutôt la source toujours présente, donnée en toute actualité, qui ouvre un monde et le rend possible en fondant l'« éclaircie » dans laquelle il peut effectivement venir à la présence. Sous cet angle, et dès lors que l'on rejette la conception linéaire de l'histoire, « passé » et « futur » se rejoignent. Tu me demandes ce qui me fait le plus agir : la volonté ou la nostalgie. Je réponds d'une formule : la nostalgie *de ce qui sera*.

*Par moments, à lire certains de tes textes, j'ai l'impression que tu as choisi d'être philosophe à défaut d'être poète ou que, entraîné dans l'engrenage de la bataille idéologique, tu as laissé plus ou moins volontairement dans l'ombre l'instinct poétique qui est peut-être en toi. Cette remarque pour te demander ceci : les véritables « éclairés » de l'avenir ne sont-ils pas les poètes et les artistes ? Ne « voient »-ils pas beaucoup plus loin que les philosophes et, a fortiori, que les hommes de science ?*

C'est évident, et pour ce qui me concerne ta remarque est juste. Littérature, poésie, peinture (sans oublier la réalisation cinématographique !) : il y a bien des domaines auxquels j'aurais aimé pouvoir me consacrer. Oui, les artistes et les poètes sont des « visionnaires » et des fondateurs, beaucoup plus que les philosophes et les hommes de science. Mais la fondation appelle elle-même son complément dans l'ordre de la réflexion, tout comme, si l'on peut dire, le socle appelle la statue. Les poètes créent un monde, les théoriciens en dessinent les contours. Encore, parmi ces derniers, faut-il distinguer entre ceux qui font appel à l'âme et ceux qui ne s'adressent qu'à l'esprit : tout dépend de la source de leur propre inspiration. Hölderlin fut un « visionnaire ». Mais sans Heidegger, pourrions-nous mesurer tout ce que Hölderlin nous a dit ?

*As-tu connu des moments de découragement ? Et dans ce cas, qu'est-ce qui t'a empêché de renoncer ?*

Comment ne pas se sentir parfois découragé dans l'océan de sottise, de bassesse, de solitude et d'incompréhension dans lequel se débat presque immanquablement tout esprit libre ? Mais on pourrait aussi se demander pourquoi nous avons été jetés en ce monde. Pour relever quel défi ? La querelle de l'optimisme et du pessimisme est une assez sotte querelle, puisque seuls les esprits faibles ont besoin pour entreprendre de s'interroger sur leurs « chances » de réussir. Il reste qu'à mes yeux le pessimisme est au moins conciliable avec le tragique – qui est précisément une structure d'action. Cioran me disait un jour à quel point, paradoxalement, la pensée du suicide l'aidait à vivre. C'est la pensée qui me revient le plus fréquemment. Voilà déjà une raison de ne pas renoncer. Il y en a quelques autres. L'image que je me fais de moi-même. Le sentiment de donner un sens à mon existence. Le sentiment très immodeste que si je ne faisais pas ce que je fais, nul ne le ferait. Une certaine éthique du travail aussi, à composante « stakhanoviste ». Tu sais que j'ai une fâcheuse tendance à penser qu'un individu qui ne travaille pas douze ou quatorze heures par jour, n'est pas tout à fait fréquentable ! Je crois que c'est Maillol (ou Rodin ?) qui disait : « Il faut travailler toujours, sinon par plaisir, au moins avec désespoir ». C'est le genre de propos que j'aime entendre... Pour le reste, il y a la distance. La musique. La méditation. Les femmes.

*La Nouvelle Droite est un courant de pensée, mais c'est aussi un groupe d'hommes et de femmes engagés dans une recherche idéologique commune. Ne peut-on pas considérer qu'il y a des limites à toute action collective et que les créations véritablement durables, dans les domaines de l'histoire, de la pensée et des arts, sont en fait dues à des individus ?*

Pour la pensée et les arts, c'est certain ; pour l'histoire, je serais plus réservé. C'est bien pourquoi la ND n'est pas une organisation au sens propre du terme, mais un courant de pensée auquel chacun contribue sous l'angle de ses capacités propres. Cela nous ramène d'ailleurs à ce que nous disions tout à l'heure à propos de la politique. Un intellectuel a parfaitement le droit (et parfois le devoir) d'avoir un engagement politique. Mais s'il devient un « intellectuel de parti », il est sûr de se gêner. On pourrait à ce propos citer bien des exemples ! C'est pour moi toute la différence, considérable, qui existe entre un écrivain

« engagé » – nous le sommes tous – et un écrivain « militant ». Dès que l'on n'exprime plus ce que l'on ressent véritablement en sa chair, son âme et son esprit, dès que l'on commence à se dire qu'« il vaut mieux » ne pas écrire ceci ou cela, dès que l'on prend la plume pour exprimer ce que doit dire un « nous » collectif, dès qu'on sacrifie ses sentiments ou ses instincts profonds aux normes de conformité d'un groupe, on est perdu. C'est une chose que j'ai d'ailleurs mis du temps à comprendre. Je tiens cette compréhension pour une « seconde naissance » au sens que Raymond Abellio donne à cette expression.

*Quels sont les auteurs qui t'ont le plus influencé ? Quels sont ceux que tu reconnais comme tes maîtres, au sens le plus élevé du terme ?*

Il n'est évidemment pas très facile de répondre en quelques mots. Sans doute dirai-je un jour en détail ce que fut mon itinéraire. Un point cependant : jamais je n'ai été dépendant d'un seul auteur, d'une seule pensée. J'ai toujours trouvé mon miel dans des enclos différents ! Cela dit, il y eut des étapes décisives. Elles ont toutes correspondu à des lectures : le commerce verbal, fût-ce avec les plus grands auteurs, m'a rarement apporté quoi que ce soit. Sur le plan strictement littéraire, par exemple, la lecture des *Jeunes filles* de Montherlant, de *La Chartreuse de Parme* de Stendhal, du *Testament espagnol* de Koestler ou des *Deux étendards* de Rebatet, a exercé sur moi une influence durable. Dans le domaine philosophique, comme pour bien d'autres avant moi, l'œuvre de Nietzsche m'est longtemps apparu comme indépassable. C'était avant que, sous l'influence de Heidegger, je n'en vienne à critiquer sérieusement la notion de « volonté de puissance ». Mais il y a eu bien d'autres lectures capitales : Maître Eckhart, l'idéalisme allemand, la « philosophie de la nature » des romantiques. Il faudrait encore citer les auteurs de l'Antiquité, avec lesquels je n'ai jamais cessé de converser, penchant tantôt du côté des Grecs, tantôt du côté de nos chers Romains. Pour l'époque moderne, la découverte d'auteurs aussi différents que Dumézil, Gehlen où Lupasco a été pour moi une source d'innombrables réflexions. Mais il faudrait aussi parler de Jünger et d'Abellio, de Matzneff et de Cioran, d'Ernest Renan, de Louis Dumont. On n'en finirait pas. En ce moment, je redécouvre Péguy, Bernanos et les non-conformistes des années trente. Et même Rousseau, dont la droite, qui ne l'a jamais lu, me semble s'être fait une idée assez fausse...

*Le XX<sup>e</sup> siècle a été fécond en mouvements de pensée plus ou moins organisés qui, par leur action, ont exercé une influence importante sur les idées et sur l'histoire. Par*

*exemple le surréalisme, l'Action française ou l'Ecole de Francfort, pour ne prendre que ces trois exemples. Par le type d'action qu'elle a adopté, auquel de ces mouvements la Nouvelle Droite pourrait-elle être comparée ?*

Parmi les trois exemples que tu donnes, celui dont la ND pourrait sans doute être le plus justement rapprochée serait l'Ecole de Francfort. C'est dans son cas en effet que le terme de « métapolitique » apparaît, pour qualifier son influence, comme le plus approprié. Le parallèle ne pourrait toutefois être poussé jusqu'au bout. L'Ecole de Francfort est venue se greffer sur un héritage idéologique très précis, le marxisme en l'occurrence, ce qui n'est évidemment pas le cas de la ND. Mais j'ai en tête aussi un autre exemple : celui du romantisme allemand, dont l'œuvre « politico-culturelle », née d'une réaction aux idées de 1789 et à l'occupation française, a agi comme le catalyseur de toute une époque et a puissamment contribué à faire l'unité allemande. Face à l'occupation culturelle américaine, il me semble que la ND pourrait elle aussi nourrir l'ambition (démessurée ?) d'animer un puissant mouvement de renaissance et d'unité européenne.

*Dans l'expression « Nouvelle Droite », il y a évidemment « droite ». Quel sens a pour toi ce mot aujourd'hui ?*

J'ai essayé de répondre à cette question dans la préface de *Vu de droite*. J'y expliquais notamment que, me trouvant pour toutes sortes de raisons à droite, je ne me sentais pas pour autant *de droite*. La vérité est que la « droite » correspond globalement à des tendances et à des strates historiques si différentes qu'on ne peut donner de ce terme aucune définition unitaire. Ce qui à droite me paraît le plus positif, c'est un certain goût pour le *style* et, corrélativement, le rejet du matérialisme et de l'utilitarisme. Cela dit, quand je lis sous la plume d'un auteur dit « de droite » comme Guy Sorman que « le libéralisme s'adresse à l'homme normal, celui qui pense à ses intérêts », j'ai vraiment envie d'aller m'inscrire au PC ! La seule attitude devant la vie qui me semble pouvoir avoir valeur de norme, c'est en effet de ne jamais agir d'abord en fonction de son intérêt – et, le cas échéant, d'être capable d'aller contre lui. Cela prouve qu'en matière de « normalité », mon univers n'est pas le même que celui de Guy Sorman !

Je me sens en fait aussi bien étranger à l'extrême droite qu'à la droite libérale, au *ghetto* qu'à l'*Establishment*. La droite a longtemps été synonyme d'intérêt national et d'indépendance de la patrie. Or, le libéralisme pose en prin-

cipe que la collectivité nationale n'est rien d'autre qu'une addition d'atomes individuels et que l'efficacité du marché exige la libre circulation des personnes, c'est-à-dire la suppression de fait des frontières. Comment peut-on dès lors être libéral et « de droite » ? Entre l'Internationale et les multinationales, quel avenir pour les nations ? Il faudra bien que la droite, si elle existe encore, réponde un jour sérieusement à ces questions. Quant à moi, l'idée de ce que je me fais de la droite (ou de ce qu'elle devrait être) est indissociable de quelques notions-clés : démocratie organique, holisme social, économie des grands espaces autocentrés, critique du dualisme, rejet du principe de raison, primat de l'âme sur l'esprit, etc. Nous voilà évidemment bien loin des programmes de partis ! Mais au fait, pourquoi vouloir absolument conserver les étiquettes ? S'il doit y avoir une « troisième voie », elle ne saurait se confondre avec la droite de l'ordre moral, des comptes bancaires en Suisse et des convenances bourgeoises. Alors, à bas les étiquettes ! De l'air !

*La droite traditionnelle ou, si tu préfères, la vieille droite, est souvent déconcertée par certains de tes propos. Il est vrai qu'ils sont parfois réellement de nature à déconcerter, et pas seulement les nostalgiques du trône et de l'autel, du sabre et du goupillon. Je songe en particulier à ta fameuse petite phrase sur la casquette de l'Armée rouge...*

Qu'ai-je donc dit sur l'Armée rouge ? Ceci : que la « pensée d'avoir un jour à porter la casquette de l'Armée rouge » était une « perspective affreuse » (*Orientations pour des années décisives*, Labyrinthe, 1982, p. 76). Et, deuxièmement, que ce n'était pas une raison pour accepter l'idée d'avoir à passer le reste de notre vie dans un univers américanocentré. Que cette « perspective affreuse » ait été transformée en « perspective agréable » chez des commentateurs plus soucieux de s'en tenir à leurs fantasmes que d'exactitude textuelle en dit long sur leur honnêteté ou leur capacité de réflexion. Je n'ai bien entendu pas un mot à retirer à mon propos. Cela dit, je ne me cache pas de provoquer parfois la droite. C'est à mes yeux une façon – non la seule, assurément ! – de l'obliger à se remettre en cause. Une façon aussi, encore une fois, de prendre date. J'entends n'être mentalement prisonnier d'aucune étiquette. Devant un problème, quel qu'il soit, j'essaie de me faire une opinion par moi-même ; ce n'est que très subsidiairement que je me demande ensuite si cette opinion correspond ou non à l'opinion présumée de ce magma qu'on désigne conventionnellement par le terme de « droite ». Cette façon de faire est évidemment tout



à fait à l'opposé de la manière dont procèdent les hommes politiques. Mais j'ai la faiblesse de croire qu'elle est plus fructueuse. Je ne me bats pas pour des mots abstraits, mais pour des réalités concrètes. Si cela me met « à droite », tant mieux. Si cela me met ailleurs, tant pis.

*Pour revenir à des choses plus graves, je voudrais encore te poser une question. Dans le monde d'aujourd'hui, quels sont les phénomènes qui te paraissent d'une part les plus inquiétants, d'autre part les plus encourageants ?*

Ce qui me paraît le plus inquiétant, à l'échelle mondiale, c'est l'intégration de plus en plus poussée de nombreux pays du Tiers-monde à l'univers occidental du primat de la raison technicienne et du modèle unique de développement. A un niveau plus immédiat, plus quotidien, je reste stupéfait de l'extraordinaire capacité d'adaptation de nos contemporains à une société que j'estime pour ma part – je pèse mes mots – la pire société ayant jamais existé. La pire, parce que la plus soumise – comme nulle autre ne l'a été dans le passé – à la légitimation par l'économie et à la marchandisation, à la réification des rapports sociaux. La pire, parce que la plus inorganique et par conséquent la plus inhumaine. Ce qui, à l'inverse, me paraît le plus encourageant ? La conviction que les contradictions majeures qui se nouent actuellement au niveau planétaire pourraient très bien aboutir d'ici peu de temps – cinq à dix ans peut-être –, à un déblocage de l'histoire. Et aussi l'écroulement des doctrines instituées, qui conduit un nombre croissant de nos contemporains, à commencer par ceux qui font profession d'analyser et de penser, à se frayer une route personnelle parmi les ruines des idées fausses et des concepts périmés. Dans ces efforts tâtonnants, parfois aveugles, je vois l'amorce de nouveaux clivages, de nouvelles convergences, dont seule l'absence de distance nous empêche encore d'évaluer la portée. ■

## ENTRETIEN AVEC « LE MONDE »

L'entretien qui suit a été publié dans le journal *Le Monde* des 17 et 18 juin 1984, pp. 14-15, où il occupait deux pleines pages assorties d'une photo. A cette époque, je publiais de temps à autre des « tribunes libres » dans ce quotidien, qui ne s'était pas encore totalement rallié au « politiquement correct ». Questions d'Alain Rollat.

*Depuis l'arrivée de la gauche au pouvoir, la droite française, si l'on en juge par la tonalité autant que par le fond de son discours, semble plus portée vers un retour aux sources de ses archaïsmes que vers les pistes de la Nouvelle Droite. Ce sont les thèses de Le Pen qui font un « tabac », ce ne sont pas les idées de votre courant de pensée... N'est-ce pas là, pour vous, la marque d'un échec stratégique ? La « mode » de la Nouvelle Droite est-elle passée ? Comment expliquez-vous que l'opposition soit peu attirée par les « munitions » que vous lui proposez ? Seriez-vous donc trop intelligents à une époque où les simplismes sont redevenus prédominants ?*

Simplisme et politique ont toujours fait bon ménage. C'est pourquoi, dès sa création, la Nouvelle Droite s'est délibérément située en dehors des marges de l'action politicienne. Il me semble de ce fait impossible de faire la moindre

comparaison entre un phénomène politique ponctuel, largement amplifié par les médias, comme le « phénomène Le Pen », et une école de pensée qui, depuis quinze ans, a entrepris une réflexion en profondeur qui excède largement les frontières partisanes. Le « phénomène Le Pen » constitue un intéressant symptôme de la lassitude d'une partie de l'opinion vis-à-vis du discours institutionnel. Mais il s'agira très probablement d'un feu de paille. Nous ne nous situons en tout cas pas sur le même plan, nous ne nous adressons pas au même public et, quant aux idées, dans les rares domaines où le Front national a fait connaître les siennes, celles-ci m'apparaissent comme tout à fait étrangères aux nôtres. Partisans de la cause des peuples, d'une solidarité entre l'Europe et le Tiers-monde, d'une lutte contre l'idéologie « occidentale » et la politique des blocs, nous ne saurions approuver l'atlantisme du Front national, pas plus que sa critique du gaullisme ou des institutions de la V<sup>e</sup> République. Nous sommes également en désaccord avec toute campagne anti-immigrés. La critique de l'immigration est légitime dans la mesure où celle-ci constitue une forme de déracinement forcé. Mais à la condition de s'affirmer solidaires des immigrés qui en sont les premières victimes et qui se trouvent en fin de compte confrontés au même problème que nous : comment conserver une identité culturelle dans un monde de plus en plus soumis à la logique de l'homogène ?

Je ne pense donc pas du tout que l'on puisse parler d'échec stratégique en ce qui concerne la Nouvelle Droite. Les réunions et les colloques du GRECE, plus d'une centaine dans toute la France depuis octobre dernier, attirent aujourd'hui plus de monde que jamais. Les thèmes que nous avons lancés depuis le début des années soixante-dix (problématique des rapports entre nature et culture, débat monothéisme-polythéisme, conquête du pouvoir culturel, critique de l'égalitarisme et de la société marchande, « révolution conservatrice », etc.) ont été, directement ou non, au centre de tous les grands débats intellectuels récents. A une époque où l'intelligentsia de gauche accumule les désillusions, la Nouvelle Droite qui, elle, elle n'est déçue de rien, lance des idées tous azimuts afin que s'instaure un vrai débat sur l'essentiel, non pour bétonner des clivages archaïques. Dans l'immédiat, le fait majeur reste l'extraordinaire décalage qui existe entre les familles politiques et les familles intellectuelles. J'y vois un signe révélateur et largement positif.

*Tout vous paraît-il négatif dans l'action de la gauche depuis 1981 ? Pouvez-vous dire ce que vous approuvez et désapprouvez le plus dans les choix de François Mitterrand ?*

Le cas de l'actuel gouvernement est assez particulier. En 1981, François Mitterrand proposait le « changement sans risque ». Les Français ont eu le risque sans changement. Le chef de l'Etat se voit aujourd'hui qualifié de « meilleur allié » de Ronald Reagan, tandis que Jacques Delors poursuit la politique de Raymond Barre. La France s'installe en fait dans la sociale-démocratie la plus plate, et François Mitterrand, qui se voulait le restaurateur du socialisme, restera plus probablement dans l'histoire comme son fossoyeur. Ce que je lui reproche le plus : sa politique économique désastreuse, son incapacité à concevoir un grand dessein, son absence de politique étrangère. Ce que j'approuve : quelques velléités de défense de la culture et de la langue française, le discours de Jack Lang à Mexico, qui méritait mieux que la façon dont il a été reçu, mais qui est resté de toute façon lettre morte.

Cela dit, ce genre de bilan revient vraiment à ne voir les choses que par le petit bout de la lorgnette. Il serait plus urgent de se demander pourquoi le XX<sup>e</sup> siècle n'a créé aucune grande idéologie politique, et s'est seulement borné à appliquer, avec des résultats généralement médiocres, voire désastreux, des systèmes hérités du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècles. Il serait plus urgent aussi de se demander si le nouveau paysage social qui se met en place dans la société occidentale depuis quinze ans va enfin trouver les éclairages théoriques qui lui conviennent. Les travaux d'un Baudrillard sur l'implosion du social, d'un Louis Dumont sur la genèse de l'individualisme, d'un Régis Debray sur la place de la nation dans le monde de demain, d'un André Grjebine sur les zones économiques auto-concentrées, d'un Christopher Lasch sur la montée du narcissisme, d'un Edgar Morin sur les nouvelles épistémologies, me paraissent plus importants que les spéculations sur les combinaisons électorales du moment. Je ne pense pas, disant cela, faire de l'intellectualisme. Sous la croûte des micro-événements, il faut simplement tâcher d'aller à l'essentiel.

*L'originalité de votre position sur l'immigration a été remarquée. Mais comment vous situez-vous dans les autres débats politico-culturels actuels ? Par exemple, quelle est votre position dans le débat sur l'avenir de l'enseignement privé ? Etes-vous dans le camp de la laïcité ou dans celui de l'enseignement privé ?*

Le problème est complexe, puisqu'il s'agit de concilier la nécessité d'un enseignement public, transmettant et inculquant des valeurs caractéristiques de la nation et du peuple français, et la réalité plurielle de la société d'aujourd'hui,

qui semble rendre impossible un système éducatif unique. Il n'y avait en fait aucune utilité à ranimer la querelle scolaire. Elle l'a été par la volonté du gouvernement et si elle a pris l'ampleur qu'elle connaît actuellement, c'est essentiellement en raison de la dégradation du service public : dégradation de la qualité de l'enseignement et dégradation de l'idée même de laïcité. Les motivations confessionnelles représentant à peine 20 % des motivations de choix du privé, le vrai problème est donc celui de la qualité de l'enseignement public. C'est aussi le problème de la nécessaire diversité de l'enseignement : diversité des programmes, des méthodes et des établissements. La privatisation ne constitue pas à cet égard la panacée : généralisée sur le modèle américain, elle aboutit à une école de classe. En fin de compte, je suis favorable au maintien du système antérieur au projet Savary, tout en admettant que l'attribution de subventions de l'Etat est nécessairement liée à un certain contrôle : si l'école privée avait les mêmes avantages financiers que l'école publique, mais avec moins d'obligations, cela reviendrait à instaurer en sa faveur une discrimination inacceptable. Je pense par ailleurs qu'il faut se battre sur le terrain de l'enseignement public, qui ne doit en aucun cas être considéré comme voué par avance à la médiocrité.

*Prenez-vous parti dans le débat sur le projet de loi relatif à la presse ? Pensez-vous que le gouvernement porte atteinte aux libertés en voulant empêcher la constitution de trusts ?*

L'idée selon laquelle la presse doit avoir un statut particulier me semble discutable. Si l'on veut empêcher la formation de monopoles – j'y suis favorable –, il faut organiser en ce sens la loi commune, et y soumettre les entreprises de presse au même titre que les autres. Mais il faut alors aussi remettre en question les monopoles d'Etat. Je pense par ailleurs que, dans la société telle qu'elle est aujourd'hui, il est absurde de prétendre empêcher une entreprise de presse de lancer un nouveau journal sous le prétexte qu'elle aurait déjà atteint son « quota » d'exemplaires imprimables. Le projet de loi du gouvernement aboutirait en fait, d'une part à subventionner artificiellement des journaux sans lecteurs, d'autre part à faire disparaître des titres qui pourraient être normalement repris par des groupes déjà existants. L'intention qui y préside n'est pas entièrement mauvaise, mais la formulation en est détestable. Tel qu'il se présente, le projet ne peut qu'être condamné.

*L'Etat est aussi sur la sellette. Vous préconisez une « troisième voie » entre l' « Etat-pieuvre » des socialistes et l' « Etat-veilleur de nuit » des libéraux. Dans quels domaines, selon vous, faudrait-il donc qu'il y ait, dans une société développée comme la nôtre, plus d'Etat et moins d'Etat ?*

Il faut plus d'Etat en politique et en diplomatie, et moins d'Etat en économie. Mais la querelle actuelle est tout à fait faussée. On parle de l'Etat comme s'il s'agissait d'un saucisson : en dessous de trois tranches, on serait en régime libéral, au-dessus en régime socialiste. Valéry Giscard d'Estaing avait fixé le « seuil » à 40 % des prélèvements obligatoires : c'est sous son septennat que ce seuil a été franchi. En réalité, il ne s'agit pas tant de définir la « quantité » souhaitable d'interventions de l'Etat que de s'entendre sur la fonction qualitative de l'Etat.

En tant qu'instance souveraine de la nation, l'Etat doit avoir une fonction essentiellement politique. Mais dans une société marchande, où la préoccupation économique absorbe toutes les finalités, le politique est lui-même soumis à l'économique. Dès lors, l'Etat se voit investi de fonctions économiques qui, par le jeu des réglementations, ne cessent de croître. C'est alors qu'il devient omniprésent et donne naissance à une bureaucratie génératrice de contraintes insupportables. Il faut donc récuser le dilemme « Etat-providence » ou « Etat-veilleur de nuit ». C'est en dépolitisant l'Etat, en le réduisant à un arbitre des intérêts incapable de décider en situation d'urgence, que l'on a créé les conditions d'apparition de l'Etat « providentiel ». Historiquement parlant, le libéralisme n'est d'ailleurs pas étranger à cette évolution. Le meilleur moyen de lutter contre l'étatisme et la bureaucratie est de rendre à l'Etat sa fonction politique. L'Etat n'a pas à intervenir dans la vie économique, sauf lorsque celle-ci met en jeu le domaine politique : par exemple, lorsqu'il s'agit de préserver l'indépendance nationale ou de créer les conditions qui permettent de l'assurer. La « politique économique » ressort alors du politique, non de l'économique. Il s'agit bien d'une troisième voie.

L'économie de marché a fait les preuves de son efficacité. Ce n'est pas pour autant que le marché peut servir de paradigme à l'analyse de tous les faits sociaux. Croire que les libertés économiques conditionnent toutes les autres est assez risible, surtout si l'on considère l'exemple du Chili (despotisme politique, libéralisme économique et ruine du pays). Là encore, c'est sur la place de l'économie dans la société qu'il convient de s'interroger. Sur la théorie de l'équilibre général par le marché pur, François Perroux a dit à mon avis tout ce qui s'imposait.

*Face à la montée des intolérances – et même des extrémismes religieux –, le salut de l'homme occidental est-il dans un retour à l'individualisme ?*

L'individualisme est lui aussi un extrémisme qui, comme tel, peut être générateur d'intolérance (vis-à-vis de l'intérêt général, par exemple). Mais encore faut-il s'entendre sur les mots. Historiquement, la montée de l'individualisme est associée à celle de l'égalitarisme. Elle en est la conséquence logique. L'individualisme est le contraire même de la personnalisation : il y a pour moi autant de différence entre l'individu et la personne qu'entre une masse et un peuple. Dans l'idéologie occidentale, l'individu est cet atome abstrait, convertible, désaffecté, qui considère comme légitime la répudiation de ses héritages et de ses appartenances. Une société saisie par l'individualisme est une société de repli narcissique sur soi, de refus des solidarités, d'érosion des communautés et des identités collectives. C'est, au sens propre, une société en voie de désagrégation. Une telle société est mûre pour le collectivisme. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si l'individualisme fleurit surtout à l'ère des masses. L'actuelle conversion d'une certaine gauche à l'individualisme témoigne qu'elle ne croit plus en rien, et atteste de son incapacité à mobiliser encore les enthousiasmes et les énergies collectives.

*On a parfois l'impression, quand vous parlez de la nécessité d'un « grand dessein », que vous sentez proche de la pensée gaullienne, voire d'un Jean-Pierre Chevènement, mais à 100 lieues d'hommes comme Jacques Chirac ou Raymond Barre... Cette impression vous paraît-elle fondée ?*

Je considère que le général de Gaulle a été le seul vrai chef d'Etat que la France ait connu depuis un demi-siècle. Je me sens donc effectivement assez proche de la pensée « gaullienne », sans que cela implique pour autant une affiliation politique précise. Je ne suis pas, en tout cas, de ceux qui croient que les principes gaulliens soient morts avec le Général. Je pense plutôt qu'ils sont appelés à transcender les familles politiques classiques. Par exemple, je n'exclus pas l'idée qu'à l'opposition droite-gauche traditionnelle se substituent de nouveaux clivages – qu'on voit déjà s'ébaucher dans le domaine intellectuel –, qui associeraient, où qu'ils se trouvent actuellement, ceux pour qui il n'y a pas de liberté sans indépendance, et pas d'indépendance sans la volonté de faire naître un grand dessein, et ceux qui se résignent à la logique des blocs et à la dépen-

dance, qu'il s'agisse d'une dépendance politique et militaire vis-à-vis de l'Est ou d'une dépendance économique et culturelle vis-à-vis de l'Ouest.

*Vous préconisez la construction d'un Europe impériale indépendante des deux blocs. Qui pourrait jouer, à votre avis, le rôle de Charlemagne ? Comment un tel empire pourrait-il voir le jour et comment pourrait-il fonctionner compte tenu des actuelles divisions de l'Europe des Dix ? La Grande-Bretagne aurait-elle sa place dans cet empire ?*

Qui jouera le « rôle de Charlemagne » ? C'est le secret de l'histoire, qui n'est pourvoyeuse de destin qu'en tant qu'elle abonde en aléas. Nietzsche disait : « L'Europe se fera au bord du tombeau ». Cette parole me semble toujours actuelle. Pour l'heure, l'Europe est dans l'impasse ; depuis dix ans, elle est même sur le déclin. A court terme, on ne voit pas de possibilité de dépasser ce stade. Là comme ailleurs, il faudrait une volonté politique rigoureuse. Elle fait défaut, alors même que les moyens potentiels sont là.

Quant à la réflexion sur l'Europe, elle met nécessairement aux prises les deux grands modes de construction politique dont l'histoire européenne a été le témoin : la nation et l'Empire. Le modèle national me semble ne pas pouvoir être retenu pour l'Europe, en raison de l'extrême diversité de celle-ci. Je conçois l'Empire comme une communauté de destin débarrassée des tendances normalisatrices et de la connotation de fermeture, voire de chauvinisme, qui caractérise l'Etat-nation. Cela n'a pas le moindre rapport, bien entendu, avec les impérialismes modernes. Dans une époque d'interrègne, un tel modèle peut constituer un sujet de réflexion. Mes vœux vont à une Europe réunifiée, de part et d'autre du rideau de fer et du Mur de Berlin, et à sa constitution en tant que troisième force indépendante, souveraine, alliée naturelle de tous les pays non alignés du monde. La Grande-Bretagne ? Ce serait à elle de faire savoir si elle entend s'associer à l'avenir géopolitique de la puissance continentale ou si elle préfère céder aux sirènes du « grand large », comme elle l'a toujours fait jusqu'à présent. Pour le reste, il faudra faire avec le possible : en politique, il n'y a pas de vérités abstraites, il n'y a que des réalités concrètes. Une seule chose est sûre : les peuples qui ne veulent plus avoir d'histoire se condamnent par avance à être l'objet de l'histoire des autres. ■



## UN ÉCHANGE AVEC ALAIN CAILLÉ

Alain Caillé est le fondateur du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS), qui s'est d'emblée placé sous le patronage des travaux de Marcel Mauss sur le don. Le MAUSS a d'abord publié à partir de début 1982 un volumineux *Bulletin*, dont les textes ont fortement contribué à ma réflexion. Dans les années qui ont suivi, j'ai eu plusieurs fois l'occasion de rencontrer Alain Caillé. Lorsque le *Bulletin du MAUSS* s'est transformé en revue, publiée aux éditions de La Découverte, il m'a proposé un débat par écrit (ce qu'il ne ferait plus aujourd'hui). Cet échange, assez vif, a paru dans *La Revue du MAUSS*, Paris, 13, juillet-septembre 1991, pp. 92-131.

Cher Alain de Benoist,

Je ne vous cacherai pas que la rédaction de cette lettre, que je relis maintenant, une fois achevée, m'a causé de sérieux problèmes. Je m'y suis surpris parfois à adopter un ton de procureur, que j'exècre ; je me suis demandé en permanence, et me demande encore, si je ne vous faisais pas un faux et mauvais procès comme il vous en a été tant fait. Si tel était le cas, j'en serais d'autant plus fâché que je vous tiens pour un intellectuel authentique et d'envergure. La chose n'est pas si fréquente. Mais, aussi, accordez-moi qu'il n'est pas très

facile de savoir sur quel plan il convient de débattre avec vous, à laquelle de vos multiples facettes il convient de prêter le plus attention. A-t-on affaire à l'auteur de *Vu de droite* (1977) et *Les idées à l'endroit* (1979), au chroniqueur du *Figaro-Magazine*, à l'ancien éditorialiste de l'organe militant de la Nouvelle Droite, *Éléments*, au directeur de *Nouvelle Ecole*, tous textes et publications clairement marqués à droite ? S'adresse-t-on, au contraire, au directeur de l'excellente revue *Krisis* à laquelle ont contribué des auteurs aussi peu suspects de droitisme extrême que Jean-Marie Domenach, Olivier Mongin, André Béjin, Serge Latouche, Pierre-André Taguieff, Pierre Fougereyrolas, Max Gallo, Emile Poulat, Jean-Michel Palmier, Jean Tulard, Bruno Étienne, Jean-Pierre Vernant... et moi-même (sous la forme d'un petit article, « Monnaie des sauvages et monnaie des modernes », que je vous ai autorisé à reprendre du *Bulletin du MAUSS*) ? A l'auteur, encore, de multiples articles récents sur les sujets les plus divers, le racisme, la théorie hayékienne du marché, l'histoire de religions, la théorie du mythe, la philosophie politique de Carl Schmitt, etc., dont aucun n'autorise a priori à vous imputer une appartenance idéologique clairement définie et encore moins à vous ranger dans le camp de la droite, je veux dire d'une droite trop arrogante, sûre d'elle-même et donc dangereuse pour être fréquentable ? Au surplus, je note que lorsque vous vous manifestez, dans *Le Monde* ou *Libération*, par quelque « libre opinion » fracassante, à la tonalité le plus souvent gauchiste, vous ne vous présentez pas comme le directeur de l'une de vos multiples revues mais simplement comme « écrivain », laissant entendre par là que vous refusez toute assignation idéologique ou politique a priori. Êtes-vous donc oiseau (on peut voir vos ailes) ou poisson (on voit aussi vos écailles) ? En formulant cette question, ce n'est évidemment pas la psychologie (ou la zoologie) de l'homme de Benoist que j'interroge, mais la signification et la portée de son discours. Vous êtes un penseur trop systématique et organisé pour qu'il soit raisonnable de vous taxer d'incohérence. Et pourtant la cohérence d'ensemble de votre argumentation me reste énigmatique. Je n'en perçois pas distinctement la ligne de fuite. Vous ai-je mal lu ? Ou y a-t-il en elle quelque chose dont le souci de cohérence même interdit que celle-ci se manifeste au grand jour ? Si les quelques pages qui suivent vous étaient l'occasion de vous expliquer sur les points qui me demeurent problématiques, je ne regretterais pas leur maladresse ni d'avoir développé des considérations qui devraient vous sembler désobligeantes si elles étaient mal fondées. J'espère en tout cas que, grâce aux réponses qu'elles appellent, elles me permettront de savoir si je dois vous tenir pour un interlocuteur légitime et à part entière du MAUSS, comme

je le souhaiterais, et quelque querelle qu'on nous cherche à ce propos, ou si vous appartenez décidément à une mouvance trop étrangère et obscure pour cela.

Ne tournons pas en effet autour du pot. Ancien partisan de l'Algérie française, auteur de livres et d'articles qui militaient pour l'établissement d'une hégémonie culturelle de la pensée de droite en réaction à un égalitarisme individualiste des démocraties modernes jugé par vous délétère, fondateur et animateur d'une revue qui se présente comme l'organe central d'une Nouvelle Droite plus à droite que la droite, vous avez été longtemps soupçonné, et ne pouvez pas ne pas l'être encore, d'être le fourrier et l'agent double d'une mouvance fasciste désireuse de prendre sa revanche sur les vainqueurs de 1945 au terme d'une subtile stratégie de reconquête des intellectuels. L'écho donné par *Nouvelle École* aux thèses de la sociobiologie et aux tenants de l'hérédité de l'intelligence, comme la forte bataille menée par *Éléments*, l'organe militant de la Nouvelle Droite, contre la société multiculturelle, l'ardeur étonnante, enfin, mise par vos amis et par vous-même à célébrer les vertus incomparables des Indo-Européens et à vitupérer le judéo-christianisme, tout cela vous place dans la continuité d'une thématique néo-païenne qui a de fâcheux relents et permet à beaucoup de vous taxer de racisme plus ou moins euphémisé.

Je n'aurais pas de qualités particulières à vous poser des questions sur tous ces points si vous n'aviez manifesté, presque dès ses débuts, une sympathie prononcée envers les thèses défendues par le *Bulletin*, puis par la *Revue du MAUSS*, au point que vous vous dites fréquemment et sans détour « anti-utilitariste », et que vous nous avez d'ailleurs fait parvenir les 40 francs qui concrétisent l'adhésion symbolique au MAUSS ! Deux thématiques chères au MAUSS semblent vous intéresser plus particulièrement. D'une part, la critique maussienne – particulièrement développée par Gerald Berthoud et Serge Latouche – de l'hégémonie exercée par l'Occident sur le reste du monde, la dénonciation du rationalisme négateur de l'altérité culturelle au nom d'un universalisme abstrait et étriqué semblent parfaitement convergentes avec votre plaidoyer pour l'égalité des cultures, sinon avec les conclusions isolationnistes que vous en tirez. D'autre part, l'anti-économisme du MAUSS entre en résonance avec l'anti-américanisme et l'antimodernisme qui vous ont conduit à une époque à appeler à voter pour Chevènement, ou même pour le PCF (si je ne me trompe), plutôt que pour un représentant de la droite libérale. Ce qui conduit d'ailleurs à se demander si votre anti-économisme ne va pas très au-delà de celui du MAUSS, qui se borne à mettre en doute la naturalité et l'éternité du marché

comme le bien-fondé de son hégémonie sur la modernité, mais qui ne laisse nullement entendre qu'il serait souhaitable de viser à son abolition. Je note d'ailleurs au passage que vous ne vous êtes jamais vraiment expliqué sur ce point. Et cela pourrait constituer une première question.

Ce soutien chaleureux par vous apporté au MAUSS n'est pas sans nous faire problème. Vous êtes de ces alliés non choisis dont il y a souvent lieu de penser qu'il vaudrait mieux les avoir pour ennemis déclarés. Nous avons déjà tenté de marquer les distances claires et nettes qui nous séparent de la Nouvelle Droite, par exemple dans le n° 20 du *Bulletin du MAUSS*, mais apparemment cela n'a pas suffi à convaincre ni vous-même ni nos adversaires. Si Alain de Benoist s'intéresse au MAUSS, c'est que le MAUSS est proche de la Nouvelle Droite, laissent entendre ceux qui ne nous aiment guère. Mais après tout, peut-être nos adversaires ont-ils raison. Peut-être l'anti-utilitarisme est-il intrinsèquement de droite et tend-il nécessairement vers des dérives totalitaires. C'est là par exemple, vous le savez, la thèse développée par un Zeev Sternhell ou un Bernard-Henri Lévy. Il vaut donc la peine d'y regarder d'un peu plus près. Encore qu'il me semble que les totalitarismes historiques (nazisme et communisme) puissent être plus sérieusement considérés comme des hyper-utilitarismes que comme des anti-utilitarismes, et que, ne me sentant personnellement aucune aspiration dans ces directions, je n'éprouve nullement le besoin de me justifier face à ces diabolisations qui procèdent par amalgames. Mais vous ? Quelles sont la portée et la signification de votre anti-utilitarisme ?

Avant de formuler plus précisément les questions qui me préoccupent, il convient d'entrée de jeu de vous disculper d'accusations qui me semblent abusives, et de vous donner acte de tout un ensemble de points afin d'éviter de sombrer dans des polémiques douteuses et de mauvais aloi. Ce qui me frappe en effet dans la plupart des nombreuses études critiques qui ont été écrites sur et contre vous, c'est qu'elles se fabriquent un adversaire imaginaire et vous prêtent nombre de positions que vous n'avez jamais tenues ou ne tenez plus depuis longtemps. On vous confond par exemple avec vos très anciens amis du Club de l'Horloge, qui incarnent une droite ultra-libérale, reagano-thatchérienne dure, ultra-utilitariste, alors que vous avez toujours été aux antipodes de ce genre de positions. On vous taxe de biologisme alors que, au nom d'un culturalisme et d'un historicisme radical, vous êtes un des principaux critiques de tout naturalisme et du darwinisme. On vous suppose raciste alors que votre étude sur le racisme, publiée dans *Racismes, anti-racismes* (Méridiens-Klincksieck), est peut-être la plus antiraciste de toutes celles qui sont publiées dans ce recueil. On vous

imagine nationaliste farouche alors que le n° 5 de *Krisis* (avril 1990) contient, outre un article de Pierre-André Taguieff, une des plus virulentes et percutantes critiques de l'idée même de nation que je connaisse, celle de Bernard Chantebout. En un mot, on vous croit un séide de Le Pen alors que vous n'avez pas de mots assez durs pour le dénoncer en lui reprochant de tomber dans les quatre travers qui, selon vous, caractérisent la droite : libéralisme, ordre moral, intégrisme et racisme : « Je ne parviens pas à trouver très conséquent, écrivez-vous par exemple (in *Le Choc du mois*, n° 31, juillet-août 1990), un parti qui prend la défense des indigènes en France mais pas en Nouvelle-Calédonie, qui s'affirme parfois contre-révolutionnaire mais profère un nationalisme jacobin, qui milite pour un atlantisme larvé et un anticommunisme désuet, soutient en économie des thèses libérales, reste muet sur ce qui menace le plus l'identité nationale et européenne, à savoir l'anomie sociale (le « système des objets ») et l'américanisation culturelle, et affirme aujourd'hui qu'on ne peut pas être à la fois musulman et français après que ses dirigeants eurent proclamé, au temps de l'Algérie française, que rien n'était plus facile, plus urgent et plus nécessaire que d'intégrer dix ou douze millions de Maghrébins à la République française. » Cette démarcation me paraît assez éloquente. Enfin, je ne vois pas pourquoi vos sympathies pour les auteurs de la Tradition, René Guenon et Julius Evola, seraient plus coupables que celles de nombre d'intellectuels français réputés pour Heidegger, qui est d'ailleurs, après Nietzsche, une de vos principales références philosophiques à vous aussi. Sur tous ces points, je ne vois pas de querelle légitime à vous chercher. Mais il n'en va pas nécessairement de même pour certains de vos amis, passés ou encore actuels. Et c'est là où le bât blesse. Certains propos qui vous sont imputés à tort ont bel et bien été tenus par tel ou tel de vos proches. Je veux bien admettre qu'il soit à votre honneur d'être fidèle en amitié, que la Nouvelle Droite (pas plus que le MAUSS) ne soit un courant homogène et que vous n'ayez pas à vous ériger en censeur des propos de vos compagnons passés ou présents. Mais, quand même ! Vu la position que vous avez occupée et, d'une certaine manière, occupez encore sur l'échiquier idéologique français, je vois mal comment vous pourriez échapper à de nécessaires clarifications qui me permettraient, à moi en tout cas, de débattre avec vous, sans éprouver cette gêne ou cette méfiance dont je ne parviens toujours pas à me départir. Pour des raisons de commodité, permettez-moi de distribuer l'expression de mes doutes sous quatre têtes de chapitre.

La première concerne l'accusation qui vous est faite de néo-racisme différentialiste. Elle est au premier chef, je l'ai dit, largement infondée, voire absurde.

D'ailleurs, de manière générale, il me paraît clair que le débat politico-idéologique français abuse de la catégorie de racisme et a tendance à tout confondre, racisme, xénophobie, amour de l'identité et des racines, de manière dangereuse. Vous ne pouvez pas être raciste puisque vous ne croyez pas à l'existence des races. Vous n'êtes clairement pas davantage xénophobe. Vos positions en flèche sur l'affaire du voile islamique pourraient même vous faire accuser à meilleur droit d'un excès de xénophilie. Ce même excès de xénophilie, peut-être, qui vous pousse à proclamer l'égalité de toutes les cultures et la nécessité de respecter l'Autre en tant qu'autre... surtout s'il reste chez lui. Et c'est là que certaines difficultés apparaissent. Au plan théorique tout d'abord. On ne voit pas plus pourquoi des cultures devraient être a priori égales plutôt qu'inégales entre elles. Et d'ailleurs qu'est-ce qu'une culture ? Combien en existe-t-il ? Autant que de nations, de sociétés, de tribus, de classes sociales ou de quartiers ? L'affirmation d'égalité ou d'inégalité des cultures est vide de sens, pure pétition de principe, aussi longtemps qu'on ne précise pas par rapport à quel critère sont affirmées l'égalité ou l'inégalité. A vous lire on a d'ailleurs le sentiment que ce postulat d'égalité vous sert principalement à désigner une culture particulière et une seule comme intrinsèquement inférieure à toutes les autres, la culture américaine. Mais ce postulat d'égalité a d'autres implications, plus pratiques celles-là et aussi plus inquiétantes. Tout se passe comme s'il vous servait à exprimer sans trop le dire une phobie des mélanges de cultures et de pensées, ce qui ne peut pas ne pas évoquer chez votre lecteur une phobie des mélanges ethniques. A vous en croire, les hommes devraient adhérer purement et simplement, comme l'abeille à son essaim, à l'ordre culturel et social dans lequel ils ont vu le jour. Ce serait là en quelque sorte la condition principale pour échapper aux dangers d'une entropie et d'une anomie mondiales. C'est une telle phobie du mélange qui a mené il n'y a guère longtemps la revue *Éléments* à prendre des positions radicalement hostiles au multiculturalisme. Or, j'entends bien que le problème soulevé par une immigration massive est redoutable, que nul ne détient de solution magique, que vous n'appellez pas à l'affrètement de charters pour Maliens ou à la multiplication de bulldozers à Vitry ou ailleurs. Mais enfin, il semble que l'on soit en droit de vous demander quelle conclusion pratique vous tirez de votre affirmation, mi-implicite mi-explicite, que tout mélange culturel, parce que réducteur d'altérité et de sens, serait intrinsèquement pervers. Si tel est le cas, que faire ? Inverser les flux migratoires ? Ou alors œuvrer en faveur d'un multiculturalisme véritable fondé sur une logique du droit à la différence ? Vos positions sur l'affaire du fou-

lard semblent aller dans ce deuxième sens. Mais n'entrent-elles pas aussitôt en contradiction évidente avec votre revendication d'une unité et d'une homogénéité culturelles de l'Europe ? Comment celle-ci pourrait-elle être à la fois le lieu de la coexistence des multiples cultures dont vous affirmez l'hétérogénéité radicale, et celui du ressourcement dans la référence partagée aux valeurs indo-européennes que vous appelez de vos vœux ?

C'est dans cette nostalgie indo-européenne que réside en effet une de vos ambiguïtés les plus grandes. Je me rappelle que lorsque nous nous sommes rencontrés une première fois il y a quelques années, un peu surpris et presque agacé que vous vous déclariez d'accord avec moi sur à peu près tout, j'avais soulevé la question du statut de votre passion indo-européenne. Vous aviez alors légèrement élevé le ton pour dire que tout le monde devait bien choisir ses mythes, aussi arbitraires fussent-ils, que celui-ci était le vôtre et que vous n'en démordriez point. Lorsque je vous ai reposé la même question il y a peu vous m'avez répondu, de façon plus anodine, que vous étiez un grand amateur d'archéologie et qu'il ne s'agissait là en quelque sorte que d'un hobby bien innocent. Et sans doute serait-ce le cas si vos braves Indo-Européens ne tendaient pas à ce point à évoquer irrésistiblement les Aryens de triste mémoire. La grande supériorité des Indo-Européens, m'avez-vous dit encore, c'est que, à en croire Georges Dumézil, grâce à leur idéologie trifonctionnelle, ils auraient su placer l'économie à sa juste place, la troisième, la dernière. Cette proposition devrait sans doute satisfaire un anti-utilitariste. Mais j'avoue qu'elle ne me convainc aucunement. Il n'est nul besoin d'une idéologie trifonctionnelle pour « enchâsser », ou « encastrier », comme dit Karl Polanyi (*to embed*), l'économie dans la socialité générale, puisque tel est le lot commun de toute l'humanité et de toutes les cultures avant l'avènement de la modernité. Sans compter qu'un tel enchâssement n'a pas nécessairement que des aspects positifs. Parallèlement, je ne comprends pas le sens de votre refus du dialogue des cultures. Les autres sont très bien aussi, dites-vous, mais on ne pourrait parler que de là où on est, que du cœur de la tradition dans laquelle on est immergé et qu'avec ceux qui y sont immergés comme nous. Les heideggériens, il est vrai, et la plus grande part de la gent philosophe nous font le même coup. Ce qui me paraît catastrophique du point de vue de la pensée comme du point de vue pratique d'une possible concorde entre les peuples. Le premier moyen de lutter contre l'hégémonie culturelle occidentale, que vous critiquez par ailleurs de manière quelque peu paradoxale, est de reconnaître qu'il a été pensé quelque chose d'important aussi ailleurs, en Inde (encore des Indo-Européens, me direz-vous), en Chine, en

terre d'islam, etc., et que ce quelque chose nous concerne, et pas seulement en tant que mythiques Indo-Européens, mais en tant que sujets humains. Je résume : votre culte des Indo-Européens me semble au mieux abracadabrant – comment faire abstraction de deux mille ans de « judéo-christianisme » ? Au pire, fort inquiétant. Au plan des principes, il vous enferme dans une sorte de monadisme culturaliste nécessairement antithétique à l'élaboration d'un *universalisme non rationaliste et non occidentaliste* dont l'élaboration me semble la tâche la plus urgente de l'heure. Au plan de la pratique, aussi longtemps que vous n'aurez pas explicité les implications qu'il a quant au multiculturalisme de fait des sociétés contemporaines, j'ai bien peur qu'il ne vous conduise à apporter de l'eau au moulin du propos lepéniste, quelque écart affiché que vous preniez par rapport à celui-ci. Je résume mon résumé en une question simple et directe : êtes-vous prêt à renoncer à votre aryano-indo-européanisme d'antan, à le ravalier effectivement au rang de simple hobby personnel, au lieu de continuer à en faire une des thématiques majeures de la revue *Nouvelle École* ? Et sinon, pourquoi ?

Pourquoi, sinon pour accréditer l'idée que le remède aux maux de l'humanité est à rechercher du côté d'une droite extrême, et pour continuer à mobiliser les sympathies en ce sens par l'agitation de la mythologie indo-européenne ? Voilà un certain temps que vous déclarez en privé que vous ne vous réclamez plus de la droite. Même *Nouvelle École* laisse entendre discrètement que cette catégorie serait dépassée. Dans votre entretien accordé au *Choc du mois*, vous écrivez : « Être considéré comme un intellectuel de droite ou de gauche m'indiffère totalement [...] Les étiquettes sont juste bonnes pour les pots de confiture mais, du point de vue du travail de la pensée, ces étiquettes n'ont plus aujourd'hui la moindre pertinence ». Vous auriez donc été de droite et ne le seriez plus. Voilà une bonne nouvelle et d'importance. Pourquoi dans ces conditions ne pas la répandre davantage en expliquant sur quoi et en quoi vous vous êtes trompé ? L'autocritique n'a rien d'infamant et je ne vois pas pourquoi le genre devrait en être réservé aux anciens communistes, et, dans votre cas, elle permettrait de lever définitivement toute ambiguïté. Mais il y a plus gênant. Que penserait-on du chef d'un parti communiste qui dirait n'être plus communiste, mais qui resterait le chef d'un parti se proclamant toujours communiste ? Or, à ma connaissance, vous êtes toujours le rédacteur en chef de *Nouvelle École* et cette revue se réclame toujours bien de la Nouvelle Droite. Pourquoi ne pas renoncer, en même temps qu'aux Indo-Européens, à cette étiquette de pot de confiture si la confiture a changé ? J'espère que vous me par-



donnez de vous faire part d'une hypothèse désagréable que je ne peux m'empêcher de former. *Nouvelle École* est une fort belle revue, qui doit donc coûter fort cher. Lorsque nous vous avons interrogé, Serge Latouche et moi-même, sur la question de savoir d'où venait l'argent, vous nous avez répondu que celui-ci provenait des abonnés et que la moitié d'entre eux étaient des abonnés en quelque sorte ordinaires et l'autre moitié des abonnés de soutien particulièrement généreux. Qui sont donc ces abonnés fortunés ? Ne seraient-ils pas particulièrement friands de mythes indo-européens et n'est-ce pas le souci de bénéficiaire de leur encouragement qui vous interdit de rompre trop nettement avec vos intérêts archéologiques comme avec le signifiant de la Nouvelle Droite, que ce soit par fidélité idéologique ou pour des raisons d'opportunité matérielle ? Je privilégiais jusqu'à il y a peu cette dernière hypothèse, ce qui m'inclinait à penser qu'il fallait vous laisser le temps d'accomplir une rupture délicate. Votre interview du *Choc du mois*, bizarrement, me fait désormais pencher en faveur de l'hypothèse de la fidélité idéologique à votre passé et à vos anciens amis. Bizarrement, puisque vous commencez à y affirmer que vous n'êtes ni de droite ni de gauche à moins d'être les deux à la fois. Mais n'ajoutez-vous pas presque aussitôt : « Je suis quand même tenté de donner ma définition de la droite, celle aussi dans laquelle je pourrais me reconnaître. Elle serait la famille d'esprit qui, d'une part, récuse tout modèle individualiste de société et lui oppose un modèle d'inspiration "holiste" ou communautaire et, d'autre part, refuse également l'universalisme politique, c'est-à-dire la croyance selon laquelle il est possible et même souhaitable que tous les peuples de la Terre se dotent d'un même système politique et social ». L'ennemi par excellence, ajoutez-vous en citant Moeller van den Bruck, est le libéralisme. Celui-ci n'aurait aucun rapport avec la droite. Il faut donc rejeter en même temps que lui tous les thèmes qui lui sont associés, continuez-vous, « atomisme social, utilitarisme, mythe de l'efficacité économique, course à la croissance, croyance aux vertus du libre-échange et à la toute-puissance du principe de raison, axiomatique de l'intérêt, etc. » De cette déclaration il ressort assez clairement, je pense, que si vous n'êtes plus à droite, c'est uniquement parce que ce qui est habituellement considéré comme de droite ne vous semble pas suffisamment à droite. Je vois mal comment on pourrait qualifier une telle position autrement que comme étant d'extrême droite, et parfaitement symétrique à un extrémisme de gauche qui refuserait à la gauche classique son appartenance à la gauche authentique. Est-ce donc pour des raisons autres que celles qui tiennent au fait que l'air du temps n'y est pas propice que vous refusez de vous dire d'extrême droite ?

Mais au fond, quelle importance ? me répondrez-vous peut-être. L'essentiel ne réside-t-il pas dans le contenu des idées et ne devriez-vous pas paraître insoupçonnable de ce point de vue à mes yeux maussiens ? N'expliquez-vous pas que votre double rupture avec la droite – avec le libéralisme et avec l'universalisme politique – « implique le rejet de l'impérialisme et de l'ethnocentrisme » ? Votre critique de l'économisme libéral et de l'« axiomatique de l'intérêt » n'est-elle pas fortement congruente avec la mienne ?

Eh bien non, me semble-t-il ! Pour de nombreuses raisons théoriques sur lesquelles il serait trop long de s'expliquer ici et dont je dirai simplement, d'une part, que je ne me reconnais pas plus dans le holisme brut et massif qui semble vous inspirer que dans l'individualisme brut et inversé des ultra-libéraux, et, d'autre part, que je ne méprise nullement l'explication de l'action humaine par l'intérêt (sans quoi je n'aurais pas consacré autant de temps à la critiquer) ; je la pense simplement conceptuellement problématique et pratiquement trop unilatérale et partielle. Plus précisément, pas plus que, *mutatis mutandis*, je ne crois la réalité des intérêts matériels ou immatériels illusoire, pas plus il ne me paraît possible de tenir le marché pour un simple artefact qu'on pourrait impunément balayer d'un revers de main ou « réencaster » à volonté. Je reproche aux courants dominants dans les sciences sociales de tout prétendre expliquer par les seuls intérêts économiques ou par les intérêts de pouvoir (quand ce n'est pas par les intérêts sexuels) et de faire ainsi comme si toute la société se réduisait au marché ou à l'État, autrement dit à ce que j'appelle la socialité secondaire modernisatrice, sans voir que les sujets humains vivent d'abord dans la sphère de la socialité primaire, cette sphère des relations de personne à personne que structure l'obligation de donner, recevoir et rendre. Mais je ne considère nullement que la socialité secondaire soit abolissable, autrement dit qu'on puisse se dispenser du marché ou de l'État représentatif. Vous raisonnez au contraire, apparemment, comme si marché et État représentatif avaient vocation à être relégués dans les oubliettes de l'histoire. Vous rejoignez ainsi directement l'eschatologie communiste et, plus généralement, le noyau constitutif de toutes les idéologies totalitaires, qui consiste dans le phantasme selon lequel l'abstraction universalisante sur laquelle fonctionne la socialité secondaire moderne serait résorbable dans la concrétude et la primarisation généralisée de l'entre-soi communautaire. D'où la virulence de votre condamnation du libéralisme et des États-Unis, que je ne partage nullement, ne serait-ce que parce qu'elle se présente sans aucune nuance. Notamment vous semblez ne pas accorder la moindre importance à la distinction, pourtant fonda-

mentale à mais yeux, entre ce que l'italien désigne respectivement des noms de libérisme et de libéralisme pour désigner cette idée simple qu'il est possible de réprouver la subordination radicale du rapport social à la logique marchande – au « tout-marché », à l'« utilitarisme pratique généralisé » – sans pour autant cracher sur les avantages du libéralisme politique et notamment sans renoncer à l'idéal pluraliste et à la rupture qu'il implique avec la fantasmagorie communautariste.

La question centrale qui résume et condense toutes les autres est bien celle de l'essence de la démocratie et de l'acceptation ou du refus de mener le débat politique, éthique et philosophique du point de vue de son interrogation. Le problème, évidemment, c'est que tout le monde se dit démocrate, Saddam Hussein comme George Bush, Jean-Marie Le Pen comme Georges Marchais, Deng Xiaoping comme Pinochet. Est-ce à dire que personne n'est démocrate et que la catégorie est creuse ? En tout cas, me direz-vous, vous êtes en règle avec la célébration de rigueur des vertus de la démocratie. N'avez-vous pas écrit il y a quelques années un petit livre à sa gloire ? Ce qui retient votre attention, c'est la dimension « organique » de la démocratie athénienne, le fait qu'elle est fondée sur l'autochtonie et la logique de l'appartenance à un ordre culturel et ethnique partagé. Votre étude historique ne me fait pas problème. M'en posent en revanche fortement ses implications éventuelles. La leçon que vous lirez de l'histoire n'est-elle pas qu'une démocratie européenne moderne pourrait, devrait se résumer à une extension de la démocratie organique grecque, et se présenter comme une société culturellement unifiée par les élites et des chefs forts ? Votre vision de la démocratie met l'accent sur la dimension de la fraternité et de l'enracinement, mais celle de la liberté des individus passe à la trappe. Et d'ailleurs vous semblez n'accorder de liberté légitime qu'aux peuples et aux cultures, bref, à des sujets collectifs et non au sujet individuel. L'égalité n'est pas mieux lotie par vous, si elle ne l'est pas plus mal encore. Là aussi, votre pensée me semble friser le paradoxe. De même que vous affirmez la nécessité de laisser aux diverses cultures la liberté de s'auto-affirmer sans vous soucier de la question des libertés individuelles, de même vous ne postulez l'égalité de principe des cultures que pour mieux fustiger l'égalité entre les individus. Dans *Vu de droite*, le livre qui vous a fait connaître, vous faisiez même de l'égalitarisme niveleur votre ennemi numéro un. Lors de notre dernière rencontre, vous m'avez affirmé que ce n'était plus désormais à l'égalitarisme que vous en aviez, mais à l'individualisme. Mais j'ai bien peur que cela ne revienne au même et que seul ait changé le mot qui désigne le lieu de votre refus.

Il convient ici de s'entendre. Comme vous, je ne crois pas que la question de la justice, pas plus que celle de la légitimité politique, puisse être rapportée aux seuls désirs et intérêts des sujets individuels empiriques. Il est trop clair que, si la substance de la loi est tramée par les seuls intérêts des individus, alors n'importe qui sera toujours habilité à invoquer l'urgence et la pression de ses intérêts propres et de son bon plaisir contre la loi générale, et qu'aucun ordre commun ne pourra résister à la multiplicité des desiderata particuliers. Tout l'utilitarisme philosophique (normatif) bute sur cette aporie, que ce soit dans ses variantes utilitaristes strictes (benthamiennes) ou dans ses variantes jurnaturalistes. Nul besoin, sur ce point d'ailleurs, d'invoquer Heidegger et les insuffisances du principe de raison ou de subjectivité. L'essentiel a déjà été dit par Hegel et même par Kant. De même et symétriquement, il est absurde de supposer que les hommes sont « réellement » égaux ou puissent l'être. Par rapport à quoi, d'ailleurs ? En revanche, j'imagine mal, et non sans frayeur, qu'un ordre politique moderne puisse prétendre s'ériger sur autre chose que l'affirmation de l'égalité symbolique ou de principe des individus. Comme l'avait bien vu Hannah Arendt, la tâche spécifique de l'ordre politique est de rendre politiquement égaux des individus qui ne sauraient l'être ni socialement, ni « réellement », et moins encore « naturellement ».

Tout cela peut se formuler d'une façon moins spéculative, qui m'amène à ma dernière question. Acceptez-vous l'analyse toquevillienne qui nous montre, d'une part, que le moteur irrésistible de l'histoire moderne est constitué par l'horreur du privilège, le désir forcené d'égalité des conditions et l'amour du principe d'identité de tous les hommes, pour en déduire, d'autre part, que rien ne sert de s'opposer à cette dynamique irrépressible si bien que, quelque crainte qu'on puisse éprouver quant aux virtualités de despotisme qu'elle recèle, ce n'est que dans le cadre de l'acceptation de ce procès démocratique d'égalisation des conditions qu'il fait sens de penser et d'agir ? En un mot, acceptez-vous la légitimité de cet imaginaire de l'égalité des conditions, et sinon, comme je pense que c'est le cas, au nom de quoi la refusez-vous ? Aussi « culturalistes » et mythologiques soient-elles, un tel refus est-il concevable autrement qu'au nom d'une naturalisation et donc d'une légitimation arbitraire de l'inégalité ?

Voilà beaucoup de questions, dont je me suis aperçu en les rédigeant qu'elles forment largement système. D'où, symétriquement à vous écrire, et en voyant apparaître le système des réponses que j'anticipe de votre part, au moins quant à leur fond, un doute croissant. Je pensais en débutant cette lettre qu'elle serait

l'occasion de pointer quelques inconséquences possibles et certaines ambiguïtés de votre pensée. Maintenant qu'est venu le moment de l'achever, il me semble qu'il est un système de réponse possible à mon système de question, qui ne laisse place à aucune inconséquence. Mettons en effet bout à bout les constantes les plus saillantes de votre propos ; on obtiendra, me semble-t-il, à peu près le tableau suivant : les hommes ne sauraient vivre, ce qui s'appelle vivre, qu'en adhérant à des mythes, en eux-mêmes arbitraires, mais sans lesquels ils se trouveraient privés de toute détermination et ne seraient rien. Les mythes ne viennent pas de nulle part. Ils sont légués à tout un chacun par la tradition culturelle particulière où nous placent les hasards de la naissance et qu'il est de notre devoir d'accepter et d'assumer. Les diverses traditions culturelles sont radicalement étrangères et irréductibles les unes aux autres, ce qui voue à l'inanité toute visée d'universalisme politique et incite à imaginer autant de systèmes politiques incommensurables qu'il existe de traditions culturelles hétérogènes. L'Europe doit se régénérer en reconnaissant clairement l'origine indo-européenne du fonds mythologique trifonctionnaliste qui lui a conféré son être-au-monde spécifique. De ce point de vue, son adversaire principal est la culture (ou la non-culture) américaine, véritable concentré de judéo-christianisme anti-indo-européen en tant qu'elle incarne au plus haut point le noyau cancérigène par excellence que constituerait l'individualisme égalitariste. Puisque les mythes sont arbitraires – rien n'étant prédéterminé par la nature, la biologie ou la race –, toutes les idéologies sont admissibles – de l'islamisme intégriste au communisme, par exemple – sauf une, celle qui menace à la racine la dimension holiste et communautaire de l'être-ensemble authentique. Il n'y a donc qu'un ennemi, le libéralisme. Pour le vaincre, il convient tout d'abord de sensibiliser les intellectuels aux périls qu'il représente, de chercher, en d'autres termes, à reconquérir une hégémonie culturelle perdue par le traditionalisme pour, dans un temps ultérieur, plus politique, placer ses espoirs dans une nouvelle élite d'hommes forts, seuls susceptibles d'édifier un empire européen cimenté par la redécouverte de l'essence culturelle indo-européenne.

Je parle ici tout à coup, pour la première fois, d'*empire*. Le mot n'est-il pas abusif dans ce résumé de positions qui se disent anti-impérialistes, et le sont d'ailleurs en ce qui concerne l'impérialisme américain ? Mais être anti-impérialiste n'implique pas nécessairement d'être anti-impérial. A la réflexion, je crois en effet que ce mot d'empire désigne le concept clé, quoique absent, de votre système de pensée, le seul qui permette de lever la principale contradiction apparente qu'il présente. Comment, vous ai-je déjà demandé, concilier

d'une part votre recherche d'une réunification solide de la culture européenne et, d'autre part, l'anti-racisme qui vous pousse à célébrer les vertus des pratiques culturelles d'origine extra-européenne même lorsqu'elles s'exercent sur le territoire de la République française (port du voile islamique, excision, etc.) ? Ou encore, comment rendre compatible votre plaidoyer en faveur d'une démocratie organique étayée sur une sorte d'autochtonie culturelle avec votre revendication du droit à la différence ? Cette contradiction, je dois l'avouer, m'a paru insoluble jusqu'à ce que mon ami Ahmet Insel me rappelle judicieusement qu'elle avait été parfaitement résolue pendant des siècles par l'empire ottoman. Rien n'empêche en effet, dans une logique holiste hiérarchique, la coexistence des cultures et des religions les plus diverses, des chrétiens, des juifs, des musulmans sunnites, chiïtes, kurdes, etc., pour peu qu'ils ne se mélangent pas ou guère et que les cultures dominées restent étroitement subordonnées à une culture dominante, elle-même unifiée et cimentée par la soumission de tous à cet homme fort entre les forts qu'est le sultan ou l'empereur. La forme impériale présente effectivement cet avantage qu'elle permet de faire l'économie du racisme et du nationalisme. Si c'est bien elle qui vous inspire, il n'y a donc nullement lieu de douter de la sincérité de votre hostilité au racisme nationaliste de Le Pen. Mais cela ne vous rend pas nécessairement plus rassurant pour autant. Votre connaissance de l'histoire de la pensée de droite, infiniment supérieure à la mienne, fait que vous êtes mieux placé que moi pour répondre à la question de savoir si cette nostalgie de l'empire ne constituait pas au fond la véritable ligne de force, « en dernière instance », des totalitarismes de droite d'avant-guerre ?

A rassembler ainsi en quelques phrases ce qui me semble représenter l'essentiel de votre pensée, dans un résumé dont il vous appartiendra de me dire s'il n'est pas trop mensonger et caricatural, je ne suis plus sûr désormais que le lieu de la cohérence probable de votre propos soit autre, comme l'opinion publique vous en soupçonne, que celui d'un fascisme actualisé. Si tel était le cas, en raison de la nécessité pour un démocrate d'accepter le débat avec un non-démocrate aussi longtemps qu'il n'en résulte pas de péril pratique immédiat, cela ne me gênerait pas outre mesure. Ce n'est pas à l'admirateur et au commentateur avisé de Carl Schmitt que vous êtes que je pourrais prétendre apprendre qu'il ne peut exister de débat et d'action politique qu'aux termes d'une dialectique de l'ami et de l'ennemi. Encore faut-il savoir qui est qui. La fonction de cette lettre était, vous l'avez compris, non pas de morigéner, vitupérer ou anathématiser – il n'est pas nécessaire de haïr ou mépriser son adversaire –, mais de

savoir si nous devons vous compter au nombre de nos amis ou de nos ennemis. La conclusion qui en ressort est que le second terme de l'alternative est infiniment plus probable que le premier. A vous maintenant de nous convaincre du contraire s'il y a lieu et si vous le jugez bon.

Alain Caillé

\*

Cher Alain Caillé,

Votre lettre reflète un embarras qui alimente le mien. Vous me demandez à la fois un itinéraire, une confession et une profession de foi. Ce n'est pas un exercice dont je suis familier. D'abord, je n'aime pas parler de moi ; je trouve que, de la part d'un essayiste, cela n'a aucun intérêt. En outre, je ne suis pas convaincu que cela serve à quelque chose de vouloir s'expliquer. Vous me demandez de tenter de vous convaincre, tout en précisant d'entrée de jeu qu'il est « infiniment peu probable » que j'y parvienne ! Laissez-moi vous dire qu'on ne convainc jamais personne, et qu'un propos n'a d'effet que s'il tombe dans un cœur préparé. Ceux qui me critiquent me critiqueront encore après m'avoir lu, et de surcroît ils vous reprocheront de m'avoir donné la parole. J'ai aussi tendance, je vous l'avoue, à penser que tenter de se justifier, c'est déjà se reconnaître comme coupable, et surtout légitimer ses juges dans le rôle qu'ils prétendent s'attribuer. Or, pour tout dire, je ne me sens coupable de rien. Au cours des trente dernières années, j'ai beaucoup publié (une vingtaine de livres, près de trois mille articles). En me relisant, je trouve souvent sous ma plume des choses que je ne dirais plus aujourd'hui, ou que je dirais autrement. Je me corrige en produisant de nouveaux textes ; cela me paraît suffisant comme auto-critique. D'autant que je n'en vois nulle part prononcée ni demandée à d'autres intellectuels qui, durant le même laps de temps, ont accumulé sans vergogne les affirmations péremptoires les plus extravagantes au service des grands totalitarismes de ce temps. (Ils ont, il est vrai, plutôt tendance à se faire gloire de leurs reniements). Enfin, pour tout dire d'un mot, je me soucie assez peu d'être « reconnu » dans une société où tant d'imposteurs, d'incultes et d'histrions tiennent le haut du pavé !

Peut-être ai-je été échaudé par trop de procès d'intention. J'en connais par cœur les mécanismes : l'amalgame et le soupçon. Quoi que je dise, il y aura toujours de distingués esprits pour assurer que lorsque j'écris quelque chose, c'est en réalité le contraire qu'il faut comprendre. Le fait est que j'ai rarement été critiqué pour mes idées, bien qu'elles soient assurément critiquables, mais plutôt pour celles qui n'étaient pas les miennes, mais qu'on s'empressait de m'attribuer. On oubliait seulement qu'un intellectuel ne saurait avoir d'autre but dans la vie que de dire ce qu'il pense, car ses écrits sont une fin en eux-mêmes. Un intellectuel qui conçoit son œuvre sous l'angle de la « stratégie » est tout simplement nul. Mais à la vérité, c'est tout un système qu'il faudrait ici mettre en cause, fondé sur l'effondrement de la critique et le défaut d'analyse. Voyez comment le marxisme est aujourd'hui rejeté de façon tout aussi absurde qu'il était absurdement idolâtré hier : on est passé d'une « évidence » à l'autre, sans jamais rien démontrer. Rien ne tranquillise plus les esprits, aujourd'hui, que de pouvoir vous ranger sous étiquette répertoriée. Les idées dangereuses (pour qui ?) ont remplacé les classes dangereuses, mais c'est toujours le même mécanisme qui est à l'œuvre et qui aboutit à la mise à l'écart.

Bref, s'il est vrai qu'historiquement la communication commence quand cesse la communion, elle va aussi de pair avec des déformations qui découragent les mises au point. J'ai donc plutôt tendance à travailler qu'à rechercher une justification. Pourquoi me rendre alors à votre invitation ? D'abord parce que les relations nouées entre nous au fil des années m'ont suffisamment convaincu de votre honnêteté intellectuelle et de votre sincérité. Ensuite parce que j'ai conscience qu'au travers d'un texte comme celui que vous me demandez peut s'amorcer un débat susceptible de clarifier l'objet même de votre entreprise. Permettez-moi d'ajouter que, le MAUSS étant ce qu'il est, on admettra peut-être que sa relative confidentialité, que je suis le premier à déplorer, n'en fait pas pour moi l'outil le plus idéal d'une recherche de « respectabilité » !

Mais par où commencer ? J'entends bien que vous ne voulez pas vous poser en procureur. Et pourtant, en vous lisant, je me suis souvent demandé : mais où est-il allé chercher cela ? Vous citez peu de textes. Vous rapportez des on-dit. Vous employez quelques formules caricaturales. La meilleure façon de vous répondre est-elle d'accumuler les dénégations (que les maîtres ès soupçon prendront évidemment pour autant de confirmations) ? Bien entendu, il m'est aisé de vous dire que je n'ai jamais milité « pour l'établissement d'une hégémonie de la pensée de droite » (mais plutôt contre une hégémonie inverse), que je n'ai pas une âme d'« agent double », que je ne suis le « fourrier » de rien du tout,



que je n'ai jamais appelé à voter pour quiconque et, finalement, que je renoncerais d'autant plus volontiers à l'« aryano-indo-européanisme » (!) que je ne me souviens pas l'avoir jamais professé. Mais à eux seuls, les démentis ne servent à rien. Aussi crois-je plus utile, puisque vous me dites ne pas apercevoir ma « ligne de fuite », d'évoquer à grands traits ce qu'a pu être mon évolution.

A l'école, puis à l'Université, je fus un élève doué, mais rebelle. J'ai manifesté très tôt une extrême allergie aux normes conformistes et aux idées reçues. L'univers de la pensée bourgeoise me révoltait, et j'y exécrais par-dessus tout le goût du confort matériel et la prédominance de l'argent. S'y ajoutait, en réaction sans doute contre une éducation catholique, une vive antipathie pour la religion chrétienne, à laquelle la lecture de Nietzsche allait bientôt donner quelques fondements argumentés. Ces sentiments, assez banaux à cet âge, auraient pu me pousser dans diverses directions. Il se trouve que j'avais seize ans au moment de la guerre d'Algérie, et qu'il régnait à ce moment-là dans l'Université une politisation qu'on imagine mal aujourd'hui. La politique vint tout naturellement me distraire de mes préoccupations du moment (jazz, peinture, surréalisme) et m'empêcher de me tourner vers la carrière que j'envisageais (la réalisation cinématographique). L'extrême gauche m'attira quelque temps, mais je m'en détournai assez vite : c'était le choix qu'avaient fait la plupart de mes camarades, et je n'avais pas envie de suivre ce qui m'apparaissait comme une mode. Je n'aimais pas non plus, déjà, être du côté du plus fort. Je me dirigeais donc vers l'autre extrême (à l'époque, les « modérés » étaient plutôt rares), assez content finalement de pouvoir me faire gloire des critiques qu'on lui adressait. Je ne parviens pas, il est vrai, à regretter rétrospectivement de n'avoir pas suivi le parcours de ceux qui, avec la même « conviction », furent staliniens dans les années cinquante, gauchistes dans les années soixante, socialistes dans les années soixante-dix, sociaux-démocrates et libéraux aujourd'hui...

J'ai milité pendant cinq ans dans la droite radicale. Le militantisme est une excellente école (de don de soi et d'amitié), qui fait trop défaut aujourd'hui. Mais c'est aussi l'aliénation suprême, et c'est pourquoi il convient d'en sortir. Vers 1966-67, j'éprouvais le désir de remettre bien des choses à plat. La politique commençait déjà à m'ennuyer, surtout quand elle se ramenait à répéter des idées simples, dont je m'apercevais qu'elles étaient aussi souvent des idées fausses. Le travail théorique était finalement le seul qui m'intéressait. Début 1968, je lançai la revue *Nouvelle École*. Certains de ses lecteurs éprouvèrent peu après le besoin de s'organiser en association. Je m'associai à leurs efforts. Un courant de pensée se formait. Dix ans plus tard, les médias l'intituleraient

Nouvelle Droite, expression qu'aucun de ses promoteurs n'avait pourtant utilisée jusque-là.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter l'histoire de la ND. Je pense que lorsqu'elle aura été étudiée par des historiens des idées, et non par des journalistes qui jugent selon l'air du temps, on s'apercevra que ce fut une mouvance culturelle originale et féconde, qui contribua à introduire ou à renouveler un certain nombre de débats. Avec le recul du temps, il me semble que sa démarche, par-delà ses tâtonnements et aussi ses erreurs, prolongeait à bien des égards le travail entrepris par ceux qu'on a appelés les « non-conformistes des années trente ». Mais ce qui me paraît surtout important, c'est de souligner que ce courant, non seulement a lui-même beaucoup évolué en un quart de siècle, mais a toujours associé en son sein des sensibilités très différentes. Et ceci me permet de répondre à quelques-unes de vos questions. La comparaison que vous faites entre la ND et le PC est en effet bien inappropriée. Il n'y a jamais eu à la ND ni d'« orthodoxie » ni de porte-parole autorisé. Je n'ai donc eu aucune gêne à me trouver en désaccord avec tel ou tel de mes amis ou, pis encore, avec quelques disciples bornés (dont vous m'accorderez qu'ils valent bien les « alliés encombrants »). Telle est aussi la raison pour laquelle, lorsque je publie ici ou là une « tribune libre », je signe de mon seul nom. Car non seulement je n'engage que moi lorsque j'écris (libre ensuite à chacun de s'y reconnaître ou non), mais je pense même qu'à partir d'un certain moment, s'exprimer au nom d'un « nous » est une absurdité. Un intellectuel qui, face à un problème donné, se demande comment il faut l'appréhender en fonction du groupe auquel il appartient, ne produira jamais que des textes de circonstances, superficiels et médiocres. Passé le cap des inventaires rassurants, le travail de la pensée est un exercice solitaire ; et pour ma part, je n'ai jamais craint de « désespérer Billancourt ». Agissez-vous autrement vous-même ? Et vous sentez-vous engagé personnellement par tout ce qu'écrivent vos collaborateurs et vos proches ?

*Nouvelle École*, dont j'ai constamment assumé la direction, a publié à ce jour une quarantaine de numéros consacrés à des sujets théoriques variés : Pareto, Wagner, Montherlant, Bertrand Russell, Dumézil, Heidegger, la littérature, l'archéologie, l'épistémologie, la microphysique, la culture de masse, les Etats-Unis, les doctrines économiques, etc. Parallèlement, cette revue m'a permis d'approfondir mon itinéraire. Celui-ci m'a conduit, en 1988, à lancer la revue *Krisis*. Pourquoi cet autre titre ? Pour m'y exprimer de façon plus personnelle, pour organiser des débats que je ne trouve pas ailleurs. (La France est un pays où il n'y a pratiquement plus de vrais débats. Voyez l'Italie en comparaison !).

Est-ce contradictoire ? Je ne vois pas en quoi. Ces dernières années, *Nouvelle école* a paru de plus en plus rarement. *Krisis* sort régulièrement. La formule des deux titres est différente, les sujets qu'ils abordent également, mais les contenus ne se contredisent pas. Tout ceci pour vous dire que je ne me sens pas le moins du monde coupé en deux, ni oiseau ni poisson, ni chauve (encore que...) ni souris.

Au fil des années, j'ai lu beaucoup, toujours avec curiosité, souvent avec passion. Quels sont les auteurs qui me restent le plus en mémoire ? Spengler et Pareto, Jünger et Donoso Cortés, mais aussi Caillois, Bataille, Borges, Eliade, Cioran, Abellio, Simmel, Adriano Tilgher, Max Weber, Dilthey, Thomas Mann, Ortega y Gasset, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Sorel, Proudhon, Julien Freund, Henry Corbin... Peu de romanciers dans tout cela (Steinbeck, D.H. Lawrence, Hemingway, Montherlant, Yourcenar). Beaucoup de scientifiques en revanche, bon nombre de théologiens également, et aussi d'épistémologues, de linguistes, de sociologues, d'économistes, de biologistes. Politiquement, je crois avoir pratiqué Althusser, Rosa Luxemburg, Bordiga ou Pannekoek tout autant que Schmitt, Othmar Spann, Tocqueville ou Giovanni Gentile. (Je n'ai jamais pu comprendre qu'on borne sa culture à un seul domaine d'opinion). Ne croyez pas que j'aligne ces noms par cuistrerie. Un intellectuel n'est que la somme de ses lectures et des réflexions qu'elles lui ont inspirées.

A l'époque où je créais *Nouvelle École*, j'étais surtout préoccupé par l'arasement des modes de vie dans un monde où les différences collectives me paraissaient menacées par une vague d'homogénéisation. J'attribuais cette vague à l'« égalitarisme ». Ce n'était sans doute pas faux, mais le mot était quand même très équivoque. Mon anti-égalitarisme ne niait pas l'égalité là où elle existe, mais contestait la tendance à tout rendre équivalent et finalement identique, c'est-à-dire à nier l'irréductible diversité du vivant. J'abandonnais un peu de cette thématique lorsque je m'aperçus que la critique de l'égalité pouvait servir d'alibi à la loi de la jungle libérale. Je devais alors réaffirmer que la « sélection » n'est pas le paradigme de la vie sociale, que celle-ci n'est pas (ne devrait pas être) la concurrence de tous contre tous, et que les hiérarchies (cf. Louis Dumont) ne sont jamais justifiées que lorsqu'elles visent à empêcher l'exclusion. Mais à ce moment-là, mon anti-économisme ne se liait pas encore clairement à la critique de l'individualisme libéral. J'avais du reste subi l'influence du positivisme par le biais d'une amitié avec le philosophe Louis Rougier. Je m'intéressais tout particulièrement à l'empirisme logique (*Wiener Kreis*), dont Rougier avait été le représentant en France tout en en répudiant certains excès,

comme le physicalisme de von Neurath (la théorie de l'« unité de la science »). La critique de la métaphysique comme ensemble de propositions « vides de sens », que je trouvais chez Schlick ou Reichenbach, était bien propre à me séduire, et ce n'est que par la suite que je verrais qu'elle aboutissait à jeter le bébé avec l'eau du bain. Pendant plusieurs années, je travaillais sur la logique formelle et la logique modale, me familiarisant avec Russell, Popper, Carnap et surtout Wittgenstein, sans rien abandonner pourtant de ma ferveur nietzschéenne ! J'essayais en fait de concilier positivisme et philosophie de la vie. Cela me portait à accorder un intérêt tout particulier aux travaux des biologistes et des éthologistes, dont on parlait alors beaucoup. Enfin, j'essayais de voir jusqu'où l'on pouvait pousser la perspective relativiste, notamment à partir de cette constatation de la microphysique que l'existence de l'observateur modifie la réalité même de l'objet observé. Vers 1978-79, cela se traduisit par une tentative inaboutie de redéfinition d'un « nominalisme » où paradoxalement on constatait surtout la trace de l'idéalisme allemand, Schelling en particulier.

Mon intérêt pour les Indo-Européens s'éveilla au carrefour de trois disciplines qui m'intéressaient spécialement : l'archéologie, la linguistique et l'histoire des religions. Je vois dans votre lettre que cet intérêt vous inquiète, au point même de vous faire agiter le spectre des « Aryens de sinistre mémoire » ! Soyons sérieux. La référence indo-européenne, je l'ai rappelé cent fois, est une référence linguistique. Elle suppose des locuteurs, un peuple, une culture, certainement pas une race. Elle forme le socle pré- ou protohistorique qui est à l'origine de presque toutes les grandes cultures européennes. Croyez-vous vraiment qu'elle n'ait rien à nous apprendre ? L'idéologie tripartite des Indo-Européens telle que l'a restituée Georges Dumézil met au jour une stricte hiérarchie qui fait de la préoccupation économique et matérielle une préoccupation nettement subordonnée (de « troisième fonction »). Lorsque je vous ai dit que ce n'était pas inintéressant dans une perspective anti-utilitariste, vous m'avez fait observer qu'il en allait de même dans toutes les sociétés traditionnelles. Vous aviez parfaitement raison. Encore est-il important de constater qu'il en va bien de même aux racines de notre propre culture. D'autant que cette hiérarchisation, contrairement à ce qui semble être le cas ailleurs, ne prend pas seulement la forme d'une éventuelle réalité sociologique appréhendable par les ethnologues, mais d'une véritable « idéologie », c'est-à-dire d'un discours cohérent se donnant à saisir dans tous les domaines, depuis le niveau théologique jusqu'au formulaire poétique, à la classification psychologique, etc.

Grâce à Dumézil et à quelques autres, nous savons de source sûre que les anciens Européens considéraient qu'il vaut mieux être fort que riche, et sage plutôt que fort. Cela correspond assez bien à mon sentiment, je vous l'avoue. Mais en quoi cela retire-t-il de la valeur aux autres sociétés traditionnelles ? Les Indo-Européens ne relèvent pas chez moi de l'« obsession », et encore moins d'un « culte », et ce n'est pas un hasard si j'ai passé tant de temps à étudier le bouddhisme, le soufisme ou le tao. Quand vous dites, évoquant d'autres cultures, qu'il y a là « quelque chose qui nous concerne », je suis le premier à vous suivre. Et d'autant mieux qu'à mon avis, s'il y a aujourd'hui quelque chose qui ressemble encore un peu à ce qu'il a pu y avoir de traditionnel en Europe, c'est plutôt dans le Tiers-monde qu'on peut le trouver. Ce qui explique peut-être pourquoi je me sens si mal dans les pays occidentaux, et si bien en terre d'islam, en Amérique latine, en Afrique noire, en Inde ou en Extrême-Orient ! Je pourrais vous dire, de la même façon, que ce qu'écrit Dumézil sur le « péché du guerrier » montre bien pourquoi des valeurs exclusivement militaires ou « héroïques » ne sauraient prétendre à la souveraineté, ou encore que le combat des titans et des dieux est une métaphore essentielle pour comprendre ce qui se joue dans le jeu périlleux de la maîtrise et dans le déchaînement de l'élémentaire sous couvert de modernité. N'est-il pas significatif que vous éprouviez vous-même le besoin, dans votre dernier livre, de vous référer à la classification brahmanique des « buts de l'homme » (*Purusartha*), de préférence à la typologie weberienne, pour expliciter votre pensée ?

A partir de 1979-80, je m'intéressais de plus en plus aux sciences sociales. Dans le même temps, ma critique de l'économisme se recentrait sur l'idéologie libérale, qui connaissait à l'époque un certain *revival*, et sur ses corrélats essentiels : rationalisme, individualisme et utilitarisme. J'envisageais même pendant quelque temps (projet non totalement abandonné) de consacrer à l'histoire de la critique du libéralisme une thèse de doctorat. Cela m'amena évidemment à prendre des distances définitives vis-à-vis de tout positivisme et de tout scientisme et, par souci de cohérence logique, à « revisiter » quelques idéologies contemporaines comme le nationalisme, le darwinisme social et le racisme, dont j'entrepris une sorte de déconstruction théorique. Parmi les auteurs qui, à des titres bien différents, exercèrent alors sur moi une forte influence, je citerai Arthur Koestler, Louis Dumont et Martin Heidegger.

Les relations, à la fois amicales et intellectuelles, que j'entretenais avec Koestler avant sa mort m'introduisirent à la logique de l'antiréductionnisme. Plus précisément, elles m'amenaient à critiquer le réductionnisme sous deux

formes plus ou moins contiguës : celle qui consiste à croire qu'un concept sociologique limité (classe, race, individu) peut être érigé en facteur explicatif universel ; celle qui postule qu'un ensemble, une totalité, n'est rien d'autre que la simple addition de ses parties. J'entrais par là dans le holisme, terme dont Koestler faisait lui-même grand usage dans ses essais scientifiques. Dans le même temps, je découvrais une autre façon de penser le vivant, avec des hommes comme Bertalanffy, Grassé, Francisco Varela, etc. Sur la lancée, je travaillais à partir de physiciens comme Schrödinger, Bohm ou d'Espagnat. Je tirais aussi nombre d'enseignements de la théorie des catastrophes (René Thom), des travaux d'Edgar Morin et de Jean-Pierre Dupuy, des acquis de la théorie des systèmes et de la cybernétique (Neumann, von Förster), etc. Peut-être étais-je alors déjà au voisinage de l'anti-utilitarisme, s'il est vrai du moins, ainsi que vous l'écrivez, que « l'anti-utilitarisme entretient des rapports étroits avec les pensées de la complexité, de l'auto-poïèse, de l'émergence ou du holisme »<sup>1</sup>. Dans le darwinisme, je rejetais à la fois la retransposition du modèle libéral concurrentiel dans le mécanisme de l'évolution (mutation-sélection), et un point de vue systématiquement « évolutionniste » qui, en sciences sociales, a aussi bien imprégné le racisme (les « peuples inférieurs ») que l'optimisme libéral (théorie des « stades de développement »). Je critiquais aussi la sociobiologie, version subtilement rénovée, et fort ambitieuse, du vieux darwinisme social<sup>2</sup>. De façon plus générale, je mesurais le pouvoir limité d'une approche purement biologique des phénomènes humains. En soi, cette approche n'est évidemment pas sans pertinence (elle l'est moins, en tout cas, qu'une approche de type mécaniste). Mais elle est inappropriée pour expliquer ce qu'il y a chez l'homme de spécifiquement humain (imaginaire symbolique, articulation d'une pensée abstraite et d'un langage syntaxique, capacité de conceptualisation de projets, etc.). Comme me le disait Konrad Lorenz : « Si vous pensez que l'homme est un animal, vous avez raison. Mais si vous croyez qu'il n'est qu'un animal, vous tombez dans l'erreur ». Ce qu'il y a de propre à l'homme, et donc de plus intéressant chez lui, est ce qui en fait un être ouvert au monde, déterminé à ne pas être déterminé, toujours en position de se perdre ou de se construire lui-même par la culture et l'histoire. L'école de l'anthropologie philosophique, avec Arnold Gehlen (mais aussi Plessner et Portmann), a ouvert dans ce domaine des pis-

1. *Critique de la raison utilitariste. Manifeste du MAUSS*, Découverte, 1989, p. 10.

2. Pour une actualisation de cette critique pour ce qui est de ses implications éthiques, cf. mon article, « Minima Moralia II », in *Krisis*, 8, avril 1991, pp. 2-10.

tes considérables, au même titre d'ailleurs, mais sur un tout autre plan, que les travaux sur l'imaginaire (Durand, Corbin, Wunenburger, David Miller, les néo-jungiens, etc.).

C'est sans doute peu avant de lire les premiers bulletins du MAUSS, de pair avec Mauss, Polanyi, Marshall Sahlins et quelques autres, que je trouvai chez Louis Dumont une grille d'interprétation, à mon sens inégalée, de la généalogie de l'« idéologie économique ». Je retrouvais chez lui, bien sûr, l'opposition de l'individualisme et du holisme, mais cette fois dans une perspective tout autant historique que sociologique (la modernité comme abandon progressif du holisme). Robert Aron et Arnaud Dandieu avaient dès les années trente défini le marxisme comme un « libéralisme retourné »<sup>3</sup>. En faisant apparaître que le « socialisme » de Marx ne doit pas plus dissimuler ce qu'il doit au libéralisme et à l'individualisme méthodologique que le discours de Hitler ne doit masquer la racine individualiste de son adhésion au darwinisme social (la guerre de tous contre tous), Dumont confirmait un sentiment qui m'habitait depuis longtemps. En montrant la façon dont le christianisme des origines, donnant naissance à un individu-hors-du-monde qui finirait par conformer le monde à ses valeurs, a été historiquement impliqué dans l'émergence de l'individualisme en Europe, il me donnait l'occasion de relier entre elles plusieurs problématiques sur lesquelles j'avais travaillé. Dans la logique propre au dualisme métaphysique, le christianisme pose que l'âme est fondamentalement étrangère au monde et que le rapport de l'homme à Dieu est d'ordre strictement individuel ; la médiation du social devient alors facultative. Il est certes enjoint au chrétien d'être bon citoyen, mais il peut aussi bien faire son salut à l'écart de la cité. L'individualisme moderne consistera à donner de cette vision une transposition terrestre, où le futur sera substitué à l'au-delà, et le salut remplacé par le bonheur. L'économie du salut cédera le pas au salut par l'économie.

---

3. *La révolution nécessaire*, Grasset, 1933, p. 295. Dans la galaxie des « non-conformistes des années trente », Robert Aron et Arnaud Dandieu étaient parmi les principaux animateurs du groupe de l'Ordre nouveau, avec Alexandre Marc, Daniel Rops, Denis de Rougemont, etc. Il est intéressant de noter que ce groupe fut sans doute le premier à tirer des enseignements « anti-utilitaristes » des travaux de Mauss sur le don et de Richard Thurnwald sur le potlach. Aron et Dandieu s'y réfèrent notamment pour critiquer la réduction de l'échange à une valeur monnayée dont le troc représenterait la forme « primitive » (op. cit. chap. 2 : « Echange et crédit », pp. 89 ff.). Cf. aussi Pierre Prévost, « Esquisse d'une histoire du crédit », in *L'Ordre nouveau*, 1<sup>er</sup> mars 1937, pp. 34-44 ; « Echange et crédit », in *L'Ordre nouveau*, 1<sup>er</sup> mai 1937, pp. 53-55.

Louis Rougier, dans son livre sur Celse, avait déjà représenté le conflit du paganisme et du christianisme antique. Cette démarche avait été celle de bien d'autres auteurs avant lui, depuis Schelling (« Pour saisir la mythologie du christianisme dans son principe, revenons-en à son point de rencontre avec la mythologie grecque », *Philosophie de l'art*) jusqu'à Sorel (*La ruine du monde antique*) et Renan. Ce conflit prenait maintenant une dimension sociologique ; il mettait en scène l'affrontement d'une société traditionnelle holiste et d'une religion nouvelle, de type individualiste, dont la modernité devait plus tard incarner la forme profane. Dire cela, cher Alain Caillé, ce n'est pas mettre le christianisme « entre parenthèses » ou en faire « abstraction ». C'est même exactement le contraire, puisque le christianisme est plutôt à mes yeux la ligne de force de toute l'histoire de l'Occident. Ce n'est pas non plus sous-estimer la différence entre le judaïsme et le christianisme (le judaïsme, c'est l'observance de la Loi, le christianisme c'est son abrogation). Ce n'est pas, enfin, jeter l'opprobre sur tout ce que les siècles chrétiens nous ont laissé. Historiquement et sociologiquement, il y a *des* christianismes ; ils ont parfois engendré des choses admirables, auxquelles je serais le dernier à rester insensible. (Permettez-moi d'ajouter que des auteurs chrétiens comme Léon Bloy, Péguy, Bernanos, Mounier, m'ont profondément marqué, au même titre d'ailleurs que des penseurs d'origine juive comme Martin Buber, Simone Weil, Hannah Arendt ou Leo Strauss. Quant à la doctrine sociale de l'Eglise, malgré ses timidités et ses ambiguïtés, elle est encore ce que le catholicisme politique a produit de mieux). Il s'agit bien plutôt d'apprécier le sens et la portée de la conception chrétienne du monde, chose qui est tout à fait indépendante de sa durée, fût-elle exprimée en termes de millénaires (à moins que l'on considère le succès comme un critère de vérité, ce qui ne me paraît pas spécialement anti-utilitariste).

L'influence de Heidegger a également été considérable. Heidegger m'a d'abord amené à distinguer nettement entre métaphysique et ontologie, termes que j'ai longtemps considérés comme synonymes (sur ce point, j'étais encore chrétien !). Il m'a conduit, d'autre part, à partir d'une critique radicale de la subjectivité comme montée de l'oubli de l'Être, à mieux analyser ce qu'il y a de négatif dans les idéologies de la maîtrise, dans la domination de la technique prise comme métaphysique *accomplie*, et donc dans la volonté de puissance (Nietzsche n'était plus indépassable), remise en cause qui est à la base de ma critique du nationalisme. Enfin, c'est grâce à lui que j'ai pu approfondir une réflexion sur l'historicité inhérente à l'être-là de l'homme comme à l'Être lui-



même, à l'écart par conséquent de tout historicisme linéaire (Hegel) comme de toute condamnation intrinsèque de l'histoire (Guénon).

Péguy voyait dans la désacralisation le triomphe de l'« homogénéité plate » contre les « diversités libres », mais il en cherchait la cause dans la déchristianisation. La pensée heideggerienne m'a plutôt confirmé dans l'idée que le « désenchantement du monde », constamment étudié depuis Max Weber jusqu'à René Girard et Marcel Gauchet, trouve sa source dans le christianisme lui-même, héritier d'une pensée biblique à la fois rationaliste et anticosmique, et par là même « oublieuse de l'Être ». La religion de la Bible est en effet sans doute la première religion sans « magie », la première à poser que l'homme se tient en relation avec Dieu sans avoir besoin de la médiation du cosmos (terme que je préfère à celui, si équivoque, de « nature »). Par là se trouve entamé un procès d'*Entzauberung* qui vide le monde de sa dimension sacrée, ce qui explique que le rationalisme chrétien ait fini, paradoxalement, par aboutir à l'athéisme. Ce désenchantement correspond au « dépouillement des dieux » dont parle Heidegger, quand l'histoire, devenant linéaire, devient aussi le chemin du « progrès » et que la langue sacrée cède peu à peu la place aux langages techniciens. La distinction théologique de l'être créé et de l'être increé, prolongée chez Descartes par la scission entre un monde physique mesurable et arraisonné à merci et une conscience limitée aux seuls actes de l'esprit, pose inévitablement l'être du monde comme un « moindre-être » qui doit être corrigé. Ainsi s'institue le rapport de maîtrise entre l'homme et le monde. « Soumets-la », dit Dieu à l'homme en parlant de la Terre. Le monde, dès lors, est jugé – et l'idéal de « justice » remplace l'idéal de sagesse, qui plaçait la terre et le ciel, les hommes et les dieux, dans l'horizon de la co-appartenance. Les Grecs voyaient dans l'infini ce qu'il y a de moins déterminé (un point de vue que la microphysique n'a pas démenti). Le christianisme définit l'être infini comme surdétermination. Ramenée sur Terre, comme le note Castoriadis, cette surdétermination donne à la fois naissance à l'idéologie de la maîtrise technique (le monde est un objet dont l'homme est le sujet), à l'idée de progrès et au culte du *novum* pour lui-même. Le mythe du développement n'est lui-même rien d'autre que ce rabattement sur le monde matériel d'une idée d'infini réinterprétée comme progrès continu à l'intérieur d'une vision linéaire de l'histoire.

C'est à mon sens sous le dénominateur commun de la subjectivité qu'on peut placer nationalisme et libéralisme. Le nationalisme se borne à remplacer le « moi » par un « nous » sans cesser de relever de la métaphysique de la subjectivité, c'est-à-dire de ce postulat de séparabilité permettant à un sujet de se

considérer comme seul fondé à déterminer et à poursuivre son meilleur intérêt. L'exemple de Barrès illustre bien cette extension du culte du moi à l'échelle nationale. Comme le dit Heidegger, « l'égoïsme subjectif[...] peut être réprimé par l'embrigadement dans le Nous. Par là, la subjectivité ne fait qu'accroître sa puissance »<sup>4</sup>. Et comme il n'y a plus de principe excédant le sujet, la seule issue possible est l'affrontement. Pour le nationalisme, la guerre est éventuellement une façon de révéler les « meilleurs », tout comme pour le libéralisme la concurrence, où chacun cherche à maximiser son utilité, est censée accoucher finalement d'un optimum social. Si l'on veut, à l'inverse, fonder l'enracinement et l'appartenance dans une perspective qui ne se ramène pas à cette subjectivité, il faut les poser dans l'universel, ce qui résout du même coup le problème de l'un et du multiple. Ainsi ai-je été amené à opposer l'appartenance comme subjectivité et l'appartenance comme principe. Non pas défendre son peuple comme s'il avait toujours raison (donner tort aux siens implique de posséder un principe excédant l'appartenance), mais défendre la cause des peuples, de *tous* les peuples, et par conséquent aussi le sien.

La société traditionnelle est une société où les solidarités organiques fonctionnent en général d'autant mieux que les sociétaires partagent une vue du monde où rien n'est totalement séparé. Le monde est un tout, et aucune de ses parties ne peut s'en affranchir, bien qu'aucune d'entre elles ne se confonde avec les autres ; il y a indivision, mais non indistinction. A l'opposé, l'utilitarisme me paraît reposer sur le postulat de séparabilité évoqué plus haut : l'agent est légitimé à rechercher toujours en priorité son meilleur intérêt parce que rien ne le *lie* foncièrement à ses semblables. L'individualisme libéral pousse ainsi à son terme la dissociation dualiste inaugurale. Rabattue sur Terre, celle-ci prolifère et se multiplie : séparation des pouvoirs, atomisation du corps social, division de la société en « domaines » (théoriquement) indépendants les uns des autres, et pour finir exclusion universelle et lutte de tous contre chacun. Benjamin Constant définissait l'individualisme comme « la conquête du droit de vivre sans penser qu'on est en société ». Le libéralisme estime, dans le même esprit, que tout énoncé relatif à l'homme est neutre ; qu'il n'en va pas du même coup de l'être de l'homme. Mais en est-il bien ainsi ? C'est précisément ce que je ne crois pas. Une société n'est pas une simple addition d'individus, pas plus que le gène n'est l'« élément ultime du vivant », pas plus que la réalité microphysique ne peut être ramenée à des particules distinctes simple-

---

4. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 99.

ment liées par des forces. Comme l'écrit Bernard d'Espagnat, « tout effort visant à décrire la réalité "telle qu'elle est vraiment", et non pas seulement à représenter ses effets sur notre conscience collective, conduit à reconnaître que la réalité dont il s'agit a des aspects holistes essentiels ; on ne peut, même par la pensée, la réduire à de petits grains et à des champs localement bien définis »<sup>5</sup>. L'univers, autrement dit, se dévoile comme *actus essendi*. Il est un, mais se donne comme multiple. Hans Jonas dit très justement que « de l'Être résulte un devoir ». Cela me permet de dire au passage que ce que je trouve intéressant dans l'écologie, malgré ses fréquentes naïvetés, et outre le fait qu'il a au moins le mérite de récuser le productivisme ambiant, c'est précisément qu'il rapporte le souci moral à autre chose qu'autrui, en l'occurrence au monde lui-même, ce qui est un phénomène radicalement nouveau (à moins qu'il ne s'agisse au contraire d'un phénomène si ancien qu'on l'aurait oublié).

Tout ceci pour dire, cher Alain Caillé, à quel point m'est étrangère l'idée d'une incommunicabilité des cultures. Or, j'apprends en vous lisant que, d'un plaidoyer pour l'« égalité des cultures », je tirerais des conclusions « isolationnistes » ; que je professerais même un « monadisme culturel ». D'où tirez-vous cela ? J'ai écrit un livre intitulé *Europe, Tiers-monde, même combat*. Dans ce titre assez parlant, le mot essentiel est évidemment : « même ». Comment imaginer que des cultures différentes puissent mener le « même combat » en étant incapables de communiquer entre elles ? Bien sûr qu'elles le peuvent, même si cette communication est toujours relative, puisqu'elle est filtrée par toute une série de traits distinctifs que tout un chacun n'acquiert pas en huit jours. Il n'est déjà pas facile de communiquer entre deux individus, voire avec soi-même ! Comment pourrait-il en aller autrement, pour le moins, entre des cultures ? Croire à la possibilité d'une « transparence » totale est une illusion (et une illusion néfaste, car elle est antagoniste de la diversité). Mais la croyance inverse, qui transforme les cultures en quasi-espèces, n'est pas moins nocive. Et pour ma part, je serais le premier à combattre une idéologie qui, au nom du droit à la différence, prétendrait instaurer entre les peuples une étrangeté radicale ; ce serait la négation même de ce que j'appelais tout à l'heure l'appartenance comme principe par opposition à l'appartenance comme pure subjectivité. Si l'on y réfléchit bien, d'ailleurs, c'est bien plutôt l'idéologie libérale qui, en légitimant l'atomisation individualiste de la société, rend les hommes fondamentalement étrangers les uns aux autres et crée ainsi les conditions d'une incom-

---

5. Préface à Richard Morris, *Aux confins de la science*, First, Paris 1991, p. 11.

municabilité (tout en pensant abstraitement l'humanité comme un grand marché, c'est-à-dire un lieu d'échanges potentiellement unifié). Quant à moi, je souligne seulement cette constatation d'évidence que le dialogue n'implique pas la fusion, pour la simple raison que lorsqu'il y a fusion, il n'y a tout simplement plus de dialogue possible : le même s'échange contre le même. En d'autres termes, pour que les cultures puissent dialoguer, il faut d'abord qu'elles existent. Il faut qu'un équilibre s'établisse entre le même et l'autre. Où sera le dialogue des cultures quand celles-ci seront toutes passées à la moulinette de l'homogénéisation techno-économique occidentale ?

Je suis, de même, bien conscient des apories du relativisme. Vous avez raison de dire qu'en toute rigueur, il n'y a pas plus de sens à affirmer l'égalité des cultures qu'à les déclarer inégales. Dans les deux cas, le paradigme surplombant fait défaut. C'est bien pourquoi je me borne à dire que toute hiérarchisation des peuples est une absurdité relevant de l'ethnocentrisme, tout en rappelant que toutes les cultures sont prises dans un rapport de co-appartenance au monde qui ne saurait se rabattre sur l'espèce. L'unité de l'humanité n'est pas non plus d'ordre politique ou social, mais bien d'ordre ontologique. Le nationalisme la perd de vue, en confondant universalisme et universalité. L'universalisme, lui, l'étend aux domaines où elle n'a rien à faire, aux risques de n'universaliser qu'un modèle particulier.

Continuons. Un peu plus loin, voici que vous me créditez d'un « holisme brut et massif ». Bigre ! Vous écrivez qu'à m'en croire, « les hommes devraient adhérer purement et simplement, comme l'abeille à son essaim, à l'ordre culturel et social dans lequel ils ont vu le jour ». Mais enfin, où aurais-je écrit pareille sottise ? Trouvez-vous que, personnellement, j'adhère « comme l'abeille à son essaim » à l'ordre culturel et social dans lequel j'ai vu le jour ? Pas plus que je ne crois que les cultures, en cherchant à maintenir leur existence, créent du même coup les conditions d'une incommunicabilité entre elles, je n'imagine un seul instant que le holisme implique l'anéantissement des individualités. Je pense même exactement l'inverse. Seules des cultures différenciées peuvent dialoguer entre elles et s'enrichir mutuellement. Seuls des individus reliés à leurs semblables et conscients de ce qui les réunit (fût-ce pour en faire la critique) peuvent exister pleinement en tant que *personnes*. Il faut d'ailleurs vraiment n'avoir jamais vécu au contact d'une culture traditionnelle pour voir dans les communautés autant de prisons, où les « solidarités tribales » feraient disparaître toute dimension individuelle. Ce n'est là qu'une triste caricature, et je vous soupçonne un peu que de ne la reprendre que pour vous faire l'avocat

du diable ! Pour moi en tout cas, qui me situe dans une optique personaliste, il va de soi que la communauté n'est pas une fin en soi, qu'elle trouve bien plutôt sa finalité dans le bien commun des personnes, et que le but de toute existence collective est de créer les conditions permettant à chacun de s'épanouir et de se perfectionner au contact les uns des autres.

Les rapports de la personne et de la société ne sont finalement, tout comme les rapports entre les cultures et l'humanité, qu'un aspect du vieux problème de l'un et du multiple. Et c'est sans doute dans cette perspective qu'il faut poser l'idée d'*autonomie*. Il me semble en effet que la grande affaire des temps présents, pour les individus comme pour les collectivités, est d'accéder à l'autonomie – et que c'est aussi dans ces termes qu'il faudrait reformuler ce que j'ai pu dire dans le passé à propos de l'identité et de l'enracinement. Cela implique toutefois de ne pas concevoir l'autonomie comme séparation absolue, faute de quoi l'on retomberait dans l'atomisation libérale ou dans l'idéologie du nationalisme de bunker. A la différence de Castoriadis, je ne crois donc pas que l'autonomie doive se conquérir sur les ruines du sacré, ni que tout ce qui excède la condition humaine soit à considérer de ce seul fait comme aliénation et hétéronomie. L'autonomie, c'est la différenciation *et* l'ouverture ; là aussi, il faut être autre que l'Autre pour distinguer, en plus, ce qui réunit. Sinon, c'est le monadisme, la coupure. Et c'est alors, comme le dit Hannah Arendt, que l'homme, « où qu'il aille, ne rencontre que lui-même »<sup>6</sup>.

Nulle part, enfin, je crois n'avoir qualifié la civilisation américaine d'« inférieure ». Ni avoir jamais écrit qu'elle était un « concentré de judéo-christianisme anti-indo-européen ». (Qu'est-ce que cela pourrait bien vouloir dire ?). Je dirais plutôt que le modèle américain est un « concentré d'utilitarisme », mais que c'est aussi un concentré d'ethnocentrisme qui s'est toujours posé comme le modèle d'une république universelle. Et c'est bien là que le bât me blesse. Adversaire de toutes les colonisations, je ne vois pas pourquoi je devrais accepter celle que nous subissons, et dans laquelle l'Amérique est impliquée au premier chef (même si, bien sûr, l'« Occident » ne se définit pas seulement comme américanocentré). Que l'américanisme convienne aux Américains ne me gêne nullement. Qu'ils y puisent la conviction qu'ils sont fondés à nous l'imposer me gêne déjà plus. Quand cela les conduit à massacrer les Vietnamiens, les Panaméens ou les Irakiens, je regimbe carrément.

---

6. *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 119.

L'exemple américain, si l'on peut dire, est en revanche très révélateur de la façon dont l'universalisme politique fonctionne le plus souvent comme un ethnocentrisme masqué. Que la république universelle rêvée depuis deux siècles par les Américains ne soit rien d'autre que l'universalisation de l'Amérique, voilà en effet qui paraît évident à quiconque n'est pas convaincu que le destin de tous les peuples de la Terre soit de s'aligner sur le modèle occidental. Il ne faudrait pas oublier pour autant que l'Amérique n'a jamais fait qu'exacerber une tendance constitutive de l'« Occident » historique, et que l'Europe, s'étant elle-même convertie à un moment donné de son histoire, n'a depuis lors eu de cesse que d'imposer au monde entier une conversion analogue. De fait, qu'est-ce que l'histoire de l'Occident dans ses rapports avec le reste du monde, sinon la volonté toujours renouvelée d'exporter un modèle particulier, *son* modèle, sous couvert de vérité universelle ? L'avènement de la modernité n'y a rien changé. Qu'il s'agisse d'apporter la « vraie foi » aux « infidèles », de convaincre les « indigènes » des mérites du parlementarisme et du « progrès », ou de persuader le Tiers-monde de l'« évidence » des droits de l'homme et des bienfaits du « développement », qu'on veuille vanter la « supériorité » du christianisme, de la race blanche ou de l'efficacité marchande, qu'on emploie pour ce faire l'épée ou la charité, la canonniers ou la Banque mondiale, le but final est toujours de convertir l'autre, comme s'il était titulaire d'un moindre-être. Le but est toujours de l'affranchir de ses croyances « superstitieuses », de dénoncer ce qui reste chez lui de holisme communautaire ou de socialité organique, hier en y voyant de l'« idolâtrie », aujourd'hui (mais c'est finalement la même chose) en l'assignant au secteur « improductif ». Bref, le but final est toujours de dire que l'Occident est la vérité cachée de l'humanité et l'avenir obligé de ceux qui sont « en retard ». Et si pour ma part je soutiens le Tiers-monde, comme je soutiens les mouvements régionalistes et autonomistes par lesquels les peuples expriment leurs revendications, au nom d'un même anticolonialisme et avec la même conviction du caractère irremplaçable de ces peuples, c'est précisément parce que c'est encore là que se manifeste le mieux, ou le moins mal, une volonté de ne pas se conformer aux diktats de l'Occident.

L'Empire ? Vous avez sur ce point touché juste. L'histoire de l'Europe nous présente, en effet, deux grands modèles d'organisation politique : la nation, précédée du royaume, et l'Empire. Durkheim observait que l'individualisme est allé de pair avec l'étatisme. Nous savons aussi (Polanyi, Rosanvallon) que le marché à émergé en étroite association avec l'Etat-nation. Louis Dumont ajoute, et je le suis volontiers, que la nation est la *politie* correspondant au règne

de l'individualisme comme valeur, en sorte que « la nation est la société globale composée de gens qui se considèrent comme des individus »<sup>7</sup>. A un moment où la nation est doublement attaquée, par en bas (poussées communautaires et identitaristes) comme par en haut (mise en place d'institutions transnationales, mondialisation de l'économie), je pense que nous gagnerions à réfléchir sur la notion d'Empire. Bien entendu, je ne range sous cette dénomination ni les « impérialismes » modernes, ni les empires de Napoléon, de Bismarck ou de Hitler, qui n'étaient que des annexionnismes nationaux. Je pense aux véritables modèles impériaux : empire chinois, romain, byzantin, romain-germanique, ottoman, austro-hongrois. Ceux-ci se caractérisent à mon sens par deux traits essentiels. D'une part, la souveraineté ne s'y rapporte pas principalement à un territoire, mais à un principe ou à une idée. D'autre part, ils correspondent eux aussi à un modèle d'équilibre de l'un et du multiple : l'unité qu'ils organisent est plus respectueuse des autonomies locales que ne le sont les nations. Ce qui revient à dire qu'ils ont une dimension universelle, sans être nécessairement universalistes ; et qu'ils respectent les minorités, en associant structure fédérale et principe de subsidiarité. C'est ce que disait récemment Serge Latouche à propos de l'empire ottoman : « L'allégeance au prince et à sa dynastie laisse une très grande autonomie locale ; l'administration centralisée pesante et corrompue reste limitée à certains domaines, tandis que chaque communauté se gouverne selon ses valeurs et que chacun est justiciable selon son droit personnel »<sup>8</sup>. J'ajoute que dans la logique de l'Empire, nationalité et citoyenneté ne sont pas synonymes – distinction que notre logique jacobine ignore entièrement (ainsi qu'on le voit, par exemple, avec les débats autour de l'immigration, où l'on ne semble capable de raisonner qu'en termes d'exclusion ou d'assimilation). Ce n'est pas à dire, bien entendu, qu'il faille chercher à restituer des configurations passées. Mais l'Europe qui est en train de se faire, ne se fera certainement pas sur le modèle de l'Etat-nation.

Voici, cher Alain Caillé, quelques considérations dont je souhaitais vous faire part en réponse à votre lettre. Je me rends compte, bien sûr, que tout cela est dit beaucoup trop rapidement. Mais je voudrais encore, avant de conclure, revenir quelques instants sur votre propre démarche. Au fond, pourquoi

---

7. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris 1983, p. 21.

8. « L'irruption des identités et le retour des aspirations communautaires », in *Etudes internationales*, décembre 1990, pp. 751-752.

m'avez-vous posé toutes ces questions ? Parce que vous connaissez ma sympathie pour le MAUSS, et qu'elle vous étonne ? Mais en quoi, exactement, vous pose-t-elle problème ? Ne serait-ce pas que, d'une certaine façon, vous vous sentez à travers moi renvoyé à vos propres interrogations ? N'auriez-vous pas quelquefois le sentiment d'avoir, avec l'anti-utilitarisme, ouvert une boîte de Pandore, et ne serais-je pas celui qui vous en fait apercevoir le fond ? Vous allez jusqu'à écrire, pas trop sérieusement j'espère : « Après tout, peut-être nos adversaires ont-ils raison. Peut-être l'anti-utilitarisme est-il intrinsèquement de droite et tend-il nécessairement vers des dérives totalitaires »<sup>9</sup>. J'admire au passage l'association des termes ! Mais pour autant que je puisse faire autorité en la matière, je vous rassure tout de suite. La réponse est négative. Cependant, dans ces propos quelque peu défaitistes, je sens sourdre une crainte qui éclaire singulièrement certains passages de votre lettre. Tel est le cas quand vous cherchez presque fébrilement à découvrir des points de désaccord entre nous. Il y en a certainement, bien sûr, ne serait-ce que parce que mon champ d'investigation occupe un créneau plus large que le vôtre. Mais il y a aussi des convergences, qui ne sont pas moins évidentes. Vous-même, commentant mon livre sur le Tiers-monde, avez écrit n'y avoir pas vu « une page qui ne puisse figurer en bonne place dans les travaux du MAUSS ». De combien d'ouvrages parus ces dernières années pourriez-vous en dire autant ? Or, tout se passe comme si vous cherchiez à grossir, voire à inventer les points de désaccord ; comme si vous éprouviez le besoin de vous rassurer. Mais vous rassurer *de quoi* ? Voilà la question. Ainsi quand vous m'interrogez sur la place que je donne au marché, en me soupçonnant, ce qui est un peu paradoxal sous votre plume, de vouloir le reléguer « dans les oubliettes de l'histoire ». Or, là dessus, mon point de vue est simple. Je ne réduis pas l'économie au marché, pas plus que je ne réduis la vie sociale à l'économie. Cela ne veut pas dire que je plaide pour leur disparition. Ce que je conteste, c'est que l'économie nourrisse une hégémonie conquérante et dévastatrice, que le marché s'instaure en paradigme de tous les faits sociaux, et que la société se transforme en un supermarché où les citoyens n'ont plus accès qu'au catalogue des objets consommables. Sur ce point, nous devrions être à peu près d'accord. Même remarque quand vous m'expliquez que vous ne

---

9. Vous précisez que c'est là, entre autres, la thèse de Zeev Sternhell et B.H. Lévy. Ne confondez quand même pas les travaux sérieux, quelque criticables qu'ils puissent être, et ce qui ne relève que de l'imposture. Et voyez la façon dont Sternhell a pris ses distances vis-à-vis de son épigone simplificateur : *Ni droite ni gauche*, Seuil, 1983, p. 316, note 50.



méprise pas les conduites utilitaristes, et que c'est même la raison pour laquelle vous avez passé autant de temps à les critiquer ! Que faut-il entendre ? Si je comprends bien, quand vous critiquez l'utilitarisme, c'est la preuve que vous ne le méprisez pas, tandis que si c'est moi qui le critique, c'est l'indice que je le méprise trop. Vous conviendrez que tout cela n'est pas très sérieux.

Plus sérieux, en revanche, est le problème de la modernité. Ce n'est certes pas à vous que j'apprendrai que l'utilitarisme est étroitement associé à des thématiques *modernes* : individualisme libéral, rationalisme égalitaire, primat des valeurs marchandes, etc. Dans votre livre, vous parlez vous-même d'une « connivence étroite entre l'utilitarisme et l'air du temps qui l'a fait naître », et vous notez aussi que les théories du contrat social reposent toutes, à des degrés divers, sur les notions d'utilité et d'avantage rationnel. Or, je peux concevoir que cette « connivence » vous pose problème. Notre ami Serge Latouche exprimait un sentiment de cette sorte lorsqu'il me déclarait : « C'est vrai que, tout en critiquant la modernité, j'ai aussi le sentiment d'y appartenir et qu'il ne m'est pas facile de rejeter certaines de ses valeurs auxquelles j'adhère et auxquelles je tiens »<sup>10</sup>. La distinction, que vous reprenez, entre libérisme et libéralisme va dans le même sens. Il s'agit finalement de savoir si la modernité forme ou non un tout, et si l'on peut en garder la « bonne part » tout en répudiant la mauvaise. Subsidiairement, il s'agit aussi de savoir si cette mauvaise part était inscrite dès le départ dans les prémisses de la modernité ou s'il vaut mieux, comme le fait Alain Finkielkraut, parler d'antinomie entre la « promesse moderne » et le « progrès moderne »<sup>11</sup>. Je ne vous cacherai pas que cette seconde attitude me paraît bien optimiste, à moins qu'elle ne soit tout simplement naïve. Car s'il est vrai, évidemment, que la modernité n'a pas que des mauvais côtés, il faut quand même aujourd'hui être un cœur pur pour gloser, sans plus, sur ses « potentialités émancipatrices ». Je n'entends pas, disant cela, faire l'apologie de l'Ancien Régime. Les sociétés traditionnelles ont leurs inconvénients. La modernité en a d'autres ; à beaucoup d'égards, ils me paraissent pires. La modernité a remplacé des contraintes visibles, repérables, par des aliénations abstraites et des contraintes de structure. Elle prétendait rendre l'homme moins dépendant ; elle l'a isolé, rendu plus vulnérable, plus étranger à ses semblables que jamais. Convaincue des vertus pacifiantes de l'égalité et

---

10. « L'occidentalisation du monde », in *Krisis*, 4, décembre 1989, p. 45.

11. Cf. « Faut-il être moderne ? », cours unique, Ecole Polytechnique, département humanités et sciences sociales, 1990, 62 p.

du commerce, elle a jeté l'homme dans une course mimétique sans fin. Aux inégalités de naissance, elle a substitué l'oligarchie de l'argent. Elle a engendré la destruction du cadre de vie, l'homogénéisation par l'économie et la technologie, la folklorisation des peuples, la généralisation de la solitude et de l'anonymat. On s'étonne que les immigrés soient « exclus ». Mais comment pourrait-il en aller autrement dans un monde où, derrière un humanisme de façade, nous assistons à l'exclusion de tous par chacun ? Jean-Pierre Dupuy dit que « la modernité s'est constituée en opposition à la logique du sacré, elle n'a su la remplacer que par la logique de l'économie ». Tout est peut-être là. Mais il faudrait aussi citer Péguy, quand il tonne contre « cet étranglement économique d'aujourd'hui, cette strangulation scientifique, froide, rectangulaire, régulière, propre, nette, sans bavure, implacable, sage, commune, constante, commode comme une vertu, où il n'y a rien à dire, et où celui qui est étranglé a si évidemment tort »<sup>12</sup>. Le monde moderne n'a dissocié le spirituel et le temporel que pour dissoudre le spirituel, de même qu'il n'a autonomisé l'économique que pour éteindre le politique. La modernité, c'est l'époque où le rapport des hommes aux objets tend à remplacer le rapport des hommes entre eux, et où l'homme lui-même finit par se transformer en objet. (Ce que dit Marx à ce sujet, sur la réification des rapports sociaux, n'a pas été dépassé). Comment s'étonner que les totalitarismes (dont vous dites à très juste titre qu'ils furent aussi des « hyperutilitarismes ») soient nés sur le terreau de la modernité ? En fin de compte, celle-ci a bel et bien débouché sur le nihilisme, sur l'absurdité totale, sur le non-sens généralisé. L'homme court de plus en plus vite pour aller nulle part, sans plus se poser le problème des finalités. Le monde arraisonné, pris comme fonds disponible, rejette tout ce qui ne se laisse pas compter. Rien n'a plus de valeur, mais tout a un prix, et les choses ne valent plus qu'en vue d'un échange égal avec d'autres choses. Ce qui revient à dire que l'égalité ne s'incarne jamais avec autant de perfection que dans l'équivalence marchande, c'est-à-dire dans l'argent.

L'anti-utilitarisme serait-il donc voué à la réaction ? Je ne le pense pas un instant. D'abord, je ne crois pas (contrairement à vous ?) que le libéralisme politique soit l'idéologie ou le système qui garantisse le mieux d'authentiques libertés individuelles. Vous m'interrogez sur l'analyse tocquevillienne, afin de savoir si j'adhère à l'imaginaire de l'égalité des conditions. Mais croyez-vous vraiment que cet imaginaire ne soit pas lui aussi porteur de despotismes ? N'est-

---

12. *L'argent*, Gallimard-Pléiade, vol. 2, p. 1105.

ce pas plutôt sous l'angle de la citoyenneté, de la participation et de la solidarité qu'il faut poser le problème, comme vous l'avez d'ailleurs fait vous-même en avançant l'idée, que j'approuve, d'un revenu général de citoyenneté ? Vous voyez sans doute où je veux en venir. Evidemment à dire avec force que c'est au déficit de démocratie que l'anti-utilitarisme doit d'abord s'attaquer. Et c'est peut-être là, d'ailleurs, que je me sens personnellement le plus proche de vos positions. Je crois en effet, et de plus en plus (c'est la matière du livre auquel je travaille actuellement), que c'est une erreur de créditer la modernité de l'avènement de la démocratie ; elle n'en a formulé, de manière d'ailleurs bien ambiguë, que certaines modalités formelles. Or si, comme je le crois, la démocratie est une catégorie largement transhistorique, elle ne saurait se réduire à un ensemble de règles et de procédures. Il faut qu'elle ait une substance, un contenu. Ce contenu, c'est l'identité de la volonté générale et de la loi, l'identité de vue entre gouvernants et gouvernés, et le contrôle des premiers par les seconds, toutes choses qui ne sauraient se ramener à l'actuel système représentatif, mais trouvent leur assise dans la démocratie de base et la recherche d'une participation générale aussi étendue que possible. Excluant toute réinstallation autoritaire du holisme, dont Louis Dumont a bien montré comment elle pouvait déboucher sur le totalitarisme, je pense que c'est par cette démocratie de base que l'on pourra, si on le peut, recréer une socialité réelle dans une époque qui ne connaîtra plus bientôt que des citoyennetés économiques. Je suis donc loin de faire passer les libertés individuelles « à la trappe ». Je pense seulement qu'elles ne peuvent être véritablement conquises et garanties que par une large participation des sociétaires à leur vie commune. Là encore, par conséquent, je ne vois pas de contradiction entre la dimension individuelle et la dimension communautaire. Surtout si, comme vous l'écrivez vous-même, « il ne peut exister de lien démocratique qu'entre ceux qui ont le sentiment de former une communauté », ce qui vous amène à dire que « la communauté est première par rapport à la démocratie »<sup>13</sup>.

Quant à la question : droite ou gauche ?, vous vous doutez certainement de ma réponse. En 1977, j'avais effectivement publié un livre intitulé *Vu de droite*. J'aimerais vous rappeler qu'il s'ouvrait sur les lignes suivantes : « De droite ? Voire [...] Personnellement, la question de savoir si je suis ou non de droite m'indiffère complètement. Pour l'heure, les idées que défend cet ouvrage sont à droite ; elles ne sont pas nécessairement *de* droite. Je peux même très bien

---

13. Op. cit., pp. 105-106

imaginer des situations où elles pourraient être à gauche »<sup>14</sup>. La formule vaut ce qu'elle vaut, et il est probable qu'aujourd'hui je choisirais un autre titre. Sur le fond, l'idée générale me paraît quand même claire. Depuis maintenant plus d'un quart de siècle, je n'ai jamais appartenu à aucun parti ou mouvement politique. Je pourrais certes, dans l'abstrait, tracer les contours d'une « droite idéale » ou d'une « gauche idéale » conforme à mes vœux. Ce ne serait toutefois qu'une construction intellectuelle, dont on pourrait toujours discuter l'étiquette. Dans le panorama politique actuel, je vois les vieux défauts de droite (ordre moral, libéralisme, nationalisme, racisme) s'ajouter aux vieux défauts de gauche (économisme, moralisme, mondialisme, goût de l'abstraction). Je vois surtout, un peu partout, la même pauvreté théorique, le même conformisme vis-à-vis des modes, la même révérence envers l'argent. Ponctuellement, il peut m'arriver de me sentir en sympathie avec Socialisme et République (malgré son rationalisme et son nationalisme jacobin) ou bien avec les Verts (malgré leurs confusions), mais tout cela me paraît vraiment sans grande importance. Pour dire les choses autrement, le débat entre René Thom et Ilya Prigogine m'intéresse plus que le résultat des prochaines élections, fussent-elles présidentielles. Je constate qu'en général, on m'accuse à droite d'avoir des idées de gauche, et à gauche d'avoir des idées de droite. Ce n'est pas vraiment fait pour me déplaire. La revue *Krisis*, dans son premier numéro, s'est d'ailleurs déclarée « de gauche et de droite ». Ma filiation, s'il en fallait une, ce serait plutôt : Rousseau, la Commune, le socialisme français (surtout Sorel et Pierre Leroux), les non-conformistes des années, la Révolution conservatrice allemande, le syndicalisme révolutionnaire italien et le situationnisme. Tirez-en ce que vous voulez.

Au reste, je crois à de nouveaux clivages. La classe politique, aujourd'hui de plus en plus discréditée, s'est engagée dans un vaste recentrage. La plupart des intellectuels, de leur côté, ont renoncé à se reconnaître dans la pratique d'un parti. André Gorz n'a pas tort de dire que « les revendications ouvrières les plus fondamentales et les plus radicales ont été des combats contre la logique économique, contre la conception utilitaire, échangiste, quantitativiste du travail et de la richesse »<sup>15</sup>. J'observe seulement que des critiques analogues se sont aussi élevées à droite. La protestation contre l'inauthenticité, la superficialité, la bêtise, le pouvoir du fric, l'obsession de la performance individuelle, le mythe des « gagneurs », la technique vécue sous le signe de l'inéluctable, le

---

14. *Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Copernic, Paris 1977, p. 15.

non-sens de l'existence humaine, croyez-vous vraiment qu'elle soit, cette protestation, par essence de droite ou de gauche ? A une époque où la « politique » se réduit à la réalisation d'objectifs gestionnaires relevant de la seule rationalité instrumentale, j'ai pour ma part tendance à croire que le seul vrai clivage décisif pour l'avenir sépare ceux qui se satisfont de la société où nous vivons, ou trouvent qu'elle est « la moins mauvaise possible », et ceux qui tout simplement ne la supportent plus. Risquons une image. A la place de la dichotomie droite-gauche, j'en vois apparaître une autre : le « centre » et la périphérie.

Péguy disait : « J'ai combattu toute ma vie aux frontières. Aux frontières intellectuelles et aux frontières spirituelles »<sup>16</sup>. C'est évidemment une phrase qui me plaît bien. Quand je fais retour sur moi-même, j'ai à la fois le sentiment d'avoir beaucoup évolué et de n'avoir pas été infidèle à mes premières intuitions. Depuis trente ans, en tout cas, je ne m'intéresse qu'aux idées. Je lis, j'écris, je publie. J'aime surtout les revues, car je crois qu'elles sont par excellence le vecteur des idées. Par ailleurs, j'ai toute ma vie durant été un très mauvais libéral, car je crois bien n'avoir jamais recherché mon meilleur intérêt ! Je l'ai même volontairement évité, chaque fois qu'il m'est apparu comme limitant ma liberté d'esprit. Je suis indifférent aux honneurs, à la renommée, aux modes et aux mondanités. Je n'espère aucun poste, je n'attends aucune nomination. Dans mon travail, je m'applique à ne jamais porter de critique *ad hominem*. Et à ne pas faire de procès d'intention.

Cher Alain Caillé, vous exprimez dans votre lettre le désir de savoir si le MAUSS doit me compter au nombre de ses amis ou de ses ennemis. Indépendamment du fait que ce n'est pas à moi de dicter au MAUSS sa ligne de conduite, laissez-moi quand même vous dire que c'est là une drôle de question – et que je ne vous remercie pas de l'avoir posée ! Carl Schmitt faisait du couple ami-ennemi le critérium du politique. Il n'a jamais dit que ce devait être celui de la vie intellectuelle. Aussi m'étonnez-vous un peu en situant le débat d'idées sous cet angle. N'avez-vous pas écrit vous-même, à la fin de votre livre : « Peu importe l'étiquette. Il ne s'agit pas ici de propriété disciplinaire des idées »<sup>17</sup> ? Je serais à vrai dire bien étonné qu'il y ait au MAUSS un programme minimum obligatoire ou des articles de foi à embrasser. L'utilitarisme ayant été au fil du temps tout aussi présent à droite qu'à gauche, et vice-versa, il me semblerait seulement assez logique que l'anti-utilitarisme fût logé à la

15. *Les chemins du paradis. L'agonie du capital*, Galilée, Paris 1983, p. 101.

16. *Œuvres en prose, 1909-1914*, Gallimard-Pléiade, Paris 1961, p. 1522.

même enseigne. Pour moi, je n'ai en tout cas jamais nourri pour le MAUSS que des sentiments de grande estime, et souvent d'admiration. Je ne demande jamais à être payé de retour. Disons que c'est ma façon personnelle d'envisager la gratuité du don.

Veillez croire, cher Alain Caillé, à l'expression de mes très cordiaux sentiments. ■

Alain de Benoist

## UN ENTRETIEN CENSURÉ PAR « LE MONDE »

Le 30 avril 1992, au cours d'un déjeuner, Alain Rollat, alors journaliste au *Monde*, m'avait proposé de publier dans ce journal un grand entretien dans le cadre d'une série de pages consacrées aux intellectuels français. L'entretien eut lieu le 18 mai. Il n'a jamais paru. Alain Rollat a fini par m'avouer que Jean-Marie Colombani, directeur du *Monde*, avait fait l'objet de « pressions » et s'était opposé à cette publication. On trouvera ci-dessous le texte de cet entretien, demandé puis refusé par *Le Monde*, resté inédit en langue française jusqu'à ce jour (il a en revanche été traduit dès 1993 en Italie et aux Etats-Unis).

*Quand le Front national a enregistré ses premiers succès électoraux, vous aviez souligné le « simplisme » de ses thèses mais vous estimiez qu'il ne s'agirait que d'un « feu de paille ». Or, depuis, certains de vos propres amis ont rallié le mouvement lepéniste, qui s'est ancré de plus en plus fermement dans la société française. Avez-vous perdu votre pouvoir intellectuel de séduction ?*

Je crois n'avoir jamais cherché à plaire. Voir quelques-uns de ses amis faire des choix différents du vôtre est assez banal. Moi, je n'ai pas changé : les thèses du Front national m'apparaissent généralement consternantes. Je m'efforce de le

dire de façon loyale. Et je m'étonne qu'on ne trouve en général à opposer à Le Pen que des sophismes, des attaques *ad hominem* ou des comparaisons historiques douteuses. Cela me semble refléter un vide intellectuel inquiétant. Quant aux causes qui font perdurer le phénomène, elles sont maintenant bien connues. D'abord l'immigration, problème non traité avant Le Pen, et qui avec lui devient non traitable. Ensuite toutes les peurs, tous les fantasmes propres à la période de transition que nous vivons, que le Front national exploite en permanence. Enfin, la nullité de la classe politique, qui crée à son endroit une sorte de sympathie négative.

*Qu'est-ce qui vous paraît insupportable dans les thèses du Front national ?*

D'abord un discours relevant objectivement de la logique du bouc émissaire, qui consiste de façon très classique à faire porter à un groupe de population la responsabilité d'une situation dont les causes sont endogènes. Ce n'est en effet pas la faute des immigrés si les Français ne sont plus capables de donner au monde le spectacle d'une façon de penser, de faire et d'exister qui leur soit propre. Ce n'est pas la faute des immigrés si le lien social se défait, si l'homme devient étranger à sa propre nature, si l'on voit partout disparaître les modes de vie différenciés dans un monde où il n'y a plus d'autre signe distinctif que l'argent. Ce n'est pas la faute des immigrés si nous vivons dans l'idéologie de la marchandise et si le langage publicitaire devient le paradigme de tous les langages sociaux. J'ajoute que ce ne sont pas non plus les immigrés qui colonisent aujourd'hui notre imaginaire collectif. En vérité, ce n'est pas parce qu'il y a des immigrés que la France est menacée de perdre son identité. C'est plutôt parce qu'elle a perdu son identité qu'elle n'est plus en mesure de faire face et de résoudre le problème de l'immigration. En montrant du doigt les immigrés, on opère donc un énorme détournement d'attention. On masque les problèmes réels. Et, du même coup, compte tenu des arguments qu'on voit s'échanger, on archaïse et on bétonne dramatiquement le débat. Il y a là un terrible effet de miroir. D'un côté on diabolise l'immigration, de l'autre on diabolise Le Pen. D'où un psychodrame permanent, où un simulacre de fascisme s'échange contre un simulacre d'antifascisme. Non seulement on entre ainsi dans le III<sup>e</sup> millénaire avec l'œil fixé sur le rétroviseur, mais on ne peut même plus critiquer l'immigration sans être taxé de « lepénisme », ni se dire solidaire des immigrés sans être accusé de « cosmopolitisme ». En fin de compte, on en arrive à l'échange des faits divers : « crimes racistes » contre « délinquance maghrébine ».



Peur des immigrés contre peur des « vieux démons » : c'est vraiment le degré zéro de la réflexion.

Au-delà de la question de l'immigration, le cœur de la doctrine du Front national me semble résider dans la petite phrase qu'affectionne tant Le Pen : « Je préfère ma fille à ma cousine, ma cousine à ma voisine, etc. » Elle va plus loin qu'on ne le croit. Cette espèce de hiérarchie sociobiologique des dilections est en effet doublement absurde. D'abord on ne voit pas pourquoi l'échelle des préférences devrait être calquée sur la proximité génétique : pourquoi ne préférerais-je pas ma voisine à ma cousine si je trouve la première plus sympathique ! Mais la vraie question, sachant que la vie sociale et politique est aussi faite de conflits, est celle-ci : que se passe-t-il s'il y a un conflit entre ma cousine et ma fille ou ma cousine et ma voisine ? Il n'y a en fait que deux solutions. Ou bien je donne systématiquement raison à celle qui est la plus proche de moi. Et en ce cas, il n'y a plus d'éthique de la vérité. Tout serment, tout contrat se trouve du même coup disqualifié. Ou bien je m'efforce de juger de la vérité de la situation, et il se peut que je donne tort à ma fille contre ma cousine, ou à ma voisine contre ma cousine. Mais pour agir de la sorte, il faut que je dispose d'un principe excédant ma seule appartenance. On voit très bien que dans la logique du Front national, un tel principe n'existe pas. C'est d'ailleurs toute l'équivoque du nationalisme. De façon assez prophétique, Thierry Maulnier disait en 1938 : « En face des problèmes actuels du monde, le culte de la nation ne constitue pas en lui-même une réponse, mais un refuge, une effusion mystificatrice ou, pis encore, une redoutable diversion aux problèmes intérieurs ». Mounier, de son côté, remarquait qu'il ne sert à rien de combattre l'individualisme si c'est pour le reporter au niveau de la nation. Dans un cas comme dans l'autre, on ne sort pas de la métaphysique de la subjectivité, qui n'est souvent que le paravent de l'égoïsme social.

*Que pensez-vous de l'usage discriminatoire que le Front national fait du droit à la différence que vous avez vous-même contribué à vulgariser ?*

Le droit à la différence est un principe et, comme tel, il ne vaut que par sa généralité. Autrement dit, je ne suis fondé à défendre ma différence que pour autant que je reconnais et respecte celle d'autrui. A partir du moment où vous instrumentalisez ce droit pour opposer votre différence à celle des autres, au lieu d'admettre que celle des autres ne menace pas la vôtre, mais au contraire la renforce, à partir du moment où vous considérez la différence, non comme ce qui

permet le dialogue mais comme ce qui légitime son refus, lorsque par conséquent vous posez la différence comme un absolu alors qu'elle n'existe par définition que dans la relation, vous retombez dans le nationalisme tribal, dans l'appartenance comme pure subjectivité. On en voit les effets directs dans les inconséquences d'un Le Pen qui, en France, fait profession de défendre les traditions des « indigènes », mais justifie le colonialisme en Nouvelle-Calédonie et décrit la coutume kanak comme « rétrograde », ou bien encore parle de Dieu dans ses discours, mais soutient qu'on ne peut être à la fois bon Français et bon musulman.

*Le Front national se fait aussi le champion d'un autre concept qui vous est familier : la défense de l'identité ?*

J'ai plutôt l'impression qu'il ne défend qu'une identité négative, fondée sur le rejet des immigrés. Il s'intéresse beaucoup à la question de savoir *qui* est Français, mais n'en évoque jamais une beaucoup plus fondamentale : *qu'est-ce qui est français ?* Il est vrai qu'on ne saurait répondre à cette question en tapant sur des bouteilles vides : Charles Martel, Jeanne d'Arc, etc. Parlant d'identité, je crois en fait que la meilleure distinction est celle que fait Paul Ricoeur entre identité *idem* et identité *ipse*. La permanence de l'être collectif au travers de changements incessants (identité *ipse*) ne saurait se ramener à ce qui est de l'ordre de la répétition (identité *idem*). Elle est au contraire liée à toute une herméneutique de soi, à tout un travail de narratologie, condition même de l'appropriation de soi, dans la mesure où ce travail fait apparaître un « lieu », un espace-temps qui configure un sens. « C'est l'identité de l'histoire racontée qui fait l'identité du personnage », dit Ricoeur. Défendre son identité, ce n'est donc pas se contenter d'une vulgate rituelle. C'est comprendre l'identité comme ce qui se maintient dans le jeu des différenciations. Et tenter de recréer les conditions dans lesquelles il est possible de produire un tel récit.

*Quelle est la bonne façon, à votre avis, de parler de l'immigration et de ses conséquences ?*

Le phénomène de l'immigration est lié historiquement à une phase d'expansion du capitalisme mondial et à un déracinement forcé dû aux difficultés structurelles du Tiers-monde. C'est donc un phénomène négatif, et que l'on aurait tort de croire inéluctable : on ne résoudra pas les problèmes du Maghreb en fai-

sant venir en France un million de Maghrébins supplémentaires. Une saine approche de la question implique à mon sens, d'abord de comprendre que les immigrés en sont aussi les victimes (car ils risquent également d'y perdre leur identité), ensuite de développer une critique de fond de la logique capitaliste, enfin d'intensifier la coopération avec les pays du Tiers-monde, en les aidant à devenir autosuffisants et à rompre avec les mirages du « développement » tel que le conçoivent la Banque mondiale et le FMI.

L'immigration devrait par ailleurs nous amener à réfléchir sur les limites d'un modèle français d'Etat-nation qui, construit (avant comme après la Révolution) sur la ruine des identités régionales, en parfaite consonance avec un christianisme convertisseur et un occidentalisme déculturant, n'a jamais su intégrer que les individus dans un espace de légalité formelle, sans jamais rien proposer aux communautés désireuses de s'agréger comme telles à un ensemble plus vaste. Il s'agirait, en d'autres termes, de redécouvrir l'identité plurielle des peuples de France. Cela nous amènerait à distinguer citoyenneté et nationalité, et à ne pas confondre intégration et assimilation, comme à peu près tout le monde le fait aujourd'hui, de Le Pen au PC. Je pense pour ma part à une forme de communauté ouverte qui est le contraire de l'apartheid, et qui ne fait pas payer la nécessaire intégration du prix de l'oubli des origines. Le maintien des racines est un moyen de résister à la déshumanisation et à la surexploitation. A cet égard, peut-être pourrait-on méditer deux exemples bien différents. En premier lieu celui de l'immigration asiatique, et singulièrement de l'immigration vietnamienne, qui est un exemple à la fois de modèle communautaire et d'intégration réussie, grâce notamment au maintien de structures familiales fortes, lieu de transmission de l'héritage, mais aussi source de meilleur travail à l'école, de moindre délinquance et de meilleure qualification professionnelle. L'autre est celui de la communauté juive, qui a parfaitement su s'intégrer tout en sachant résister à l'assimilation, c'est-à-dire en refusant de céder au chantage contenu, au moment de la Révolution, dans la célèbre phrase de Clermont-Tonnerre : « Tout pour les Juifs en tant qu'individus, rien pour les Juifs en tant que peuple ». Les critiques dirigées contre le modèle communautaire, qu'on qualifie un peu vite de « ghetto », ne sont d'ailleurs pas très différentes du reproche de « double allégeance » lancé traditionnellement contre les Juifs. Ceci pour dire que le dilemme assimilation ou exclusion est tout aussi inacceptable que celui qui nous somme de choisir entre l'idéologie du bunker et le monde des « cosmopotes », l'autochtone borné et le touriste universel.

*Mais si la France a perdu son identité, la faute à qui selon vous ?*

La faute au vaste mouvement d'homogénéisation techno-économique qui érode un peu partout les identités collectives en produisant une nouvelle forme de détresse spirituelle, que Roger Garaudy dénomme très justement le « non-sens ». Cette généralisation du non-sens, c'est-à-dire du sentiment d'absurdité de la vie, au moment même où la question sociale revient à l'ordre du jour, témoigne à mon avis de l'échec des promesses des Lumières. L'idée d'un homme « maître et souverain de la nature » a abouti à l'arraisonnement technicien de la planète et à la dévastation du cadre de vie. La croyance au progrès n'a pas résisté au surgissement des totalitarismes modernes et aux désastres écologiques. La promotion de l'individu s'est traduite par la dissolution du lien social, la disparition de la convivialité organique, la solitude, l'anonymat de masse. Le modèle anthropologique le plus « normal » est désormais celui d'un individu prédateur, toujours à la recherche de son meilleur intérêt, d'autant plus étranger à ses semblables qu'ils sont pour lui autant de rivaux potentiels dans une compétition sans fin, une fuite en avant vers le « toujours plus ». La relation sociale se réduit ainsi à un jeu d'intérêts au sein d'une société identifiée à un pur marché. « Personne ne supporte plus personne », disait récemment Roland Castro. Et parallèlement, d'un bout à l'autre de la planète, l'homme est de plus en plus confronté au Même. Or, contrairement à ce que l'on dit parfois, ce n'est pas la peur de l'autre qui provoque le racisme, c'est au contraire la peur du Même, la peur d'une indifférenciation toujours liée à la désagrégation sociale et qui suscite des rivalités mimétiques sans fin.

Parallèlement, la démocratie connaît une crise sans précédent qui la vide de son contenu : désertion civique, dictature du privé, crise de la représentation, hétéronomie de l'opinion, apathie généralisée, conformisme de masse, etc. On a voulu placer la vie des hommes sous le règne impersonnel de la loi. On a seulement remplacé des contraintes concrètes, identifiables, par la dictature abstraite d'un « on » anonyme, contre lequel il n'est même plus possible de se révolter. Jamais un aussi grand nombre de décisions n'ont été prises par des cooptés, au lieu de l'être par des élus. Dans ces conditions, comment une volonté générale pourrait-elle émerger, qui exprimerait l'identité de vues des gouvernants et des gouvernés ?

*Est-ce que vous ne versez pas à ce propos dans la facilité quand vous parlez de la « nullité » de la classe politique ?*

Je ne chante pas du tout sur l'air du « tous pourris » ! C'est d'ailleurs un air dangereux, car à force de dire que tout le monde est pourri, on finit par se dire : « pourquoi pas moi ? » Je pense même au contraire que nous avons en France une classe politique qui, malgré ses brebis galeuses, est d'une qualité plutôt meilleure que dans nombre de pays voisins. Ce ne sont donc pas les défauts des hommes qui expliquent leur nullité, mais le fait que ces hommes sont pris dans des contraintes de structure, dans un mouvement général qui leur fait pratiquement obligation d'être nuls. La négation du primat du politique, la place prise par l'instance médiatique, la façon dont l'argent comme équivalent universel entraîne l'affaiblissement et la neutralisation des convictions, les contraignent à recourir à un langage gestionnaire qui ne se transforme que trop souvent en langue de bois. Ce sont de moins en moins des hommes politiques, de plus en plus de simples techniciens de leur profession, dont la culture proprement *politique* est le plus souvent inexistante. Et en même temps, ils ont de moins en moins prise sur le concret. Dépendants de médias auxquels ne s'oppose aucun contre-pouvoir, impuissants devant les « changements de société » qui s'opèrent en amont, ils sont en outre progressivement dépossédés en aval de leurs prérogatives traditionnelles. N'est-il pas fascinant de voir comment ils sont d'autant plus rejetés par l'opinion qu'ils s'efforcent d'être « à l'écoute » de leurs concitoyens ? La vérité est qu'ils sont pris dans un immense mouvement de recentrage qui se traduit, pêle-mêle, par l'effondrement du communisme, l'évanouissement des valeurs gaulliennes, le ralliement de fait des socialistes à un « libéralisme social », et que ce mouvement de recentrage, dont ils ne peuvent ou ne veulent pas sortir, constitue précisément le terreau sur lequel Le Pen sème ses propositions simplistes. J'ajouterai que seuls certains écologistes me paraissent échapper pour l'instant à cette tendance : malgré d'évidentes naïvetés, ils ont au moins le mérite de subvertir l'imaginaire capitaliste. D'une façon plus générale, nous voyons aujourd'hui s'affronter les *intérêts* et les *valeurs*. La différence, c'est que les valeurs ne sont pas négociables.

*Vous connaissez le remède contre ces phénomènes ?*

Il n'y a que les utopistes pour avoir des solutions toutes prêtes. Ce qui est sûr, c'est que si l'on veut remédier à la déstructuration du vouloir-vivre ensemble, l'appel à la xénophobie n'est pas la meilleure solution ! Il s'agit au contraire de restituer le sens du don, de la gratuité, de la solidarité, dans une société qui tend de plus en plus à la réification des rapports sociaux, c'est-à-dire une société

où l'homme se produit lui-même comme objet après avoir transformé tout ce qui l'entoure en artefact. Or, on ne recrée pas de socialité de façon autoritaire, à partir du haut. Pour remédier au déficit démocratique, on ne peut agir qu'à la base. Recréer une démocratie de base, fondée sur la participation de tous, est certes plus facile à dire qu'à faire. Je ne vois cependant que cette solution : recréer sur les lieux de travail, sur les lieux d'habitation, des modes de vie producteurs de convivialité orientée dans le sens du bien commun. Non pas lancer un énième appel à la société civile, ce qui ne ferait qu'accentuer la dictature du privé, mais multiplier les espaces publics au sein desquels peut renaître une citoyenneté active.

*Et les intellectuels, ils ne servent plus à rien ?*

Je dois dire que je suis assez fasciné par l'effondrement actuel de la pensée critique. Les intellectuels étaient hier la mauvaise conscience de l'ordre en place. Nombre d'entre eux sont devenus la bonne conscience du désordre établi. Prêts à tout pour obtenir quelques miettes du gâteau médiatique, ils ne se rendent pas compte qu'ils scient du même coup la branche sur laquelle ils sont assis. Bien entendu, il ne faut pas généraliser. On doit aussi tenir compte du divorce entre les familles intellectuelles et les familles politiques. Les notions de « droite » et de « gauche » n'ont plus guère de pertinence quand il s'agit de qualifier le contenu des principaux essais qui paraissent aujourd'hui. Pour ce qui est du domaine des idées et du travail de la pensée, le schéma droite-gauche me semble d'ailleurs de plus en plus remplacé par une coupure entre le « centre » et la « périphérie », le premier correspondant à une idéologie dominante fonctionnant comme légitimation de l'ordre marchand, et la « périphérie » rassemblant tous ceux qui, quel que soit leur itinéraire propre, contestent l'axiomatique de l'intérêt et le mélange d'économisme, de productivisme et d'utilitarisme à quoi se ramène concrètement la société libérale. Dans cette « périphérie » peuvent se nouer des dialogues fructueux.

*Etablissez-vous un rapport entre la résurgence, dans notre pays, des attitudes « tribales » dont vous parlez et le réveil violent des nationalismes dans les pays de l'Est ?*

Ce sont à mon avis des phénomènes différents. A l'Est, c'est généralement en se raccrochant à leur identité nationale, culturelle ou religieuse, que les peuples ont pu résister à l'emprise du stalinisme. La désagrégation du système sovié-

tique, qui a conduit à passer d'un excès à l'autre, favorise maintenant un vaste mouvement centrifuge qui se traduit par des contestations irrédentistes dangereuses et désolantes. On aura garde d'oublier, néanmoins, que ces irrédentismes sont souvent la conséquence de découpages de frontières artificiels imposées par des traités internationaux. Ce n'est évidemment pas en proposant aux peuples de l'Est qui s'affrontent aujourd'hui de se transformer en « citoyens du monde » que l'on résoudra leurs problèmes. La solution ne peut être trouvée que dans le cadre d'un nouveau système de sécurité collective intéressant l'ensemble du continent européen. Mais il faudrait pour cela que les Européens veuillent être à nouveau les sujets de leur propre histoire. Or, il n'est question aujourd'hui que d'une Europe à deux vitesses, où l'ancien rideau de fer communiste serait remplacé en quelque sorte par un rideau de plomb capitaliste, rejetant les pays pauvres de l'Est européen dans les oubliettes de l'histoire...

*Précisément, pour vous qui plaidez depuis longtemps pour la construction d'une Europe « impériale », quel sens a le traité de Maastricht ?*

Il n'y a que deux modèles pour construire l'Europe : l'Empire et la nation. La seconde, devenue un concept politique à partir de la Révolution, reste directement liée à l'individualisme comme valeur (Louis Dumont). Trop grand pour régler les petits problèmes, trop petit pour s'occuper des grands, l'Etat-nation est devenu incapable de maîtriser l'expansion transétatique d'une sphère économique désormais mondialisée. L'Empire, au sens le plus traditionnel du terme, me semble au contraire le seul modèle pouvant concilier l'un et le multiple : il est la politique qui organise l'unité organique de ses diverses composantes tout en respectant leur autonomie. Citoyen européen de nationalité française, je fais donc partie de ces « fédérasites » dénoncés par le Front national, qui croient à la possibilité de former en Europe une unité politique fédérative sur la base des peuples et des régions. L'inconvénient, c'est que je ne vois pas se dessiner à travers le traité de Maastricht une Europe autonome, politiquement souveraine, décidée à se doter de l'équivalent de ce que la doctrine Monroe a été pour les Etats-Unis, mais plutôt un fantôme d'Europe, une Europe du chômage, absente et impuissante, une zone de libre-échange gouvernée sur le plan théorique par des principes monétaristes ultra-libéraux et, sur le plan concret, par des fonctionnaires et des banquiers sans projet politique ni légitimité démocratique. L'équivoque de ce traité, c'est qu'il a finalement de quoi mécontenter aussi bien les tenants de la France seule, dont je ne suis pas, que les parti-

sans d'une Europe intégrée, dont je suis. On parle par exemple de « transferts de souveraineté ». Je n'y serais pas hostile. Mais au bénéfice de quelle nouvelle instance souveraine ? Au bénéfice d'aucune, en sorte que les prétendus transferts ne sont pour l'heure que des abandons de souveraineté. A la vérité, on a mis la charrue avant les bœufs. On a cru qu'en créant un grand marché européen, on ferait apparaître une citoyenneté économique qui se muerait progressivement en citoyenneté politique. Aujourd'hui, on déçante. Et au lieu d'approfondir le champ de la construction européenne, on s'emploie à adopter des critères qui vont à nouveau couper l'Europe en deux. On est donc dans l'im-passe. Nietzsche disait : « L'Europe se fera au bord du tombeau ». Je crois pour ma part qu'elle se fera contre les Etats-Unis, ou qu'elle ne se fera pas.

*Certains craignent qu'elle ne soit dominée par l'Allemagne... Et vous ?*

Ne cherchons pas, là encore, un bouc émissaire pour excuser nos propres fautes. Si les Français se trouvent trop faibles par rapport aux Allemands, ils n'ont qu'à s'employer à être plus forts. L'Allemagne est ce qu'elle est, c'est-à-dire un grand pays. On n'en fera pas la principauté de Monaco. Dans les années qui viennent, assumant le rôle géopolitique qui est le sien, elle va tout naturellement organiser au centre de l'Europe sa sphère d'influence culturelle, économique et politique. Il serait avisé, plutôt que de s'en inquiéter, de chercher à lui faire contrepoids en assumant notre propre vocation, c'est-à-dire en organisant l'Europe du Sud, en association étroite avec les peuples riverains des deux bords de la Méditerranée. Malheureusement, la France, qui disposait pour ce faire d'atouts considérables, a gravement aliéné sa crédibilité par une politique arabe incohérente, qui a culminé dans son engagement aux côtés des Etats-Unis dans l'opération de police internationale que fut la guerre du Golfe. Je trouve cela désastreux car, n'ayant pas vocation à rentrer dans la sphère allemande, si nous ne sommes pas capables d'organiser la sphère méditerranéenne, nous risquons fort de devenir une simple tête de pont du nouvel ordre américain. ■



## LA NOUVELLE DROITE, 1968-1998

Entretien paru à l'occasion du 30<sup>e</sup> anniversaire des événements de Mai 1968, sous le titre : « Une école de pensée qui dérange », dans la revue *Enquête sur l'histoire*, Paris, mai-juin 1998, pp. 53-54. Questions de Charles Vaugeois.

*La naissance de la Nouvelle Droite (ND) est-elle une conséquence de Mai 68 ?*

Pas du tout. Le premier numéro de la revue *Nouvelle École*, qui marque en quelque sorte l'acte de naissance de la Nouvelle Droite, est paru fin février 1968, soit quelques semaines avant les événements. La question qu'on pourrait cependant se poser serait de savoir si cette concomitance ne s'explique pas, dans les deux cas, par un effet de génération. Le fait est que ce qu'on appelait alors la « nouvelle gauche » est apparue en même temps que ce qu'on appellera plus tard, à partir de 1979, la Nouvelle Droite. La différence, c'est que la « nouvelle gauche » a rapidement disparu, tandis que la Nouvelle Droite est toujours là.

*L'appellation de Nouvelle Droite vous semble-t-elle satisfaisante ?*

Elle ne me convient guère. Outre que je n'ai pas le goût du nouveau pour le nouveau, cette étiquette, accréditée par les médias, donne une coloration d'appa-

rence politique à un projet qui se veut avant tout culturel et intellectuel. Le mot « droite » lui-même est éminemment équivoque. Il a toujours recouvert des familles de pensée bien différentes, opposées même, dont certaines, et c'est le cas de la mienne, ont constamment cherché à dépasser les clivages partisans. Cela dit, la formule a fait souche et il est bien difficile de la changer. Va donc pour la Nouvelle Droite, mais à condition de s'intéresser au contenu plus qu'au contenant !

*A l'origine de ce que vous avez entrepris, il y avait un projet stratégique, celui d'un « gramscisme de droite ». Trente après, quel regard critique portez-vous éventuellement sur ce projet de « combat culturel » ?*

Contrairement à Marx, qui ne voyait dans la vie sociale et culturelle qu'une « superstructure » génératrice de fausse conscience, Gramsci avait compris que ce qui meut la vie des peuples, ce sont les idées générales, les valeurs et les mythes. D'où chez lui la figure de l'« intellectuel organique ». Je pense moi aussi que, si le politique prime l'économique, le social et le culturel viennent avant le politique. Et singulièrement aujourd'hui. Nous sortons en effet de cette époque de la modernité qui a culminé avec le « moment léniniste ». Les transformations sociales ne s'opèrent plus d'en haut, les partis politiques et les gouvernements ont de moins en moins de prise sur les faits de société. Mais le parallèle ne saurait être poussé trop loin. Gramsci appartenait au parti communiste italien, alors que je me situe dans une optique résolument métapolitique. La métapolitique ne consiste pas à faire de la politique autrement, mais à intervenir sur un autre plan, qui est celui des idées.

La ND a toujours eu des moyens limités. Comme toute entreprise humaine, elle aurait sans doute pu faire plus et mieux. Elle n'en a pas moins marqué son temps, et continue à le faire, tant en France qu'en Europe. Nombre de débats de ces dernières décennies lui doivent beaucoup : sur les Indo-Européens, sur la Révolution conservatrice allemande, sur la critique de la société marchande, etc. On ne connaît guère, de surcroît, d'écoles de pensée qui se soient à ce point inscrites dans la durée. Par-delà l'extraordinaire somme d'efforts et d'amitiés qu'elle représente, elle fait donc déjà partie de l'histoire. Les observateurs du siècle prochain en diront plus sur le rôle qu'elle a joué.

*Durant le long parcours de la ND, ses idées ont connu plusieurs métamorphoses : d'un certain nationalisme à la critique du nationalisme, du biologisme à la critique du matérialisme biologique, du modernisme à la critique de la modernité, du positi-*

*visme à la réhabilitation du mythe et du sacré, etc. Dès lors, qu'est-ce qui constitue le socle invariable de la ND ?*

Les évolutions que vous signalez résultent toutes d'une volonté d'approfondissement. La ND ne s'est jamais satisfaite de réciter un catéchisme ou de répéter des slogans. Elle s'est toujours efforcée de voir jusqu'où une idée pouvait être pensée. Vous citez l'exemple du nationalisme. Il en est de toutes sortes, dont certaines, comme le nationalisme de libération (le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes), me sont éminemment sympathiques. Cependant, le nationalisme peut aussi s'interpréter comme un « individualisme des nations » (Ortega y Gasset), ce qui le rend plus contestable. L'idée même de nation doit être interrogée historiquement. Pourquoi, en tant que concept politique, n'est-elle pas antérieure à la Révolution ? Que peut-on retirer de sa comparaison avec l'idée d'Empire ? Et d'autre part, dans l'ère postmoderne où nous entrons, l'enracinement passera-t-il principalement par les communautés ou par les nations ?

La même démarche s'applique au « biologisme ». La ND a toujours réagi contre les idéologies, religieuses ou profanes, qui tendent à faire oublier que l'homme a sa place dans la longue chaîne des vivants. Mais il ne s'ensuit pas que la sociologie puisse se ramener à la zoologie ! « Si vous dites que l'homme est un animal, vous avez raison, me disait Konrad Lorenz. Si vous dites qu'il n'est qu'un animal, vous avez tort ». Il s'agit donc de tirer les leçons des sciences de la vie, dont le formidable essor des biotechnologies donne aujourd'hui la mesure, sans perdre de vue ce qu'il y a de spécifique à l'être humain, par exemple la conscience réflexive, l'imaginaire symbolique ou le sens du sacré.

Ce type de questionnement est l'une des caractéristiques majeures du travail de la ND. La Nouvelle Droite explore sans cesse des voies nouvelles. Elle affirme et affine ses positions, sans jamais s'en tenir à des positions dogmatiques. C'est aussi par là qu'elle se dérobe à toute récupération politique. Quant à son « socle dur », il faudrait pour le définir évoquer son orientation résolument européenne, sa conviction que les identités collectives sont la richesse de l'humanité, la façon dont elle oppose la participation démocratique aux totalitarismes, une conception organique du lien social à la société de marché, la vie communautaire à l'individualisme, le sens du sacré au matérialisme, l'écologisme à la destruction de la Terre, la notion de don à l'utilitarisme ambiant, les droits des peuples aux droits de l'homme, ou l'éthique de l'honneur à la morale du péché.

*Comment concevez-vous votre itinéraire d'intellectuel jaloux de sa liberté d'évoluer et même de se contredire, avec votre statut implicite de maître à penser d'une « nouvelle école » métapolitique ?*

Un intellectuel qui parle au nom d'un « nous collectif » est un homme perdu. Il commence par avoir la stratégie de ses idées, et il finit par ne plus avoir que les idées de sa stratégie. Un théoricien n'est ni un instituteur ni un chef de parti. On attend de lui qu'avant de donner les bonnes réponses, il pose les bonnes questions, c'est-à-dire qu'il ouvre des perspectives de réflexion. Pour ce faire, il a non seulement le droit, mais le devoir de se corriger. Toute pensée véritable implique un cheminement. J'ajoute que le meilleur moyen d'avoir des « disciples » est de ne pas chercher à en avoir. Du reste, un bon « disciple » est d'abord quelqu'un qui a su trouver auprès de ses maîtres les conditions qui lui permettent de penser par lui-même.

*Vous avez écrit de nombreux ouvrages sur des sujets fort différents. Y en a-t-il un qui vous tienne plus particulièrement à cœur ?*

Je me relis rarement, et l'ouvrage qui me tient le plus à cœur est toujours celui sur lequel je travaille et qui n'a pas encore paru. Parmi ceux que j'ai publiés, j'ai néanmoins une certaine faveur pour *L'éclipse du sacré*, paru à La Table ronde en 1986. C'est celui qui me paraît le plus dense. C'est aussi sans doute pour quoi il n'a guère été lu ! ■

## ENTRETIEN AVEC « LE FÉLIN IDENTITAIRE »

Entretien paru dans le journal électronique *Le Félin identitaire*, le 16 octobre 2003.

*Dans « Vu de droite », vous aviez analysé l'importance de la théorie gramsciste du « pouvoir culturel » et de l'« hégémonie idéologique ». Aujourd'hui, quel bilan faites-vous de cette proposition sur le plan pratique et l'idée vous paraît-elle toujours d'actualité ? La formulation elle-même de « gramscisme de droite » est-elle toujours adéquate ? L'ouverture des archives soviétiques durant les années 1990 nous a par ailleurs appris un certain nombre de choses. Ainsi l'historien Stéphane Koch, dans « La fin de l'innocence », a montré que pendant que Gramsci écrivait en prison, l'URSS, grâce au réseau d'influence culturelle et idéologique dirigé par Otto Katz et Willy Münzenberg, créait un vaste mouvement de sympathie dans la « société civile » occidentale pour les idées « progressistes ». La théorie gramsciste trouvait ainsi un complément pratique grâce au soutien de l'Etat soviétique. Les idées que vous défendez ne pouvant probablement pas bénéficier d'un soutien d'une ampleur égale, quelle stratégie adopter afin de gagner la bataille de l'« hégémonie idéologique » ?*

Les remarques que vous faites sur le plan historique sont tout à fait justes. Aussi bien n'ai-je jamais soutenu qu'il était possible de faire dans le détail un parallèle avec les conditions particulières qui furent celles dans lesquelles Antonio Gramsci a développé ses théories. Lorsqu'il y a déjà plus de vingt-cinq ans, il m'est arrivé de parler de « gramscisme de droite » – formule qui, à ma grande surprise, a connu un certain succès –, c'était seulement pour moi une façon parmi d'autres de montrer qu'une action politique n'a guère de chance de réussir lorsque l'« esprit du temps » lui est hostile. Historiquement, la plupart des grandes transformations politiques ont cristallisé des aspirations qui leur préexistaient. Ces aspirations résultaient elles-mêmes de la diffusion d'un certain nombre de thèmes, de valeurs, de croyances. L'exemple classique est la Révolution de 1789, interprétée comme l'aboutissement d'une transformation des esprits, d'une évolution des mentalités à laquelle la philosophie des Lumières avait auparavant contribué. Gramsci était conscient de cette articulation, et c'est pourquoi il assignait à ceux qu'il appelait les « intellectuels organiques » la tâche de faire naître une nouvelle culture populaire, jugée nécessaire à l'instauration d'une autre société politique. L'aide qu'ont pu lui apporter les réseaux d'influence mis en place par l'Union soviétique, ou tout simplement l'appareil du parti communiste italien, alors plongé dans la clandestinité, ont pu jouer un rôle dans la mise en œuvre de cette idée, mais n'en ont joué aucun dans sa formulation.

De façon plus générale, ma conviction était que ce qu'on appelle habituellement la « politique » ne correspond qu'à un aspect assez limité des moyens nécessaires à provoquer de véritables changements. Historiquement parlant, les révolutions « silencieuses » produites par l'avènement et la diffusion de certains systèmes philosophiques ou idéologiques (le cartésianisme, le libéralisme, le kantisme, l'idéologie du progrès, etc.) ont eu finalement des effets plus durables que bien des révolutions politiques, plus bruyantes ou plus visibles, mais dont il ne reste aujourd'hui plus rien. Mon intention était de souligner l'importance des idées dans l'histoire, et par suite l'importance d'en acquérir soi-même, c'est-à-dire de se structurer mentalement du point de vue théorique. Je réagissais par là contre une certaine tendance à l'activisme, ou contre cette idée sans cesse récurrente selon laquelle l'« urgence » d'une situation justifie qu'on fasse l'économie de toute considération d'ordre théorique.

Cette conviction s'est renforcée chez moi à date plus récente, en voyant se rétrécir de plus en plus le champ des possibilités de l'action politique telle qu'on l'a connue jusqu'ici. Trois facteurs se sont conjugués. D'une part, le resserrement sociologique (l'accession du plus grand nombre à la classe moyenne sous

l'effet des compromis sociaux acquis à l'époque fordiste, ainsi que l'homogénéisation relative des modes de vie qui en a résulté) et, parallèlement, le discrédit des extrêmes se sont traduits par un recentrage considérable des programmes des partis. A l'heure actuelle, ces derniers ne représentent plus de véritables possibilités d'alternative : ils ne s'opposent plus que sur la meilleure façon d'aménager le système existant. Un phénomène comme celui de la « pensée unique » consacre ce consensus de fait. D'autre part, avec la globalisation, la marge de manœuvre des gouvernements n'a elle-même cessé de se réduire : face aux contraintes planétaires et à la synergie des forces en présence, un parti au pouvoir n'a tout simplement plus la possibilité concrète d'appliquer son programme (à supposer qu'il en ait un) si celui-ci implique un écart trop important par rapport au mode d'organisation dominant. Enfin, il faut tenir compte de la place grandissante de la technoscience dans nos sociétés, et de ses conséquences immédiates dans la vie quotidienne. Depuis déjà bien des décennies, ce ne sont plus les décisions ou les changements politiques, mais les évolutions technologiques (la dernière en date étant Internet) qui transforment concrètement la vie du plus grand nombre.

Dans de telles conditions, on peut évidemment se demander quel peut être aujourd'hui le rôle des idées. Il est clair que raisonner en termes d'« hégémonie idéologique » n'a plus beaucoup de sens à un moment où les idéologies de type classique (les « grands récits » dont parlait Jean-François Lyotard) ne « fonctionnent » manifestement plus. Mais ce serait à mon avis une grande erreur de croire que les idées ne servent plus à rien. Leur mode d'expression doit seulement se transformer. Nous vivons dans une époque où les innovations se succèdent à une cadence très rapide, où des réalités sociologiques qui paraissaient hier inébranlables disparaissent les unes après les autres, où toutes les institutions sont en crise. Le sentiment dominant qui en résulte est celui d'un brouillage : perte des repères, perte du sens. Ce dont les gens ont le plus besoin, c'est donc de retrouver des repères – lesquels ne peuvent évidemment plus être ceux auxquels nous avons été habitués. Ce qu'ils veulent, c'est comprendre le monde nouveau où ils se trouvent, comprendre quelles en sont les lignes de force. L'intellectuel est quelqu'un qui cherche à comprendre et à faire comprendre. Son rôle demeure donc essentiel, même s'il n'a évidemment plus la possibilité de jouer le rôle de magistère moral qui fut le sien dans le passé. Mais bien entendu, il ne peut exercer ses capacités d'analyse qu'à la condition d'être lui-même en complète rupture mentale avec le système dominant et de se refuser à devenir un objet du spectacle médiatique.

*Vous avez analysé à plusieurs reprises les sources de l'idéologie du travail. Dans un texte repris dans votre livre « Critiques – Théoriques », vous parlez d'un « blocage psychologique et culturel qui interdit le retour à des sociétés qui ne se définiraient pas autour du travail et de la production » (p. 164). Cela signifie-t-il une critique radicale du capitalisme ? Comment envisagez-vous le profil de telles sociétés organisées autour de valeurs étrangères à l'idéologie productiviste ?*

La production – ou plus largement l'activité économique – représente l'une des dimensions élémentaires de la vie en société. Qu'elle soit élémentaire ne signifie toutefois pas qu'elle soit la plus importante ou qu'elle corresponde à la valeur la plus haute. Si l'on observe les sociétés traditionnelles, à commencer par celles de l'antiquité européenne, on constate que ces sociétés, globalement beaucoup moins riches que les nôtres, ont toujours tenu la sphère économique pour la sphère inférieure par excellence. Hannah Arendt est l'une de celles qui l'ont le mieux montré dans le cas des Grecs. Dans la Grèce ancienne, le travail est dévalorisé – et Arendt montre bien que ce n'est nullement parce qu'il existe des esclaves. Il en va de même de tout ce qui a trait à l'échange commercial. Ce n'est pas que la nécessité économique passe inaperçue, c'est au contraire qu'elle n'est que cela : une nécessité. En tant qu'elle représente le royaume de la nécessité, dit Aristote, l'économie est étrangère au royaume de la liberté. La liberté ne s'acquiert que par une adhésion à des valeurs plus hautes, et subsidiairement par un mode d'action, l'action politique, qui ne peut s'exercer que dans le cadre de la vie publique. Cette dévalorisation générale des valeurs marchandes s'est longtemps maintenue dans l'histoire de l'Europe. L'avènement de la classe et des valeurs bourgeoises y a mis un terme. Reprenant l'idée chrétienne selon laquelle le travail (notion évidemment distincte de l'activité ou de l'action) aurait une valeur morale, la bourgeoisie a fait du travail l'outil par excellence de la production. L'économie, parallèlement, a été opposée au politique dans une aperception inverse de celle qui prédominait auparavant : au lieu que la liberté puisse s'acquérir dans la sphère publique, elle s'est définie comme ce dont on ne pouvait vraiment jouir que dans la sphère privée, c'est-à-dire comme ce qui était soustrait à la vie publique. Peu à peu, toutes les composantes de la société se sont trouvées engagées dans une véritable fuite en avant : travailler toujours plus, produire toujours plus, consommer toujours plus. La question des finalités n'étant plus posée, la production-consommation est devenue une fin en soi.



Rompre avec l'idéologie du travail, qui est au cœur du système actuel de production, implique donc en effet une rupture radicale avec le capitalisme, plus exactement avec le système de la Forme-Capital, système qui tend à transformer le monde entier en un vaste marché planétaire régi par l'idéologie de la marchandise. Mais cela signifie aussi rompre avec toutes les autres formes de productivisme, avec toute forme de système qui ne connaît que le mot d'ordre du monde de la quantité : toujours plus. Et ici, il faut bien entendu rappeler que Karl Marx n'a nullement rejeté l'analyse en termes de valeur-travail qu'il a trouvée chez Adam Smith ou Ricardo, mais qu'il en a fait au contraire une pierre angulaire de son système.

Sortir du productivisme implique une transformation radicale des mentalités. On en mesure la difficulté à un moment où le règne de la marchandise semble atteindre son apogée. Mais l'apogée est aussi, par définition, le début du déclin. D'un côté, on peut miser sur une certaine lassitude de beaucoup de gens à n'avoir plus qu'un rôle de producteurs-consommateurs : il ne manque pas d'indices donnant à penser que l'aspiration à la qualité, et non à la simple quantité, progresse. En témoignent la vogue de certains thèmes écologistes, la claire conscience des destructions de l'environnement engendrée par une croissance que nul ne tente de maîtriser, l'idée qu'il vaudrait peut-être mieux pouvoir disposer plus librement de son temps que de chercher par tous les moyens à gagner toujours plus, l'idée qu'à partir d'un certain seuil de richesse globale il serait peut-être plus judicieux de trouver de nouvelles formes de partage plutôt que d'intensifier une concurrence de tous contre tous qui est intrinsèquement destructrice du lien social. Mais on peut aussi miser sur la fragilité structurelle du système dominant. La globalisation d'un système financier désormais dégagé des contraintes de l'espace et du temps accentue sa vulnérabilité. A cela s'ajoutent les limitations intrinsèques d'une planète dont l'étendue est par définition finie : si demain les Indiens et les Chinois consommaient comme le font aujourd'hui les Occidentaux, la Terre deviendrait proprement invivable. L'évolution vers des sociétés qui ne se définiraient pas prioritairement autour du travail et de la production peut se faire brutalement ou lentement. Qu'elle soit lente ou rapide, je la crois inévitable.

*Dans la préface à la nouvelle édition de « Vu de droite », vous écrivez que la passion « des temps postmodernes sera le désir d'identité ». Comment définissez-vous la post-modernité, quels sont les axes autour desquels elle se déploie ?*

Le terme de « postmodernité » est bien entendu équivoque, comme en témoignent les définitions souvent contradictoires qu'on a pu en donner. Je l'emploie, faute de mieux, pour désigner cette sorte d'interrègne où nous nous trouvons, ce moment où un ordre ancien, celui de la modernité, devient visiblement de plus en plus obsolète, alors même que nous ne pouvons qu'apercevoir les contours d'un nouveau « *nomos* de la Terre », pour parler comme Carl Schmitt. Sans trop entrer dans les détails, disons que du point de vue politique, toute la modernité s'est ordonnée autour de l'Etat-nation. Celui-ci constituait une entité politique relativement autonome ou autosuffisante. Il était d'autre part producteur de socialité, c'est-à-dire créateur de liens sociaux. Les peuples aspiraient à se constituer en nations pourvues d'un Etat, car vivre à l'intérieur de frontières nationales garantissait le maintien de leur identité commune, le renforcement de valeurs partagées. Cette forme politique est aujourd'hui en train de se défaire, au moins dans les pays occidentaux. Non seulement l'Etat-nation n'est plus producteur de socialité, mais toutes les institutions qui lui servaient de creusets d'intégration sociale se désagrègent. Le capitalisme lui-même n'est plus au service de la puissance nationale, car il s'affirme désormais d'abord au niveau transnational. Les technologies, les systèmes d'information et de production de symboles ou d'images, les marchés financiers, tout comme les problématiques et les défis auxquels nous sommes confrontés, se déploient eux aussi à une échelle nouvelle. Les frontières ne garantissent plus grand-chose, puisqu'elles n'arrêtent plus rien. Sur le plan social, l'individualisme triomphe plus que jamais, mais il se double de formes de socialité spontanée d'un type nouveau. Les logiques dominantes ne sont plus les logiques stato-nationales, mais les logiques continentales et, parallèlement, celles des communautés et des réseaux.

Il est tout à fait normal que dans cet univers éclaté, incertain, la question identitaire prenne une importance accrue. Elle se pose au niveau des individus comme au niveau des groupes ou des collectivités. Savoir où je vais implique de savoir qui je suis. Or, quand les repères tendent à disparaître, il est de plus en plus difficile de savoir qui je suis (ou qui nous sommes). Dans le même temps, le vaste mouvement d'homogénéisation de la planète à quoi se résume la globalisation néolibérale provoque en retour des crispations ou des fragmentations inédites, l'affirmation de nationalismes convulsifs ou d'ethnonationalismes « tribaux ». Benjamin Barber a résumé cette dialectique au moyen d'une formule : « *Djihad vs. McWorld* ». Enfin, à l'intérieur de chaque pays, on voit resurgir des affirmations identitaires, régionalistes ou autres, qui ne se satis-

font plus d'être admises ou tolérées dans la sphère privée, mais qui aspirent à une « politique de reconnaissance », c'est-à-dire qu'elles désirent que leur spécificité propre soit reconnue dans la vie publique. C'est en ce sens que j'ai pu dire de l'identité qu'elle était, après la liberté et l'égalité, la grande passion des temps présents.

Le problème est que la notion même d'identité est l'une des plus complexes qui soit. Le simple fait que la préoccupation identitaire fleurisse aujourd'hui montre que l'identité ne va plus de soi : dans une société traditionnelle, la question de l'identité ne se pose pas, car elle n'a tout simplement pas de sens. L'identité, par ailleurs, se compose toujours d'éléments objectifs et d'éléments subjectifs. Plus les identités objectives se désagrègent ou sont menacées, plus la part subjective de la revendication identitaire grandit. A la limite, c'est le désir d'identité qui tient lieu d'identité. De même, la distinction classique entre identités héritées et identités choisies tend à s'estomper : même les identités héritées deviennent aujourd'hui des identités choisies dans la mesure où c'est seulement en étant acceptées ou revendiquées comme telles qu'elles deviennent agissantes. Dans ces conditions, le grand risque est de ne plus concevoir l'identité que de façon négative. Il faudrait ici montrer à la fois en quoi l'identité est une nécessité proprement vitale, et comment elle peut aussi donner naissance à des pathologies qui lui sont propres.

*Vous avez écrit que « l'écologie est devenue l'un des grands enjeux de notre temps ». Existe-t-il actuellement une philosophie de l'écologie permettant de fonder une vision du monde pertinente ? Que pensez-vous des mouvements politiques écologistes présents dans le jeu électoral ?*

Des mouvements en question, je pense plutôt du mal. Et j'en pense du mal parce que je pense au contraire le plus grand bien de l'écologie et de ce que pourrait être un écologisme politique fidèle à sa vocation. Par rapport aux partis de type classique, les écologistes sont en effet les seuls à proposer, non pas seulement de réformer le système en place, mais d'instaurer une autre société. Partant de là, il me paraît d'une extrême naïveté – une naïveté qui se mue aisément en opportunisme – de s'imaginer qu'on puisse changer de société, passer d'une société gouvernée par l'imaginaire de la marchandise et la loi du profit à une société respectueuse des équilibres naturels, ordonnée à des valeurs non marchandes, en se présentant aux élections. Le jeu électoral est de toute évidence conçu pour que seuls puissent y triompher ceux qui, d'une manière ou

d'une autre, reconduiront le système en place. Quand on voit, d'autre part, ces mouvements écologistes électoralistes s'associer, pour obtenir une chance d'avoir des élus, à des partis qui, comme le PS en France, ont de tout temps été acquis à l'idéal productiviste et à l'idéologie du progrès et qui, de surcroît, ont explicitement capitulé devant les exigences des marchés financiers, on peut légitimement s'interroger sur leurs objectifs. D'autant que lorsque des représentants des Verts ont été associés au gouvernement, on ne peut pas dire que les revendications écologistes aient été véritablement prises en compte.

Concernant la philosophie de l'écologie, dont il existe aujourd'hui de multiples théoriciens (principalement en Allemagne, dans les pays scandinaves et les pays anglo-saxons), je pense que la bonne position se situe sur une ligne de crête. Deux formes opposées d'écologisme sont à mon avis à rejeter. D'une part l'écologisme « cosmétique », qui se borne à prendre quelques mesures de protection de l'environnement sans rien changer fondamentalement au système en place : on continue à mettre en œuvre une croissance ininterrompue, tout en prenant à la marge des mesures qui ne font que retarder les échéances. On peut ranger dans cette catégorie le « capitalisme vert » ou le « développement durable », dont Serge Latouche a fait une critique des plus convaincantes. Mais je rejeterai également une autre forme d'écologisme qui, à l'inverse, me semble aller trop loin. C'est celle qui, sous prétexte de mettre radicalement en question l'anthropocentrisme, tend à placer sur pied d'égalité tout ce qui appartient à la « vie », sur la base d'une conception essentialiste ou idéalisée de la « nature ». Je pense pour ma part que défendre la nature et la « vie » implique au premier chef d'être conscient de la diversité du vivant. Récuser un anthropocentrisme de type cartésien, qui ne voit dans la nature qu'un simple objet pour la maîtrise ou l'appropriation humaine, est parfaitement justifié : la nature n'est pas un objet, la Terre n'est pas un simple cadre de vie ; l'homme et la nature sont pris dans un rapport de mutuelle co-appartenance que les religions « cosmiques » de l'Antiquité ont su remarquablement exprimer. Mais cela ne signifie nullement que l'homme n'occupe pas dans le monde une place qui lui est propre, qu'il n'a pas une spécificité particulière. Une erreur est de croire que l'homme est totalement coupé du reste du vivant ; c'est l'erreur commise dans une perspective morale par la pensée chrétienne, puis dans une perspective utilitaire par l'idéologie moderne. L'erreur inverse consiste à croire que l'homme n'est rien d'autre qu'un vivant « comme les autres ». Une saine philosophie de l'écologie consiste à ne tomber dans aucune de ces erreurs. La pensée de Heidegger me semble avoir apporté à ce propos un éclairage aussi décisif qu'intellectuellement stimulant.

*Vous montrez dans votre œuvre l'importance en philosophie politique de Johannes Althusius, penseur allemand du début du XVII<sup>e</sup> siècle, en tant que père fondateur du fédéralisme moderne et du principe de subsidiarité. Si l'on compare ce que vous dites de son modèle politique à la réalité des institutions européennes, il semblerait que celles-ci en soient éloignées. Que peut-on souhaiter de l'évolution politique de l'Europe ?*

Il y a en effet un abîme entre les idées énoncées et mises en pratique par Althusius et la réalité actuelle de l'Union européenne. Althusius construit la société à partir du bas, par l'élargissement progressif de cercles ou de communautés organiques, qu'il appelle *consociationes*. Chacun de ces cercles constitue un tout représentant plus que la simple somme de ses éléments constitutants, qui ne délègue au niveau supérieur que les tâches ou les responsabilités qu'il ne peut assumer lui-même. C'est le principe de subsidiarité, qui est avant tout un principe de compétence suffisante. La démocratie directe y joue un rôle important, l'idée générale étant que les gens doivent pouvoir traiter le plus possible par eux-mêmes de ce qui les concerne. Dans l'Union européenne, même si le principe de subsidiarité est mentionné par le traité de Maastricht, c'est exactement l'inverse : tout se décide par le haut, dans le mépris des spécificités locales, à la seule initiative d'une caste de techniciens et d'experts dont la légitimité démocratique est à peu près nulle. Certains adversaires de l'Europe la dénoncent souvent comme une « Europe fédérale », ce qui me surprend toujours. Il faut ne rien connaître aux principes du fédéralisme, et plus spécialement du fédéralisme intégral (Alexandre Marc), pour porter une telle accusation contre l'Union européenne. Celle-ci fonctionne à bien des égards selon le principe, non de la compétence suffisante, mais de l'omnicompétence manifestée par des directives rigides relevant de la vieille tradition jacobine.

Que peut-on souhaiter de l'évolution politique de l'Europe ? D'abord qu'elle soit effectivement politique. Je veux dire par là que l'Europe doit avoir pour objectif de se construire politiquement, et pas seulement de rechercher son unification en matière de réglementation juridique, économique ou commerciale. Ensuite que cette construction politique se fasse selon de véritables principes fédéralistes : démocratie participative, localisme et subsidiarité. Que le peuple politique européen y représente le véritable pouvoir constituant. Enfin que le problème des finalités soit clairement posé, l'objectif étant de constituer une puissance continentale autonome associée à un véritable projet de civilisation, susceptible de contribuer à l'instauration dans le monde d'un ordre multipolaire, et non un simple marché « transatlantique », ouvert à toutes les

influences extérieures, dépossédé de toute véritable volonté politique comme de toute capacité d'action géopolitique ou géostratégique.

Une telle Europe n'est aujourd'hui, de toute évidence, que de l'ordre du souhait, sinon du vœu pieux. La médiocrité de la classe politique, le règne de l'expertocratie, l'indécision face aux défis les plus cruciaux, l'absence de visée à long terme, la persistance des stratégies en termes d'intérêts strictement nationaux, expliquent que le projet européen soit aujourd'hui politiquement bloqué. L'élargissement hâtif de l'Europe à des pays dont le seul désir est de se placer sous la protection de l'OTAN et de l'Amérique, accroît encore le risque d'impuissance et de paralysie. C'est la raison pour laquelle, à côté de l'Europe souhaitée, il faut envisager l'Europe possible. Dans les circonstances présentes, la seule possibilité me semble résider dans la formation d'un « noyau dur » constitué par les quelques pays qui sont résolus à aller de l'avant. La formation d'un axe Paris-Berlin-Moscou, dont on a vu apparaître les prodromes au moment de la guerre contre l'Irak, serait déjà une étape essentielle, tant la France, l'Allemagne et la Russie sont aujourd'hui complémentaires. Une chose est sûre : les Américains, après avoir longtemps tergiversé, regardent maintenant l'idée d'une puissance européenne comme une menace et sont prêts à tout pour la conjurer. Qu'on le veuille ou non, l'Europe ne pourra pas se faire autrement que contre les Etats-Unis, c'est-à-dire contre le projet d'un monde unipolaire où l'hyperpuissance américaine continuerait à jouer un rôle de gendarme planétaire au service de la logique du capital.

*Vous est-il possible d'évaluer la réception de votre œuvre ? Pensez-vous avoir été bien lu ?*

Il est difficile de répondre. Pour être honnête, j'ai rarement eu l'impression d'avoir été bien lu : les compliments tout autant que les critiques m'ont trop souvent paru passer à côté de l'essentiel. Quant à la réception de mon œuvre, il est encore plus malaisé de l'évaluer. Compte tenu du climat intellectuel qui règne à Paris, de l'absence à peu près totale de débat qui prévaut dans ce pays, mais aussi de l'archaïsme des mentalités ou de l'inaptitude au travail de la pensée qui domine dans certains milieux, j'ai sans doute aujourd'hui plus de lecteurs en Italie qu'en France. Cela ne me gêne pas. Une fois pour toutes, j'ai résolu de ne pas m'en soucier. J'essaie de faire le mieux possible ce que je crois devoir être fait. Je jette des bouteilles à la mer. On a parfois de bonnes surprises. ■

## ENTRETIEN AVEC « KSHATRYA »

Entretien publié en octobre 2003 par le journal électronique *Kshatrya*, en complément d'un dossier sur « La philosophie politique d'Alain de Benoist ».

*A travers vos articles de philosophie politique dans « Eléments » et les études que vous publiez dans les revues « Krisis » et « Nouvelle Ecole », on pourrait dire que vous bâtissez la généalogie des différentes « idées » du politique, vous prononçant en faveur d'une « démocratie organique », dans la ligne d'un auteur comme Althusius. En un certain sens, votre travail se veut métapolitique et c'est d'ailleurs ce que d'anciens membres de la Nouvelle Droite vous reprochent. Pourriez-vous préciser les enjeux d'un travail métapolitique ? Quels rapports entretient-il avec l'action proprement dite ?*

Je ne comprends pas bien votre question. Et je comprends encore plus mal les critiques auxquelles vous faites allusion. Mais peut-être est-ce le terme de « métapolitique » qui a donné lieu à de mauvaises interprétations. Traiter de métapolitique, c'est traiter de ce qui se situe au-delà de la vie politique de tous les jours, et en traiter d'une façon essentiellement théorique. C'est en d'autres termes produire, individuellement ou collectivement, un corpus de références et d'analyses qui permette de mieux comprendre le monde dans lequel nous vivons. C'est travailler sur le plan des idées et par rapport à l'histoire des idées. C'est

enfin proposer une vue du monde aussi cohérente que possible qui, dans tous les domaines, puisse servir de repère ou de cadre. Un tel travail n'a rien de spécialement original. A toutes les époques, depuis Althusius, Machiavel, Thomas Hobbes ou Jean-Jacques Rousseau, jusqu'à Tocqueville, Karl Marx, Georges Sorel, Max Weber ou Carl Schmitt, il a existé des théoriciens du politique. Leurs doctrines ont souvent eu une large postérité, car elles ont exercé une influence qui perdure encore, alors que les contextes dans lesquelles elles sont apparues n'existent plus et que les événements qu'elles ont pu engendrer ne sont plus eux-mêmes que des souvenirs.

Un tel travail ne résulte pas d'un choix, mais d'une vocation. C'est pourquoi je comprends pas mal que l'activité « métapolitique » puisse faire l'objet d'un quelconque « reproche ». On s'intéresse aux idées ou on ne s'y intéresse pas. On approuve ce que tel ou tel fait dans ce domaine, ou on ne l'approuve pas. Si on ne l'approuve pas, on peut éventuellement tenter d'expliquer pourquoi. Un débat peut alors s'engager, pour autant qu'on en respecte la méthode et les règles (une chose dont les milieux de droite ont perdu l'habitude depuis à peu près un siècle). Mais « reprocher » à quelqu'un d'être un théoricien est à peu près aussi intelligent que de lui reprocher d'être fleuriste, informaticien, professeur au Collège de France ou pompier.

Quant à l'action, il faut s'entendre. L'action en soi n'existe pas. Ce qu'on appelle « action » est toujours un enchaînement ou une logique d'initiatives et de mouvements en référence à un contexte particulier. Il y a aussi bien entendu le besoin d'action, qui est une disposition tempéramentale spécialement répandue chez les jeunes. Elle est parfaitement normale, parfaitement saine : quiconque n'a pas éprouvé à vingt ans le désir d'agir, de « faire quelque chose » (y compris le désir de donner des coups ensemble, et d'en recevoir en retour), est plutôt à plaindre ! Mais ce besoin d'action n'est pas encore l'« action ». L'action, au sens plein du terme, est une activité, impliquant un engagement personnel, par laquelle on tente de parvenir à un objectif donné. Cela implique évidemment que l'objectif en question soit clairement posé, et que les conditions qui permettent de l'atteindre soient identifiées. Dans le domaine politique et social, il s'agit, comme dans n'importe quelle bataille, de connaître les caractéristiques du terrain, du champ social sur lequel on entend agir, d'évaluer les moyens dont on dispose et ce qu'il est possible d'obtenir au regard de ces moyens. Toute autre démarche est impolitique. Où intervient alors la théorie ? Elle intervient sur deux plans. D'une part, l'action suppose une théorie de l'action, faute de quoi elle court le risque de n'être qu'activisme ou agitation pure. D'autre



part, si l'on entend « agir », on a évidemment tout intérêt à être structuré mentalement, à s'être doté des bases intellectuelles qui représentent autant de raisons d'agir. L'opposition entre théorie et pratique est donc toute relative : idéalement, elles se complètent. Mais il est inévitable que les rôles se partagent, car l'excellence dans un domaine implique toujours une certaine spécialisation. Nietzsche et Marx étaient des esprits de génie, mais de piètres praticiens, tandis que pour Lénine ou Napoléon, c'était plutôt l'inverse. On pourrait aussi citer l'exemple des philosophes des Lumières : ils auraient été bien incapables de faire la Révolution de 1789, mais sans eux elle ne se serait sans doute pas produite (ou plutôt elle n'aurait pas eu le caractère qui fut le sien). Enfin, il y a toujours une certaine antécédence de la spéculation ou du travail de la pensée, parce que c'est ce travail qui met les esprits en mouvement. C'est pour cela que dans la tradition indo-européenne, l'« action » vient toujours en second : la fonction guerrière caractérise la deuxième fonction, non la première (cf. le thème bien étudié par Georges Dumézil du « péché du guerrier »). Mal conduite, l'action est en outre génératrice de frustrations : à ne s'engager que dans des combats perdus d'avance, on gâche son existence. L'avantage d'une bonne lecture, au contraire, c'est qu'elle n'est jamais perdue !

*Le 21 avril 2002 fait désormais figure en France de « dimanche noir ». On se souvient de la « grande peur » qui s'est alors emparée d'une démocratie qui se considérait mise en danger. En « métapolitologue » (pardonnez ce barbarisme), vous refusez toute étiquette, toute appartenance à un parti. Néanmoins, de nombreuses « personnalités » de la Nouvelle Droite se sont engagées dans des partis d'extrême droite comme le Front national. Pensez-vous que le passage de la métapolitique à la politique se fasse nécessairement par l'extrémisme ?*

La période de l'entre-deux tours, lors de l'élection présidentielle de 2002, a constitué un parfait témoignage de l'hystérisation grandissante des rapports politiques et sociaux à laquelle nous assistons actuellement. La soudaineté avec laquelle s'est manifestée la « grande peur » à laquelle vous faites allusion a été frappante, la rapidité avec laquelle elle s'est dissipée l'a été plus encore. Le spectacle cocasse de foules de gauche appelant fébrilement à voter pour celui-là même qu'elles dénonçaient quinze jours plus tôt comme un « escroc », a constitué une preuve irréfutable de l'inintelligence totale des états-majors du PS et du PC (seule Arlette Laguiller ayant eu le mérite de ne pas tomber dans le piège). Le résultat final a été que Le Pen, qui déteste Chirac, lui a per-

mis de se faire élire (ce qui n'était nullement acquis face à Jospin) – et que Chirac, qui déteste également Le Pen, lui doit son élection. Mais cette inintelligence des milieux de gauche a été largement partagée par les électeurs lepénistes qui ont cru eux aussi que le grand jour était arrivé, espoir à la mesure de l'accablement dans lequel les résultats du second tour les ont plongés. Les uns comme les autres n'avaient pas compris que le Pen n'avait pas la moindre chance d'être élu. Plus fondamentalement, ils n'avaient pas compris que dans l'état actuel du système politique, ne peuvent parvenir aux places pré-codées du pouvoir effectif que ceux qui sont conformes à la norme générale de ce système, c'est-à-dire ceux dont on est sûr par avance qu'ils ne feront rien d'essentiellement différent de ceux qui les ont précédés. Comme l'a écrit Alain Badiou, le vote est aujourd'hui « surplombé par le principe de l'homogène, qui garantit le conservatisme du vote ». Qui n'a pas compris comment fonctionne ce « principe de l'homogène » ferait bien de s'abstenir de faire de la politique, c'est-à-dire de perdre son temps.

A la seule exception de Pierre Vial, je ne connais aucune « personnalité » de la ND qui se soit engagée « dans des partis d'extrême droite comme le Front national ». Pour ma part, si je n'appartiens à aucun parti, c'est d'abord bien entendu parce que je n'en vois aujourd'hui aucun qui défende les idées qui sont les miennes, mais aussi parce que j'ai pris la pleine mesure de l'épuisement des formes politiques classiques. La forme-parti a été privilégiée à l'époque de la modernité dans une optique qu'on pourrait dire « léniniste » : un parti apparaissait, se développait, mobilisait ses adhérents, avec pour objectif d'accéder au pouvoir et d'y appliquer son programme. Aujourd'hui, non seulement les partis n'ont pratiquement plus de programme, mais leur marge de manœuvre, si d'aventure ils parviennent au pouvoir, s'est réduite comme peau de chagrin. Les équipes gouvernementales n'ont tout simplement plus la liberté de faire ce qu'elles veulent face à des emprises transnationales ou planétaires qui les dépassent. Un seul exemple : les équipes dirigeantes ne peuvent plus appliquer les normes sociales ou écologiques qui s'imposent dès lors que ces mesures découragent les investissements, les diktats des firmes transnationales et des marchés financiers exerçant une pression à la baisse sur les salaires et la protection de l'environnement. S'obstiner à ne pas voir de tels phénomènes, ou à ne pas en tirer la leçon, démontre que l'on n'a rien compris à l'essence de la globalisation néolibérale et, plus largement, à la façon dont s'exerce désormais le pouvoir dans un monde « liquide » et déterritorialisé, de plus en plus affranchi des contingences de l'espace et du temps.

*Je reformule ma question, mais d'une façon plus directe : pensez-vous que la mise en œuvre d'une « démocratie organique » serait réalisable et viable à l'échelle d'un pays comme la France ? A ce propos, dans quelle mesure le fédéralisme et une certaine idée de l'Empire que vous défendez peuvent-ils y contribuer ?*

Pourquoi donc ne le serait-elle pas ? On peut certes faire valoir qu'il y a en France une très ancienne tradition centraliste et jacobine, dont les racines, comme l'a bien montré Tocqueville, remontent à l'Ancien Régime, et pas seulement à la Révolution. Mais il faudra bien que la France se réforme, sous peine d'être la grande perdante de la construction européenne. Les idées fédéralistes, qui prolongent à certains égards l'idéal de l'Empire, peuvent assurément y contribuer. Encore faut-il qu'il s'agisse, non d'un « fédéralisme par le haut », mais d'un « fédéralisme par le bas », fondé sur l'autonomie locale et le principe de subsidiarité. Il s'agit en clair de permettre aux gens de décider par eux-mêmes le plus possible de ce qui les concerne, et de ne laisser remonter à l'échelon supérieur que les décisions qu'ils ne peuvent pas prendre ou qui concernent des niveaux plus vastes. L'idée de démocratie participative résume cette formule. Elle permet de remédier à la crise de la représentation, aujourd'hui doublée d'une crise générale des institutions. Cette démocratie participative possède aussi une dimension « organique » en ce sens qu'elle peut contribuer à ranimer un lien social aujourd'hui mis à mal par l'individualisme, l'hyperconsommation marchande et l'anonymat de masse. La déliaison sociale est à mes yeux le phénomène aujourd'hui le plus préoccupant. On ne peut y remédier qu'à des échelles plus restreintes que les grands États.

*Quels sont les écrivains qui vous ont le plus marqué et pourquoi ? Quels sont les écrivains actuels qui vous intéressent ? Quelle importance a pour vous la littérature et quel rôle lui assignez-vous ?*

Lorsqu'avais douze ou treize ans, je lisais surtout Hervé Bazin ou Gilbert Cesbron ! A partir de quinze ans, j'ai commencé une lecture presque systématique des grands classiques : les œuvres qui m'ont alors le plus marqué sont celles de Flaubert, de Stendhal, de Victor Hugo et surtout de Dostoïevski. J'y ajouterais encore Baudelaire, Maupassant, Villiers de L'Isle Adam, Mérimée. Par la suite, j'ai beaucoup pratiqué des auteurs américains comme Melville, Mark Twain, Dos Passos, Steinbeck ou Hemingway, des écrivains allemands comme Hermann Hesse, Thomas Mann, Hofmannsthal, Robert Musil, Joseph Roth,

Rilke, des Scandinaves comme Strindberg, Ibsen ou Knut Hamsun, des Italiens comme Malaparte et Pirandello, des Japonais comme Kawabata. Chez les Français, il y a bien sûr Céline, dont le *Voyage au bout de la nuit* a produit sur moi une impression considérable, mais aussi, à l'autre bout pourrait-on dire, Henry de Montherlant, qui est un auteur dont je n'ai jamais pu me détacher et auquel je reviens sans cesse avec un plaisir renouvelé. J'ajouterai une mention spéciale à la fois pour les poèmes d'Aragon et *Les deux étendards* de Rebatet.

Parmi les auteurs actuels, je ne sais pas trop qui citer. J'ai bien aimé les livres de Houellebecq, mais on ne peut pas encore le placer parmi les « grands ». La question reste d'ailleurs ouverte de savoir si l'âge d'or de la littérature n'est pas derrière nous, si elle n'a pas été surtout un genre propre à la modernité. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est toujours le reflet d'une époque, tantôt épopée et tantôt anti-épopée, voulant soumettre toute la « comédie humaine » à la « prose du monde » comme au XIX<sup>e</sup> siècle, ou rendre compte de la désillusion ou du désenchantement, comme au siècle suivant. Aujourd'hui aussi, la littérature porte la marque de son temps : atomisation du sens et nombrilisme. C'est sans doute l'une des raisons pour laquelle je m'en suis quelque peu détourné. L'autre raison est que la lecture des essais, des livres d'idées, m'a au fil des années pris de plus en plus de temps. Aujourd'hui, je ne lis plus beaucoup de romans. La littérature militante m'ennuie, celle qui bavarde sans rien vous apprendre également. Au fond, plus qu'à l'avenir de la littérature, je crois à celui de la poésie. ■

## ENTRETIEN AVEC « RÉFLÉCHIR ET AGIR »

Entretien paru dans le magazine *Réfléchir et agir*, Paris, 11, printemps 2002, pp. 37-40. Questions de Hugues de Lézignan.

*Vous avez publié ces dernières années des prises de position controversées sur les questions sensibles du multiculturalisme et de l'immigration. Celles-ci semblent fortement marquées par les thèses des penseurs communautariens nord-américains. Pensez-vous réellement que l'on puisse harmonieusement juxtaposer des communautés ethniquement hétérogènes sur notre sol? Sur quelles bases, alors, appuyer des normes collectives supra-communautaires?*

Le rapport entre les problèmes de l'immigration et les « thèses des penseurs communautariens nord-américains » n'existe que dans l'esprit de ceux qui ne les ont pas lues. La pensée communautarienne représente à l'origine une réponse aux doctrines libérales, plus précisément aux thèses de John Rawls qui, dans sa *Théorie de la justice*, avait entrepris de fonder à nouveaux frais la doctrine sociale-démocrate en échappant aux apories bien connues de la philosophie kantienne et de l'utilitarisme à la Bentham. Comme tous les libéraux, Rawls soutient que l'Etat n'a pas à se préoccuper du bien – qu'il n'a pas à trancher entre les différentes conceptions de la « vie bonne » qui peuvent exister

au sein de la société – et qu'il ne doit sortir de sa nécessaire neutralité que pour prendre position en faveur du juste. Héritiers tout à la fois d'Aristote, de Herder et de Ferdinand Tönnies, les théoriciens communautariens (Alasdair McIntyre, Michael Sandel, Roberto M. Unger, Mary Ann Glendon, etc.) affirment au contraire que le juste est indissociable de l'idée qu'on se fait du bien, et que cette idée ne peut jamais être purement individuelle parce que les fins de l'individu se constituent toujours en amont, c'est-à-dire en fonction de ses appartenances. Cette tentative de renouveler le vieux débat « communauté vs. société » a donné lieu à des répliques furieuses de la part des auteurs libéraux. Elle revêt à mon avis un intérêt tout particulier à l'époque où le déclin de la forme historique caractéristique de la modernité, l'Etat-nation, tend à se traduire, notamment, par la dissociation des catégories classiques de peuple et de nation.

Les diverses pathologies sociales nées d'une immigration massive et incontrôlée ne peuvent évidemment qu'ajouter à la difficulté de faire émerger des normes collectives au sein des sociétés où nous vivons. L'erreur serait de croire que sans l'immigration, nous vivrions dans des sociétés harmonieuses. Il y a au moins trois siècles que la montée de l'individualisme, associée à l'obsession concurrentielle induite par la logique du capital, a progressivement enlevé à nos sociétés tout caractère organique. L'immigration, de ce point de vue, apparaît moins comme une cause que comme une conséquence. L'une des erreurs des régimes totalitaires a été de croire qu'on peut recréer de la socialité à partir du haut. Mais les appareils étatiques et les institutions surplombantes en sont bien incapables. Seule la lutte à la base contre la monopolisation de toutes les ressources sociales par les puissances aliénantes du marché et du capital peut permettre une véritable réinstitution ou réappropriation du lien social. Cela implique de poser quelques questions simples : qu'est-ce qu'un acteur social, par rapport par exemple à un agent économique ? Comment peut-on faire émerger la dimension politique du social ? Quel sens peut avoir à notre époque la notion de « bien commun » ? Cela implique aussi de favoriser tout ce qui va dans le sens du principe de subsidiarité et de l'autonomie des collectivités. Le régime qui vise avant tout à redonner la parole au peuple et à lui permettre de décider le plus possible par lui-même de ce qui le concerne porte un nom : la démocratie.

*Germen, conscience ethnique, impératif territorial : ces notions « archéofuturistes » sont plus que jamais d'actualité dans les ouvrages de Guillaume Faye et de Pierre*

*Vial. Votre réticence à les prendre en compte dans vos écrits de ces dix dernières années, vos critiques répétées de toute conception fixiste et substantialiste de l'identité, ne vident-elles pas de sens toute véritable réflexion sur cet enjeu, placé originellement au centre du combat culturel mené par le GRECE ?*

Vous savez comme moi que les interrogations négatives ne sont que des affirmations déguisées. On ne peut y répondre qu'indirectement. Je vois mal en quoi les notions dont vous parlez peuvent être qualifiées d'« archéofuturistes », quel que soit le sens que l'on donne à ce mot – à supposer qu'il en ait un. Le « germen » (par opposition à « soma », je suppose) est un terme vieillot, qu'on ne rencontre plus guère dans les publications scientifiques. La conscience ethnique et l'impératif territorial sont des réalités qui restent floues tant qu'on ne leur a pas donné un contenu précis. Il est bon, et même nécessaire, d'en tenir compte. Tout y ramener correspond au degré zéro de la réflexion politique. Quant à l'identité, j'ai toujours dit qu'elle est une substance, et non pas une essence. C'est précisément la raison pour laquelle elle ne saurait être « fixiste ». Il n'y a pas de « fixisme » dans le monde vivant. Toute identité est nécessairement dynamique, polymorphe, perpétuellement reconstruite, perpétuellement émergente. Elle est un processus narratif, un mode de construction de soi sur la base de notre rapport aux autres. L'identité, en d'autres termes, dépend grandement de notre capacité à lui donner un sens. La crise de civilisation actuelle montre malheureusement que cette capacité est pour l'heure très faible dans nos contrées. Incapable de dire en quoi sa façon d'être au monde est à la fois singulière et irremplaçable, l'Occident n'est plus qu'un concept vide. C'est ce vide, présenté comme un « progrès », que le système de la marchandise exporte dans le monde entier. L'Occident propage le vide.

La Nouvelle Droite n'a jamais eu pour vocation de recycler les fantasmes d'une droite radicale qui n'a toujours pas compris que le monde a changé. Son ambition a plutôt été de chercher à bâtir pas à pas un corps de doctrine transcendant des clivages politico-idéologiques qui s'avèrent chaque jour plus obscures. Le résultat de ce l'entreprise se donne à voir dans les travaux qu'elle a produits. Elle a ainsi, depuis trente ans, longuement exposé les raisons pour lesquelles elle s'est prononcée pour un antiracisme différentialiste, c'est-à-dire un antiracisme qui ne nie pas la réalité des races et des peuples, mais argumente au contraire à partir d'elle. D'autres voies sont assurément possibles. On peut placer ses espoirs de salut dans l'apocalypse (l'addition des « catastrophes »). On peut s'imaginer que la France et l'Europe mondialisées ne diffèrent pas de

l'Espagne du VIII<sup>e</sup> siècle. On peut attendre (prôner ?) la « guerre civile ethnique » comme d'autres ont attendu pendant un siècle le « grand soir » de la révolution prolétarienne mondiale. Je ne pense pas que ce soit la voie à suivre. L'histoire est toujours autre chose que ce que les prophètes avaient annoncé.

*De nombreux lecteurs d'« Éléments » se souviennent de passionnants débats lancés par cette revue sur des sujets d'importance. Ceux-ci avaient pour mérite de permettre aux diverses sensibilités de notre mouvance d'exprimer leur point de vue. Or, il semblerait que depuis quelque temps un certain « unanimité » soit de rigueur lorsqu'il s'agit d'évoquer des sujets sensibles. Pourquoi, par exemple, n'avoir pas organisé de débats autour des derniers ouvrages de Guillaume Faye ? « Éléments » succomberait-il à son tour au charme vénéneux d'une pensée unique ?*

Pas de débats ? Il me semble qu'*Éléments* a été la première publication à donner la parole à Guillaume Faye lorsque celui-ci a recommencé à écrire des ouvrages politiques. Il me semble aussi que le GRECE a été la première association à lui permettre d'exposer ses thèses en public, à l'occasion de l'une de ses Universités d'été. Je conserve également le souvenir, toujours dans *Éléments*, d'un débat à propos d'un livre de Pierre Vial. Je n'ai donc pas l'impression qu'*Éléments* ait jamais cessé de publier de « passionnants débats », bien au contraire. Il en va de même de la revue *Krisis*, dont je suis le directeur, et qui publie dans pratiquement tous ses numéros des débats sur les nombreux « sujets d'importance » que suscite l'actualité. Mais encore faut-il s'entendre sur ce qu'est un débat d'idées. Un débat n'est pas un match de boxe où l'on compte les coups, encore moins un dialogue de sourds. Un débat exige le respect d'un certain nombre de règles méthodologiques, épistémologiques et herméneutiques. On y procède par démonstrations plutôt que par affirmations. On doit au moins y être d'accord sur les finalités de la discussion. L'invective, le sous-entendu fielleux, le procès d'intention, l'attaque personnelle, l'assertion sans preuves n'y ont évidemment pas leur place. C'est sans doute la raison pour laquelle, depuis au moins un siècle, la droite radicale n'a jamais connu en son sein de véritables débats.

Il se trouve par ailleurs que c'est également *Éléments* qui a lancé, le premier, l'expression de « pensée unique », qui allait connaître par la suite le succès que l'on sait. Quand on voit la façon dont la Nouvelle Droite se trouve marginalisée, sinon diabolisée, par les tenants de cette « pensée unique », quand on connaît les critiques qu'elle n'a cessé (et ne cesse) de lui adresser, il est plutôt cocasse d'ima-



giner qu'elle ait jamais pu y succomber. Certes, on peut toujours considérer que quelqu'un qui ne pense pas comme vous adhère de ce seul fait à la « pensée unique ». Mais c'est là un argument purement polémique, donc sans intérêt.

*De nombreux journalistes n'ont pas hésité à comparer les événements du 11 septembre avec l'attaque de Pearl Harbour. A la lumière de ce que l'on sait maintenant sur cette dernière, cette comparaison pourrait s'avérer plus pertinente qu'il n'y paraît. En effet, les nombreuses zones d'ombre dans le déroulement des faits et sur les véritables commanditaires de l'attentat, la tournure que prennent les événements (installation des Américains près d'une région stratégique riche en hydrocarbures) ne nous permettraient-elles d'envisager comme hypothèse d'école la possibilité que certains services secrets ou organismes para-gouvernementaux aient pu avoir intérêt à laisser arriver une telle tragédie, voire à l'encourager ?*

Les événements historiques sont rarement limpides et transparents. Qu'il subsiste des « zones d'ombre » dans les attentats du 11 septembre n'a donc rien d'étonnant. Nombreux sont les médias qui ont dressé la liste des questions qui restent en suspens. Il ne fait pas de doute non plus que ces attentats ont en fin de compte plutôt renforcé la position des Etats-Unis, tant du fait de la réaction des opinions publiques occidentales qu'en raison des positions géostratégiques que la guerre en Afghanistan leur a permis de conquérir. Mais que peut-on en conclure d'assuré ? En dépit de l'adage populaire, on n'est pas toujours responsable des revers ou des malheurs dont on a su finalement tirer avantage. Entre le possible et le probable, il y a une marge. Entre le probable et le certain, il y en a une autre. Les partisans des théories conspirationnistes en tiennent rarement compte. Qui propose une « hypothèse d'école » se verra inévitablement demander des preuves.

*Des auteurs aussi différents que Maurice G. Dantec et J.R.R. Tolkien ont été récemment placés sous le feu de l'actualité éditoriale. Les avez-vous lus ? Si oui, que vous inspirent leurs œuvres respectives, ainsi que l'adaptation cinématographique du « Seigneur des anneaux » ?*

Dantec est un auteur atypique, de type éruptif, dont les ouvrages contiennent certaines remarques sympathiques et parfois salutaires. Sa défense des « valeurs occidentales », son soutien proclamé à l'agression de l'OTAN contre la Serbie, son silence sur les nouvelles stratégies du capital, son absence d'intérêt pour

les avancées de la technoscience ou la réification des rapports sociaux, montrent toutefois qu'il n'a pas vraiment pris la mesure des enjeux essentiels de notre époque. Dans un genre voisin, pour ne citer que quelques noms parmi beaucoup d'autres, je lui préfère Michel Houellebecq, Gilles Châtelet ou Philippe Muray. Quant à Tolkien, tout en ayant de la sympathie pour son œuvre qui, paradoxalement, reflète fort peu les sentiments très chrétiens qui étaient les siens, je n'en ai jamais été un lecteur très assidu. L'adaptation cinématographique du *Seigneur des anneaux* n'en a pas moins été pour moi une bonne surprise. Malgré quelques passages un peu plats (l'épisode chez les Elfes, notamment), le film est de bonne qualité. Il a aussi le mérite, alors qu'on pouvait craindre le pire, d'être dans l'ensemble fidèle à l'univers de Tolkien. Cela dit, mes goûts cinématographiques vont assez peu vers les effets spéciaux, le grand spectacle ou la bande dessinée. En revanche, je reverrais volontiers plusieurs fois le dernier film de Stanley Kubrick, *Eyes wide shut*, superbe méditation, en forme de méditation crépusculaire, sur les techniques de séduction et le dessein du capital. ■

## ENTRETIEN AVEC « LA REPUBBLICA »

Entretien paru dans le quotidien italien *La Repubblica* (centre gauche), Rome, 14 décembre 2003, pp. 42-43. Questions d'Antonio Gnoli.

*Vous êtes considéré comme le théoricien de la « Nouvelle Droite ». Vous reconnaissez-vous dans cette définition ?*

De moins en moins. D'abord parce que ce que j'écris n'est jamais que mon œuvre personnelle : je ne suis le porte-parole de personne. Ensuite parce que je ne me suis jamais pleinement reconnu dans cette étiquette, qui n'est pas une auto-appellation mais une dénomination popularisée dans la grande presse depuis 1979. Je la trouve à la fois équivoque et limitée. Elle a une résonance immédiatement politique, alors que je ne suis pas un acteur politique, mais un intellectuel et un théoricien. Elle m'enferme dans la « droite », terme qui n'a jamais eu de signification unitaire et dont on peut donner les définitions les plus contradictoires.

*Qu'est-ce qui vous a poussé à vous intéresser à l'univers de la droite ? Je veux dire comment s'est éveillée votre curiosité pour un monde qui n'attire pas aujourd'hui beaucoup de penseurs ?*

J'étais adolescent au moment de la guerre d'Algérie. A l'Université, la vaste majorité de mes camarades étaient de gauche et d'extrême gauche. Par anti-conformisme, je n'ai pas eu envie de les imiter, même si un certain nombre de sentiments me poussaient dans la même direction. Je suppose que certaines lectures ont aussi été déterminantes, notamment celle de Nietzsche. Par la suite, j'ai suivi un itinéraire assez complexe, où il est vrai que la curiosité a toujours joué un rôle.

*Comment jugez-vous le fascisme et le nazisme ? Seulement comme des expériences totalitaires ou aussi comme des survivances marginales de la politique ?*

Le régime nazi a été un régime totalitaire, le régime fasciste un régime autoritaire. Je n'ai de goût ni pour l'un ni pour l'autre. Je crois surtout qu'ils correspondent à un monde dont nous sommes sortis. Le temps des fascismes et des communismes est passé. Être « fasciste » ou « antifasciste » aujourd'hui, c'est se condamner à rester aveugle sur tous les phénomènes constitutifs de la postmodernité, à commencer par l'épuisement des formes politiques classiques et l'émergence de nouveaux centres de pouvoir dans un monde de plus en plus « liquide » et déterritorialisé, dégagé des contingences de l'espace et du temps.

*Vous parlez du libéralisme comme d'un totalitarisme « soft », ou masqué. Croyez-vous que le libéralisme ne se distingue des expériences totalitaires que par une différence de degré ?*

Sur le plan des méthodes, il n'y a évidemment aucune commune mesure. On peut en revanche apercevoir un point commun, qui renvoie à la logique du Même. Les systèmes totalitaires ont voulu supprimer toute opposition en imposant un modèle unique et une façon obligatoire de penser. En généralisant un même modèle de production et de consommation, le système libéral entraîne une homogénéisation grandissante des modes de vie différenciés et, à l'intérieur de chaque pays, un « recentrage » des pratiques politiques qui aboutit à ce qu'on a appelé la « pensée unique ». S'ajoute à cela le fait inquiétant que les régimes libéraux disposent désormais de moyens de contrôle de la vie privée que les totalitarismes n'ont jamais eu à la disposition, et qu'ils n'en feront pas nécessairement un usage « libéral ». A certains égards, nous sommes en marche vers la société de surveillance totale.

*Est-ce qu'il vous semble plausible de faire découler tous les totalitarismes du monothéisme judéo-chrétien, pour reprendre une thèse que vous semblez avoir soutenue ?*

Les totalitarismes sont des phénomènes qui portent avant tout la marque de la modernité, comme l'ont bien montré Hannah Arendt ou Zygmunt Baumann. Les présenter comme relevant sans plus du monothéisme serait parfaitement ridicule. Ce qui est exact, c'est qu'à bien des égards la modernité a sécularisé des thèmes qui avaient auparavant été véhiculés sur le mode métaphysique ou religieux. Ici, il faudrait à la fois citer Karl Löwith et Carl Schmitt. Les régimes totalitaires ont également été des religions séculières, avec une Eglise-Parti et un « Führer » ou un « petit père des peuples » jouant le rôle du pape ou du Dieu unique. Ils ont mis en place des systèmes d'Inquisition prétendant juger, non seulement des actes, mais aussi des pensées et des arrière-pensées. Or, il n'est pas contestable qu'avec le monothéisme s'est introduit dans l'histoire humaine une forme nouvelle d'intolérance, qui tend à interpréter l'inimitié politique moralement, c'est-à-dire en termes de Bien et de Mal absolus. Dans la perspective totalitaire, l'ennemi est nécessairement criminalisé, il est une figure du Mal. L'une des conséquences est la disparition du « tiers ». Lorsque George W. Bush déclare : « Qui n'est pas avec nous est contre nous », il cite une parole de Jésus. Mais c'est aussi une parole que Hitler ou Staline auraient pu reprendre à leur compte.

*Vous avez écrit un livre intitulé « Comment peut-on être païen ? » Un néopaganisme peut-il encore aujourd'hui avoir la moindre crédibilité ?*

Il n'aurait évidemment aucune crédibilité s'il prétendait ressusciter le culte de Jupiter ou d'Apollon ! C'est pourquoi les sectes néopaïennes sombrent généralement dans le ridicule. Mais il est tout à fait crédible d'étudier avec sympathie l'univers spirituel dans lequel l'Europe préchrétienne a baigné pendant plusieurs millénaires. Lire Homère nous introduit dans un système de valeurs, lire saint Augustin nous fait pénétrer dans un autre. Il ne me paraît pas illégitime de préférer le premier au second.

*Ne craignez-vous pas que le fait de parler du paganisme vous rejette du côté d'un penseur considéré comme fasciste comme Julius Evola ?*

La vaste majorité des fascistes italiens n'étaient-ils pas catholiques ? Dans l'histoire de l'Eglise, on trouve à la fois François d'Assise et Torquemada. La référence au paganisme se retrouve, de même, dans tous les milieux. Jean-François Lyotard, qui n'était pas précisément fasciste, a publié un livre intitulé *Instructions païennes*. Marc Augé en a écrit un autre sur le *Génie du paganisme*. Max Weber parlait déjà du « polythéisme des valeurs », thème repris aujourd'hui comme un sociologue comme Michel Maffesoli. Comme l'une des choses qui, selon moi, caractérisent le plus le paganisme, c'est la tolérance, le goût du pluralisme et de la diversité, j'ai du mal à comprendre comment ce trait pourrait se concilier durablement avec l'étatisme autoritaire. Sur ce plan, je suis probablement moins « romain » que « grec »

*Que pensez-vous d'Evola ?*

Qu'il occupe dans l'histoire des idées une place plus importante que ne le croient ses adversaires, et plus modeste que ne le croient ses disciples. Il était un homme éminemment respectable. Mais son système de pensée, son traditionalisme « intégral », sa conception métaphysique de l'histoire, son admiration inconditionnelle pour un ordre instauré « par le haut », son mépris de tout ce qui est féminin, et aussi du peuple, son exaltation de l'« individu absolu », tout cela m'est parfaitement étranger.

*Vous vous êtes intéressé à Jünger. C'est un auteur que la gauche aime aussi beaucoup, et c'est également le cas pour Carl Schmitt. Que pensez-vous de ces deux auteurs et du fait que la gauche se réfère souvent à des penseurs « conservateurs » ou « de droite » ?*

Carl Schmitt, héritier de Max Weber, a été l'un des plus grands juristes et politologues du XX<sup>e</sup> siècle. La gauche italienne, plus intelligente que la gauche française, l'a bien compris. Sur l'opposition entre libéralisme et démocratie, sur la « théologie politique », sur la notion de « grand espace », sur le « droit des gens » et le déclin du droit international, son œuvre reste d'une actualité brûlante. Etant résolument fédéraliste, et par conséquent antijacobin, je suis en revanche en désaccord avec lui sur l'Etat-nation. Je ne crois pas non plus que la notion de politique se ramène exclusivement à l'intensité conflictuelle et à l'éventualité d'une inimitié. Ernst Jünger, lui, n'a pas été un théoricien, mais un visionnaire. Tout un siècle durant, il a enregistré son époque à la façon d'un spec-

troscopie. C'est pourquoi il a presque physiquement senti venir l'ère des Titans. J'aime surtout chez lui sa dimension goethéenne, si présente dans la deuxième partie de sa vie. Que la gauche italienne se réfère à Jünger et à Schmitt montre qu'elle est plus cultivée – et plus ouverte – que la gauche française.

*Croyez-vous que la distinction idéologique et politique entre gauche et droite ait encore un sens ?*

Cette distinction est née avec la modernité, elle disparaît avec elle. Seul le jeu parlementaire classique, dont se détournent la majeure partie des citoyens, entretient encore l'illusion de sa validité. De la construction européenne à la guerre contre l'Irak, en passant par la réunification allemande et l'intervention de l'OTAN au Kosovo, tous les grands événements des vingt dernières années ont créé dans chaque famille politique des clivages nouveaux. Il en résulte, à droite comme à gauche, un extraordinaire malaise identitaire, qui aboutira à une recomposition générale du paysage politique. Nous allons vers de nouvelles synthèses.

*Certains vous ont accusé de faire le jeu des racistes français, notamment d'un homme comme Le Pen. Que pensez-vous de la droite française ?*

Que répondre aux imbéciles ? Je n'ai jamais cessé de critiquer Front national, et j'ai publié à ce jour trois livres contre le racisme. Que ceux qui l'ignorent commencent par me lire. Quant à la droite française, je trouve qu'elle est aujourd'hui dans une totale déliquescence. Quand elle n'est pas ralliée corps et âme à l'idéologie de la marchandise, elle ne fait, comme un disque rayé, que répéter le discours des années trente. Désormais incapable de la moindre réflexion en profondeur, elle n'a même pas conscience du moment historique dans lequel elle se trouve. Lors des dernières élections présidentielles, en avril 2002, j'avais publié dans l'hebdomadaire *Marianne* un article intitulé : « Tout sauf la droite ! » C'est tout dire.

*Que pensez-vous des problèmes de l'immigration ?*

Que ce sont des problèmes réels, et qu'on ne pourra les régler qu'en évitant le double écueil de l'angélisme et de la xénophobie. L'immigration est un phénomène de déracinement dont les immigrés sont aussi les victimes. Comme le

destin de tous les habitants du Tiers-monde ne peut pas être de venir s'installer dans les pays occidentaux, il faut tout faire pour en ralentir le rythme. Et d'autre part permettre aux communautés d'origine étrangère qui vivent chez nous de n'avoir pas à payer leur intégration du prix d'un abandon de leurs racines. Ce qui implique de regarder les problèmes en face sans tomber dans l'abominable islamophobie d'une Arianna Fallaci.

*Certains de vos critiques estiment que vos travaux sur les catégories politiques de droite relèvent avant tout d'une « révision ». Vous sentez-vous « révisionniste » ?*

Je ne vois pas ce que je pourrais chercher à « réviser ». J'exprime dans mes livres une pensée personnelle, sans souci des modes idéologiques ni des querelles obsolètes. En tant qu'intellectuel, ma seule ambition est de comprendre et de faire comprendre. Seules m'importent les idées justes, quelle qu'en soit l'origine.

*Si votre pensée n'est, comme vous paraissez le dire, ni de droite ni de gauche, où faut-il alors la situer ?*

« Ni de droite ni de gauche » ne veut pas dire grand-chose. Il vaudrait mieux dire : « et de droite et de gauche » ! Mais pourquoi ce désir obstiné d'attribuer des étiquettes à des œuvres qui ne valent que par leur contenu ? Quand je lis Claude Lévi-Strauss, Jean Baudrillard, Peter Sloterdijk, Ulrich Beck, Pietro Barcellona ou Massimo Cacciari, je m'intéresse à ce qu'ils disent, et à rien d'autre. Je demande à n'être pas lu autrement.

*Curieusement, certains thèmes de la critique de la globalisation ou de l'écologisme de gauche coïncident souvent avec les vôtres. Est-ce seulement l'effet d'un hasard ou doit-on parler d'une coïncidence objective des thématiques ?*

Cela n'a rien d'étonnant. C'est une conséquence logique du reclassement général dont j'ai déjà parlé. Globalement parlant, au cours des vingt dernières années, la gauche est devenue de moins en moins marxiste tandis que la droite devenait de plus en plus libérale. Etant à la fois hostile au libéralisme et au marxisme, j'en tire la leçon. Je n'ai donc pas de mal à me reconnaître dans une gauche hostile à la globalisation néolibérale qui défend, comme moi, l'action locale et la démocratie participative, le renouveau associatif, la sauvegarde de l'environnement, l'autonomie des régions et la culture enracinée, face à la vague



déferlante du « turbo-capitalisme » et de l'américanisation, de la loi du profit et de l'axiomatique de l'intérêt, de la toute-puissance des marchés financiers et du saccage systématique d'une planète progressivement transformée en super-marché.

*Vous vous définissez comme un « intellectuel » et un « théoricien ». Y a-t-il une différence entre ces deux termes ? Et ne croyez-vous pas qu'aujourd'hui, les intellectuels ne servent plus à grand-chose ?*

Les deux mots ne sont pas synonymes. La plupart des théoriciens sont aussi des intellectuels, mais l'inverse n'est pas vrai. Il est exact, en revanche, que les intellectuels n'ont plus aujourd'hui les moyens d'exercer le rôle qui fut le leur à l'époque de la modernité tardive, rôle de magistrature morale ou de porte-parole des sans-voix. Le déclin des intellectuels est lié à la baisse de prestige de l'Université, qui était traditionnellement le lieu à partir duquel ils s'exprimaient. La télévision a pris le relais. Les intellectuels n'ont dès lors plus qu'une alternative : devenir des objets consentants du système médiatique ou se replier sur des cénacles de recherche relativement coupés du grand public. Ils n'en ont pas moins le devoir, à mon avis, de rester fidèles à leur mission essentielle : chercher à analyser leur époque et à en faire comprendre les enjeux.

*Vous affirmez que la notion de « droite » n'est pas univoque, car on peut en offrir des définitions et des lectures contradictoires. N'existe-t-il aucun dénominateur commun ? Et s'il y en a, auquel faudrait-il avoir recours pour obtenir une définition ?*

Toutes les tentatives pour identifier un dénominateur commun à toutes les droites (ou, symétriquement, à toutes les gauches) ont échoué. Quel que soit le critère retenu – politique, idéologique, sociologique ou psychologique –, on se trouve immédiatement confronté à de trop nombreuses exceptions. C'est encore plus vrai aujourd'hui, à une époque où ce qu'on appelle « la droite » et « la gauche » cherchent l'une et l'autre à se redéfinir pour tenter de résoudre leur problème d'identité.

*Vous avez dit que les catégories du « fascisme » et de l'« antifascisme » sont des expressions conceptuelles périmées. Ne pensez-vous pas qu'au moins en Italie cette opposition a encore un sens ? Et que pensez-vous de la façon dont un révisionnisme historique tend à légitimer certaines positions politiques ?*

Je n'aperçois pas la moindre renaissance du fascisme en Italie. Ce que j'aperçois en revanche, c'est la diffusion dans toute l'Europe d'un phénomène, sinon plus dangereux, en tout cas plus actuel et surtout parfaitement inédit : une combinaison de néolibéralisme économique et de xénophobie dont le gouvernement Berlusconi me semble être une parfaite incarnation. La montée du fascisme a été liée à des conditions économiques et sociales radicalement différentes de celles que nous connaissons aujourd'hui. Le système néolibéral engendre des formes d'aliénation, d'exclusion et d'homogénéisation des modes de vie d'un type nouveau. Quant aux justifications rétrospectives de régimes aujourd'hui disparus, elles n'exercent strictement aucune influence dans la vie sociale. Il y aura toujours des nostalgiques d'un temps révolu, que celui-ci ait été incarné par Mussolini ou par Staline. Plus le temps passera, plus les nostalgiques du fascisme ressembleront aux nostalgiques de Napoléon ou du Moyen Âge. On n'analyse pas la postmodernité en regardant dans le rétroviseur.

*Que pensez-vous des populismes actuels, qu'on peut reconduire à une expérience de droite ? Faut-il y voir seulement le fruit d'une dégénérescence de la démocratie, ou bien s'agit-il de quelque chose de différent ?*

Le populisme n'est pas une doctrine, mais un style. Comme tel, il peut se combiner avec n'importe quelle idéologie : populisme libéral (Berlusconi), populisme national-jacobin (Le Pen), populisme antijacobin (la Lega Nord), populisme d'extrême gauche (José Bové), etc. La montée actuelle du populisme est de toute évidence un symptôme des dysfonctionnements du système politique : crise de la représentation, désaffection des couches populaires vis-à-vis des partis de type classique. Il faut y ajouter le désarroi devant les retombées de la globalisation, la crainte d'un chômage devenu structurel et toutes les peurs génératrices de fantasmes propres à la « société du risque » (Ulrich Beck). On peut donner une représentation positive du populisme, comme l'a fait Christopher Lasch : il offrirait une opportunité de reconstruire la société à partir du bas, selon le double principe de l'autonomie et de la subsidiarité, et traduirait le désir des citoyens de jouer eux-mêmes, sans médiation, un rôle plus actif dans la vie publique. Le populisme permettrait ainsi une démocratie plus participative. Mais pour l'heure, on en est loin. Dans l'Europe d'aujourd'hui, le populisme n'est le plus souvent qu'une forme nouvelle de démagogie qui permet à des leaders charismatiques ou médiatiques de confisquer à leur profit la capacité de décision d'électeurs auxquels ils promettent n'importe quoi.

*Vous avez critiqué la notion d'Etat-nation. Et vous n'adhérez pas non plus totalement à l'idée que la politique soit intrinsèquement liée au conflit. Mais êtes-vous aussi en désaccord avec l'idée schmittienne que l'Etat-nation est en crise ?*

Carl Schmitt a été l'un des premiers, vers 1930, à discerner les signes avant-coureurs de la crise de l'Etat-nation. Mais il était aussi quelqu'un qui avait le plus grand mal à imaginer que la politique puisse exister en dehors de sa forme nationale-étatique. C'est pourquoi il avait tendance à interpréter la fin de l'Etat-nation comme équivalant à la fin du politique. Pourtant, il affirmait en même temps que le politique s'enracinait dans la disposition humaine à la conflictualité. Ces deux affirmations sont contradictoires. Si la politique est essentiellement liée au conflit, et si le conflit fait partie de la vie en société, on voit mal comment la politique pourrait jamais disparaître. Elle peut tout aussi bien s'exprimer sous d'autres formes.

*A quoi travaillez-vous actuellement ?*

En plus de divers travaux de bibliographie, sur des livres consacrés à la pensée écologiste, aux droits de l'homme, à l'idéologie du travail et à la philosophie de l'argent.

*Vous considérez-vous comme un penseur isolé ?*

Intellectuellement, oui.

*Comme un penseur incompris ?*

Souvent. ■

## ENTRETIEN AVEC « JEUNE RÉSISTANCE »

Entretien paru dans le journal *Jeune Résistance*, Nantes, hiver 2001-2002, pp. 1-14.

*En 1989, après la chute du Mur de Berlin, vous déclariez que le système capitaliste se retrouvait face à lui-même et allait pouvoir être jugé pour ce qu'il est. Les événements du 11 septembre 2001 n'ont-ils pas été l'occasion de réanimer cette bipolarité perdue en désignant un nouveau mal absolu ?*

Tout système cherche à faire oublier ses propres tares en dénonçant celles des autres. Hannah Arendt avait aussi remarqué que le propre des systèmes totalitaires est de désigner un ennemi en le représentant comme l'incarnation du mal absolu. Depuis l'effondrement de l'appareil soviétique, il est clair que l'Occident libéral avait besoin d'un nouvel « empire du mal » pour se légitimer, l'idée générale étant que l'adversaire du mal absolu ne peut qu'être absolument bon. La façon dont le président George W. Bush, au lendemain des attentats de New York et Washington, s'est empressé de diviser le monde en deux camps (« quiconque n'est pas avec nous est contre nous ») est à cet égard révélateur. Le parallélisme entre l'appel à la *djihâd* et

la rhétorique de la « croisade » l'est tout autant. Cela dit, le péril que représente la montée d'un hyperterrorisme global n'enlève rien aux défauts du système capitaliste libéral, et n'empêche évidemment pas de l'analyser pour ce qu'il est.

*Certains voient dans les attentats de New York le prélude au « choc des civilisations » annoncé par Samuel Huntington. Qu'en pensez-vous ?*

Le « choc des civilisations » est une formule simple qui séduit les esprits simples. Ils y projettent leurs fantasmes et leurs désirs inavoués. Samuel Huntington avait eu le mérite, en 1996, à une époque où son compatriote Francis Fukuyama croyait pouvoir annoncer la « fin de l'histoire », de rappeler l'existence d'aires civilisationnelles distinctes dont on ne saurait faire abstraction. Il a eu le tort de traiter ces cultures comme des entités homogènes, susceptibles de se transformer subitement en acteurs des relations internationales. Les « chocs » culturels ont toujours existé. De là à dresser des scénarios apocalyptiques, il y a une marge.

Il faudrait d'ailleurs commencer par s'interroger sur le sens du mot « civilisation ». La civilisation occidentale n'est plus aujourd'hui qu'un indice économique : elle désigne toutes les sociétés développées où règnent la loi du marché et la logique de la marchandise. Cette civilisation s'estime spontanément supérieure et « universelle », c'est-à-dire vouée à se substituer aux autres cultures de l'humanité, jugées rétrogrades et archaïques. Il ne fait pas de doute que, par le biais de ce thème du « choc des civilisations », le système capitaliste libéral tend à se donner une légitimité nouvelle, à faire oublier les maux qu'il engendre et à désarmer les critiques dont il fait l'objet. L'objectif est d'amener tout un chacun à faire bloc autour d'un système où la fortune de moins de 300 individus est égale au revenu cumulé de deux milliards et demi d'êtres humains, un monde de divertissement programmé, mais où chacun doit apprendre à se défier d'autrui au nom d'une logique concurrentielle exacerbée. Tous les Ben Laden de la planète tombent à pic pour justifier une telle entreprise. Les naïfs s'associeront à cette démarche qui n'agit la menace du fondamentalisme islamique que pour justifier l'intégrisme du profit, dont le mot d'ordre reste plus que jamais : *In God we trust*. Il serait plus sage de constater que la cause principale d'un éventuel « choc des civilisations » reste l'extension planétaire d'un système occidental qui entraîne partout la suppression des identités collectives et l'uniformisation de l'existence.

*Depuis quelques années, vous annoncez la fin de la modernité et l'avènement d'une post-modernité. Quels sont les indices qui vous permettent de l'affirmer ?*

Le thème de la fin de la modernité n'est pas très original. Tout montre qu'un cycle s'achève, et que nous entrons dans un monde nouveau. La modernité, c'était l'Etat-nation, la production industrielle, la mobilisation des masses, le temps des révolutions. Trop grand pour répondre aux attentes quotidiennes des citoyens, mais trop petit pour faire face aux défis de la globalisation, l'Etat-nation voit sa marge de manœuvre s'amenuiser tous les jours. Les règles de l'échange des biens et services ne sont plus celles de l'économie purement énergétique. Pour la première fois, les humains traitent la matière et les objets qu'ils fabriquent par l'intermédiaire de codes et de signaux, engendrant ainsi une économie de plus en plus immatérielle, servie par des technologies qui bouleversent les notions classiques de l'espace et du temps. L'informatique permet de produire avec toujours moins de travail et de temps, laissant entrevoir une mutation complète du salariat. L'abstention et le retrait vis-à-vis des institutions surplombantes remplacent la mobilisation au sein des partis : la société est désormais moins menacée d'explosion que d'implosion. Loin de l'individualisme pur comme de la socialisation étatique, le lien social se recompose autour des communautés et des réseaux. L'heure n'est pas tant aux révolutionnaires qu'aux dissidents et aux rebelles. On pourrait poursuivre longtemps cette énumération...

*Vous affichez une certaine fascination, du moins un grand intérêt vis-à-vis des biotechnologies. N'est-ce pas en contradiction avec vos positions proches des écologistes intégraux ?*

Je n'ai jamais confondu l'écologisme avec l'obscurantisme. L'essor des biotechnologies, qui n'en est encore qu'à son début, ouvre des perspectives immenses, dans lesquelles il peut y avoir le meilleur et le pire. Le problème est que l'homme est désormais en retard par rapport à ses nouveaux pouvoirs, comme en témoignent l'agitation risible des comités d'éthique et des politiciens autour de chaque avancée supplémentaire de la science. Quand l'homme est en passe de pouvoir se modifier lui-même, l'« humanisme » n'est plus une réponse ! Un autre problème, bien réel, est le télescopage de la technoscience et de la logique du marché. Les biotechnologies peuvent aussi bien déboucher sur une meilleure connaissance de nous-mêmes, sur une eugénique populaire librement dési-

rée, sur de nouvelles possibilités thérapeutiques, que sur une forme inédite de réification de la vie, de marchandisation des rapports sociaux. Ce qui est sûr, c'est que la biologie moléculaire et les neurosciences sont appelées à transformer notre vie quotidienne. Toute la question est de savoir dans quelle visée s'inscriront ces transformations.

*Quel est votre position vis-à-vis des mouvements antimondialistes de gauche et que vous inspirent les solutions qu'ils proposent ?*

J'ai pour eux une évidente sympathie de principe, tout en estimant leur discours souvent confus et leurs moyens parfois contestables. Certains de leurs adhérents critiquent la libre circulation des capitaux tout en encourageant celle des personnes, ce qui revient à dire qu'ils ne croient pas au rôle de la « main invisible » sur le plan économique, mais persistent à y croire sur le plan démographique ou humain. D'autres adhéraient encore hier à un internationalisme dont ils découvrent que la logique du capital est un vecteur beaucoup plus sûr que le socialisme. Il n'est pas interdit de les aider à prendre conscience de leurs contradictions.

*L'éclatement de la droite nationale n'a pas, quant à lui, occasionné de nouveaux positionnements politiques. Selon vous, comment faut-il analyser cet immobilisme intellectuel qui conduit souvent les partisans de l'« identité » à défendre les idées de leurs adversaires ? Que vous inspire la vie politique française en général ?*

Comment s'étonner de l'immobilisme, intellectuel ou autre, d'une famille politique dont l'immobilisme est précisément la raison d'être ? Je vois mal ce que l'on pourrait attendre d'une famille politique qui, depuis un siècle au moins, n'a cessé de cultiver une mentalité obsidionale et réactionnaire, d'avancer les yeux fixés sur le rétroviseur et de livrer des combats toujours perdus d'avance (le dernier en date étant la mobilisation contre l'euro à quelques semaines de son entrée en vigueur !). Les partisans de l'identité ont bien raison de penser que cette notion est appelée à prendre de plus en plus d'importance. Il leur reste seulement à dire quel contenu précis ils comptent lui donner, faute de quoi l'« identité » ne restera qu'un mot-fétiche ou un slogan. L'identité n'est pas une essence, mais une substance. Elle n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui nous permet de rester nous-mêmes en changeant tout le temps. Elle est enfin un mode de construction de soi qui implique un rapport dialogi-

que à autrui. Ce n'est donc pas une notion si simple qu'il y paraît. La vie politique française, quant à elle, m'inspire surtout de l'ennui. Montherlant disait déjà : « Le plan social ne satisfait pas l'esprit ».

*Que pensez-vous du processus de Matignon concernant l'autonomie de la Corse ?*

Je suis favorable à tout ce qui permet de donner aux collectivités et aux régions plus d'autonomie, c'est-à-dire plus de possibilité de décider par elles-mêmes des affaires qui les concernent. Je suis hostile à toute forme politique où l'autorité vient exclusivement d'en haut. La vie politique doit être à mon avis entièrement repensée à partir de la base, selon le principe de subsidiarité. Cela veut dire : plus de vie associative, plus de démocratie directe, plus de participation de tous à la vie publique. Il est bien de parler au nom du peuple, il est encore mieux de créer les conditions qui lui permettent de prendre lui-même la parole.

*Chevènement semble avoir le vent en poupe dans les sondages. Quel est votre avis sur ce phénomène ?*

L'ancien ministre de l'Intérieur est un homme de conviction, fait relativement rare au sein de la classe politique, et c'est également un homme courageux. A ceux qu'inquiètent certaines évolutions actuelles, il offre un discours « républicain » qui a quelque chose de rassurant. Son jacobinisme et son hostilité au fédéralisme européen m'éloignent cependant radicalement de ses positions. Sa conception « bodinienne » de la souveraineté, partagée par tous les souverainistes de droite et de gauche, est à l'exact opposé du schéma politique auquel j'adhère. Calquée sur le modèle de l'individu autosuffisant, source historique de la centralisation (tant pré-révolutionnaire que jacobine), sa mise en œuvre ne peut qu'aboutir à renforcer les emprises transnationales actuelles. Comme tous les souverainistes, Chevènement n'a pas compris que le monde a changé.

*La polémique, essentiellement américaine, entre les libertariens et les communautariens a été complètement occultée en France. Comment expliquez-vous ce silence et pouvez-vous nous donner un bref aperçu de ce débat ?*

Les théories communautariennes ont d'abord constitué une réponse à John Rawls qui, dans sa célèbre *Théorie de la justice*, s'était efforcé de refonder à nouveaux frais la doctrine sociale-démocrate. Il s'agissait à l'origine d'une discus-



sion sur la priorité du juste ou du bien, discussion qu'on peut trouver fort abstraite, mais dont les conséquences politiques sont immédiates. Contre la conception libérale de la société, qui estime que l'Etat doit rester neutre sur les valeurs (la « vie bonne » selon Aristote), les théoriciens communautariens affirment que l'homme est toujours antérieur à ses fins, qu'il est en partie au moins constitué par sa ou ses communautés d'appartenance, et qu'une société qui n'en tient pas compte est vouée à se désagréger. Plusieurs centaines d'ouvrages ont été publiés à ce jour dans le cadre de ce vaste et passionnant débat. A de rares exceptions près, la France s'en est plus ou moins tenue à l'écart. La paresse intellectuelle et l'inculture s'ajoutant aux diktats de la pensée unique, certains ont réduit les thèses communautariennes à un « communautarisme » imaginé de toutes pièces, ou encore à des polémiques ayant trait à l'immigration. Il suffit de lire Alasdair McIntyre ou Michael Sandel pour constater qu'il s'agit de bien autre chose.

*Dans vos jeunes années, vous vous êtes intéressé aux mouvements d'extrême gauche et plus particulièrement aux organisations trotskystes. Que pensez-vous de leur importance électorale et syndicale (SUD, Arlette Laguiller, FO, les Motivé-e-s...) aujourd'hui ?*

La conversion du parti socialiste à la logique du marché et la sociale-démocratisation du PC ont tout naturellement ouvert à gauche un espace que les derniers « révolutionnaires » s'efforcent d'occuper. Les anciens militants de Mai 1968 ont quant à eux investi en force le monde de la politique et des médias. Qu'on trouve parmi eux d'anciens trotskystes n'a rien d'étonnant. Toute la question est de savoir dans quelle mesure leur passé nous informe sur ce qu'ils sont devenus. Marx disait très justement qu'on n'a pas le droit de réduire un homme à un moment donné de son histoire. C'est aussi mon avis – d'autant que je n'aime pas les procès d'intention. Stéphane Courtois, le maître d'œuvre du *Livre noir du communisme*, est après tout lui aussi un ancien militant d'extrême gauche ! C'est dire que je m'intéresse plus à ce que les gens pensent aujourd'hui qu'à ce qu'ils ont pu être autrefois.

L'immense majorité des anciens soixante-huitards sont des hommes qui ont abandonné ou trahi leurs idéaux, soit parce qu'ils ne croyaient plus à la possibilité d'une alternative au système actuel, soit par simple opportunisme. De leurs engagements passés, il reste des réseaux d'amitié, certaines références culturelles, un « antifascisme » résiduel obsolète, bref ce que Edwy Plenel, orfè-

vre en la matière, appelle un « état d'esprit ». Le trotskysme en tant que tel ne me paraît pas promis à un grand avenir, et la thèse selon laquelle Lionel Jospin est « toujours trotskyste » est à mon avis ridicule. Il m'arrive en revanche d'imaginer l'amertume des militants d'Action directe aujourd'hui en prison quand ils ont vu l'ancienne maoïste Marylise Lebranchu devenir Garde des Sceaux...

*Pour finir, dans votre livre « Dernière année », on découvre un Alain de Benoist hanté par la mort. A un moment, vous écrivez qu'il y a pourtant pire que la mort. A quoi pensez-vous plus précisément ?*

Nous vivons dans une société qui juge que rien n'est pire que la mort. Cette idée est tout à fait nouvelle. Dans le passé, les Européens ont toujours estimé que bien des choses étaient pire que la mort, le déshonneur ou l'esclavage par exemple, ou bien encore tout ce qui dégrade l'image que nous nous faisons de nous-mêmes. Une telle idée reste heureusement présente dans la plupart des sociétés du Tiers-monde. Quant à moi, je n'ai nullement la hantise de la mort. Si elle demeure pour moi une pensée toujours présente, c'est seulement parce que je crois que seule la claire conscience de notre finitude donne un sens à notre existence. L'homme est le seul être qui se sache voué à la mort. Autour de cette pensée, tout le reste s'ordonne. ■

## ENTRETIEN AU MEXIQUE

Entretien paru dans l'hebdomadaire *Siempre !*, México, 29 août 2004, pp. 32-33, 5 septembre 2004, pp. 34-35, et 12 septembre 2004, pp. 39 et 98. Questions de José Luis Ontiveros.

*Vous qui connaissez le Mexique, quelle est votre opinion sur le président Fox, dont le régime, en faisant supprimer des cours d'histoire tout ce qui a trait à la culture pré-hispanique et à l'histoire universelle antérieure au XIV<sup>e</sup> siècle, tend à mutiler l'identité profonde du Mexique. Constatez-vous aussi au Mexique une progression des valeurs « occidentales » caractéristiques de l'« homo economicus » ?*

Je suis en effet déjà allé au Mexique, mais il serait bien prétentieux de ma part de porter un jugement d'« expert » sur la situation de votre pays. Je dirais seulement qu'il me semble que la politique de l'actuel gouvernement mexicain se caractérise avant tout comme une politique docile vis-à-vis des Etats-Unis, ce que je trouve inquiétant. Le moment historique dans lequel nous nous trouvons se caractérise en effet par une offensive sans précédent de la part des Etats-Unis pour étendre leur influence dans le monde. Depuis leurs origines, les Etats-Unis d'Amérique sont portés par une idéocratie providentialiste d'origine puritaine qui leur assigne une « mission universelle » – la conversion de la planète

entière aux valeurs et au mode de vie qui leur sont propres –, faisant d'eux la seule nation « indispensable » du monde. Cette conversion signifie concrètement la transformation de la Terre en un immense marché homogène, gouverné par les seules valeurs de la rentabilité et du profit, avec comme modèle anthropologique celui d'un individu égoïste recherchant en permanence son meilleur intérêt matériel, celui-ci se confondant en général avec une quantité toujours plus grande d'objets consommés.

Les Etats-Unis ont longtemps poursuivi cet objectif par des moyens principalement politiques, diplomatiques, économiques et commerciaux. Le commerce leur tenait en quelque sorte lieu de politique extérieure. En même temps, durant tout l'après-guerre, Washington a dû compter avec la présence de son rival soviétique, dont les ambitions propres limitaient inévitablement les siennes, ce qui l'amenait à se poser vis-à-vis de ses alliés comme le leader du « monde libre ». La rupture historique des années 1989-91, qui ont vu l'implosion du système soviétique et la réunification de l'Europe (au travers de celle de l'Allemagne), a mis fin à ce système bipolaire hérité de Yalta. Aujourd'hui sans rival sérieux, l'hyperpuissance nord-américaine a le champ libre. Toute sa politique vise donc à pérenniser cette situation, c'est-à-dire à empêcher l'émergence, où que ce soit dans le monde, d'une quelconque puissance concurrente. Le fait nouveau est que les Etats-Unis, pour ce faire, ne s'embarrassent plus de nuances. Ils ont de plus en plus recours à la force brutale, pratiquent un unilatéralisme qui transforme ouvertement leurs alliés en vassaux, adoptent une nouvelle doctrine stratégique fondée sur la « guerre préventive », multiplient les agressions militaires destinées à leur donner le contrôle des ressources énergétiques, etc. Dans un tel contexte, un clivage décisif s'opère automatiquement dans le monde entre les pays qui refusent de cautionner cette brutalisation des rapports internationaux et qui continuent à militer pour un monde multipolaire, et ceux qui ont capitulé d'emblée devant les exigences de Washington. Je pense que le Venezuela de Chávez se situe aujourd'hui dans le premier camp, tandis que le Mexique de Fox se situe dans le second.

*Croyez-vous à la possibilité de mettre en œuvre dans l'Amérique latine une politique des « grands espaces », au sens que Carl Schmitt donne à cette expression ?*

La globalisation constitue désormais l'horizon sous lequel nous sommes appelés à vivre. Toute la question est de savoir si cette globalisation sera synonyme d'homogénéisation, c'est-à-dire d'extinction des cultures populaires et des modes

de vie différenciés, ou si le monde restera multipolaire. La notion de « grands espaces » dont a parlé Carl Schmitt retrouve dans ce contexte une actualité nouvelle. La postmodernité voit déjà le « débordement » de l'Etat-nation traditionnel à la fois par le bas, avec la renaissance des communautés locales, et par le haut, avec l'émergence de grands ensembles continentaux correspondant à de vastes aires de culture et de civilisation. Ces grands espaces sont appelés à jouer un rôle de régulation par rapport à la globalisation. L'Amérique latine, au même titre que l'Europe, l'Inde ou la Chine, représente de toute évidence l'un de ces pôles potentiels.

La difficulté vient de ce qu'à l'intérieur de ces grands espaces, la volonté politique est inégalement répartie. L'Amérique latine, tout comme l'Europe, est partagée entre des gouvernements qui n'ont pas tous, loin s'en faut, la même volonté d'indépendance et le même souci d'opposer à l'Amérique un véritable projet de civilisation. C'est la raison pour laquelle je crois qu'à l'intérieur de chaque grand espace, il n'y a pas d'autre solution que de créer des « axes » géopolitiques et géostratégiques associant les pays qui sont résolus à en finir avec la dépendance et disposés à resserrer leurs liens en adoptant des politiques communes ou tout au moins concertées. En Europe, on a déjà pu voir s'esquisser, en réaction à l'agression nord-américaine contre l'Irak, un axe Paris-Berlin-Moscou, dont je souhaite évidemment le renforcement. L'équivalent d'un tel axe doit pouvoir se trouver aussi en Amérique latine. D'autres pays pourront par la suite s'y associer.

*Que peut-on attendre de la nouvelle phase de déclin du néocolonialisme anglo-saxon en Amérique ibérique et, dans le même temps, de l'expansion démographique de la population d'origine hispanique et latine aux Etats-Unis, dont on sait qu'elle constituera en 2050 la première minorité ethnique de ce pays, récupérant ainsi, d'une certaine façon, les territoires du Mexique annexés en 1847 par les Etats-Unis ?*

La situation actuelle des Etats-Unis est assez paradoxale. En même temps qu'ils représentent sans conteste la principale puissance mondiale sur le plan technologique et militaire, ils doivent aussi faire face à de sérieuses difficultés intérieures. Sur le plan économique, leur part dans le commerce mondial n'a pas cessé de diminuer depuis vingt ans. Comme les Nord-Américains consomment beaucoup plus qu'ils ne produisent, leurs déficits financiers ont atteint des hauteurs historiques. Quant au monopole du dollar, on peut penser qu'il sera progressivement entamé par l'accession de l'euro au rôle de monnaie de réserve

internationale. L'hyperpuissance américaine a donc aussi ses faiblesses. C'est d'ailleurs sans doute parce qu'elle sait que le temps lui est compté qu'elle s'est engagée dans une véritable fuite en avant, dont l'aventurisme militaire ne représente qu'un aspect.

Concernant l'évolution démographique de la population des Etats-Unis, il y a en effet tout lieu de penser que la part de la population d'origine latino-hispanique sera dans les années qui viennent de plus en plus importante. L'espagnol est aujourd'hui la seconde langue des Etats-Unis, et même déjà la première dans certains Etats. Je ne suis pas de ceux qui déplorent cet état de choses. L'arrivée à des postes de responsabilité de certaines personnalités d'origine latino-hispanique peut avoir des effets positifs sur les orientations de la politique nord-américaine. Cependant, je crois que ce serait une erreur de s'imaginer que cette minorité forme un bloc homogène. Comme toute collectivité humaine, elle est inévitablement divisée entre des tendances et des courants différents. Il est donc difficile de faire un pronostic global sur son évolution future.

*Peut-on espérer une articulation politique entre l'Amérique latine et l'Union européenne ? Cette dernière peut-elle, d'autre part, constituer une puissance militaire autonome face aux Etats-Unis ?*

Je souhaite bien entendu un resserrement des liens entre l'Amérique latine et l'Union européenne, à condition évidemment que ces liens ne prennent pas la forme d'une politique néocolonialiste. En dépit de tout ce qui les distingue, sur le plan de l'histoire comme de la géographie, ces deux grands espaces sont en effet confrontés aujourd'hui au même défi : recréer face à Washington les conditions de leur indépendance et contribuer à l'avènement d'un monde multipolaire. Une coopération plus étroite entre ces deux blocs est certainement possible, comme l'avait bien compris en son temps le général de Gaulle (« *la mano en la mano* »). Je regrette à ce propos que tant d'Européens soient aussi ignorants des réalités latino-américaines. Mais l'Amérique latine, de son côté, ne doit pas non plus se faire d'illusions : la création d'une véritable puissance militaire européenne n'est pas encore pour demain, même si des progrès ont été faits ces dernières années (essentiellement grâce au couple franco-allemand).

*Que pensez-vous des nouvelles relations entre l'Espagne et l'Amérique ibérique ? Nous avons ici, à tort ou à raison, l'impression qu'en s'intégrant à l'Union euro-*

*péenne, l'Espagne a perdu la claire conscience de ses racines et de ce qui la relie en profondeur au continent sud-américain, mais aussi au monde islamique. Ortega y Gasset disait déjà qu'il vaudrait mieux que l'Espagne se « réhispanise » plutôt que de s'« européaniser ».*

Je ne pense pas qu'il y ait de contradiction entre l'« hispanisation » et l'« européanisation » de l'Espagne. Si les Espagnols oublient tout ce qui les attache à l'Amérique latine, ce n'est pas à cause de l'Europe, mais parce que nous sommes à une époque où tous les peuples occidentaux tendent à perdre la mémoire. L'arrêt de la construction européenne ne leur rendrait pas cette mémoire ! Mais bien entendu, il y a différentes façons de concevoir l'intégration européenne. Je me situe personnellement dans une optique clairement fédéraliste, c'est-à-dire complètement opposée à l'optique jacobine et bureaucratique qui prévaut encore trop souvent dans les institutions de Bruxelles. Le fédéralisme est le seul moyen de concilier les impératifs de l'unité, qui est nécessaire à la décision, et de la liberté, qui garantit le maintien de la diversité. A l'intérieur de l'Union européenne, chaque pays doit conserver et développer la vocation que l'histoire et la géographie lui ont assignée : les liens avec l'Amérique latine pour l'Espagne et le Portugal, l'ouverture sur le monde arabo-méditerranéen pour la France et l'Italie, les rapports privilégiés avec le monde byzantin pour la Grèce, avec la « *Mitteleuropa* » pour l'Allemagne et l'Autriche, etc.

*De nombreux débats ont lieu en Amérique latine à propos de la crise du néolibéralisme et des polarisations sociales qui en résultent. Certains mettent en rapport cette crise avec la résurgence du populisme. Celui-ci est-il à vos yeux un phénomène négatif ?*

La domination mondiale du système néolibéral, c'est-à-dire de la Forme-Capital, a partout pour effet d'aggraver les inégalités (entre les pays comme à l'intérieur de chaque pays), de favoriser la montée de l'individualisme et de désagréger le lien social. Dans la phase de déclin historique qu'il traverse actuellement, l'Etat-nation n'est plus producteur de social. C'est la raison pour laquelle on voit renaître, comme une sorte de compensation à l'individualisme, de nouvelles formes de socialité organique telles que les communautés, les groupes de vie locale, les réseaux associatifs, etc. Le phénomène populiste doit être situé dans ce contexte.

Le problème est que le « populisme » est aujourd'hui – tout comme le « communautarisme » ou le « multiculturalisme » – un mot fourre-tout, que l'on appli-

que indistinctement aux réalités les plus diverses. Dans le langage des médias, le populisme peut aussi bien désigner des formes de nationalisme convulsives, des dictatures hystériques ou de simples pratiques démagogiques, que renvoyer à l'efflorescence des « tribus » et des communautés. Je pense pour ma part qu'on peut faire un usage positif du mot « populisme », mais à la condition de le définir avec précision. Le populisme est d'abord le fruit de la crise de la représentation qui touche aujourd'hui toutes les démocraties parlementaires libérales. Hostile par définition aux élites autoproclamées, c'est-à-dire à la nouvelle classe politico-médiatique, il aspire à ce que la parole soit rendue au peuple. Dans un véritable populisme, ce n'est pas un « chef » qui parle au nom du peuple, mais le peuple qui décide lui-même le plus possible de ce qui le concerne. Cela implique une réorganisation de la société globale à partir de la base, et non plus à partir du haut, la généralisation du principe de subsidiarité ou de compétence suffisante, et l'instauration à tous les niveaux d'une véritable démocratie participative, seule capable de remédier aux insuffisances du système représentatif et de permettre la participation de tous les citoyens aux affaires publiques.

*La position prise par la France et l'Allemagne contre l'invasion unilatérale de l'Irak par les troupes nord-américaines peut-elle constituer l'amorce d'un contrepoids à la puissance unipolaire des Etats-Unis ? L'Irak sera-t-il le Vietnam de George W. Bush ?*

J'ai déjà parlé de l'axe Paris-Berlin-Moscou qui a paru s'esquisser en réaction à l'agression militaire de l'Irak par les Etats-Unis. La chute du gouvernement de José María Aznar donne à penser que l'Espagne pourrait s'y agréger à son tour. Quant à savoir si l'Irak sera pour Washington un « nouveau Vietnam », il faut certes se méfier des comparaisons trop faciles, mais on peut au moins en avancer l'hypothèse. Déclenchée de manière unilatérale, sur la base d'un flagrant mensonge d'Etat (les prétendues « armes de destruction massives »), l'abominable agression nord-américaine contre l'Irak a déjà confirmé les prédictions les plus sombres des adversaires de cette guerre illégale autant qu'illégitime. L'occupation de l'Irak par les troupes de Washington (et celles de leurs rares alliés) a plongé ce pays dans un chaos total, qui menace maintenant de s'étendre aux pays voisins. La mise en place d'un gouvernement fantoche sans aucune légitimité démocratique n'est évidemment pas de nature à améliorer la situation. La résistance irakienne est au contraire appelée à se poursuivre et à prendre de l'ampleur. Au même titre que l'intifada palestinienne, cette résistance montre que la disproportion des moyens n'est pas toujours à l'avantage



des plus forts. Les Nord-Américains ont les moyens de gagner les guerres, mais ils sont incapables d'instaurer la paix.

*Que pensez-vous de ce qu'on appelle l'« alternance démocratique » au Mexique, où beaucoup d'observateurs ne voient qu'un symptôme supplémentaire de la dégradation de la scène publique ?*

Ce qu'on appelle aujourd'hui « alternance » dans les démocraties libérales consiste en général dans le remplacement d'une faction par une autre, sans que soit fondamentalement changée l'orientation politique dominante. Disons que c'est une alternance sans alternative. Il faut la mettre en rapport, d'abord avec la mise en place d'un système où les positions de pouvoir sont précodées, c'est-à-dire déterminées par avance, ensuite avec l'avènement d'une « pensée unique » qui tend à poser les problèmes politiques sous l'angle exclusif de l'analyse technique et de l'expertise gestionnaire. Cet « extrémisme du centre », qui s'exerce toujours au détriment du peuple, doit s'interpréter de manière systématique plus qu'idéologique. Il équivaut à une dépolitisation du politique, ou du moins à une dépolitisation des instances politiques traditionnelles. La conséquence en est que le moteur principal de l'évolution des sociétés réside désormais dans des instances fluides, les marchés financiers par exemple, tandis que la marge de manœuvre des gouvernements se réduit constamment.

*Existe-t-il aujourd'hui dans le monde une force spirituelle qu'on puisse opposer aux effets les plus destructeurs de la globalisation ? La prétention de l'islam à jouer ce rôle est-elle la cause principale de l'islamophobie à laquelle on assiste actuellement ?*

Contrairement à ce que donne à penser aujourd'hui le système médiatique, l'islam ne constitue pas un bloc homogène. Il renvoie à des réalités très diverses, qui varient de pays à pays, en même temps qu'il est lui aussi traversé de courants différents. C'est la raison pour laquelle j'ai toujours critiqué l'amalgame que l'on pratique souvent entre les problèmes de l'immigration, l'islam en général, l'islamisme, le terrorisme islamique, etc. C'est aussi la raison pour laquelle je n'ai jamais été convaincu par la thématique du « choc des civilisations » théorisée par Samuel Huntington : les « civilisations » sont des réalités trop hétérogènes pour pouvoir se transformer globalement en acteurs des relations internationales. L'islamisme est en outre à mes yeux un phénomène politique beaucoup plus qu'un phénomène religieux. Il cherche à mobiliser les mas-

ses avec un langage religieux, mais en vue d'objectifs qui sont fondamentalement politiques. Enfin, s'il est exact qu'il est souvent critique de la modernité occidentale, il ne faut pas se dissimuler que cette critique traduit d'abord le dépit de n'avoir pas pu s'intégrer à cette même modernité ou d'en avoir été exclu.

L'islamophobie est bien entendu exécration, comme le sont toutes les phobies. Il est également évident qu'elle est aujourd'hui instrumentalisée par la puissance nord-américaine, qui cherche à faire accepter sa domination en se posant en « défenseur de l'Occident » contre la « barbarie islamique ». En fait, on assiste à la répétition de ce à quoi l'on avait déjà assisté durant la guerre froide : un chantage à la protection à partir de la désignation d'un ennemi supposé commun. Hier, les États-Unis avaient déjà tiré le plus grand bénéfice de l'anticommunisme : quiconque était anti-américain était immédiatement dénoncé comme l'allié de fait de l'Union soviétique. Lorsque le système communiste s'est effondré, les États-Unis ont eu besoin d'un diable de rechange. C'est alors qu'ils ont dénoncé l'islamisme. Dénonciation d'autant plus paradoxale que, pendant des décennies, les États-Unis avaient soutenu et armé ces mêmes islamistes, notamment pour faire pièce aux nationalismes arabes laïcs, alors réputés prosoviétiques (de la même façon qu'ils ont soutenu et armé les Talibans après l'invasion de l'Afghanistan par les Russes).

*On entend aujourd'hui souvent critiquer le fondamentalisme islamique, mais beaucoup plus rarement celui des autres religions, pour ne rien dire du fondamentalisme occidental du marché. Pourrait-on à ce propos parler de « fondamentalisme occidentalomorphe » ?*

Vous avez tout à fait raison de dire que le « fondamentalisme » est de nos jours la chose la mieux partagée du monde. Ceux qui prétendent s'opposer aujourd'hui au « fanatisme islamique » sont aussi ceux qui affirment qu'il ne saurait exister qu'une seule solution aux problèmes politiques, et qui professent un véritable monothéisme du marché. Georges W. Bush est lui-même entouré de fanatiques pro-israéliens et de fondamentalistes protestants, qui voient comme lui le monde en noir et blanc. Bush et Ben Laden appartiennent au même monde, celui de l'ennemi absolu, du Bien et du Mal absolus, de la mobilisation totale au nom d'une divinité unique, au nom de l'idéologie du Même. Bush parle de « croisade », comme Ben Laden parle de « *djihâd* » : l'un et l'autre veulent mener une « guerre sainte » contre les « infidèles », ces « hommes en trop » qui ne par-

tagent pas leur façon de voir et contre lesquels tous les moyens peuvent être employés. Les mécréants doivent être convertis ou détruits. L'« axe du mal » dont parle George W. Bush comprend tous les Etats qui s'opposent à l'instauration de la « démocratie de marché ». Ces gens-là se considèrent comme la seule humanité possible. Ils placent donc tout naturellement leurs ennemis hors de l'humanité.

*Parmi la cinquantaine de livres que vous avez publiés, quels sont ceux auxquels vous vous identifiez le plus ? Ceux dont l'écriture a été pour vous la plus passionnée ?*

J'ai toujours du mal à répondre à cette question, car celui de mes livres auquel je m'identifie le plus est toujours celui que je n'ai pas encore terminé ! Une fois mes livres publiés, j'ai tendance à penser qu'ils ne m'appartiennent plus. Tous, par ailleurs, correspondent à une étape de mon parcours, de mon itinéraire. Pour ne pas me dérober, je citerai néanmoins trois titres : *L'éclipse du sacré* (1986), dialogue avec Thomas Molnar dans lequel j'essaie d'exposer dans le détail ma conception de la spiritualité, *Dernière année* (2001), qui réunit des notes et des fragments de journal sous une forme plus personnelle que dans mes autres livres, et *Critiques – Théoriques* (2003), gros ouvrage récent qui réunit l'essentiel de mes travaux d'ordre théorique publiés depuis dix ans. ■

## ENTRETIEN EN POLOGNE

Cet entretien aurait dû paraître en 2004 dans un ouvrage collectif publié à Varsovie par un éditeur de gauche. Ce projet éditorial n'a finalement pas abouti. Il s'agit donc d'un texte entièrement inédit.

*Que pensiez-vous et qu'espériez-vous lorsque le bloc soviétique s'est désintégré ? Qu'est-ce qui s'est réalisé et qu'est-ce qui a échoué ?*

J'ai accueilli avec faveur la chute du système soviétique, régime pour lequel je n'avais pas de sympathie, essentiellement parce que j'y ai vu la possibilité d'une réunification de l'Europe. J'ai toujours été favorable à la construction d'une entité politique européenne, celle-ci ne pouvant de toute évidence se réduire à la seule Europe occidentale. La formation d'une telle entité était (et demeure) à mes yeux l'une des conditions nécessaires à l'émergence d'un monde multipolaire. Depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et la signature des accords de Yalta, l'Europe – et, au-delà, pratiquement le monde entier – se trouvait coupée en deux, chacune de ses parties étant à des degrés divers, et par des moyens de contrainte différents, dépendante de l'un des deux grands blocs existant alors : d'un côté le bloc soviétique, de l'autre le bloc atlantique, hâtivement assimilé au « monde libre ». Grâce à la chute du Mur de Berlin et à la

désintégration du système soviétique, l'Europe a été réunifiée, ce dont je me suis félicité. Mais au lieu d'assister à l'émergence d'un véritable « plurivers » (Carl Schmitt), nous avons assisté à l'instauration d'un « uni-vers » dominé par l'hyperpuissance américaine, tandis que la globalisation, rendue possible elle aussi par la disparition de l'ex-URSS, a commencé à faire sentir tous ses effets. En d'autres termes, nous sommes passés d'un monde bipolaire à un monde unipolaire, largement dominé par les Etats-Unis d'Amérique. Je n'en fait pas reproche aux dirigeants de Washington, qui n'ont fait qu'exploiter la situation à leur avantage. Les Européens, eux, n'ont visiblement pas été à la hauteur de cette situation. Pris de court par les événements survenus à l'Est, ils n'ont tout simplement pas compris dans quel moment historique ils se trouvaient.

La construction européenne est aujourd'hui bloquée. Elle a donné la priorité à l'économie et au commerce au lieu de la donner à la politique et à la culture. Au lieu de chercher à s'instaurer en puissance autonome, porteuse d'un véritable projet de civilisation, elle s'est refusée à poser la question de ses propres finalités et tend de ce fait à devenir un simple espace de libre-échange. Au lieu de créer les conditions d'un véritable fédéralisme fondé sur une application rigoureuse du principe de subsidiarité, elle tend à reproduire à un échelon supérieur toutes les tares de l'Etat jacobin. Au lieu de viser en priorité à l'approfondissement de ses structures politiques, elle s'est lancée dans un élargissement hâtif à des pays qui, hier satellites de l'Union soviétique, semblent aujourd'hui ne vouloir faire partie de l'Europe que pour s'y comporter en dociles vassaux des Etats-Unis.

*Comment appréciez-vous l'état du monde, de la culture, des sociétés, quinze ans après la « chute du communisme » ?*

En 1989, nous ne sommes pas seulement sortis de l'après-guerre et du XX<sup>e</sup> siècle (un siècle court, commencé en 1917). Nous sommes également sortis du vaste cycle de la modernité. L'Etat-nation qui, depuis le traité de Westphalie (1648), avait constitué la forme politique moderne par excellence, est entré dans un état de sclérose ou de déliquescence apparemment irréversible. Trop grand pour répondre à l'attente quotidienne des citoyens, il est en même temps devenu trop petit pour faire face aux phénomènes d'emprise économique, financière et technologique, qui se sont déployés à l'échelle planétaire à la faveur de la globalisation. Après avoir accompagné la désintégration des structures sociales organiques, l'Etat-Providence n'est plus aujourd'hui producteur de socia-

lité, tandis que toutes les institutions qui fonctionnaient naguère comme autant de creusets d'intégration (école, armée, Eglises, partis et syndicats) sont entrées en crise. La visée politique moderne, qui tendait à faire coïncider sur un même territoire un peuple, une langue et une culture spécifiques, visée qui avait connu son apogée au XIX<sup>e</sup> siècle, a perdu toute signification du fait de la déterritorialisation des problématiques comme des phénomènes de délocalisation et d'immigration. La modernité vivait à l'heure des Etats, des peuples et des nations. La postmodernité suggère une autre triade : les continents, les communautés et les réseaux.

La globalisation nous fait vivre désormais dans un monde sans extérieur, qui tend à abolir l'espace et le temps. La rapidité de l'information, l'essor des marchés financiers, le développement des technologies, font que les événements se déroulent en « temps zéro » et que les frontières n'arrêtent et, surtout, ne garantissent plus rien. L'essence de la globalisation se résume à l'imposition unilatérale à l'ensemble du monde d'un modèle occidental fondé sur la diffusion des valeurs marchandes et de la logique du profit. Ce modèle a pour base normative la figure anthropologique de l'individu libéral : un être censé poursuivre en toutes circonstances son meilleur intérêt, déterminant rationnellement ses choix sans que ses appartenances soient constitutives de son moi. Dans une telle optique, la valeur est systématiquement rabattue sur le prix. Les hommes ne sont plus perçus qu'au travers de leur pouvoir d'achat, de leur capacité à travailler, produire et consommer. L'idée selon laquelle le bonheur se ramène à la consommation se répand partout, tandis que la domination de l'axiomatique de l'intérêt entraîne une véritable réification des rapports sociaux. Tout ce qui échappait encore naguère à la raison calculatrice intéressée, qu'il s'agisse de l'art, de la culture, de l'éducation ou du sport, se transforme en marchandise. Au-delà de l'alibi fourni par l'idéologie des droits de l'homme abstrait, l'homme concret n'est plus appréhendé qu'au travers de la raison marchande, la société s'assimilant à une simple addition d'individus obéissant aux lois du marché. Nous assistons ainsi à la colonisation de l'imaginaire par la marchandise et au règne sans partage de cet équivalent universel qu'est l'argent. Certains reprochaient naguère au communisme son « internationalisme » et son « matérialisme ». C'est une ironie de l'histoire que de constater que la Forme-Capital s'est à l'expérience révélée beaucoup plus apte que le communisme à réaliser un monde de plus en plus conforme à ces deux modes de pensée.

Cette situation entraîne bien entendu des résistances et secrète ses propres contradictions. Au sein des sociétés occidentales, l'apparition d'un chômage

désormais structurel, et non plus conjoncturel, entraîne de nouvelles formes d'exclusion, qui détériorent chaque jour un peu plus le lien social dans un climat général de misère anonyme, d'anomie et de solitude de masse. L'aliénation par la marchandise se substitue (ou s'ajoute) à la simple aliénation de la force de travail. L'obsession de la croissance se traduit par le pillage de la planète, l'aggravation des inégalités entre les pays et à l'intérieur de chaque pays (les riches sont toujours plus riches, les pauvres toujours plus pauvres), la destruction méthodique des ressources naturelles, l'enlaidissement des paysages, l'éradication des identités collectives et des cultures populaires, l'accumulation des scandales financiers. La religion du progrès, qui avait porté la modernité, s'en trouve discréditée d'autant : l'avenir est désormais plus porteur de menaces que de promesses. La globalisation, enfin, fait naître par réaction des formes d'irrévérence ou de nationalisme convulsif, qui constituent autant de repoussoirs commodes immédiatement instrumentalisés par la Forme-Capital. La dénonciation du « communautarisme » devient ainsi un prétexte pour disqualifier la notion même d'identité, tandis que la lutte contre un « terrorisme » dont on ne se soucie pas d'analyser les causes politiques réelles devient un moyen pratique de restreindre toujours plus les libertés, au risque de parvenir à terme à une société de fichage permanent et de surveillance totale.

*Peut-on dire que les pays occidentaux constituent de véritables démocraties ?*

Dans le monde d'aujourd'hui, la vaste majorité des hommes qui possèdent un réel pouvoir de décision tiennent ce pouvoir de la nomination ou de la cooptation, et non de l'élection. Les institutions européennes sont elles-mêmes largement dépourvues de légitimité démocratique, comme en témoigne le fait qu'on cherche actuellement à doter l'Europe d'une Constitution sans même se soucier de poser le problème d'un pouvoir constituant. Dans le même temps, on constate que les dirigeants élus sont de plus en plus impuissants par rapport aux phénomènes d'emprise planétaire dont j'ai parlé. La démocratie n'est dès lors plus que l'ombre d'elle-même. Elle se ramène à un formalisme rituel, c'est-à-dire à une apparence.

Le juste discrédit dans lequel sont tombées des dictatures bureaucratiques qui se présentaient comme des « démocraties populaires » a par ailleurs contribué à répandre l'idée qu'il n'y a de véritable démocratie que parlementaire, représentative et libérale. D'un strict point de vue politologique, cette idée est un non-sens. La démocratie est un type de régime politique où la souveraineté

appartient au peuple. Le libéralisme est une idéologie qui ne veut connaître que des individus ; cette idéologie n'est associée intrinsèquement ni à la notion de peuple ni à celle de citoyen. Le principe fondateur de la démocratie est l'égalité politique des citoyens au seul motif qu'ils sont des citoyens et que la citoyenneté n'est pas susceptible d'un plus ou d'un moins. Le principe fondateur du libéralisme est une liberté abstraite, implicitement conçue sur le modèle de la liberté de vendre et d'échanger. Démocratie et libéralisme peuvent donc parfaitement entrer en contradiction. Le libéralisme, par exemple, ne peut s'accommoder d'une décision démocratique se traduisant par ce qu'il considérerait comme une « atteinte aux droits de l'homme ». L'évolution du droit international vers une légitimation du « droit d'ingérence » dans les affaires intérieures d'un Etat théoriquement souverain peut également contredire l'élection régulière des dirigeants de cet Etat. Le libéralisme, en d'autres termes, n'admet les procédures démocratiques que sous condition. Dans les faits, il ne reconnaît que celles qui sont conformes à ses valeurs ou à ses intérêts.

Le libéralisme est en outre fondamentalement antipolitique (ou « impolitique ») en ce sens qu'il définit la liberté comme la part de l'existence humaine qui peut être légitimement soustraite à la vie publique. Dans une vision démocratique, la liberté se définit au contraire comme la possibilité donnée à tous les citoyens de participer pleinement à cette vie publique, ce qui signifie notamment qu'on ne saurait être libre dans une collectivité qui elle-même ne l'est pas. La conclusion qu'il faut en tirer, à une époque où l'on assiste à une crise généralisée de la représentation, est qu'une société est d'autant plus démocratique qu'elle crée les conditions d'une plus grande participation de tous ses membres à la vie politique. C'est la raison pour laquelle j'en tiens personnellement pour une démocratie participative – et non pas seulement pour une démocratie représentative – au sein de laquelle la délibération et la décision sont exercées à partir de la base, seules étant renvoyées à un échelon supérieur les décisions intéressant des niveaux plus vastes.

*Que signifie pour vous la « pensée unique » ?*

Elle signifie que, sur un nombre de sujets de plus en plus grand, n'est plus admis à s'exprimer dans le discours public qu'un type d'opinions « politiquement correctes » présumées consensuelles. Le résultat le plus visible est que, d'un journal à l'autre, d'une chaîne de télévision à une autre, on ne lit ou n'entend plus que la même chose. Cette évolution, qui a été rapide, a des causes multiples.



Les désillusions engendrées par l'effondrement d'un certain nombre de régimes qu'on avait naguère imprudemment érigés en modèles ont bien entendu joué un rôle. Sous l'impulsion des médias, qui ne cessent de suggérer que nous vivons dans le meilleur des mondes possibles, l'idée s'est également répandue qu'aucune alternative à ce système ne pouvait plus être envisagée. L'histoire serait en quelque sorte terminée, comme l'assure Francis Fukuyama, et les hommes seraient voués à vivre pour toujours sous l'horizon de la fatalité, dans l'empire universel de la marchandise. Il en est résulté, non pas seulement la disparition de toute perspective révolutionnaire, mais un tragique effondrement de la pensée critique.

Une autre cause de la « pensée unique », sans doute plus fondamentale, réside dans la subversion du politique par l'économique et l'expertocratie. Ce qui fait l'essence du politique, à commencer par le fait que le rôle d'un homme politique consiste à trancher en vue du bien commun par rapport à une pluralité de possibles, l'histoire restant bien entendu toujours ouverte, a été perdu de vue. On s'est habitué à croire que la politique se réduit à une série de réformes de type gestionnaire. Les problèmes sociaux seraient avant tout l'affaire des experts, qui en ont une approche purement technicienne. Pour chaque problème, il n'y aurait donc « rationnellement » qu'une solution possible. Une telle évolution revient à se préoccuper des moyens sans plus jamais s'interroger sur les finalités. Le résultat, sur le plan politique, est un extraordinaire recentrage des programmes et des points de vue, qui fonctionne électoralement comme une machine à produire de la désillusion. Les citoyens votent successivement pour des partis différents, qui font tous plus ou moins la même chose. A la seule exception de certains mouvements de type écologiste, aucun parti ne propose plus de changer de société. Parallèlement, le pouvoir apparaît réservé à ceux dont on est sûr par avance qu'ils ne changeront pas le système. Perpétuellement déçus dans leur attente, les citoyens tendent alors à se réfugier dans l'abstention, à voter systématiquement pour des partis populistes ou purement protestataires, à moins qu'ils ne réalisent tout simplement que la vraie vie est ailleurs. ■

## ENTRETIEN EN AFRIQUE DU SUD

Entretien paru dans le journal *Die Vrye Afrikaan*, Durban, septembre 2004.  
Questions de Danie Goosen et Johann Rossouw.

*Nous avons connu en Afrique du Sud deux tentatives différentes pour construire une nation à partir du haut. La première, qui a fait suite à la victoire électorale du Parti national (NP) en 1948, a été celle des nationalistes afrikaners. Elle visait à réunir les Afrikaners, alors politiquement divisés et géographiquement dispersés, autour d'une identité standardisée blanche, afrikaans et chrétienne. Ce projet a finalement échoué. La deuxième tentative est celle que le Congrès national-africain (ANC) a mis en œuvre depuis 1994, avec l'intention de fonder une nouvelle nation à dominante non raciale, anglophone, urbaine et laïque. Ce nouveau projet se heurte d'ores et déjà à un certain nombre de problèmes, comme en témoigne la baisse de la participation électorale depuis 1999, la pression exercée sur l'ANC à partir de sa gauche en raison de l'aggravation de la pauvreté chez les Noirs, mais aussi chez les Blancs, enfin le sentiment de frustration et d'aliénation qui règne chez les minorités culturelles. Si l'on regarde l'Europe, on constate par ailleurs que, depuis la chute du Mur de Berlin, l'Etat-nation est de moins en moins la pierre angulaire de la politique nationale et internationale. Alors qu'il avait autrefois inspiré l'imaginaire et mobilisé des foules considérables autour de la notion d'identité, il n'est plus aujourd'hui que la struc-*

*ture administrative garantissant l'infrastructure où la plupart des gens mènent une existence de type individualiste et dépolitisé, comme Michel Houellebecq le montre bien dans « Les particules élémentaires » (1998). Nous avons tendance à en conclure que l'Etat-nation ne peut plus servir de base aujourd'hui à l'ordre international. Comment réagissez-vous à cette affirmation ?*

Je partage évidemment votre sentiment. L'Etat-nation connaît aujourd'hui, au moins dans les pays occidentaux, un évident déclin historique. Il avait représenté la forme politique privilégiée à l'époque de la modernité, et sa mise en place, associée à la création d'un grand marché national et d'un espace juridique unifié, avait été déterminante dans la vie des peuples. Mais nous sommes précisément sortis de la modernité pour entrer dans la postmodernité. Comme date-charnière, on peut retenir la rupture historique des années 1989-91, qui ont vu la désagrégation du système soviétique et la réunification de l'Europe au travers de celle de l'Allemagne, mettant ainsi fin au court XX<sup>e</sup> siècle (il avait commencé en 1917) et à un après-guerre caractérisé par la division binaire du monde héritée du système de Yalta.

Forme typique de la modernité, l'Etat-nation a été victime d'un autre phénomène moderne : l'individualisme. Pendant longtemps, l'Etat avait déterminé par l'intermédiaire de la loi, conçue comme l'expression de la volonté générale, des contenus d'existence touchant aussi bien la vie publique que la vie privée. Aujourd'hui, plus personne n'attend de lui qu'il définisse des normes de vie ou dise ce qui est moralement bon ou mauvais. La société est devenue complexe, plurielle, éclatée. Dès lors, l'Etat n'est plus producteur de social : les nouvelles formes de socialité qui apparaissent se forment spontanément et en dehors de lui. En même temps, face aux défis et aux problématiques qui s'imposent désormais à l'échelle planétaire, l'Etat-nation a vu sa marge de manœuvre se restreindre constamment. Le seul rôle qu'il conserve est d'assurer l'ordre et la sécurité intérieures et de garantir les contrats que les sociétaires passent entre eux. Il n'y parvient qu'imparfaitement, compte tenu des lenteurs bureaucratiques et du poids de la technostucture.

*Il est devenu évident, au cours des quinze dernières années, que la deuxième génération des immigrés arrivés en Europe depuis la décolonisation de l'Afrique ne s'est pas bien intégrée dans les vieilles nations européennes. La première génération était sans doute encore disposée à abandonner toute exigence de reconnaissance politique en échange de la sécurité économique. Les enfants de la deuxième génération n'ont*

*pas la même attitude. Croyez-vous néanmoins qu'ils pourront s'intégrer, et que l'approche libérale, selon laquelle les individus ne doivent être politiquement reconnus qu'en tant qu'individus, suffise à permettre cette intégration ? Pensez-vous que la présence de ces communautés nouvelles peut conduire les principaux pays d'Europe à se doter à terme d'une autre forme d'organisation politique ?*

L'immigration est un phénomène de déracinement forcé dont l'origine a été la volonté du patronat de faire appel à des travailleurs étrangers pour faire pression à la baisse sur les salaires. Aujourd'hui, l'immigration est devenue une véritable immigration de peuplement, qui touche toutes les nations industrialisées d'une façon irréversible. Face aux populations issues de l'immigration, les pays d'Europe ont adopté des attitudes différentes. L'approche que vous décrivez comme « typiquement libérale » me semble en réalité caractériser l'attitude propre à une classe politique française marquée de longue date par l'esprit jacobin. Dans cette approche, l'existence de communautés différentes n'est jamais prise en compte, et l'intégration est posée comme synonyme d'assimilation des seuls individus. Les différences culturelles ou religieuses sont dans le meilleur des cas tolérées à condition de rester confinées dans la sphère privée, sans « visibilité » sociale. On voit aujourd'hui tous les jours qu'une telle approche, typiquement « moderne » elle aussi (elle s'est révélée dans le passé efficace pour lutter contre les particularismes régionaux), est vouée à l'échec à une époque où les communautés veulent que leur identité soit également reconnue dans la sphère publique, c'est-à-dire reconnue politiquement.

Il est bien entendu difficile de raisonner comme si les immigrés formaient un bloc homogène. Cependant, leur présence a déjà suffisamment contribué à la transformation de la société pour qu'on puisse estimer que cette évolution se poursuivra. Je pense pour ma part que la faillite du modèle individualiste-assimilationniste apparaîtra pleinement dans l'avenir. L'Etat-nation sera contraint, même en France, de prendre en compte la réalité du fait communautaire et d'adopter sous une forme ou une autre une « politique de la reconnaissance » (Charles Taylor) allant au-delà des seuls individus.

*Dans son livre bien connu sur le nationalisme et les « communautés imaginaires » (« Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism »), Benedict Anderson estime que c'est à partir du XVI<sup>e</sup> siècle que le nationalisme a commencé à remplacer la religion comme lien privilégié entre les membres d'un même groupe. Les grandes religions offraient aux croyants une appartenance « universelle »,*

*mais, en liaison avec l'apparition de l'imprimerie, le latin a peu à peu perdu sa place de langue « universelle » et de nombreuses communautés linguistiques européennes ont commencé à s'instituer en communautés politiques et à fonder des Etats-nations. Dans le cas de l'islam, l'arabe est au contraire resté la langue « universelle » de l'« umma », en particulier au Moyen-Orient. Les différents nationalismes arabes ayant aujourd'hui échoué, l'« umma » semble redevenir un rêve politique viable, surtout après soixante-dix ans de colonisation occidentale dans la région. Face à cette situation, comment l'Europe peut-elle réagir ? Comment la politique et la religion peuvent-elles s'articuler sans tomber dans l'extrémisme politique (ethnocentrisme, unilatéralisme) ou religieux (terrorisme religieux, nouvelles « croisades ») ?*

C'est à mon avis une grave erreur de pratiquer l'amalgame entre l'immigration (et les pathologies sociales qu'elle a engendrées) et l'islam, puis entre l'islam et l'islamisme, et enfin entre l'islamisme et le néo-terrorisme global. Il ne faut pas oublier que tous les immigrés ne sont pas musulmans, que le monde islamique est traversé de courants religieux, politiques et idéologiques extrêmement hétérogènes, et enfin que le monde arabe proprement dit ne sera peut-être pas toujours le centre de gravité de l'*umma* (le plus grand pays musulman du monde est déjà l'Indonésie). Le fondamentalisme islamique touche aujourd'hui un certain nombre de jeunes immigrés, socialement rejetés et privés d'identité, parce qu'il leur donne des repères qu'ils ne trouvent pas ailleurs. Beaucoup d'autres sont plutôt séduits par les mirages de la société de consommation, ce dont il n'y a pas forcément lieu de se féliciter. J'ai par ailleurs l'impression que ce qu'on appelle aujourd'hui « fondamentalisme musulman » – thématique qui nourrit bien des fantasmes et qui est de toute évidence instrumentalisée par l'hyperpuissance américaine – est un phénomène politique beaucoup plus qu'un phénomène religieux. Disons plus exactement que les revendications qu'il formule sont des revendications politiques qui s'expriment dans un langage religieux. Cela n'est d'ailleurs pas le seul fait des musulmans. Il y a aussi un fondamentalisme libéral et un monothéisme du marché ! En prétendant justifier sa politique militaire agressive, en Irak ou ailleurs, par la nécessité d'entreprendre une « croisade » au nom de l'Occident, George W. Bush parle exactement le même langage qu'Oussama Ben Laden quand il prétend mener une « guerre sainte » (*djihâd*) : dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas de place pour des tiers (« Qui n'est pas avec nous est contre nous »). La meilleure façon de lutter contre le terrorisme islamique sans tomber dans l'ethnocentrisme est d'intervenir, non sur les conséquences, mais sur

les causes, en cherchant à régler les problèmes politiques non résolus qu'il exploite à son profit.

*A un moment où l'Etat-nation apparaît de plus en plus dépassé, pensez-vous qu'une interaction dynamique puisse s'établir entre l'Union européenne et les vieilles minorités linguistiques et culturelles (Catalans, Basques, Bretons, Flamands, etc.), mais aussi avec les nouvelles communautés locales issues de l'immigration ?*

L'Etat-nation est en effet aujourd'hui doublement débordé, par le haut comme par le bas. Il est devenu à la fois trop grand pour répondre à l'attente quotidienne des citoyens (d'où la crise de la représentation, la montée de l'abstention et le discrédit grandissant de la nouvelle classe politico-médiatique) et trop petit pour faire face à lui seul aux nouvelles problématiques planétaires : crise écologique, toute-puissance des marchés financiers, dérégulation généralisée de toutes les formes d'emprise du capital, etc. De surcroît, l'époque post-moderne est une époque où, du fait notamment de la globalisation de la technologie et de l'information, les frontières nationales ne garantissent plus rien, à commencer par l'identité des cultures et des peuples. Dans ces conditions, il est tout à fait normal de voir les régions reprendre de l'importance et les particularismes régionaux retrouver une nouvelle vigueur. Je pense qu'il n'y a rien de contradictoire entre ce regain des autonomismes ou des régionalismes et la construction européenne, du moins si l'on considère, comme c'est mon cas, que celle-ci implique l'application du principe de subsidiarité à tous les niveaux. Le problème d'une éventuelle coopération entre les communautés régionales et les « nouvelles communautés », dont les communautés immigrées ne sont qu'un exemple, est d'une nature différente. La difficulté tient au fait que les premières sont des communautés enracinées, tandis que les secondes sont déracinées. Une coopération n'est cependant pas impossible, mais il y faudra du temps.

A mes yeux, l'Europe devrait en tout cas se construire à partir de la base, à partir de cette dimension locale où l'exercice de la démocratie directe permet aux citoyens de participer à la vie publique en décidant le plus possible par eux-mêmes de ce qui les concerne. La construction européenne, en d'autres termes, devrait passer par la fédération des petits pays et la fédéralisation des grands.

*Comme alternative à l'Etat-nation, vous défendez en effet la tradition fédéraliste, qui implique un partage de la souveraineté selon le principe de la subsidiarité. Les*

*défenseurs de l'Etat-nation, mais aussi les libéraux, estiment en général que l'Afrique ne peut pas mettre en place des institutions de type fédéral compte tenu de l'ampleur des défis économiques auxquels elle est confrontée. L'idée générale est que les Etats africains ont besoin de régimes politiques forts et centralisés. Pensez-vous que le fédéralisme puisse être appliqué dans le contexte africain ?*

L'une des caractéristiques du fédéralisme est l'attention qu'il porte aux contextes particuliers. Ses principes généraux sont donc toujours susceptibles d'adaptation aux particularités locales. Je ne vois donc pas du tout pourquoi le fédéralisme serait inapplicable dans un contexte africain. Je vois même deux très bonnes raisons de penser le contraire. La première est que l'Afrique est une région du monde dans laquelle les appartenances ethniques continuent à jouer un rôle sociopolitique très important (d'autant qu'elles sont souvent exacerbées par le caractère artificiel des frontières héritées de la colonisation). Or, le fédéralisme est par définition un système beaucoup plus capable de faire coexister des populations différentes qu'un Etat centralisé. Dans la mesure même où il cherche à les fédérer, le fédéralisme n'a pas de mal à reconnaître la personnalité de toutes ses composantes et à leur attribuer une large autonomie, tandis que l'Etat « fort » ne tire sa puissance souveraine que de leur négation ou de leur suppression. La deuxième raison est que la plupart des pays africains sont des pays pauvres, et que l'on ne peut remédier durablement à cette pauvreté qu'en donnant la priorité aux cultures vivrières et au développement des marchés locaux, alors que les grands Etats africains centralisés ont inmanquablement tendance à homogénéiser leur production et à se spécialiser pour favoriser leurs exportations – conformément au théorème de Ricardo, c'est-à-dire à la théorie libérale des avantages comparatifs –, avec pour conséquence l'appauvrissement des campagnes, l'urbanisation sauvage et la vulnérabilité de l'économie par rapport aux variations des cours mondiaux.

*Comment concevez-vous l'avenir des relations entre l'Europe et l'Afrique ? Peut-on, dans l'idéal, imaginer une coopération entre des Etats-Unis d'Europe et des Etats-Unis d'Afrique ?*

Les Etats-Unis d'Europe ne sont malheureusement pas encore pour demain, et je crains que les Etats-Unis d'Afrique ne soient même pas pour après-demain. Cela dit, je suis bien entendu favorable à une étroite coopération entre l'Europe et l'Afrique, à condition qu'elle se dégage des ornières du néocolonialisme. Mais

je crois surtout qu'une telle coopération exige de rompre avec la conception dominante du « développement » aujourd'hui véhiculée par la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (FMI). Cette conception est elle-même implicitement néocolonialiste dans la mesure où elle pose en principe que le destin de tous les peuples est de parcourir, à marche plus ou moins forcée, les « étapes » d'un développement analogue à celui qu'ont connu les pays occidentaux, avec en arrière-plan l'idée que le modèle dont tous doivent s'inspirer est le modèle américain. Je crois au contraire que c'est à chaque grande région du monde de définir par elle-même son « modèle », afin que la globalisation ne se traduise pas par l'homogénéisation planétaire, l'éradication des cultures populaires et la disparition des modes de vie différenciés, mais par une meilleure coopération entre de grands ensembles continentaux dans un monde multipolaire.

*On a souvent remarqué que les Africains ont une conscience communautaire plus forte que les habitants des pays imprégnés d'idéologie néolibérale et soumis à l'influence de la globalisation. Cette remarque vaut aussi pour les Afrikaners. Le point de vue libéral est que les Africains et les Afrikaners devraient adopter l'idée selon laquelle les communautés ne sont pas des réalités politiques. Dans cette optique, la politique n'implique nullement la reconnaissance des communautés, mais se ramène à créer les conditions qui permettent aux seuls individus de rechercher librement leurs intérêts. Qu'en pensez-vous ?*

Cette conception libérale de la politique est à la fois nuisible et irréaliste. Les Africains sont peut-être aujourd'hui ceux qui le savent encore le mieux : l'individu en soi n'existe tout simplement pas. L'identité de chacun d'entre nous est indissociable de nos appartenances et de nos relations, qu'elles soient héritées ou choisies. Même l'identité la plus personnelle ne se construit que dans un rapport à l'autre et possède par là une dimension communautaire et sociale. Le problème des théoriciens libéraux est précisément qu'ils n'ont jamais voulu reconnaître que l'homme est avant tout un être politique et social. Tenir les communautés comme contingentes et non constitutives de notre être, envisager une société dans laquelle on pourrait faire comme si ces communautés n'existaient pas, revient à bafouer le sens commun et à nier la réalité. ■



## ENTRETIEN AVEC « ZINNOBER »

Entretien paru dans le magazine alternatif allemand *Zinnober*, Trier, avril 2004, pp. 49-55. Questions de Peter Boßdorf, présentation de Dominik Tischleder.

*Vos débuts en tant que théoricien des idées et mentor d'un certain nombre d'organisations et de revues remontent à la fin des années soixante. Comment avez-vous réagi à la « révolte » de Mai 1968 ? L'avez-vous considérée comme un défi ? Quel jugement portiez-vous sur la « Nouvelle Gauche » ? Quelle critique en faisiez-vous ?*

J'ai déjà eu l'occasion de répondre assez longuement à cette question dans un volume collectif paru il y a cinq ans, qui s'intitulait *La Nouvelle Droite et Mai 68*. En mai 1968, je n'avais pas encore tout-à-fait vingt-cinq ans. Je venais tout juste de publier le premier numéro de la revue *Nouvelle Ecole*, ce qui avait été pour moi une façon de mettre un terme définitif à l'expérience politique de mes jeunes années (à partir de l'âge de dix-sept ans). J'ai assisté aux événements du mois de Mai en tant que spectateur actif et avec des sentiments partagés. Sur le moment, j'y ai vu une sorte de grande fête, avec des côtés un peu surréalistes (on « rejouait » l'expérience de la Commune, on singeait les Gardes rouges de la Révolution culturelle chinoise). Le spectacle était dans la rue,

avec ses aspects tumultueux et bavards. Mais je ne suis pas de ceux qui n'ont vu dans ces événements qu'un simple psychodrame. Mai 68 a été, pour toute une génération, la conséquence d'une rupture déjà intervenue dans la vie sociale au début des années soixante. A certains égards, c'est à cette époque qu'on a commencé à changer de monde.

La « Nouvelle Gauche » est une expression informelle. A côté d'un révolutionnarisme plutôt anecdotique, qui a permis à un certain nombre de jeunes de se solidariser d'une « révolte de la jeunesse » de dimension internationale et de rompre avec l'« ennui » des années cinquante, l'un de ses mérites a été de faire émerger un type nouveau de revendications, qui n'étaient plus seulement des revendications quantitatives, mais qui portaient sur la qualité de la vie. Il me semble en fait que le mouvement de Mai a vu s'exprimer simultanément deux tendances très différentes : d'une part, une protestation parfaitement justifiée à mes yeux contre la société de consommation et la société du « spectacle » (Guy Debord), de l'autre, une aspiration de type plus hédoniste et permissive, assez bien résumée par le slogan « jouir sans entraves ». Ces deux tendances étaient tout à fait contradictoires, ainsi qu'on l'a bien vu dans les années suivantes, lorsque les représentants de la deuxième tendance ont commencé à réaliser que c'était précisément dans la société de consommation que leurs aspirations individualistes pouvaient le mieux se réaliser.

Ce qui reste difficile, c'est d'évaluer l'importance exacte qu'ont pu avoir les événements de Mai. A l'époque, j'ai sans doute eu tendance à la sous-estimer. Aujourd'hui, mon avis serait plus nuancé. La façon dont tant de « gauchistes » de cette époque ont, avec une rapidité stupéfiante, renié ou trahi leurs idéaux d'alors nourrit parfois chez moi une certaine nostalgie. Désormais, lorsque les étudiants manifestent, c'est en général surtout pour critiquer des réformes de structures, demander de meilleures conditions de travail, obtenir des garanties sur leur insertion dans le système en place. Malgré toute la naïveté de la phraséologie « révolutionnaire » de Mai 68, ce type de revendications m'apparaît aujourd'hui comme une incroyable régression.

*Qu'y avait-il de nouveau dans la « Nouvelle Droite » telle que vous la conceviez alors ?*

A cette époque, l'expression « Nouvelle Droite » n'avait pas encore été inventée. Je ne me souciais donc pas particulièrement de rechercher du « nouveau ». Mais je me sentais en rupture totale avec une « vieille » droite – disons, une

droite de type classique –, qui se bornait depuis des décennies à cultiver ses rancœurs et ses nostalgies, à répéter toujours les mêmes slogans, sans se soucier d'entreprendre le moindre travail de réflexion sur le monde dans lequel nous vivions. Je ne me reconnaissais, de surcroît, dans aucun des traits qu'on lui attribuait en général : militarisme, colonialisme, culte du chef, ordre moral, etc. Mon ambition, au départ, était en quelque sorte de repartir à zéro, de faire un bilan et un inventaire critique dans le domaine de la culture et des idées, sans considération des étiquettes ou des habitudes. Cette ambition était incontestablement de nature encyclopédiste – je me suis toujours intéressé à trop de choses ! Ce qui me paraissait important était de pouvoir tenir un discours théorique cohérent sur des sujets aussi différents que la sociologie, la linguistique, la biologie moléculaire ou la microphysique. Je rêvais d'animer une école de pensée qui aurait été à la fois l'équivalent de l'École de Francfort et du Centre national de la recherche scientifique (CNRS). C'était bien sûr un rêve. Mais dans ces années-là, entre 1967 et 1970-72, tel était mon état d'esprit.

*La Nouvelle Gauche de 1968 se réclamait tout autant du marxisme ou de la Théorie critique que de la « popkultur » de l'époque. Notre revue attache elle-même beaucoup d'importance à la vie musicale. Quel était alors le genre de musique que l'on écoutait dans vos milieux ? Écoutez-vous les « Doors » ou « Velvet Underground » plutôt que Bob Dylan et Janis Joplin, ou bien cette « culture de la jeunesse » vous laissait-elle indifférent ?*

A l'exception de Herbert Marcuse, dont le livre (d'ailleurs très intéressant) sur *L'homme unidimensionnel* a connu à cette époque un grand succès, la Théorie critique n'a pas exercé, en France, beaucoup d'influence sur les manifestants de Mai 1968. Mais je n'ai pas l'impression que la « popculture » en ait exercé une beaucoup plus grande. Elle n'est arrivée en France que par la suite, à partir de l'Angleterre et de l'Allemagne. Les milieux que j'avais fréquentés dans les années soixante étaient en outre assez indifférents, voire plutôt hostiles, à toutes les musiques nouvelles. Moi, au contraire, j'en ai toujours écouté beaucoup. Mais c'est vrai que je préférais Bob Dylan (*The times they are a-changin'*) ou Joan Baez à Velvet Underground ! En fait, la discothèque que je me suis constitué dans ces années-là, avec ma boulimie habituelle (5 000 ou 6 000 disques !), portait sur des domaines très différents de ceux que vous évoquez. Je me suis surtout passionné pour les chants populaires ou traditionnels de

tous les pays. Pour l'Allemagne, je dois encore posséder des centaines de disques de Wanderlieder, de Heimatlieder, de Matrosenlieder, de Küchenlieder, sans oublier les Lönslieder, le Zupfgeigengansel et les chansons de Hannes Wader ! Dans le même temps, j'ai constitué une énorme discothèque de chants politiques de toutes orientations, des chants de la Commune à ceux de la guerre d'Espagne ou de la révolution culturelle chinoise, des chants révolutionnaires chiliens ou angolais à ceux des fascistes lettons ou roumains ! J'ai aussi beaucoup écouté les chanteurs qui militaient pour un renouveau des langues et des cultures régionales : Glenmor, Gilles Servat, Alan Stivell, les Tri Yann, Marti, le groupe Géranium, etc. Et puis, il y avait tous les grands poètes de la chanson française, comme Jacques Brel, Georges Brassens ou Léo Ferré. Le mouvement de Mai n'y a pas ajouté grand-chose, si l'on excepte Dominique Grange ou les Barricadiers. Vous le voyez, nous sommes assez loin de la « popculture » !

*En Italie, à la fin des années soixante-dix, votre ami Marco Tarchi a tenté, avec son projet de « Campo Hobbit », de créer une sorte de contre-culture « néo-droitiste » ? Ya-t-il eu des projets comparables en France ? On a parfois l'impression que la Nouvelle Droite a énormément parlé de culture, mais qu'elle n'a pas été elle-même très créative sur le plan culturel.*

Je crois que les « camps Hobbit » organisés à cette époque par Marco Tarchi reflétaient surtout la grande popularité de l'œuvre de Tolkien auprès des jeunes Italiens de droite. Ce n'était pas le cas en France, où l'intérêt pour Tolkien ne s'est éveillé que plus tard, et sans jamais acquérir la même importance. (J'ai moi-même commencé à lire *Le seigneur des anneaux* sans être capable d'arriver jusqu'au bout !). Mais ce que vous dites à propos de la Nouvelle Droite en France est assez exact. Certes, il y a eu des exceptions notables. Je pense en particulier aux remarquables peintures « postmodernes » de notre ami Olivier Carré, mort prématurément dans un accident de moto, ou aux scénarios de films (*Pierre et Djemila*, *Ainsi soit-il*, *Léopard d'or* au Festival de Locarno) écrits pour le cinéaste Gérard Blain, mort aujourd'hui lui aussi, par Michel Marmin, rédacteur en chef d'*Eléments*. Mais dans l'ensemble, il est vrai que la démarche de la Nouvelle Droite est avant tout restée d'ordre intellectuel. Nous avons toujours porté beaucoup d'intérêt à la musique, à la littérature, au cinéma, à la poésie, etc., mais l'essentiel de notre travail a fondamentalement été d'ordre idéologique et théorique.

*Dans l'univers de la culture musicale, certains groupes qui se tiennent à l'écart de la grande industrie, tant en Europe qu'en Amérique, se réclament à tort ou à raison de « sources » qui semblent proches de vous : Julius Evola, le « paganisme », Ernst Jünger, Friedrich Nietzsche, etc. Suivez-vous l'évolution de cette scène musicale « alternative » ou « underground » ? Avez-vous de la sympathie pour certains de ces groupes ?*

Il y a aujourd'hui bon nombre de groupes qui correspondent plus ou moins à la définition que vous donnez. On les trouve surtout en Allemagne, en Italie, en Angleterre, aux Etats-Unis ou dans les pays scandinaves. Je les connais assez mal, et ce que j'ai pu en entendre m'a rarement convaincu. Techniquement parlant, la plupart me paraissent assez faibles (l'invention du synthétiseur a permis à des gens sans véritable don musical de s'imaginer qu'ils pouvaient faire de la musique à bon compte !). Quant à leurs « sources » d'inspiration, elles me paraissent plutôt confuses. Outre le fait que je n'ai jamais été au sens propre un disciple d'Evola, le « paganisme » dont ils se réclament, musicalement souvent assez brutal, n'est de toute évidence pas le mien. Mais j'admets volontiers que je peux me tromper, car c'est un milieu dont je ne suis pas vraiment familier. Par manque de temps sans doute, mais aussi parce que, malgré mon goût pour la musique, je suis fondamentalement un « visuel ». Pour moi, l'organe essentiel n'est pas l'oreille, mais l'œil. Il y a d'ailleurs un rapport évident entre cette disposition personnelle et certaines de mes idées : le primat de l'image sur le concept, la supériorité du concret sur l'abstrait, par exemple, ou encore l'idée que le divin est inséparable de ce que les chrétiens appellent péjorativement l'« idole » (du grec *eidô*s, « ce qui se donne à voir »). Je pense ici à ce que Wilhelm Worringer a écrit sur l'antinomie entre l'abstraction et l'*Einführung*.

*Vous avez notamment publié une bibliographie de Charles Maurras et de l'Action française. Quels sont les auteurs « classiques » de la droite française que vous avez appréciés (ou que vous appréciez encore), et quels sont ceux qui vous semblent sans intérêt ?*

A quelques exceptions près, j'ai finalement été assez peu marqué par les auteurs de la droite « classique ». Maurras, par exemple, est un auteur que j'ai beaucoup lu, mais dont pratiquement toutes les idées (le monarchisme, l'hostilité au romantisme, la germanophobie, etc.) me sont étrangères. Je pense en outre qu'il a eu plus d'importance comme chef de file d'un mouvement politique que comme théoricien. Chez Barrès, je n'apprécie guère que ses écrits de jeunesse,

d'inspiration nettement fédéraliste, parus dans la revue *La Cocarde* à l'époque du boulangisme, avant que n'éclate l'affaire Dreyfus, qui allait le faire dériver vers le nationalisme sectaire. Des auteurs « fascistes » français il n'y a pratiquement rien à tirer, car ce sont avant tout des « littéraires », qui ne se sont jamais soucié d'énoncer une véritable doctrine. La tradition contre-révolutionnaire (Joseph de Maistre, Louis de Bonald) n'est pas non plus la mienne. J'ai en revanche beaucoup d'admiration pour Renan et Tocqueville. J'en ai plus encore pour les précurseurs du socialisme français, comme Georges Sorel, Pierre-Joseph Proudhon, Pierre Leroux et Benoît Malon, mais ce ne sont évidemment pas des auteurs « de droite ». Tous sont en revanche des auteurs de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et ce n'est sans doute pas un hasard. C'est à cette époque que la pensée politique française a connu son âge d'or. La boucherie guerrière de 1914-18 a eu notamment comme conséquence de stériliser largement cette pensée. Dans l'entre-deux guerres, pour trouver des auteurs qui comptent, il faut se tourner vers l'Italie ou l'Allemagne. Qui pourrais-je citer d'autres ? Quelques esprits indépendants, comme le « second » Georges Valois (mais c'est alors un homme de gauche), Edouard Berth, Hubert Lagardelle, Thierry Maulnier, certains « non-conformistes des années trente », comme Alexandre Marc et Robert Aron, mais ce ne sont pas des auteurs de premier plan.

*Quel jugement portez-vous sur les « idées de 1789 » – qui constituent aujourd'hui le socle de la République française ?*

Contrairement à ce que pensent la plupart des gens de droite, la Révolution française ne me paraît pas constituer un « bloc ». La Déclaration des droits de 1789, par exemple, porte la marque de deux courants bien distincts : d'un côté la philosophie des Lumières, à laquelle je suis globalement hostile, de l'autre la pensée de Jean-Jacques Rousseau, dont j'ai souvent proposé de faire une lecture positive. Il faudrait aussi rappeler qu'à cette époque le culte du progrès coexistait avec une fascination significative pour le modèle antique gréco-romain. Je ne suis pas non plus de ceux qui voient dans la Révolution de 1789 une rupture totale par rapport à ce qui a précédé. Je partage l'opinion exprimée par Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, selon laquelle il y eut à la fois des points de rupture et des points de continuité. Avec la Révolution, la nation acquiert pour la première fois un sens intrinsèquement politique, mais la définition qu'en donnent les révolutionnaires ne rompt pas avec l'absolutisme : les prérogatives du roi sont seulement reportées sur la nation. La ten-

dance au centralisme, qui s'observe constamment sous la monarchie, parallèlement à la lutte contre l'Empire, atteint également son apogée avec le jacobinisme. Les moyens mis en œuvre pour supprimer les particularismes régionaux sont plus brutaux, mais ils s'inscrivent dans une visée déjà présente sous Richelieu. Ce jacobinisme, dont les effets ont été désastreux, reste aujourd'hui présent dans presque toute la classe politique française, de droite comme de gauche. Il est même inscrit dans la Constitution, puisque c'est en alléguant des principes constitutionnels que la France a refusé, il y a quelques années, de signer la Charte européenne sur les langues minoritaires et régionales.

*Dans les années soixante, on a assisté à une renaissance d'une pensée de la vie sociale qui s'appuyait essentiellement sur les récents acquis des sciences naturelles, en particulier de la biologie. On cherchait alors à tirer des conclusions politiques des œuvres de Monod, Eysenck, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt et bien d'autres. Ces auteurs ont-ils contribué au développement de votre pensée ? Que pouvez-vous encore en dire un quart de siècle plus tard ?*

J'ai porté beaucoup d'attention à ces travaux, qui ont commencé d'être popularisés à la fin des années soixante. En étudiant les bases biologiques du comportement humain, ils avaient l'avantage de contredire les idéologies qui faisaient de l'homme une « table rase » à la naissance et tendaient à expliquer la vie et l'évolution des sociétés en se référant uniquement aux facteurs environnementaux. Depuis cette époque, d'innombrables progrès ont été faits en ce domaine, dont témoignent par exemple les nouveaux acquis de la biologie moléculaire, de la psychologie évolutionnaire, des neurosciences, etc. Les applications de ces travaux dans la vie quotidienne ont été immédiates, donnant naissance à tous les débats auxquels on assiste aujourd'hui à propos des biotechnologies (débat qui témoigne surtout du retard et parfois de l'incapacité de la classe politique à prendre en compte un certain nombre de données empiriques). La biologie est ainsi devenue, comme nous l'avions prévu, ce qu'a été la physique dans les années trente : la « reine » des sciences du moment.

L'erreur serait d'en tirer argument pour tomber dans un réductionnisme biologisant. C'est la raison pour laquelle, après avoir souligné l'intérêt de ces travaux, nous avons aussi tenu, à maintes reprises, à rappeler que les sciences de la vie ne sauraient se substituer aux sciences sociales – autrement dit, que la sociologie ne se ramène pas à la zoologie ! A côté de ce qui fait de l'être humain un « vivant comme les autres », il y a tout ce qui lui appartient en propre : le

langage syntaxique, la conscience réflexive, l'imaginaire symbolique, la capacité de promettre, l'infini polymorphisme des formes sociales-historiques, etc. Beaucoup de spécialistes des sciences de la vie, en particulier aux Etats-Unis, surestiment visiblement ce que la biologie peut apporter. Ils passent ainsi subrepticement d'un discours purement scientifique à un discours normatif, idéologique, qui risque à tout moment de tomber dans le biologisme ou d'en revenir aux errements du darwinisme social. J'ai personnellement toujours contesté cette tendance.

*Vous avez déclenché des débats passionnés en prônant une « révolution culturelle de droite », pour reprendre le titre d'un de vos livres parus en Allemagne dans les années 1980 (« Kulturrevolution von rechts »). On a dit que vous tiriez votre inspiration de l'œuvre d'Antonio Gramsci. Est-ce exact ? Votre intérêt pour Gramsci s'explique-t-il par l'idée qu'on pourrait parvenir à des transformations politiques en parvenant à imposer une « hégémonie culturelle » ?*

Contrairement à ce que l'on croit souvent, j'ai assez peu écrit sur Gramsci, et je suis le premier surpris du succès qu'a connu cette expression de « gramscisme de droite » qu'il m'est occasionnellement arrivé d'employer. J'ai l'impression qu'elle a donné lieu, en Allemagne plus encore qu'en France, à des interprétations tout à fait extravagantes. Lorsque je me suis référé à Gramsci, c'était dans une intention bien précise. Il s'agissait de faire comprendre que la vie culturelle, dans la mesure où elle véhicule telles ou telles valeurs de préférence à telles autres, possède inévitablement un contenu idéologique et peut avoir, par là, une portée politique. Plus largement, je voulais faire comprendre qu'un travail d'ordre purement théorique, comme celui entrepris par exemple par l'Ecole de Francfort, avait au moins autant d'importance que l'action politique proprement dite. Ce que j'avais trouvé intéressant dans l'œuvre de Gramsci – bien que celle-ci ait été écrite dans un contexte fort différent –, c'est qu'il avait su comprendre l'importance de la culture populaire et montrer le rôle que pouvaient jouer ceux qu'il appelait les « intellectuels organiques » dans l'évolution des esprits. J'ai donc été stupéfié de me voir accuser de vouloir imposer une « hégémonie culturelle » (thème sur lequel je n'ai jamais rien écrit !) au détriment du pluralisme démocratique. Non seulement je n'ai jamais aspiré à une quelconque « hégémonie », mais j'ai toujours insisté sur la valeur des différences dans tous les domaines, et donc sur la dimension essentiellement pluraliste de toute société libre.



*Les spéculations sur le « gramscisme » ont apparemment nourri bien des théories conspirationnistes, et pas seulement en Allemagne. Ces théories ne reposaient nullement sur une véritable confrontation intellectuelle, mais sur des imputations politiques gratuites. Il n'en reste pas moins que la question se pose de savoir si vous voulez mettre la culture au service de la politique, faisant ainsi bon marché de l'autonomie de la sphère culturelle. N'avez-vous pas contribué à cette interprétation au faisant appel au concept fonctionnaliste de « métapolitique » ? Qu'entendez-vous au juste par « métapolitique » ?*

La métapolitique est au sens propre ce qui est au-delà de la politique. Dans mon esprit, ce qui est au-delà de la politique, et en particulier de la politique active, c'est la réflexion intellectuelle, philosophique ou théorique (qui peut porter sur la politique comme sur bien d'autres choses). Les philosophes des Lumières ont en leur temps fait de la « métapolitique ». Lénine, lui, a fait de la politique active. Tout cela est d'une extraordinaire banalité. Il en est malheureusement allé de la « métapolitique » comme du « gramscisme » : les critiques les plus hostiles y ont greffé des surinterprétations de leur cru qui, prétendant éclairer des intentions et des arrière-pensées, en révélaient en réalité beaucoup plus sur leur propre manière de penser. Vous avez raison de dire que ces interprétations conspirationnistes n'ont pas été le seul fait des Allemands, mais c'est quand même en Allemagne que je les ai le plus souvent rencontrées. Il y a malheureusement chez les Allemands une sorte de « *Gründlichkeit* » moralisante qui dégénère très souvent en conspirationnisme. Autrefois, c'est dans les pays germaniques que la chasse aux sorcières a atteint son paroxysme. Le national-socialisme, plus près de nous, a déliré sur le « complot judéo-maçon ». Il est triste de voir que de prétendus antifascistes délirent exactement de la même façon sur la « métapolitique ». La démarche est à chaque fois la même : ne jamais accepter le discours que l'on critique comme reflétant les intentions de celui qui l'énonce, mais spéculer sans fin sur les arrière-pensées qu'on préfère sans la moindre preuve lui attribuer gratuitement.

*Le concept d'intellectuel, qui a longtemps eu une valeur paradigmatique, joue-t-il toujours un rôle en France ? Compte tenu de l'arrière-plan historique de ce concept, vous considérez-vous vous-même comme un intellectuel ?*

Je suis sans conteste un intellectuel. Mais l'intellectuel n'a plus aujourd'hui le rôle essentiel qui fut le sien dans le passé. En France, les derniers « grands intellectuels » ont été Jean-Paul Sartre, Michel Foucault et Pierre Bourdieu.

L'intellectuel a longtemps été une sorte de « conscience morale » : exerçant principalement son magistère à partir de l'Université, il se voulait le défenseur des justes causes et le porte-parole des sans voix. Or, l'Université a aujourd'hui largement perdu de son prestige. L'influence s'exerce désormais à partir de la télévision. Les intellectuels se retrouvent de ce fait devant un dilemme : soit accepter de devenir les objets du système médiatique, au risque de voir leur discours banalisé à l'égal de tous les autres, soit se replier sur des centres de recherche ou des cénacles de discussion, au risque de se couper de la réalité sociale. Je n'en reste pas moins convaincu que le rôle de l'intellectuel, même s'il est plus difficile à tenir aujourd'hui, est irremplaçable. L'intellectuel ne doit avoir qu'un but : chercher à comprendre et à faire comprendre la réalité sociale et le moment historique qui sont les siens.

*En tant qu'auto-appellation, l'étiquette de « Nouvelle Droite » semble aujourd'hui moins employée. Les expressions qui ont pu être utilisées à sa place n'ont jamais pu s'imposer. Pourquoi ne vous identifiez-vous plus à cette notion de « Nouvelle Droite » ? Était-ce une étiquette trompeuse ? Est-ce votre position qui a changé ?*

L'étiquette de « Nouvelle Droite » n'était pas au départ une autodéfinition. C'est une formule qui est apparue dans la presse en 1979, plus de dix ans après la naissance de ce courant de pensée, et qui s'est peu à peu imposée en dépit de tous nos efforts pour lui en substituer une autre. J'ai dit à d'innombrables reprises pourquoi je n'ai jamais été satisfait de cette dénomination. En premier lieu, elle donne d'emblée une coloration politique à un mouvement qui s'est toujours voulu exclusivement intellectuel et culturel. En second lieu, elle est totalement floue : à chaque époque et dans chaque pays, il a toujours existé différentes droites qui n'avaient pas grand-chose à voir les unes avec les autres (et dont certaines étaient beaucoup plus proches de la « gauche » que des autres « droites »). En dépit des prétentions de leurs auteurs, toutes les tentatives pour parvenir à une définition unitaire de la « droite » (ou de la « gauche ») se sont d'ailleurs soldées par un échec : quels que soient les critères retenus, les exceptions sont toujours trop nombreuses.

Mais il est vrai qu'à date plus récente, mes réticences envers l'expression de « Nouvelle Droite » se sont accentuées. Il y a à cela deux raisons. La première est que dans plusieurs pays cette étiquette a été reprise, volontairement cette fois, par des mouvements ou des groupes dont les idées sont totalement éloignées des miennes, ce qui constitue une source évidente d'amalgame et de

confusion. Que l'on pense seulement à ce que l'on appelle la « *New Right* » aux Etats-Unis, mouvance qui défend à la fois l'ordre moral et le libéralisme économique, c'est-à-dire très exactement ce que je refuse. La seconde raison tient à l'évolution générale de la société depuis au moins quinze ans. Ce que l'on a l'habitude d'appeler la « droite » et la « gauche » campent aujourd'hui sur des positions assez différentes de celles qui étaient les leurs avant la fin du système soviétique et la chute du Mur de Berlin. On peut dire globalement que la « gauche » est devenue de moins en moins marxiste, tandis que la « droite » est devenue de plus en plus libérale. Etant à la fois hostile au marxisme et au libéralisme, j'en tire évidemment la leçon. Enfin, permettez-moi d'ajouter que me suis toujours efforcé d'être un *Selbstdenker*, quelqu'un qui n'est le porte-parole de personne, et qui s'intéresse moins aux étiquettes qu'aux contenus.

*Lorsque vous publiez un article quelque part, lorsque que vous donnez un entretien, voire lorsqu'on se borne à vous citer, on entend aussitôt résonner les sonnettes d'alarme. Il en ira probablement de même lorsque cet entretien paraîtra. D'où vient cette panique ? Pourquoi y a-t-il toujours des théoriciens conspirationnistes pour s'affoler à l'idée d'une « progression de la Nouvelle Droite » ou d'une « contagion » de ses idées ?*

En toute rigueur, c'est à ceux qui réagissent de la sorte qu'il faudrait poser la question. Sont-ils à ce point peu assurés d'eux-mêmes, à ce point peu confiants dans la valeur des thèses qu'ils défendent pour s'imaginer que les idées de la Nouvelle Droite peuvent s'infiltrer et s'imposer partout ? Pour ma part, à la question que vous posez, je ne peux que répondre : je n'en sais rien ! J'aurais seulement tendance à expliquer cette « panique » par une méconnaissance ou, plus souvent encore, par un refus obstiné de prendre connaissance de mon discours. Quand je lis certains textes hostiles qui me sont consacrés, je suis frappé par l'absence de citations. On ne me reproche pas tant ce que je dis ou écris que ce que je suis supposé penser, mais que je ne dis pas : c'est donc un pur procès d'intention. Une autre méthode consiste à faire quelques citations, mais en les sortant de leur contexte et en les accompagnant de commentaires qui en détournent le sens, ou bien encore à citer des textes vieux de trente ans sans en donner la date, comme s'ils étaient représentatifs de ce que je pense actuellement (ce qui revient à tenir pour inexistant l'itinéraire de toute une vie de réflexion). Dans le cas de l'Allemagne, il faut aussi tenir compte du fait qu'un grand nombre de mes écrits n'ont jamais été traduits, ce qui n'empêche pas certains auteurs incapables de lire un mot de français de porter sur moi des

jugements définitifs ! Enfin, il y a le climat général dans lequel nous baignons. En d'autres temps, il apparaissait comme normal de débattre avec ceux dont on ne partageait pas les idées. Avec qui d'autre d'ailleurs aurait-on pu débattre ? Aujourd'hui, on se fait gloire de ne pas accepter le dialogue et de présenter tout débat contradictoire comme une forme de « complicité » ou de compromission. L'intolérance et l'exclusion deviennent ainsi des vertus hautement recommandables, ce qui nous fait glisser vers une sorte de totalitarisme de fait. Cette situation convient évidemment très bien à tous ceux qui n'ont tout simplement pas la capacité intellectuelle de répondre et d'argumenter.

*Même dans le domaine musical qui, pour « Zinnober », est un peu au centre des choses, on constate l'effet de ces théories conspirationnistes. Comment l'expliquez-vous ?*

Je pense avoir déjà répondu. Notre époque est celle de ce que nous appelons en France la « pensée unique ». Le discours dominant se fait chaque jour plus pesant et plus convenu. Tout ce qui diverge de ce discours est désormais suspect. Toute dissidence sent le souffre. Plutôt que de répondre aux objections, on dénonce et on proscrit. On ne déporte plus, on ne fusille plus, mais on tue par le silence. Dans l'univers médiatique, il suffit de couper les haut-parleurs pour vouer à la marginalité ceux qui, dans les régimes totalitaires, pour reprendre l'expression de Claude Lefort, sont considérés comme des « hommes en trop ». Ainsi s'instaure une société hédoniste et permissive, mais qui a aussi sa dimension carcérale, sa dimension répressive de surveillance totale.

*Pendant longtemps, la France a représenté une sorte d'oasis pour la liberté de l'esprit en Europe. Nombre de tabous qui existaient en Allemagne ne jouaient aucun rôle chez notre voisin de l'Ouest. Même les intellectuels se comportaient entre eux différemment. Vous avez vous-même, par exemple, pu collaborer à des publications renommées et être considéré comme un partenaire qu'on recherchait pour des débats avec des « écoles » et des courants très différents. Aujourd'hui, tout cela a changé. Récemment, vous avez organisé un grand colloque en faveur de la liberté d'expression, dont les médias n'ont significativement rien dit. Comment expliquez-vous ce changement de climat intellectuel en France ? A quelles pressions doivent faire face les intellectuels qui se situent en dehors du courant dominant ?*

La situation en France a en effet évolué de la façon que vous décrivez. Le grand tournant s'est produit au milieu des années quatre-vingt. Savoir pour quelles

raisons est difficile. Il y a d'abord eu la montée du Front national, parti dont je n'ai jamais partagé les thèses, mais dont je n'ai jamais cru non plus qu'il présentait le moindre « danger » pour la démocratie. Ce parti purement protestataire a été immédiatement diabolisé, au moment même où la gauche institutionnelle favorisait discrètement sa progression pour diviser l'électorat de droite. On a vu alors apparaître un « antifascisme » totalement obsolète qui, sur la base de comparaisons historiques fantasmatiques, a commencé à excommunier tout ce qui, dans sa rhétorique conspirationniste, pouvait être dénoncé comme suspect de « faire le jeu » du Front national. (La grande différence entre cet « antifascisme » postfasciste et l'antifascisme des années trente étant que le premier présente l'avantage d'être absolument sans risques et qu'en outre, loin d'être dirigé comme les « sociaux-traîtres » de la sociale-démocratie bourgeoise, il conforte objectivement le système en place). Dans le même temps, la classe intellectuelle dominante a commencé à « relire » l'histoire de France d'une manière hypercritique, pour rechercher les « racines » du phénomène. La période de l'Occupation a bien entendu été privilégiée. Les Français de l'époque, surtout considérés jusque là comme des victimes du national-socialisme, ont été de plus en plus fréquemment présentés comme des complices. Des procès retentissants (Barbie, Touvier, Papon) ont permis de refaire passer le régime de Vichy en justice, ce qui n'a pas manqué de renforcer l'atmosphère de « repentance » et de culpabilisation. On est même allé jusqu'à débaptiser des rues portant des noms « contestables ». Ce climat délétère a donné naissance à une vague d'intolérance sans précédent. Nombre d'auteurs indépendants en ont fait les frais, alors même qu'ils n'avaient rien à voir avec la droite ou l'extrême droite (je pense à un sociologue comme Jean Baudrillard). De cette évolution, je n'ai été qu'une victime parmi bien d'autres.

Aujourd'hui, ce n'est plus en France, mais en Italie qu'il faut aller pour retrouver une certaine liberté d'esprit et un climat ouvert au débat. J'y suis moi-même invité au moins une fois par mois, pour des conférences ou des colloques organisés par des associations ou des organisations de toutes tendances. Mes idées sont débattues à l'Université, on publie des livres sur moi, des émissions de télévision me sont consacrées, si bien que j'ai sans doute actuellement plus de lecteurs italiens que de lecteurs français ! Mais il est vrai que l'Italie est aussi un pays où la gauche et l'extrême gauche ne jurent que par Carl Schmitt, Heidegger ou Jünger, et où l'historien allemand le plus respecté est Ernst Nolte... *Vous avez publié il y a vingt ans un livre-manifeste dans lequel vous présentiez une nouvelle forme de « paganisme » comme une « alternative de foi européenne ».*

*Aujourd'hui, vous publiez chez Akademie-Verlag une grande bibliographie de l'œuvre de Carl Schmitt. Du paganisme au grand théoricien catholique de l'Etat du XX<sup>e</sup> siècle, votre position par rapport au christianisme a-t-elle changé ? Allez-vous, à l'instar d'Ernst Jünger, redevenir catholique ?*

J'ai du mal à comprendre votre question. En quoi faudrait-il être catholique, et même schmittien, pour faire une bibliographie de Carl Schmitt ? J'ai fait une bibliographie de Maurras sans avoir jamais été maurrassien, ni avoir eu l'intention de le devenir ! Carl Schmitt se situe dans une tradition à la fois augustiniennne et contre-révolutionnaire qui n'est pas la mienne, mais cela ne m'empêche pas de reconnaître la place de premier rang qu'il occupe dans l'histoire des idées – à l'égal d'un Max Weber –, ni de faire mon fruit de tout ce qu'il a pu écrire sur l'évolution du droit international, sur l'opposition entre le libéralisme et la démocratie, sur les conséquences totalitaires de la notion de « juste guerre » et d'« ennemi absolu », etc. Il se trouve seulement que je ne partage pas son admiration pour l'Etat-nation (je suis plutôt un disciple d'Althusius et d'Otto von Guericke), et que je reste réservé sur sa définition du politique (sur ce point, je suivrai plutôt Hannah Arendt).

Quant au paganisme, il représente pour moi une alternative de valeurs plutôt qu'une « alternative de foi » (*Glaubensalternative*), expression qui ne figurerait d'ailleurs pas dans le sous-titre de l'édition française de mon livre. Face à l'intolérance chrétienne, qui me paraît être la conséquence logique de la croyance en un Dieu unique ontologiquement distinct du monde, l'ancien paganisme européen me paraît fournir avant tout les bases conceptuelles d'un plus grand respect de la diversité. Je vous renvoie sur ce point à ce que Max Weber disait du « polythéisme des valeurs ». Je me sens, en d'autres termes, plus à l'aise quand je lis Homère ou Aristote que lorsque je lis Tertullien ou saint Augustin ! Mon « paganisme » ne va pas au-delà. Il ne consiste évidemment pas à croire que l'on peut ressusciter le culte d'Apollon ou de Wotan, mais à « lire » l'ancien système de croyance de l'Europe comme porteur d'images conductrices qui conservent encore aujourd'hui leur actualité. Ma démarche se distingue en cela de façon radicale des groupes ou des groupuscules « païens », qui se présentent comme des naturalismes à soubassement piétiste, ou comme des sectes faisant l'apologie de la « barbarie », et qui ne sont que des exemples parmi d'autres de cette « religiosité seconde » dont Spengler faisait l'un des traits caractéristiques des époques de déclin. Quant à mon attitude vis-à-vis du christianisme, elle n'a évidemment pas changé.

*Le christianisme fait-il selon vous partie de l'« héritage européen » ?*

Si l'on considère l'histoire de l'Europe, et pas seulement ses origines, il est évident que le christianisme fait partie de son héritage. Il se trouve seulement qu'au moment où le christianisme est apparu, les cultures du Nord et du Sud de l'Europe avaient déjà plusieurs siècles, sinon plusieurs millénaires d'histoire derrière elles. Il est donc abusif de placer le christianisme au point de départ de l'Europe ou, inversement, d'affirmer que la culture européenne est exclusivement née de l'apport chrétien. Le christianisme n'a pas non plus unifié l'Europe. Il a au contraire créé en son sein des divisions nouvelles, entre catholiques, protestants et orthodoxes, qui se sont traduites par d'affreuses guerres de religion. Le christianisme, enfin, n'est pas un système de croyance qui n'aurait jamais varié au fil du temps. Pour s'implanter durablement en Europe, il a dû faire face à des résistances parfois acharnées, et n'a pu triompher qu'en s'incorporant nombre de traits qui proviennent du paganisme (lieux de culte, calendrier liturgique, culte des saints, etc.). Le christianisme médiéval est évidemment tout autre chose que le mouvement « nazôréen » des premiers disciples de Jésus, et ce christianisme médiéval est lui-même bien différent du christianisme de la Renaissance ou du christianisme moderne. Je n'ai donc pas de mal à sympathiser avec certaines des formes qu'il a pu revêtir au cours de l'histoire, mais cela ne fait certainement pas de moi quelqu'un qui serait près de se convertir ! D'un point de vue philosophique et théologique, sur lequel je me suis longuement exprimé ailleurs, je continue au contraire à penser que la conversion de l'Europe au christianisme n'a pas été un bienfait.

*Vous avez dans le passé employé parfois le terme d'« ethnopluralisme », dont certains ont cru pouvoir faire le synonyme d'un nationalisme orienté vers l'Europe. Quel est pour vous le sens de ce concept ?*

Non seulement je ne suis pas nationaliste, mais dans mes écrits je n'ai pas cessé de présenter le nationalisme comme l'une des formes les plus négatives de ce que Heidegger a très justement appelé la « métaphysique de la subjectivité ». Le nationalisme est pour moi de la même essence que le libéralisme, en ce sens qu'il repose sur une axiomatique de l'intérêt qui tend à confondre le sujet avec la vérité, avec cette seule différence que ce sujet, au lieu d'être un « je » individuel, est un « je » collectif, c'est-à-dire un « nous ». M'accuser de nationalisme est donc encore un procès d'intention. Dans « ethnopluralisme », le mot

important est « pluralisme ». Ce que je n'ai cessé de combattre tout au long de ma vie se résume dans ce que j'ai appelé l'idéologie du Même, en l'occurrence toutes les formes de pensées, religieuses ou laïques, qui ont eu pour visée, ou pour effet, d'effacer les différences, c'est-à-dire de ramener l'humanité à l'Unique. Dans cette définition, c'est évidemment l'universalisme qui est visé, universalisme dont je me suis efforcé de montrer qu'il est toujours un ethnocentrisme masqué.

Le problème majeur auquel nous sommes confrontés aujourd'hui est précisément le déchaînement planétaire de l'idéologie du Même. Avec la globalisation, dont l'essence est de nature technico-financière, et dont le point d'aboutissement est la transformation de la Terre en un vaste marché homogène peuplé, non plus de citoyens, mais de consommateurs, nous assistons à l'éradication systématique des cultures populaires, des identités collectives et des modes de vie différenciés, au profit d'un type de société entièrement gouverné par l'imaginaire de la marchandise et la logique du profit. Le résultat est cette réification (*Verdinglichung*) des rapports sociaux que Marx avait très bien prévue dans les pages qu'il a consacrées au « fétichisme de la marchandise ». Le rapport des hommes entre eux se calque sur le rapport des hommes aux objets, tandis que le primat de la valeur marchande rabat la valeur sur le prix, c'est-à-dire dévalorise absolument tout ce qui n'est pas évaluable ou calculable sous l'horizon de cet équivalent universel qu'est l'argent.

*Que pensez-vous du renouveau islamique, à une époque où l'islam semble appelé à devenir de plus en plus, et pas seulement en France, une facette signifiante de l'identité européenne au XXI<sup>e</sup> siècle ?*

L'« islam » a fait un brusque retour dans l'actualité du fait de deux phénomènes distincts, mais concomitants : l'immigration et la montée du fondamentalisme musulman. Ces deux problèmes sont bien réels, mais ils engendrent aussi des peurs qui, dans la « société du risque » (Ulrich Beck), se muent aisément en fantasmes. Je pense que l'immigration est un phénomène négatif, car elle constitue un déracinement forcé qui porte atteinte à l'identité des immigrés comme à celle des populations d'accueil. Je suis donc favorable à tout ce qui permet de la faire diminuer. Je pense en même temps que les immigrés qui sont déjà là resteront, dans leur immense majorité, là où ils se trouvent et qu'il est illusoire de rêver d'une quelconque « Reconquista ». Nous vivons dans une époque de réseaux et de flux, une époque « liquide » (Zygmunt Bauman), qui se



caractérise notamment par une déterritorialisation généralisée des problématiques. La globalisation, d'une certaine manière, abolit l'espace et le temps. Cela impose de repenser le problème de l'identité dans des termes qui, eux-mêmes, ne soient pas purement territoriaux.

Quant à la résurgence du fondamentalisme musulman, je l'interprète moins comme un phénomène religieux que comme un phénomène politique. Elle exprime, sous un habillage religieux, une protestation contre l'attitude des pays occidentaux dans certaines situations concrètes (le conflit israélo-palestinien, par exemple, ou l'agression contre l'Irak) ou, plus généralement, le refus d'une globalisation qui apparaît, non sans raison, comme l'imposition unilatérale du modèle occidental à l'ensemble de la planète. Le fondamentalisme musulman disparaîtra lorsque les causes politiques de son actuelle efflorescence auront été résolues politiquement. Dans l'immédiat, je suis résolument hostile à l'amalgame que l'on entretient trop souvent entre l'immigration, l'islam, l'islamisme et le terrorisme. Chacun de ces problèmes doit être abordé séparément.

*A l'époque du conflit Est-Ouest, vous aviez déjà désigné le libéralisme comme l'ennemi principal, ce qui n'a pas manqué d'en surprendre beaucoup. La victoire de l'Ouest à l'issue de la guerre froide vous a-t-elle conforté dans cette position ? Qu'est ce qui caractérise aujourd'hui le « libéralisme occidental » ?*

De façon très immodeste, je dirai que l'actualité m'a en effet largement donné raison. Même à l'époque de la guerre froide, et sans rien méconnaître des horreurs du régime soviétique, j'étais parfaitement conscient de la nature du libéralisme. Aujourd'hui, nous sommes devant une ironie de l'histoire. Le « libéralisme occidental » est en train de réaliser, avec beaucoup plus d'efficacité que le communisme, tout ce à quoi ce dernier aspirait, à commencer par le règne du productivisme et l'unification du monde. Le marxisme était une philosophie matérialiste, mais la philosophie n'a jamais convaincu les masses. Le libéralisme, lui, propage le matérialisme pratique à une vitesse stupéfiante, en s'appuyant sur un modèle anthropologique qui ne voit en l'homme qu'un producteur et un consommateur, et fait de chaque individu un être censé rechercher en permanence son meilleur intérêt matériel. De ce point de vue, il faut bien dire que l'écroulement du système soviétique (que je ne regrette évidemment pas) a non seulement rendu possible la globalisation, mais créé un vide dans lequel la Forme-Capital s'est engouffrée pour généraliser le règne de la raison

instrumentale, de la *Zweckrationalität*, pour parler comme Adorno dans ses *Minima Moralia*. Mais le paradoxe n'est qu'apparent puisque le libéralisme et le marxisme dérivent l'un et l'autre d'une même matrice idéologique, la philosophie des Lumières et la religion du progrès.

*En 1989, on avait eu le sentiment que le marxisme était enterré. Depuis lors, le développement de l'« économie globale », d'un côté, et l'aggravation des tensions sociales dans les pays occidentaux, de l'autre, peuvent conduire à réviser ce jugement. Croyez-vous à une renaissance de la pensée marxiste ?*

Je ne crois certainement pas à une renaissance du communisme. Pour reprendre une formule célèbre, l'histoire ne repasse pas les plats. La pensée de Marx a par ailleurs pleinement montré ses limites : un évident réductionnisme économique, une philosophie de l'histoire qui n'est qu'une version sécularisée de l'histoire linéaire chrétienne (avec un « communisme primitif » jouant le rôle du jardin d'Eden et une « société sans classes » correspondant au paradis futur). Il n'en est pas moins vrai que certaines pages de Marx – principalement du jeune Marx –, auxquelles j'ai déjà fait allusion, conservent aujourd'hui encore toute leur valeur. Marx a été le premier à percer à jour la nature du capital, à comprendre que l'échange marchand allait bien au-delà de lui-même, qu'il impliquait une véritable modification anthropologique, une véritable colonisation de l'imaginaire. Peut-être est-ce la raison pour laquelle Heidegger disait que la pensée de Marx, si contestable qu'elle puisse être, vaudrait toujours mieux que celle de ses critiques !

Cependant, s'il est bien exact que la « question sociale » revient à l'ordre du jour, c'est sous une forme que Marx n'avait pas prévue. Les tensions sociales auxquelles nous assistons (et qui sont appelées à s'aggraver) ne relèvent plus seulement de la lutte des classes. Au vieux modèle de l'exploitation du travail par le capital tend de plus en plus à se substituer, au moins dans les pays occidentaux, le phénomène de l'exclusion. Celui-ci est à certains égards beaucoup plus inquiétant. Dans le capitalisme vieux style, le patron avait encore besoin de la force de travail des travailleurs, et ceux-ci pouvaient dans une certaine mesure exploiter ce besoin à leur profit. Aujourd'hui, dans les secteurs les plus en expansion, là où l'économie devient immatérielle, en raison notamment du développement de l'informatique, c'est l'homme lui-même qui ne sert plus à rien. Le travailleur n'est plus seulement exploité, il devient inutile. De conjoncturel, le chômage est en train de devenir structurel, ce qui signifie que

le travail se transforme lui-même en denrée rare. Et les syndicats sont aussi impuissants devant le pouvoir des sociétés transnationales qu'ils le sont devant les exigences des marchés financiers ou les délocalisations. A terme, c'est probablement tout le système du salariat qui sera remis en question.

*Que pensez-vous du réseau Attac ? Parmi ses positions, quelles sont celles que vous approuvez ? Où résident ses manques en matière théorique ?*

L'activité déployée par Attac, et de façon plus générale par le mouvement « altermondialiste », est un exemple typique de la montée en puissance des réseaux. Personnellement, je ne peux qu'éprouver une sympathie de principe pour un mouvement qui affirme que « le monde n'est pas une marchandise » et qu'« un autre monde est possible ». Mais c'est une sympathie critique. Non pas tant parce que les adhérents d'Attac constituent un conglomerat hétéroclite où se côtoient protestataires émotionnels, « révolutionnaires » d'habitude, authentiques libertaires et sociaux-démocrates « exigeants », mais plutôt parce que les propositions faites par cette association manquent singulièrement de précision. Il ne suffit pas en effet de dénoncer les inégalités au nom de la « justice » et de la « dignité » pour découvrir des solutions « humaines » face à l'inhumanité de l'ordre financier. Il ne suffit pas non plus de parler de « tolérance » pour reconnaître pleinement la diversité culturelle – ou de dire « non à la guerre ! » pour dessiner, face à l'unilatéralisme américain, les contours d'un nouveau *Nomos* de la Terre, d'un nouvel ordre multipolaire. Le mouvement « *no global* » n'a visiblement guère d'idées bien définies sur l'essence du politique, sur la nature de l'homme ou sur celle du bien commun. Il lui manque une anthropologie qui lui permettrait de contester la globalisation au nom des peuples, et non des « multitudes » (Antonio Negri), au nom des libertés, et non des « droits de l'homme ». En s'obstinant à rester, pour ce qui est de la justice sociale, dans la polarité de la morale et de l'économie, qui est celle-là même qui définit ce à quoi il s'oppose, l'« altermondialisme » risque de ne pas répondre à sa propre vocation. Il n'en est toutefois qu'à ses débuts. Attendons de voir ce qui en sortira.

*Lors du déclenchement de la guerre en Irak, Michel Tournier n'a pas hésité à déclarer que la France et l'Allemagne auraient dû aller se battre contre les Etats-Unis aux côtés des Irakiens. A cette même époque, vous avez vous-même publié une vive protestation que certains ont interprété comme un appel à la violence. S'agit-il d'une*

*mauvaise interprétation ? Pourquoi la « vieille Europe » devrait-elle adopter une position hostile aux Etats-Unis ? L'Europe a-t-elle les moyens d'une telle posture ?*

Je n'ai pas de goût pour la violence, et je n'ai donc jamais lancé d'appel à la violence. J'ai dit en revanche que l'agression américaine contre l'Irak, décidée de manière unilatérale et sur la base d'allégations mensongères (les fameuses « armes de destruction massive » que personne n'a trouvées), légitimait par avance la résistance que le peuple irakien ne manquerait pas d'opposer à l'occupation étrangère. J'ai dit aussi que l'attitude agressive que les Etats-Unis ont adoptée vis-à-vis du reste du monde exigeait des ripostes appropriées, tant sur le plan politique ou diplomatique qu'économique ou financier. Une telle attitude n'est pas nouvelle, mais elle n'était jamais apparue avec autant de clarté que depuis l'arrivée à la Maison-Blanche de la coalition de puritains fondamentalistes et de « néoconservateurs » hystériques qui s'y trouvent actuellement. Les Etats-Unis ne dissimulent plus désormais, ni leur hostilité à la construction européenne, ni leur volonté d'utiliser leur supériorité militaire pour parvenir à une véritable hégémonie planétaire, ni leur intention d'avoir recours à des guerres préventives que le droit international a toujours assimilées à des guerres d'agression, ni leur désir d'empêcher partout dans le monde l'apparition d'une puissance rivale. Ils représentent aujourd'hui le principal facteur d'instabilité et de brutalisation des rapports internationaux. Partout, ils prétendent instaurer la « démocratie de marché ». Partout, comme on le voit aujourd'hui en Irak, ils ne font régner que le chaos.

Dans un monde devenu unipolaire depuis la chute du système soviétique, l'Europe doit se bâtir à la fois comme puissance et comme projet de civilisation, afin d'œuvrer à l'avènement d'un monde multipolaire, où elle puisse jouer le rôle d'un pôle régulateur de la globalisation. Elle en a les moyens. Il lui manque seulement la volonté de s'en servir. Si elle consentait à poser enfin clairement la question de ses propres finalités, si elle approfondissait ses institutions politiques dans un sens plus démocratique au lieu de s'élargir hâtivement à des pays qui rêvent seulement d'adhérer à travers elle au système libéral, si elle constituait un grand espace où la puissance américaine n'aurait plus licence d'intervenir, si elle reconnaissait sans équivoque que les intérêts américains et européens seront à l'avenir de plus en plus divergents, si elle s'organisait elle-même selon les principes du fédéralisme et les règles de la subsidiarité, elle serait en mesure de faire contrepoids à l'hyperpuissance américaine. Dans l'immédiat, la constitution d'un axe Paris-Berlin-Moscou – voire la formation à l'in-

térieur de l'Union européenne d'une confédération franco-allemande capable d'établir avec la Russie un véritable partenariat stratégique – représenterait déjà un premier pas appréciable dans cette direction.

*George W. Bush et la plupart des membres des « think tanks » qui soutiennent le plus directement sa politique sont régulièrement présentés comme des « néo-conservateurs ». Cette étiquette vous paraît-elle justifiée ? Y a-t-il encore place aujourd'hui pour un « conservatisme », ou bien ne faut-il y voir, comme le disait Panajotis Kondylis, que l'idéologie d'une classe sociale en perte de vitesse et le reflet d'une époque depuis longtemps disparue ?*

D'un pays à l'autre, le sens des termes politiques peut varier. En France, par exemple, l'un des partis les plus modérés s'appelle le parti radical ! Pour la plupart des Européens, le libéralisme est une doctrine politico-économique « de droite » (Margaret Thatcher et Ronald Reagan ont été constamment caractérisés comme des libéraux), alors qu'aux Etats-Unis un « libéral » est avant tout un progressiste, un homme de gauche favorable à l'Etat-Providence. Pour compliquer les choses, il faut savoir qu'en Amérique, les principaux adversaires des « néo-conservateurs » se définissent eux-mêmes comme « paléo-conservateurs » ! C'est dire combien il est difficile d'utiliser le vocabulaire politique sans tenir compte du contexte.

Le mot « conservateur » est d'un usage courant dans la vie politique allemande, tout comme d'ailleurs en Grande-Bretagne. En France, il n'a au contraire jamais été employé, sinon de manière polémique et péjorative (plus ou moins comme synonyme de bourgeois réactionnaire). J'ajoute qu'en France personne ne se définit non plus comme « national-libéral » ou comme « conservateur libéral ». Quant au syntagme « Révolution conservatrice », s'il a pu séduire les esprits, c'est avant tout parce qu'il est apparu comme un oxymore, un terme paradoxal ou contradictoire. Mais cela ne m'empêche évidemment pas de comprendre votre question. Concernant les conservateurs, la première question qui se pose est évidemment celle de savoir ce qu'ils veulent conserver – et subsidiairement s'il est encore possible de le conserver. Les réponses à cette question sont souvent décevantes. Elles suscitent chez moi un certain scepticisme, et c'est pourquoi je tends à partager le sentiment de mon ami trop tôt disparu Panajotis Kondylis. J'ai un grand respect pour nombre de conservateurs allemands, mais je crains que le conservatisme, tel qu'ils le formulent fréquemment, ne se ramène à des déplorations sur le thème du « c'était mieux avant »,

déploirations qui masquent le plus souvent une incapacité à comprendre que nous sommes aujourd'hui sortis de la modernité, que nous entrons dans un monde postmoderne dont il est difficile de prendre la mesure avec des outils conceptuels devenus inadaptés. La preuve en est que les conservateurs sont généralement des partisans du libéralisme économique, ce qui revient à dire qu'ils adhèrent à un système qui fait concrètement disparaître tout ce qu'ils veulent conserver, à commencer par les traditions et les cultures enracinées.

*L'Europe a toujours été pour vous un thème central, même si la politique s'y est souvent réduite au pragmatisme économique. Comment jugez-vous la voie sur laquelle s'est engagée l'Union européenne ? Quelle « vision » de l'Europe avez-vous ?*

Il est vrai que je ne me suis jamais fondamentalement défini (ni considéré moi-même) comme Français d'abord, mais comme Européen. Cela explique que nombre de mes centres d'intérêt soient finalement assez peu « nationaux » – un point qui me distingue nettement de beaucoup d'Allemands « de droite ». Je suis donc très favorable à la construction européenne, mais en même temps très critique de la façon dont elle se construit. Je trouve qu'à bien des égards, l'Union européenne reproduit à une plus large échelle tous les défauts propres à l'Etat-nation jacobin : au lieu de garantir l'autonomie locale et l'identité des peuples et des régions, elle tend à tout réglementer de manière autoritaire à partir du haut. Elle a par ailleurs visiblement donné la priorité à l'économie et au commerce au lieu de se soucier d'abord de la politique et de la culture. Le résultat est qu'elle ne sait toujours pas très bien si elle entend constituer une puissance ou une simple zone de libre-échange sous contrôle américain. Aujourd'hui, elle cherche à se doter d'une Constitution sur la base d'un compromis intergouvernemental, Constitution qui n'est en réalité qu'un « traité constitutionnel » puisque jamais n'a été posé le problème du pouvoir constituant. L'Europe politique est en réalité complètement bloquée. Le seul moyen d'en sortir, je l'ai déjà dit plus haut, est la formation d'un « noyau dur » qui regrouperait les pays décidés à aller de l'avant.

*Une question directe pour terminer : que pensez-vous du projet représenté par « Zinnober » ? Les principaux thèmes qu'aborde la revue ont-ils de l'intérêt pour vous ?*

Je considère votre projet avec beaucoup de sympathie. Dans *Zinnober*, je retrouve une volonté de se situer à l'écart du discours dominant qui est aussi

la mienne. Surtout, j'y observe la manifestation d'un esprit rebelle particulièrement bien venu. Dans le monde postmoderne, le changement ne se produit plus par explosion, mais par implosion. La vie commence à changer lorsqu'un nombre suffisant de citoyens se détournent du jeu institutionnel parce qu'ils considèrent que « la vraie vie est ailleurs ». Ce dont nous avons le plus besoin aujourd'hui, ce n'est pas de révolutionnaires – ces figures emblématiques de la modernité –, mais de rebelles. D'hommes et de femmes sur qui les slogans à la mode glissent comme la pluie sur les canards, tout simplement parce qu'ils ont choisi de penser et de vivre autrement. C'est ce que vous faites à votre façon, une façon que je qualifierai de « dionysiaque », alors que la mienne est peut-être plus « apollinienne ». Mais Dionysos et Apollon se complètent l'un l'autre – tout comme le *Waldgänger* et l'Anarque. Toujours le « polythéisme des valeurs » ! ■

## UN DÉBAT EN AMÉRIQUE

Entretien paru dans la revue *The Occidental Quarterly*, Mt. Airy [Maryland], automne 2005, pp. 1-28. Comme je m'en doutais, cette revue proche de la droite radicale américaine, qui m'avait posé un très grand nombre de questions, n'a visiblement pas été satisfaite de mes réponses. Après en avoir ajourné la publication pendant près d'un an, elle n'en a finalement publié qu'environ la moitié et les a fait suivre d'un article critique (« Benoit's Pluriversum. An Ethnonationalist Critique », par Michael O'Meara, *ibid.*, pp. 29-36). On trouvera ci-dessous le texte intégral de cet entretien.

*Née en 1968, la Nouvelle Droite française (que nous appellerons désormais « ND ») a publié son premier manifeste en 1999. Quelle en a été la genèse ? Pourquoi avez-vous ressenti le besoin de publier, en collaboration avec Charles Champetier, un manifeste à ce moment-là ?*

En réalité, la ND avait déjà publié une sorte de manifeste en 1977, sous la forme d'un petit livre intitulé *Dix ans de combat culturel pour une renaissance*. Une deuxième édition très augmentée de ce livre a paru en 1979 sous le titre *Pour une renaissance culturelle*. Si Charles Champetier et moi-même avons cru nécessaire de publier ce nouveau manifeste en 1999, c'est d'abord à la manière



dont on publie un rapport d'étape : pour présenter une synthèse des travaux réalisés au cours des vingt dernières années écoulées, une sorte de bilan des principaux acquis théoriques auxquels nous étions parvenus. C'est d'autre part avec la claire conscience que, durant cette même période, nous avons changé de monde. En l'an 2000, nous ne sommes pas seulement passés d'un siècle à l'autre. Nous sommes sortis de l'après-guerre pour entrer dans une période de transition sans plus aucune commune mesure avec celle que nous avons connue lors de la fondation de la ND en 1968. Parallèlement, nous sommes sortis de la modernité pour entrer dans la postmodernité.

*Vous semblez avoir accepté le nom de « Nouvelle Droite » pour qualifier votre « think tank métapolitique », bien que cette étiquette vous ait été attribuée dans les années soixante-dix par vos critiques de la presse française et que vous ne l'ayez pas utilisée au départ pour vous désigner vous-mêmes. Pourquoi ?*

L'étiquette de « Nouvelle Droite » a en effet été inventée par la presse française lorsqu'a commencé en 1979 la vaste campagne médiatique internationale dont notre courant de pensée a fait l'objet. Il n'est pas exact de dire que nous l'avons acceptée d'emblée. Nous l'avons plutôt subie. Cette expression m'a toujours semblé contestable pour plusieurs raisons. Ayant une résonance immédiatement politique, elle convenait assez mal à une école de pensée qui ne s'est jamais posée en acteur de la vie politique. Compte tenu de la polysémie du mot « droite », elle était de nature à entretenir d'évidentes équivoques. Enfin, elle était intraduisible en anglais, puisque ce que l'on appelle « *New Right* » en Angleterre ou aux Etats-Unis correspond à un courant de pensée qui n'a strictement rien à voir avec le nôtre. Dans un premier temps, nous avons tenté de lui substituer l'expression de « Nouvelle culture », mais cette formule, au demeurant beaucoup trop vague, n'a jamais pu s'imposer. L'étiquette de « Nouvelle Droite » s'étant très vite popularisée, il a bien fallu l'assumer. Cela n'a jamais été sans réserves. Je m'efforce pour ma part de l'utiliser le moins possible.

*Quels sont les penseurs qui ont eu le plus d'influence sur la ND ? Quels sont ceux qui, trente ans après, tiennent encore le coup ?*

Les marxistes s'inspirent de Marx, les freudiens se réclament de Freud. La ND ne s'est jamais rattachée exclusivement à un ou plusieurs auteurs, si impor-

tants qu'ils puissent être. En outre, les influences subies par les divers responsables de la ND n'ont pas nécessairement été les mêmes. Personnellement, mon parcours intellectuel a été marqué par un grand nombre d'auteurs ou de théoriciens. Sur le plan philosophique, je citerai essentiellement Heidegger, mais aussi Nietzsche, Hegel, Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Arnold Gehlen, Hans-Georg Gadamer, Clément Rosset. Pour ce qui est de la science politique, les noms de Max Weber, Carl Schmitt et Hannah Arendt sont ceux qui me viennent immédiatement à l'esprit. Pour la sociologie, je me référerai surtout à l'école allemande (Ferdinand Tönnies, Georg Simmel), ainsi qu'à des Français comme Marcel Mauss, Jacques Ellul, Louis Dumont, Jean Baudrillard, Michel Maffesoli, Alain Caillé, Serge Latouche, Marcel Gauchet. Dans le domaine anglo-saxon, j'apprécie surtout Christopher Lasch, mais aussi des communautariens comme Michael Sandel, Charles Taylor et Alasdair McIntyre, des écologistes comme Edward Goldsmith, des théoriciens du « républicanisme civique » comme John Pocock, Quentin Skinner ou Philip Pettit. Mais il y a évidemment bien d'autres noms que je pourrais citer, depuis Aristote et les présocratiques jusqu'à Althusius, Vico, James Harrington et, surtout, Herder. Pour l'époque moderne, je pense encore à des historiens des religions comme Ernest Renan, Georges Dumézil et Mircea Eliade, à des psychologues comme Ludwig Klages et Carl Gustav Jung, à des ethnologues comme Claude Lévi-Strauss, à des théoriciens politiques comme Georges Sorel, Pierre-Joseph Proudhon et Alexis de Tocqueville, à Ernest Renan, au jeune Martin Buber, à Ernst Jünger, à George Orwell, Karl Polanyi, D.H. Lawrence, etc. Tous ces auteurs amènent bien entendu à penser dans des directions fort différentes, mais à un titre ou un autre ils ont tous contribué à ma formation. En regard de ces figures, je pourrais poser des « contre-figures », c'est-à-dire des auteurs pour lesquels je n'éprouve pas la moindre sympathie : Descartes, Condorcet, John Locke, Adam Smith, Jeremy Bentham, Immanuel Kant, etc.

*La « métapolitique » est un terme qu'on ne rencontre pas souvent dans le discours politique aux Etats-Unis. Le manifeste de la ND la définit en ces termes : « La métapolitique n'est pas une autre manière de faire de la politique. Elle n'a rien d'une "stratégie" qui viserait à imposer une hégémonie intellectuelle, pas plus qu'elle ne prétend disqualifier d'autres démarches ou attitudes possibles. Elle repose seulement sur la constatation que les idées jouent un rôle fondamental dans les consciences collectives et, de façon plus générale, dans toute l'histoire des hommes [...] Dans un monde où les ensembles clos ont laissé la place à des réseaux inter-connectés, où les points*

*de repère deviennent toujours plus flous, l'action métapolitique consiste à tenter de redonner du sens au plus haut niveau par le moyen de nouvelles synthèses, à développer en dehors des joutes politiciennes un mode de pensée résolument transversal, enfin à étudier tous les domaines du savoir afin de proposer une vue du monde cohérente ». S'agit-il là d'un appel « gramscien » à une révolution culturelle ? De la condition nécessaire d'une révolution politique ? Cet appel est-il limité à la vie politique en Europe, toujours plus diversifiée qu'aux Etats-Unis, où il y a très peu de différences entre les deux partis qui dominent le paysage politique américain ?*

Il me semble que l'on a donné un peu trop d'importance à ce terme de « métapolitique ». En prônant une action de type « métapolitique », la ND se proposait tout simplement de faire de façon plus ou moins collective ce que de tout temps les théoriciens ou les intellectuels ont fait isolément. On pourrait de ce point de vue la comparer à ce qu'a été l'Ecole de Francfort dans les années trente. Il s'agissait aussi de rappeler que ce ne sont pas seulement les mouvements politiques qui transforment la vie des hommes, mais que les idées jouent aussi un rôle dans l'évolution des mentalités. La révolution cartésienne et la révolution kantienne ont joué dans l'histoire un rôle au moins aussi important que la Révolution française ou la révolution industrielle. Bien entendu, la métapolitique, ainsi comprise, peut avoir des conséquences politiques : la Révolution française n'aurait sans doute pas été possible, en tout cas sous la forme qu'on a connue, sans l'œuvre des Encyclopédistes et des philosophes des Lumières. Mais de telles conséquences, toujours imprévisibles, se situent sur un plan différent. Lénine n'aurait pas été marxiste si Marx n'avait pas écrit avant lui, mais cela ne signifie pas que Marx aurait approuvé Lénine ! Les « *think-tanks* » tels qu'il en existe aux Etats-Unis sont encore autre chose. Ils visent en général à élaborer des programmes ou à servir de « réservoirs d'idées » à des hommes politiques ou à des partis, ce qui n'est pas du tout l'ambition de la ND. La comparaison avec Gramsci, qu'il m'est arrivé de faire moi-même, trouve également très vite ses limites dans la mesure où les « intellectuels organiques » qu'Antonio Gramsci appelait de ses vœux étaient eux-mêmes censés agir en liaison avec un parti politique, en l'occurrence le parti communiste italien. L'objectif de la ND est plus simple : il s'agit simplement de répandre le plus possible ses idées, de faire connaître ses analyses, et d'aider ainsi à l'évolution des mentalités.

Bien entendu, on peut se demander si, dans le monde où nous sommes, les idées peuvent encore jouer un rôle comparable à celui qu'elles ont eu dans le passé. Le temps où les intellectuels détenaient, au moins dans certains pays,

dont la France, une véritable autorité morale est visiblement passé. L'Université elle-même a beaucoup perdu de son prestige, au profit du système médiatique. Or, les grands médias, à commencer par la télévision, ne sont guère aptes à faire passer une pensée complexe. Dans le même temps, il est clair que les transformations sociales les plus décisives sont aujourd'hui induites, non par les instances politiques classiques, mais par l'évolution des technologies. Il n'en reste pas moins que les idées ont toujours de l'importance, car elles influent sur les valeurs et les systèmes de valeurs auxquels se réfère la société globale. La multiplication des réseaux, qui est un des phénomènes les plus caractéristiques de notre époque, peut contribuer à leur diffusion.

*En quel sens la ND peut-elle à juste titre se considérer comme faisant partie de la droite ?*

On peut en effet se poser la question. Mais pour y répondre, il faut d'abord donner une définition satisfaisante du mot « droite », ce qui est difficile. La « droite » varie selon les époques et selon les pays. En outre, la droite n'est jamais unitaire : il existe toujours plusieurs droites (comme il existe plusieurs gauches), et certaines d'entre elles peuvent s'éprouver dans une plus grande proximité avec certaines gauches qu'avec les autres droites. Enfin, certaines thématiques n'ont cessé de « voyager » de droite à gauche (ou vice-versa) au cours de l'histoire des idées. Pour ces différentes raisons, il est très malaisé d'identifier un dénominateur commun à toutes les droites (ou à toutes les gauches). Beaucoup s'y sont employés, mais sans jamais faire l'unanimité, tant leur démarche était subjective et tant étaient nombreuses les exceptions par rapport aux critères proposés.

Au cours de ces dernières années, le brouillage s'est encore intensifié. Si l'on prend l'exemple des grands événements qui se sont produits récemment, on s'aperçoit qu'ils ont tous suscité des prises de position « transversales » par rapport aux familles politiques traditionnelles. Il y a des gens de droite et de gauche aussi bien parmi les partisans que parmi les adversaires de la construction européenne, des gens de droite et de gauche parmi les partisans comme parmi les adversaires de la guerre en Irak, etc. Dans le même temps, les comportements électoraux se sont modifiés : on voit de plus en plus de gens voter successivement pour des partis de droite et de gauche, ce qui veut dire que les traditions politiques à caractère sociologique – on votait de la même manière de génération en génération, sur la base de l'appartenance sociale, de la

croyance religieuse, etc. – sont également en train de disparaître. Aujourd'hui, savoir que quelqu'un est « de droite » ou « de gauche » ne nous dit pas grand-chose sur ses options et ses opinions politiques concrètes. Le clivage gauche-droite est donc en train de perdre toute valeur opératoire pour interpréter un champ politique devenu plus complexe. D'autres clivages se mettent en place, qui sont tout différents (à propos du fédéralisme, du régionalisme, du localisme, du communautarisme, de la laïcité, etc.).

La ND, quant à elle, ne s'est jamais identifiée ni à la droite traditionaliste et contre-révolutionnaire, ni à la droite fasciste, jacobine ou raciste, ni à la droite conservatrice et libérale. Elle a su faire son fruit de la critique de la philosophie des Lumières, que l'on a historiquement rencontrée plus souvent « à droite » qu'à gauche. Mais en matière de critique sociale, elle s'est plutôt référée à des auteurs de gauche, qu'il s'agisse des grands théoriciens du socialisme français d'inspiration associative et mutuelliste (Proudhon, Sorel, Pierre Leroux, Benoit Malon, etc.) ou d'auteurs plus récents, comme Ivan Illich, André Gorz, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, Noam Chomsky, Jeremy Rifkin, Benjamin Barber, Michael Walzer ou Naomi Klein. Cette démarche n'a rien de contradictoire. Elle se place plutôt à l'avant-garde des nouveaux clivages dont je viens de parler.

*Quelle est la situation actuelle de la ND, non seulement en France, mais ailleurs en Europe ? Quels sont ses principaux représentants ? Les mouvements qui en font partie sont-ils liés entre eux de manière formelle ou informelle ? Souscrivent-ils tous aux thèses exposées dans le manifeste de la ND ?*

La ND continue sur sa lancée, comme elle le fait depuis maintenant plus de trente ans, en organisant colloques et conférences, en publiant des livres et des revues tirant à plusieurs milliers d'exemplaires, etc. Ce serait une erreur de la considérer comme un « mouvement ». Elle constitue bien plutôt une mouvance, c'est-à-dire une structure souple, sans aucune rigidité institutionnelle ou hiérarchique. Elle rassemble des auteurs, des écrivains et des chercheurs qui ont des préoccupations communes, et cherche à les faire connaître à son public, sans imposer la moindre dogmatique. Pour cette même raison, la ND n'a jamais cherché à mettre en place une « internationale » ou à créer une organisation transnationale, mais bien plutôt à entretenir des rapports intellectuels permanents avec des individualités ou des publications qui, dans différents pays, ont pu trouver dans ses initiatives des raisons d'agir qui leur sont propres. Des revues

comme *Tekos* (en Flandre belge), *Elementi, Trasgressioni* et *Diorama* (en Italie), *Hespérides* (en Espagne), pour ne citer qu'elles, se situent ou se sont situées clairement dans cette mouvance. La ND italienne (la Nuova Destra) a néanmoins préféré abandonner depuis quelques années cette dénomination, à juste titre à mon avis. Dans une moindre proximité, on pourrait citer des publications allemandes comme l'hebdomadaire *Junge Freiheit* (Berlin), où j'écris régulièrement, ou des revues comme *Sezession* et *Etappe*. Au-delà, on trouve encore quantité d'individualités appartenant principalement au monde de la presse, de l'édition ou de l'Université. Entre toutes ces personnes et toutes ces publications, il n'existe que des liens intellectuels et des liens d'amitié, qui se matérialisent par exemple par des participations communes à des colloques, de nombreuses traductions de livres et d'articles, etc. Le manifeste de la ND a été traduit dans à peu près toutes les langues européennes. Il l'a été aussi aux Etats-Unis, dans la revue *Telos*. Les revues qui l'ont traduit ont montré par là l'intérêt qu'elles lui portaient, ce qui ne veut pas dire qu'elles adhèrent nécessairement à l'intégralité de son contenu. Encore une fois, l'objectif de la ND est simplement d'exposer et de diffuser des idées, pas de donner des mots d'ordre ou des consignes.

*La ND est-elle présente dans le monde anglophone en dehors de la Grande-Bretagne, où Michael Walker publie le magazine « The Scorpion » ? Comment expliquez-vous la faiblesse de la ND dans le monde anglophone ?*

La ND n'a en effet jamais véritablement pénétré dans le monde anglo-saxon. Un journal comme *The Scorpion*, que je trouve très sympathique, ne s'est lui-même jamais inscrit véritablement dans cette mouvance. Alors que mes livres ont déjà été traduits dans dix ou douze langues différentes, très peu de textes écrits par moi ont eux-mêmes été traduits en anglais, ce qui est sans doute révélateur. Il y a seulement eu quelques exceptions, grâce notamment à la revue *Telos*, éditée à New York, dans laquelle j'ai publié un certain nombre d'articles depuis dix ou douze ans. *Telos*, dont le directeur, Paul Piccone, est récemment décédé, était à l'origine la revue des disciples américains de l'Ecole de Francfort (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer). Elle a été dans les années soixante-dix l'un des principaux organes de la Nouvelle Gauche, avant de s'ouvrir à des problématiques nouvelles et plus « transversales », qui l'ont amenée, par exemple, à mieux faire connaître l'œuvre de Carl Schmitt au public américain. C'est également une publi-

cation très attentive à l'évolution des idées en Europe, ce qui la distingue de la plupart des autres revues américaines. Le numéro spécial consacré à la ND par *Telos* (*The French New Right – New Right, New Left, New Paradigm ?*, n° 98-99, hiver 1993) est sans doute la meilleure étude publiée à ce jour en langue anglaise sur la ND.

La principale raison de cette situation est certainement le manque total d'intérêt d'un très grand nombre d'Anglais et d'Américains pour ce qui se passe en Europe et, plus largement, pour ce qui se passe en dehors de chez eux. Il suffit de lire les ouvrages publiés par les principales presses universitaires anglo-saxonnes pour constater que leurs auteurs se réfèrent presque exclusivement à des sources rédigées en anglais. Tout ce qui s'écrit dans une autre langue est plus ou moins considéré comme inexistant. D'une façon générale, peu d'auteurs européens sont traduits en anglais. Ceux qui échappent à cette règle sont ceux qui bénéficient d'un effet de mode (Jacques Derrida, Michel Foucault, etc.) ou disposent de l'appui de certains réseaux spécialisés (René Girard, Jean-François Revel, etc.). Quant aux « *french studies* », qui sont souvent de bonne qualité, elles restent confinées à des milieux universitaires très peu connus du grand public. Dans le grand public, précisément, la situation est encore pire. En dehors d'une élite très restreinte, les Américains ne pratiquent presque aucune langue étrangère (ils trouvent tout à fait normal que ce soient les autres peuples qui parlent la leur), sont d'une parfaite ignorance en matière d'histoire et de géographie, et d'une façon générale tendent à se désintéresser complètement du « *rest of the world* ». Toute une série d'enquêtes récentes ont montré que la vaste majorité des jeunes Américains ne disposent pas de l'information politique, historique et géographique de base, y compris sur leur propre pays. Tout cela ne les rend pas spécialement réceptifs aux idées de la ND.

Mais il y a peut-être aussi des raisons plus profondes. Les intellectuels n'ont jamais tenu dans la vie publique un rôle très important en Angleterre et aux Etats-Unis. Contrairement à la pensée allemande, la pensée anglo-saxonne est une pensée peu spéculative, à soubassement essentiellement pratique, sinon scientifique. Elle adore les données quantitatives et les « *case stories* ». La philosophie anglo-saxonne est elle-même marquée par le positivisme ; elle a abouti à la philosophie analytique, qui représente à mon avis le degré zéro de la philosophie. Dans une telle perspective, la politique est perçue comme relevant essentiellement de l'ingénierie sociale et de l'expertise gestionnaire. L'ignorance politique de l'électeur américain moyen est l'une des données les mieux docu-

mentées de la science politique (ce qui tend à confirmer les thèses de Anthony J. Downs sur l'« ignorance rationnelle »). La langue anglaise, avec sa tendance aux abréviations et sa structure assez pauvre (elle n'a ni la précision du français, ni la profondeur de l'allemand, ni l'élégance de l'italien), s'avère elle-même assez mal adaptée pour rendre compte de certaines nuances conceptuelles : le mot « *people* » renvoie à une réalité beaucoup plus plate que le français « peuple » ou l'allemand « *Volk* » (il en va de même de « *soul* » comparé à « *Seele* »), l'opposition fondamentale entre l'« Être » et l'« étant » ne peut se rendre que très imparfaitement (« *Being* » et « *being* » !), et il est tout aussi difficile d'exprimer la différence entre le droit comme discipline et la loi dans une langue qui désigne l'un et l'autre par le même terme (*law*). Ceci pour ne donner que quelques exemples.

Les différences sont encore plus accentuées entre la pensée continentale européenne et la mentalité américaine, marquée par une conception économique et commerciale du monde, par l'omniprésence des valeurs bibliques et par l'optimisme technicien. La dimension tragique de l'existence humaine y est le plus souvent perdue de vue. Les Etats-Unis ont une histoire courte, qui se confond avec celle de la modernité ; la civilisation américaine est une civilisation qui se déploie dans l'espace (depuis la « *fronteer* », dont Frederick Jackson Turner faisait en 1893 la notion la plus représentative de l'idéal américain, jusqu'à la conquête spatiale) plus qu'elle ne se déploie dans le temps. Au cours de cette brève histoire, les Etats-Unis n'ont connu qu'un seul grand modèle politique, pratiquement inchangé depuis l'époque des Pères fondateurs. Alors qu'en Europe, il est toujours possible de se référer à tel ou tel des innombrables modèles politiques qui ont existé dans le passé, le débat politique en Amérique se ramène bien souvent à une discussion sur les mérites comparés de Hamilton, Jefferson, Washington, etc. Et il y a un consensus général sur la valeur de la Constitution, qui n'est pourtant jamais qu'un morceau de papier. Le fascisme et le communisme n'ont jamais eu d'importance réelle aux Etats-Unis, pas plus que la pensée contre-révolutionnaire, le marxisme critique, le syndicalisme révolutionnaire, etc. La vie politique se ramène à une concurrence entre deux grands partis qui, aux yeux des Européens, disent plus ou moins la même chose. Les compétitions électorales, avec des conventions organisées comme des séances de cirque, y dépendent totalement de l'argent. Ce sont des joutes entre milliardaires, car pour les Américains il est normal que les hommes politiques soient riches (dans une société normale, il devrait selon moi être impossible d'être à la fois riche et puissant), tout comme il est nor-



mal qu'ils exhibent leur femme et leurs enfants dans les réunions publiques et multiplient les allusions religieuses dans leurs discours. En Europe continentale, un chef de l'Etat qui dirait à ses électeurs : « Dieu vous bénisse ! » et convierait les parlementaires à une journée de prières et de jeûne, serait considéré par beaucoup comme mûr pour l'asile psychiatrique.

Ce qu'on appelle la « droite » aux Etats-Unis est de ce fait sans grand rapport avec les droites européennes (chez lesquelles on chercherait en vain l'équivalent d'un Jerry Falwell, d'un Pat Robertson, d'un Tim LaHaye ou d'un Franklin Graham). A la lumière de mon expérience personnelle, je dirais que la droite américaine, qui a toujours accordé – en parfaite résonance avec la doctrine libérale – plus d'importance aux notions d'individu, de concurrence et de compétition qu'à celles de peuple, d'amitié (au sens aristotélicien du terme) et de bien commun, comprend deux mouvances principales. D'un côté, les « conservateurs » : défense des principes chrétiens et du moralisme bourgeois, « *law and order* », croyance en la supériorité du libre-échange et du marché, légitimité de l'argent. De l'autre, des groupes obsessionnellement hostiles aux Noirs ou aux Juifs (qui dénoncent en général le « racisme juif » tout en s'affirmant racistes eux-mêmes, c'est-à-dire en dernière analyse en prenant pour exemple l'objet même de leur phobie). Les premiers sont des gens qui défendent un système économique qui détruit tout ce qu'ils veulent conserver, les seconds sont plutôt des monomaniaques. J'avoue n'avoir pas grand-chose à dire aux uns comme aux autres, d'autant qu'en dépit de tout ce qui les distingue, ils semblent pareillement incapables de la moindre réflexion critique sur les fondements de leur propre société.

*Si l'on en croit le manifeste de la ND, les cinq grandes caractéristiques de la modernité sont l'individualisation, la massification, la désacralisation, la rationalisation et l'universalisation. La ND fait remonter les racines de la modernité à une forme profane de métaphysique chrétienne. Elle est également connue pour rejeter un autre produit du christianisme : l'égalitarisme. Quelles sont alors les « valeurs aristocratiques » que la ND entend promouvoir et comment celles-ci peuvent-elles contrebalancer chacune de ces tendances destructrices ? Et comment tout le monde pourrait-il adhérer à des valeurs aristocratiques ?*

Qualifier l'égalitarisme de simple « produit » du christianisme est un raccourci que je ne reprendrais pas à mon compte. Les choses sont un peu plus complexes que cela. Ce que l'on peut dire en revanche, c'est que l'avènement de

la modernité ne peut se comprendre et s'analyser qu'à la lumière du vaste processus de sécularisation dont elle a été le lieu. Cela signifie qu'un certain nombre de thématiques qui s'exprimaient auparavant sur le mode théologique se sont trouvées rabattues sur la sphère profane. Dans l'idéologie du progrès, par exemple, la promesse de salut dans l'au-delà se transforme en promesse de bonheur dans l'avenir. La notion même de « progrès » s'inscrit dans une vision linéaire de l'histoire (par opposition à la vision cyclique ou sphérique de l'histoire) privilégiant le futur, qui a été introduite par la pensée biblique. La notion d'égalité (qu'il faut bien distinguer de celle d'égalitarisme) trouve son origine dans l'affirmation chrétienne d'un égal rapport de toutes les âmes humaines avec Dieu. L'arrondissement technique du monde (*das Gestell*, pour reprendre le terme proposé par Heidegger), qui s'impose à partir de Descartes dans une nouvelle perception du cosmos où le monde est perçu comme un pur objet appropriable par la maîtrise humaine, tandis que la conscience commence à se réduire à un objet de la science de la nature, trouve sa légitimation première dans la Genèse (en sorte que, comme l'a très bien vu Heidegger, la technique peut être considérée comme l'accomplissement même de la métaphysique). Le thème développé par Jean Bodin de la souveraineté absolue du prince vis-à-vis de ses sujets est une transposition de l'absolue souveraineté de Dieu par rapport à ses créatures. C'est en ce sens que Carl Schmitt a pu dire que les principaux concepts de la politique moderne étaient des concepts théologiques sécularisés. Ce processus de sécularisation a également été étudié de façon remarquable par Karl Löwith.

La ND ne défend pas tant des valeurs « aristocratiques » que des valeurs propres à toute société traditionnelle, c'est-à-dire à toute société qui n'a pas encore été conquise par la modernité. Du point de vue traditionnel, valeurs aristocratiques et valeurs populaires sont à peu près les mêmes. Ces sont toutes les valeurs inhérentes à l'éthique de l'honneur. Par opposition aux valeurs économiques et marchandes, ce sont aussi les valeurs de désintéressement et de gratuité, telles qu'elles s'expriment dans le système du don et du contre-don. Aux grands systèmes moraux de type déontologique, dont la morale de Kant est le modèle, on peut encore opposer la morale arétique d'Aristote : parvenir à l'excellence de soi par la pratique des « vertus ». Dans un tel système, le *bien* a nécessairement la priorité sur le *juste*, ainsi que Michael Sandel et Charles Taylor l'affirment très justement contre John Rawls. On retrouve ici la critique de Kant par Hegel, c'est-à-dire l'opposition de la « *Sittlichkeit* » et de la « *Moralität* ».

*Quelle est votre position par rapport à la vérité de la croyance chrétienne ? Quel jugement portez-vous sur l'apologétique chrétienne ? Un chrétien pourrait vous demander d'apporter la preuve de la fausseté de la Résurrection, étant donné que si vous y parveniez, le christianisme s'effondrerait. Comment relèveriez vous ce défi ?*

Etrange question. Je n'ai pas plus à « prouver » que Jésus n'est pas ressuscité que je n'ai à « prouver » que Dieu n'a pas remis les tables de la Loi à Moïse sur le mont Sinaï ou qu'Elvis Presley n'est pas aujourd'hui vendeur de pizzas à Brooklyn ! La raison en est qu'il n'existe pas de preuve négative : on ne démontre pas une inexistence. C'est aux chrétiens de faire la preuve de ce qu'ils avancent, preuve qui à mon sens n'a pas encore été administrée.

*Pourriez-vous parler de la manière violente dont l'Europe a été christianisée ? Dans quelle mesure la christianisation de l'Europe a-t-elle reposé sur la tromperie ?*

Le christianisme s'est progressivement implanté en Europe, en faisant appel à tous les moyens dont il disposait. Sa diffusion a été parfois pacifique, parfois violente. La lutte entre le christianisme et le paganisme, dont l'histoire a été retracée mille fois, a connu bien entendu de nombreux épisodes sanglants : conversions forcées de populations entières, persécution des païens, « croisades » intérieures et extérieures, etc. Cependant, ce n'est pas tant à la force que l'Eglise a dû son succès qu'à l'habileté avec laquelle elle a su récupérer ou détourner à son profit des rites immémoriaux et des habitudes culturelles qui lui étaient antérieures. Faute de pouvoir déraciner complètement le paganisme, elle s'est employée à le « christianiser » en le dotant d'un nouveau contenu. Les églises ont été construites sur l'emplacement des anciens temples, le calendrier liturgique a été calqué sur celui du paganisme (Noël s'est substitué aux anciennes festivités du solstice d'hiver, la Saint-Jean à celle du solstice de juin, etc.), la légende des saints a pris le relais des pouvoirs attribués aux divinités locales, de nombreux lieux de pèlerinage ont été conservés, le culte marial a permis de suppléer à l'absence d'une déesse-mère, etc. Le christianisme s'est ainsi partiellement « paganisé », devenant du même coup plus acceptable par les masses. Mais cette « paganisation » est restée superficielle, car elle n'a touché que les formes extérieures du culte. Elle permet néanmoins de comprendre la différence qui a toujours existé entre le christianisme populaire et le christianisme institutionnel, avec le système théologique qui lui est propre.

*Le christianisme est-il une religion étrangère pour les Européens ? Le fait que le christianisme ait été le porteur d'une culture non européenne, le judaïsme, qui est ainsi devenue une part de l'héritage européen, constitue-t-il un problème ? Toute une tradition, selon laquelle l'Église est le « Nouvel Israël », fait des chrétiens des Sémites spirituels. Faut-il en conclure que la tradition juive fait partie des traditions occidentales ?*

Ma critique du christianisme, d'ordre essentiellement intellectuel et philosophique, n'a rien à voir avec le fait que celui-ci est né historiquement en dehors de l'Europe. J'éprouve de la sympathie pour certaines religions ou spiritualités orientales, comme le bouddhisme zen ou le shintoïsme, qui n'ont strictement rien d'européen. A l'inverse, je suis tout à fait hostile à bien des idéologies qui sont nées en Europe. La provenance n'est pas un critère de vérité, et au surplus l'identité ne se réduit pas à l'origine. Jésus était un Juif du 1<sup>er</sup> siècle de notre ère, qui se considérait très probablement comme un prophète, mais qui n'a jamais eu l'intention de créer une « Église » universelle, et moins encore une nouvelle religion. Convaincu de l'arrivée imminente du « royaume de Dieu » (*Olam haba*, « le monde qui vient »), c'est au nom de la Torah qu'il s'opposait au courant dominant, institutionnel, du judaïsme de son temps. « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël », dit-il très clairement dans un passage des évangiles (Matthieu 15,24) qui contredisent totalement les paroles, rajoutées de manière tardive, que l'on trouve dans la finale de Marc (16,15) et dans celle de Matthieu (28,19). C'est seulement après sa mort que certains de ceux qui le considéraient comme le Messie en sont venus à voir en lui le « fils de Dieu » venu sauver tous les hommes. Le christianisme tel que nous le connaissons est avant tout l'œuvre de Paul, et c'est dans l'espace méditerranéen, puis occidental que s'est déroulé l'essentiel de son histoire.

La notion de « tradition judéo-chrétienne » est par ailleurs très équivoque. En toute rigueur, on ne peut parler de judéo-christianisme que dans deux acceptions précises : historiquement d'abord, pour désigner les toutes premières communautés « nazôréennes » de Palestine qui, sous la direction de Jacques, s'opposent alors avec vigueur aux « helléno-chrétiens » dont Paul est le chef de file ; théologiquement ensuite, pour désigner ce qu'il y a de théologiquement commun aux juifs et aux chrétiens (la croyance en un Dieu unique, la distinction entre l'être créé et l'être increé, etc.). Dès la chute du Temple, en 70, les deux religions se séparent complètement : les chrétiens sont expulsés des synagogues, et les *tanaïm*, les premiers rabbins, qui réorganisent alors le judaïsme à partir du courant pharisien, instituent la *birkat-ha-minim*, qui décrète la malé-

diction des partisans de Jésus. L'Église chrétienne naissante s'engage de son côté dans la voie d'un antijudaïsme affirmé, dont on voit les premières manifestations dans l'évangile de Jean, le plus tardif des quatre évangiles canoniques. Le christianisme n'en restera pas moins dépendant de ses racines vétérotestamentaires, mais ce sera pour adhérer, pendant des siècles, à la théologie de la substitution, laquelle exprime la prétention de l'Église d'incarner le *verus Israel*, d'exclure les juifs tout en s'attribuant leur identité métaphysique (prétention évidemment insupportable pour les juifs eux-mêmes). Ce déchirement entre son origine et son histoire est caractéristique du christianisme. Mais on ne peut en saisir la portée qu'en cessant de le considérer comme un bloc unitaire : le christianisme des premiers siècles est différent du christianisme médiéval, qui n'est pas non plus la même chose que le christianisme de la Contre-Réforme, que le christianisme moderne, etc.

*Comment Celse, qui publia des écrits polémiques contre les chrétiens vers 178, peut-il être utilisé comme guide pour le XXI<sup>e</sup> siècle ?*

Celse est un philosophe néoplatonicien, auteur d'un livre antichrétien, le *Discours vrai*, dont le texte ne nous est plus connu aujourd'hui que par les tentatives de réfutation qu'en ont faites les Pères de l'Église (c'est également le cas des traités de Julien, de Porphyre, etc.). Je vois mal comment on pourrait en faire un « guide pour le XXI<sup>e</sup> siècle ». La lecture de son livre, dont les spécialistes se sont efforcés de restituer le texte, nous permet seulement, ce qui n'est pas négligeable, de mieux connaître la nature des polémiques qui opposaient à cette époque les païens et les chrétiens.

*Le christianisme constitue-t-il un véhicule viable pour la perpétuation des peuples européens et de leur culture ou bien mène-t-il à un avenir non européen du fait de la disparition de l'élément « germanique » qui l'avait transformé au Moyen Âge, ainsi que l'a bien montré James C. Russell dans son livre « The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociological Approach to Religious Transformation » (Oxford University Press, 2002) ? Pensez-vous qu'il y ait une raison de préserver le christianisme ? Celui-ci peut-il jouer un rôle positif dans la culture européenne ?*

Globalement, je ne pense pas qu'il y ait lieu de se féliciter de l'apparition du christianisme et de son développement. Les civilisations de l'Europe préchrétienne n'étaient en aucune façon déficientes sur le plan spirituel : ce que le

christianisme contient de meilleur existait avant lui, et que ce qu'il a apporté de nouveau s'est à mon sens révélé inutile ou nocif. Mais comme je viens de le dire, le christianisme n'est pas un bloc unitaire. François d'Assise et Torquemada ont donné de la même Eglise un visage bien différent ! Je n'ai pas de mal à préférer le premier au second. J'ai écrit un livre intitulé *Comment peut-on être païen ?*, mais cela ne m'a jamais empêché d'apprécier des auteurs catholiques comme Léon Bloy, Charles Péguy, Georges Bernanos et Gustave Thibon, ou de me sentir en accord avec certains aspects de la doctrine sociale de l'Eglise.

Pour répondre plus précisément à votre question, je ne pense pas que le christianisme soit un « véhicule viable pour la préservation des peuples européens et de leur culture ». Mais je crois surtout qu'il faut bien comprendre que nous ne vivons déjà plus dans une société chrétienne. Le discours public dominant reste certes imprégné de thématiques d'origine chrétienne ou biblique, mais les comportements ont changé. Là comme ailleurs, l'individualisme a pris le dessus. Les Eglises, tout comme les partis et les syndicats de type classique, traversent une crise profonde. En France, moins de 8 % de la population va à la messe ou à l'office le dimanche, le nombre de prêtres ordonnés chaque année ne cesse de baisser, et plus personne n'obéit au pape pour ce qui est de la morale sexuelle ou des mœurs. Il en va différemment aux Etats-Unis, où la croyance et les pratiques religieuses restent beaucoup plus répandues qu'ailleurs (en Europe continentale, il n'existe aucun équivalent des sectes « créationnistes », des « *born-again Christians* », de la « Majorité morale » ou des ridicules « télévangélistes » américains !). Même là, cependant, il n'est plus possible de parler de « société chrétienne ». C'est en cela que consiste la version postmoderne de la sécularisation. Des individus ou des groupes d'individus peuvent bien continuer à trouver des raisons de vivre et de mourir dans la foi chrétienne, celle-ci ne joue plus le rôle décisif qui était le sien dans le passé : constituer la référence globale et le principal critère normatif de toute l'existence sociale. Cela signifie que l'appartenance religieuse n'a plus aujourd'hui que le statut d'une opinion parmi d'autres, sur fond général d'indifférentisme et de matérialisme pratique. C'est un changement radical par rapport à la définition même de la religion. Dans ces conditions, la question n'est plus du tout de savoir s'il faut ou non « préserver » le christianisme. Les Eglises tentent de survivre, soit en se crispant de façon nostalgique sur un passé qui ne correspond plus à rien, soit en cherchant au contraire à s'adapter au monde actuel, en réaffirmant leur vocation universaliste, en tentant de se poser en « autorités morales », etc. C'est leur affaire. Les véritables enjeux de l'avenir sont ailleurs.

*Pourquoi la ND ne se réfère-t-elle pas au christianisme quand elle prône un retour aux racines de l'Europe ? Paul Piccone et Gary Ulmen, dans leur introduction au texte de Michael Torigian, « The Philosophical Foundations of the French New Right » (« Telos », 17, automne 1999, pp. 4-5), se demandaient déjà si deux mille ans de christianisme n'étaient pas suffisants pour faire de cette religion une tradition indigène, même si certaines parties de l'Europe (comme la Scandinavie et les pays baltes) n'ont été christianisées que plus tardivement. Y a-t-il beaucoup de mouvements politiques désireux de retourner aux racines qui aient prôné un retour au paganisme ?*

La ND n'a jamais prôné un « retour » au paganisme ou un « retour aux racines », ni d'ailleurs un retour à quoi que ce soit, mais bien plutôt un dépassement de la société actuelle qui envisage l'avenir en ayant une claire conscience du passé. Ces deux démarches sont bien différentes : *recours* n'est pas synonyme de *retour* ! Disons simplement qu'on ne peut « futuriser » le présent qu'en « historicisant » le passé. Le problème est que la plupart de nos contemporains vivent dans un perpétuel présent, c'est-à-dire dans une perspective où seule compte l'instant présent, sans plus rien attendre de l'avenir ni être capables de tirer de leçons du passé. Le passé ne se borne pas à l'origine, qui est d'ailleurs une limite toujours conventionnelle, mais à la prise en compte de toute l'histoire accomplie. Pour être porteur de sens, le regard qui se porte sur lui doit donc tenir compte de la plus longue durée. Le christianisme fait de toute évidence partie de l'histoire européenne, mais l'Europe n'est pas née avec lui. Lorsque le christianisme est apparu, l'Europe avait déjà derrière elle cinq ou six millénaires de culture et de civilisation. Parler des « racines chrétiennes » de l'Europe revient à faire comme si les cultures latines, grecques, celtiques, germaniques et slaves de l'Antiquité n'avaient jamais existé, ce qui est évidemment indéfendable.

*Vous dites que la modernité a donné naissance à la civilisation « la plus vide » que l'humanité ait jamais connue. Pensez-vous que nous nous dirigeons vers une nouvelle forme de « césarisme » (Spengler) ou bien que nous avons déjà fait l'expérience d'un nombre suffisant de Césars avec les mouvements totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle (Hitler, Staline, Mao, Pol Pot) ?*

Indépendamment du fait que je n'ai de sympathie pour aucune dictature, de quelque couleur qu'elle puisse être, je ne crois pas du tout que nous nous dirions vers une nouvelle ère des Césars. Les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle, que j'ai

longuement étudiés dans mon livre *Comunisme et nazisme*, dans une perspective assez proche de celle de Hannah Arendt, étaient avant tout des phénomènes modernes. Comme l'a bien vu Zygmunt Bauman, on ne peut les dissocier de la mobilisation des masses, des techniques de maîtrise propres à l'ère industrielle, de l'aspiration prométhéenne à créer un « homme nouveau ». Ils étaient également liés à de grands discours narratifs (les idéologies modernes) qui ont souvent pris la forme de religions séculières : l'engagement sacrificiel exigé par les partis totalitaires était un substitut d'engagement religieux, et les guerres idéologiques ne différaient pas fondamentalement des guerres de religion. L'époque moderne, enfin, était celle des explosions politiques et sociales et des révolutions. Dans l'ère postmoderne, ce n'est plus l'explosion, mais l'implosion qui devient la règle (c'est l'une des raisons pour lesquelles l'implosion du système soviétique marque symboliquement la fin de la modernité). Le « mal du siècle » n'est plus le désespoir ou la colère, mais la dépression. Parallèlement, le conflit des valeurs a cédé la place au jeu des intérêts. La différence est que les intérêts sont par définition toujours négociables, tandis que les valeurs ne le sont pas. C'est la raison pour laquelle je pense que l'on se dirige plutôt, dans les pays occidentaux, vers cette forme de société gouvernée par « de petits et vulgaires plaisirs » si bien décrite par Tocqueville à la fin de sa *Démocratie en Amérique*, et qui ressemble à s'y méprendre au règne du « dernier homme » dont parlait Nietzsche : une société médiocre, où des individus atomisés se préoccupent avant tout de leurs affaires privées, en recherchant systématiquement leur meilleur avantage immédiat. Cela ne signifie pas que le totalitarisme a disparu, bien au contraire, mais qu'il emprunte désormais d'autres formes, essentiellement technologiques et médiatiques. Après le totalitarisme « *hard* », qui meurtrissait les corps, on voit se dessiner le totalitarisme « *soft* » des procédures bureaucratiques de contrôle « global » et de la « pensée unique » distillée par les médias, dont l'objectif est de donner à croire que nous vivons dans la seule société possible et qu'il n'y a pas d'alternative au *statu quo*.

*La théorie de la fin des idéologies conduit à penser que les grandes idéologies mobilisatrices du XX<sup>e</sup> siècle – comme le libéralisme, le socialisme, le communisme, le nationalisme, le fascisme et le nazisme – sont aujourd'hui épuisées. Pensez-vous qu'il en ira de même du sionisme ?*

Je ne crois pas à la « fin des idéologies », thématique en forme de « *wishful thinking* » d'un certain nombre d'auteurs, américains pour la plupart, qui voient



dans les idéologies des formes de passions irrationnelles appelées à être remplacés un jour ou l'autre par des techniques et des procédures de choix rationnelles. Cette conception des choses est elle-même idéologique au dernier degré : elle relève tout simplement de l'idéologie technicienne. Ce qui est vrai, c'est qu'au fil de l'histoire certaines idéologies disparaissent, tandis que d'autres apparaissent. La plupart des idéologies que vous évoquez sont en effet épuisées. Aujourd'hui, nous vivons dans l'idéologie de la marchandise – dans l'idéologie de l'*infinité* de la marchandise –, c'est-à-dire dans l'idéologie de la société comme marché, où le langage publicitaire tend à devenir le paradigme de tous les langages sociaux. (La publicité est à mes yeux l'une des plaies de notre époque, avec le journalisme, la télévision, la voiture et le tourisme de masse).

Le sionisme a représenté historiquement la dernière manifestation en date du vaste mouvement « nationalitaire » qui a commencé à prendre forme au XIX<sup>e</sup> siècle. Dans son principe, il n'était ni plus ni moins contestable que les autres incarnations de ce mouvement, qui cherchaient à réaliser la congruence d'un peuple, d'une langue et d'un territoire au sein d'un Etat-nation donné. Le projet sioniste fut au départ très minoritaire, et ne devint l'idéologie dominante au sein du peuple juif qu'après 1945. Force est de constater qu'il s'est soldé par un échec total, échec aujourd'hui reconnu par diverses personnalités israélienne elles-mêmes (tel Avraham Burg, ancien président de l'Agence juive, écrivant en août 2003 dans le quotidien *Yediot Aharonot* : « La révolution sioniste est morte »). Le sionisme visait à créer un Etat où, après avoir été rejetés ou persécutés un peu partout pendant des siècles, les Juifs seraient enfin en sécurité. Le paradoxe est qu'aujourd'hui, le seul endroit de la planète où les Juifs ne sont *pas* en sécurité est l'Etat d'Israël. Cet Etat en est maintenant à se transformer en bunker, tout en s'efforçant de parquer les Palestiniens dans des territoires comparables aux bantoustans d'Afrique du Sud à l'époque de l'apartheid. Même de cette façon, je doute qu'il parvienne à faire face à l'insurrection de tout un peuple. Les armes de destruction massives dont il dispose, tout comme l'aide que n'ont cessé de lui apporter les Etats-Unis, sont inopérantes pour faire face à une révolte intérieure (c'est le principe même de la guerre asymétrique, qui tend aujourd'hui à se répandre partout). Aux yeux de la vaste majorité des habitants de la planète, Israël apparaît en outre comme l'une des dernières enclaves coloniales. L'historien Tony Judt, dans la *New York Review of Books*, le qualifiait récemment d'« anachronisme ». On peut se demander, dans ces conditions, si cet Etat existera encore dans vingt ans. La donnée de base est qu'Israël a besoin de la Diaspora pour survivre, alors que la Diaspora,

elle, n'a nul besoin d'Israël. La seule nuance que l'on peut apporter à ce constat tient au fait que, si le sionisme est visiblement épuisé en tant que projet politico-idéologique, il continue d'exercer de puissants effets sociopolitiques comme superstructure et dispositif d'influence.

*Le libéralisme est le principal ennemi de la ND. Mais il y a beaucoup d'incompréhension sémantique entre l'Europe et les Etats-Unis à propos de ce terme. Pourriez-vous clarifier les choses en faisant la généalogie du libéralisme ?*

Vous touchez là un point essentiel. En Europe continentale, si vous demandez à quelqu'un de citer le nom d'un homme politique libéral, les noms cités en premier seront inmanquablement ceux de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher. En Europe est considéré comme un libéral un représentant de cette partie de la droite qui tire son inspiration de la philosophie des Lumières. Aux Etats-Unis, pays dont l'idéologie des Lumières constitue le fondement historique, un libéral est plutôt un homme de gauche, certes convaincu des bienfaits de l'économie de marché, mais qui admet l'intervention des pouvoirs publics dans la redistribution ou l'allocation des biens sociaux (ce qu'on appellerait en Europe un social-démocrate ou un « progressiste »). Le libéral tel que le comprennent les Européens est plutôt classé parmi les « conservateurs » ou les « libertariens ». Cette différence de définitions constitue évidemment une source majeure d'incompréhension.

L'une des racines anciennes du libéralisme est le nominalisme médiéval qui, dans le cadre de la « querelle des universaux », soutient qu'il n'y a pas d'être au-delà de l'être singulier, et ne veut donc connaître au sein des sociétés humaines que des individus. Le libéralisme se fonde lui aussi sur une anthropologie de type individualiste, c'est-à-dire qu'il repose sur une conception de l'homme comme être non fondamentalement social. Il considère l'individu comme la seule réalité et le prend comme principe de toute évaluation. Cet individu est considéré en soi, abstraction faite de tout contexte social ou culturel. Il est supposé être titulaire de droits inhérents à sa seule « nature », qui sont antérieurs à toute vie sociale et politique. Le libéralisme ne reconnaît donc pas l'existence première des communautés, des peuples ou des cultures. Dans ces entités, il ne voit que des associations transitoires, des sommes d'atomes individuels – « *the community is a fictitious body* », écrit Jeremy Bentham. Ses appartenances n'étant pas constitutives de son moi, l'individu est posé comme un être égoïste, visant en permanence à satisfaire son meilleur intérêt (cet intérêt étant toujours un inté-

rêt pour soi-même, non un intérêt pour autrui). Du point de vue sociologique, un libéral en tient pour l'individualisme méthodologique. Du point de vue épistémologique, il adhère à une démarche de type analytique et réductionniste : un tout n'est pour lui que la somme de ses parties.

Le libéralisme est d'autre part une doctrine économique, qui tend à faire du modèle du marché autorégulateur le paradigme de tous les faits sociaux. Adeptes du libre-échange, les libéraux développent l'idée d'une supériorité de la régulation de la vie économique par le marché, qui serait le moyen le plus efficace, le plus rationnel, et donc aussi le plus juste, d'harmoniser les échanges. Du point de vue libéral, le marché est à la fois le lieu réel où s'échangent les marchandises et l'entité virtuelle où se forment de manière optimale les conditions de l'échange, c'est-à-dire l'ajustement de l'offre et de la demande et le niveau des prix. Parallèlement, l'échange marchand est posé comme le modèle « naturel » de tous les rapports sociaux. Il s'en déduit que le marché est lui aussi une entité « naturelle », définissant un ordre antérieur à toute délibération et à toute décision. Constituant la forme d'échange la plus conforme à la nature humaine, le marché serait présent dès l'aube de l'humanité, dans toutes les sociétés. Ce qui est une contre-vérité manifeste, car le marché n'apparaît historiquement que de manière assez tardive – toutes les sociétés traditionnelles sont des sociétés « holistes » où prédomine la logique du don et du contre-don – et, comme l'a bien montré Karl Polanyi, loin qu'il soit une forme d'échange « naturelle » ou « spontanée », il a très généralement été institué par l'Etat.

Ces deux traits caractéristiques de la pensée libérale, qui possèdent l'un et l'autre un versant descriptif et un versant normatif (l'individu et le marché sont à la fois décrits comme des données de fait et présentés comme des modèles), sont directement antagonistes des identités collectives. Pas plus que l'intérêt collectif n'est la simple somme des intérêts individuels, une identité collective ne saurait en effet s'analyser de manière réductionniste, comme la simple addition des caractéristiques que possèdent des individus rassemblés au sein d'une collectivité donnée. Elle résulte d'un effet de composition, à partir duquel il est possible de définir une notion de bien commun (qui n'est pas seulement le bien de toutes les parties réunies, mais le bien d'un tout dont participe chacun). Dans la mesure où il se fonde sur l'individualisme, le libéralisme tend à fragiliser ou à désagréger tous les liens sociaux qui vont au-delà de l'individu. Quant au fonctionnement optimal du marché, il implique que rien n'entrave la libre circulation des hommes et des marchandises, ce qui contribue encore

à la dissolution des structures organiques et des valeurs partagées. Comme l'écrit Adam Smith dans un passage resté célèbre, « un marchand n'est nécessairement citoyen d'aucun pays en particulier. Il lui est, en grande partie, indifférent en quel lieu il tiennent son commerce, et il ne faut que le plus léger dégoût pour qu'il se décide à emporter son capital d'un pays dans un autre, et avec lui toute l'industrie que ce capital mettait en activité ».

Dans l'optique libérale, la société n'est donc que le produit contingent des volontés et des choix individuels, un simple assemblage d'individus cherchant à défendre et à satisfaire de manière égoïste leurs intérêts particuliers. Cette société peut être conçue, soit comme la conséquence d'un acte volontaire rationnel initial (c'est la fiction du « contrat social »), soit comme le résultat du jeu systémique de la totalité des actions produites par les agents individuels, jeu régulé par la « main invisible » du marché, qui « produit » le social comme la résultante non intentionnelle des comportements humains. L'analyse libérale du fait social repose ainsi, soit sur l'approche contractuelle (Locke), soit sur le recours à la « main invisible » (Smith), soit encore sur l'idée d'un ordre spontané, non subordonné à un quelconque dessein (Hayek). C'est très précisément cette conception de l'homme et de la société que combat la ND.

*Il vous est arrivé de décrire le christianisme comme le « bolchevisme de l'Antiquité ». La ND considère-t-elle le christianisme comme l'ancêtre et le principal vecteur du totalitarisme ?*

Lorsque le christianisme s'est répandu en Europe, il a nécessairement dû faire disparaître un ordre ancien. La lutte contre le paganisme s'est inscrite dans cette visée. Nous possédons d'innombrables témoignages sur la façon dont, durant les premiers siècles, les chrétiens ont profané les anciens lieux de culte, détruit les temples et les statues des dieux, renversé les autels, scié les colonnades, brûlé les livres de philosophie et les œuvres littéraires qui leur déplaisaient, etc. Il s'agissait bel et bien de « faire du passé table rase ». C'est à cela que fait allusion la formule polémique que vous citez. Dire que le christianisme est directement à l'origine du totalitarisme est en revanche excessif. Il y a néanmoins contribué en introduisant dans l'espace occidental un type d'intolérance – l'intolérance religieuse – qui y était auparavant inconnu. Le paganisme reconnaissait tout naturellement la légitimité des différentes croyances professées par les différents peuples. Avec le christianisme apparaissent

les notions de bien et de mal absolus, de Dieu unique, d'orthodoxie, de dogme, d'hérésies, d'inquisition, de guerres de religion, etc. Les chrétiens entendent à la fois convertir toute l'humanité et lutter contre ce qu'ils considèrent comme « idolâtrie ». Leur religion étant avant tout une religion morale, ils tendent à voir dans leurs ennemis, non pas seulement des adversaires du moment, mais des figures du Mal. Pour éradiquer le Mal, ceux qui prétendent incarner le Bien sont vite amenés, en toute bonne conscience, à employer tous les moyens. À l'époque moderne, les régimes totalitaires n'agirent pas autrement : ils prétendront mener des guerres « justes », criminaliseront leurs adversaires et seront inmanquablement conduits à les placer hors humanité. L'une des conséquences de cette façon de voir est l'élimination du tiers : « Qui n'est pas avec moi est contre moi », dit Jésus – parole reprise récemment par le président George W. Bush.

*Vous dites dans votre manifeste que la modernité a « nié l'existence d'une nature humaine » en adhérant à la théorie de la table rase. Peut-on faire un parallèle entre la conception de l'homme de la ND et celle qui s'appuie sur les acquis de la sociobiologie ? Vous écrivez aussi qu'il existe « des prédispositions héréditaires à certaines aptitudes particulières et à certains comportements », ainsi que des limites à l'autonomie et à la plasticité humaines, ce qui permet à l'homme de « résister aux conditionnements politiques et sociaux ». Pourriez-vous être plus précis ? En quoi consiste l'héritage biologique de l'homme et comment limite-t-il la culture politique chez l'homme ?*

Les philosophes des Lumières, tels Condorcet ou Helvetius, croyaient que l'homme était à la naissance une table rase, une cire vierge, et que tous ses traits caractéristiques étaient exclusivement dus à l'influence du milieu. Ils croyaient pourtant à la « nature humaine », mais c'était une nature désincarnée, prépolitique, un concept abstrait dont ils avaient besoin pour énoncer leur théorie des « droits », sans aucun rapport avec la nature humaine tel que la définit Aristote, c'est-à-dire une nature essentiellement politique et sociale. Cette croyance en l'influence exclusive du milieu se retrouve chez la plupart des théoriciens de l'idéologie du progrès : l'homme de l'avenir sera inévitablement meilleur parce que l'on aura amélioré son milieu (ce qui rejoint l'optimisme de certains darwinistes sociaux, comme Herbert Spencer). Sur le plan scientifique, elle aboutira à la théorie lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis, reprise au XX<sup>e</sup> siècle en Union soviétique par Trofim D. Lyssenko. Il est clair qu'une telle croyance – bien analysée récemment par Steven Pinker (*The Blank Slate*).

*The Modern Denial of Human Nature*, New York 2002) – n'est aujourd'hui plus tenable. La nature humaine existe, elle n'a rien à voir avec l'idée que s'en faisaient les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, et le développement des sciences de la vie nous montre tous les jours la réalité des composantes biologiques et génétiques de l'être humain. Celles-ci limitent de toute évidence la plasticité humaine. Cependant, elles ne l'annulent pas, pas plus qu'elles ne vident de leur sens les notions de libre-arbitre ou de liberté.

L'essor de la génétique, des neurosciences, de la biologie de l'évolution, de l'éthologie, de la sociobiologie, de la psychologie évolutionnaire, etc. a eu le grand mérite de replacer l'homme dans le cadre général de l'évolution du vivant. Mais les conclusions, plus idéologiques que scientifiques, que certains chercheurs en ont tiré les ont souvent conduits à tomber dans un excès inverse de celui qu'ils voulaient corriger. Les théoriciens de la table rase niaient toute détermination génétique, d'autres croient aujourd'hui pouvoir tout expliquer par elles. Konrad Lorenz me disait un jour chez lui, à Altenberg, en Autriche : « Si vous dites que l'homme est un animal, vous avez raison. Mais si vous dites qu'il n'est qu'un animal, vous avez tort ». C'est exactement ma position. La théorie néodarwinienne est aujourd'hui la plus satisfaisante dont on dispose concernant l'évolution intraspécifique et la sélection sexuelle (les mécanismes exacts de l'évolution interspécifique n'ont à mon sens pas encore été identifiés de façon complètement satisfaisante), mais elle reste susceptible d'interprétations très différentes. Chez nombre de chercheurs anglo-saxons, j'observe une constante tendance à réduire l'homme à ses composantes biologiques, puis à retransposer les données de la biologie en termes économiques : il suffit de lire la littérature des sociobiologistes et des psychologues évolutionnaires pour constater qu'il n'y est question que de coûts et de bénéfices, d'investissement, d'intérêt, etc. Cette approche réductionniste tend à ignorer les propriétés émergentes qui surgissent à différents niveaux (comme les propriétés de l'eau, qui ne se retrouvent dans aucune de ses composantes, l'oxygène et l'hydrogène). Or, le fait que l'homme soit un animal, qu'il ait un matériel génétique commun à 98 ou 99 % avec les chimpanzés et les bonobos, n'enlève rien au fait qu'il existe des caractéristiques humaines, apparues au cours de l'évolution, qui le distinguent radicalement des autres animaux. Contrairement aux autres animaux, l'homme n'a rien de fixé. L'homme a des instincts, mais ces instincts sont relativement déprogrammés dans leur objet (l'animal sait d'instinct ce qu'il doit manger et ne pas manger, l'homme ne le sait pas). Il est le lieu d'un certain nombre de déterminations biologiques, mais ces déterminations sont

si multiples et contradictoires qu'il en résulte toujours une part d'indétermination : la nature humaine s'exprime sous forme de propensions et de potentialités, de tendances et de penchants, non de programmes rigides. Les chimpanzés et les bonobos n'ont ni langage syntaxique, ni conscience réflexive (la conscience de leur propre conscience), ni pensée métaphorique ou symbolique. L'homme est avant tout un herméneute : il est le seul animal capable d'herméneutique, le seul qui ne se satisfasse pas de posséder des connaissances, mais qui interprète constamment ces connaissances afin de satisfaire aux exigences de son imaginaire symbolique, le seul qui soit tenu, comme le disait Rousseau, de « donner un sens au mot "être" » (c'est en ce sens que je suis en total désaccord avec ce que disait Hume à propos de la « *naturalistic fallacy* » : il n'y a pas pour l'homme de solution de continuité entre le fait et la valeur, l'être et le devoir-être). L'homme est le seul animal qui ne se contente pas d'habiter un monde, mais qui en crée sans cesse de nouveaux. Il est le seul animal qui puisse consciemment et durablement adopter des conduites antisélectives, c'est-à-dire s'opposer à la « sélection naturelle » (autre façon de dire que la sélection naturelle a abouti chez l'homme à sélectionner la possibilité d'un comportement antisélectif). Il est le seul animal, comme le notait déjà Aristote, qui veuille être autre chose qu'un animal. Il est le seul animal qui possède une *histoire*, le seul dont la capacité infinie de variabilité historique constitue le destin. Il est le seul qui soit capable de *révérer* et d'exprimer des *désirs* qui ne soient pas seulement de l'ordre des *besoins*, le seul aussi sans doute qui ait la claire conscience de sa finitude, le seul enfin qui soit capable d'érotisme. La spécificité humaine, c'est l'existence *sociale-historique*.

Heidegger disait très justement que « la science ne pense pas ». Il voulait dire par là que la science fait se terminer les choses là où elles ne font que commencer : elle se borne à énoncer des faits. Or, « penser » ce n'est pas seulement savoir ou connaître, c'est encore signifier et interpréter. L'ontologie excède en ce sens toute épistémologie : le monde de l'homme est d'abord celui de la structure existentielle du *Dasein*. Pas plus que Heidegger, je ne suis positiviste ou scientifique. Je pense que l'évolution est une affaire de comportements coopératifs tout autant que de comportements compétitifs – et que tout n'y résulte pas nécessairement d'une adaptation à des pressions sélectives. Je ne crois pas un instant à la théorie du « gène égoïste » de Richard Dawkins : si l'homme n'était que le véhicule de ses gènes, comment expliquer qu'il adopte si souvent des comportements contraires à l'« intérêt » de ses gènes ? (En outre, il n'est pas exagéré de dire qu'aucun homme ne peut *vivre* en prenant appui sur une

idée aussi réductrice que celle selon laquelle les comportements humains n'ont aucune autre finalité que d'assurer la permanence du matériel génétique humain. Et d'ailleurs, pourquoi s'arrêter aux gènes ? En dernière analyse, tout ce qui existe est formé d'atomes et de molécules, et pourtant nous formons des assemblages d'atomes et de molécules très particuliers). Je ne crois guère non plus à la notion de « lois naturelles », puisque que l'homme peut les violer : quel est le degré de « naturalité » d'une loi qui ne s'impose pas « naturellement » ? L'espèce humaine est par ailleurs extrêmement polymorphe. La biologie ne peut jamais fournir ou énoncer que des données statistiques. On peut admettre par exemple, avec William D. Hamilton (1964), que l'individu est statistiquement plus porté à se sacrifier pour ceux qui lui sont apparentés génétiquement que pour des étrangers (théorie de la *kin selection*, ou hiérarchie instinctive des dilections), mais cela n'empêche pas que des milliers de gens se sacrifient tous les jours pour des hommes auxquels ils ne sont nullement apparentés et dont ils ne peuvent rien espérer obtenir en retour, et qu'à l'inverse des milliers d'enfants sont tués chaque année par leurs parents biologiques. La biologie explique bien les évolutions de longue durée. Elle explique très mal les transformations rapides, les changements d'orientation politique ou de mentalités qui se produisent en peu de temps à l'intérieur d'une population homogène. Elle peut éventuellement expliquer pourquoi Shakespeare a été capable d'écrire *Hamlet*, mais elle n'explique pas pourquoi Shakespeare a écrit dans *Hamlet* ce qu'il y a écrit, et non pas autre chose. S'il suffisait de prendre en compte les déterminations génétiques pour comprendre le phénomène humain, l'histoire humaine serait prévisible, alors qu'elle est au contraire imprévisible et toujours ouverte. La complexité autopoïétique du monde humain fait qu'il y a toujours de l'incertitude, y compris au cœur de la science.

Pour en finir sur ce point, une simple remarque : à partir du moment où l'essor des biotechnologies laisse entrevoir la possibilité de doter l'homme d'une « nouvelle nature », le vieux débat sur la priorité de l'inné et de l'acquis (« *nature vs. nurture* ») n'est-il pas du même coup dépassé ?

*Les neurosciences, la génétique humaine, la biologie de l'évolution et la biologie de la conservation ont été décrites par E.O. Wilson comme les quatre « disciplines-frontières » qui, du côté des sciences naturelles, se développent aujourd'hui le plus dans le domaine séparant les cultures scientifiques et littéraires. La ND soutient-elle l'appel de Wilson en faveur de la « consilience », c'est-à-dire d'un savoir unifié réunissant les sciences de la vie et les sciences humaines ?*



Edward O. Wilson est certainement un excellent chercheur, mais je ne crois pas que ce soit un grand philosophe. La thématique de l'« unité de la connaissance » méconnaît la différence irréductible qui existe entre les sciences exactes et les sciences sociales (que Wilhelm Dilthey appelait les « sciences de l'esprit »). Elle correspond en général à une tentative d'annexion ou de domination des secondes par les premières. L'appel à la « consilience » est à cet égard tout-à-fait comparable à la tentative lancée dans les années trente par des hommes comme Otto Neurath ou Philipp Frank pour parvenir à l'« unification de la science ». La seule différence est que Neurath privilégiait la physique théorique comme discipline de référence, alors que Wilson met l'accent sur la biologie, qui est aujourd'hui devenue la « reine des sciences ». « La nature, écrit Wilson, est régie par de simples lois universelles de la physique, auxquelles toutes les autres lois et tous les autres principes peuvent être réduits » (*Consilience*, London 1998, p. 59). Sa démarche est donc clairement réductionniste – y compris du point de vue de la physique si l'on tient compte de l'interprétation du principe d'incertitude donnée par l'école de Copenhague. Croire que l'essence du politique, par exemple, puisse être réduite à de « simples lois universelles de la physique », prête plutôt à sourire. Il en va de même de toutes les valeurs qui font partie de la vie humaine dans la mesure où l'univers de l'homme est un univers d'évaluation, tant herméneutique que phénoménologique : l'homme cherche à donner un sens à sa vie, et ce sens excède nécessairement la simple nature de cette vie. L'« évangélisme scientifique » de Wilson fait penser à la « religion de la science » d'Auguste Comte. De telles tentatives sont à mon sens vouées à l'échec.

Les spécialistes des sciences sociales ont trop souvent ignoré les acquis des sciences de la vie. Les spécialistes des sciences de la vie n'ont de leur côté que trop souvent tendance à rejeter les acquis des sciences sociales dans le domaine de la spéculation sans rigueur ou de la « philosophie », c'est-à-dire du non-savoir. Je pense qu'ils ont tort. Les uns et les autres devraient plutôt à apprendre à s'éclairer mutuellement. Les sciences sociales permettent de comprendre et d'étudier ce qu'il y a chez l'homme de spécifique, tandis que les sciences de la vie permettent de mieux connaître le soubassement de cette spécificité. Les sciences sociales disent en quoi l'homme est changeant, les sciences de la vie en quoi il reste le même au travers de ses changements. Au lieu de s'opposer ou de tenter de s'« unifier », elles devraient plutôt chercher à se compléter. « Pas de philosophie de l'homme sans philosophie de la nature », disait en 1928 Helmut Plessner, l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie philosophique.

L'affirmation peut se retourner : pas de philosophie de la nature sans philosophie de l'homme. On peut aussi citer Aristote : aucune pensée ne vaut si elle ignore sa propre limite.

*Vos idées sur l'Empire ont déjà été longuement exposées ailleurs (« Telos », 98-99). Vous avez cité en exemple l'empire romain, l'empire byzantin, le Saint-Empire romain-germanique, l'empire ottoman et l'empire austro-hongrois, tout en précisant que « l'empire de Napoléon, le III<sup>e</sup> Reich de Hitler, les empires coloniaux français et britannique, ainsi que les impérialismes modernes du type américain ou soviétique, ne sont certainement pas des empires » (p. 93). Dans votre conception de l'Empire, quelle place devra-t-on donner à l'actuelle diversité des cultures en Europe, y compris celles des Arabes, des Juifs, des Turcs, etc. ? Plus précisément, comment l'Empire pourra-t-il faire face à la compétition entre les groupes pour certaines ressources (l'accès à l'Université, les positions supérieures dans les domaines de l'économie et de la culture, etc.), ainsi qu'à la différence du taux de natalité qui favorise les groupes ethniques dont le taux de naissance est le plus élevé ?*

Les empires coloniaux, l'empire napoléonien, le III<sup>e</sup> Reich hitlérien, etc. ont été avant tout des manifestations expansionnistes de la forme politique de l'Etat-nation. Loin de reposer sur le principe d'autonomie et de subsidiarité, ils relevaient bien plutôt du nationalisme. Je suis hostile au nationalisme, qui n'est que l'une des formes de la métaphysique de la subjectivité, laquelle repose sur une confusion de l'appartenance et de la vérité. Le nationalisme est un individualisme étendu aux nations (le « je » libéral y étant simplement remplacé par un « nous »). Tous les courants de pensée d'inspiration nationaliste ou raciste raisonnent selon un schéma du type « nous vs. les autres ». C'est précisément ce schéma que récuse la ND. Pour la ND, il ne s'agit pas de se situer dans la perspective d'une lutte contre d'autres peuples, quels qu'ils soient, mais de convier tous les peuples, toutes les cultures, à lutter ensemble contre leur ennemi commun : ce que j'ai appelé l'idéologie du Même, c'est-à-dire l'ensemble des idéologies universalistes, religieuses ou profanes, qui tendent à convertir l'humanité à un modèle unique, à réduire la diversité du monde, à éradiquer les différences, à supprimer les cultures populaires et les modes de vie différenciés – la principale menace étant aujourd'hui représentée par l'idéologie de la marchandise et la logique du capital, dont l'expansion planétaire tend à généraliser partout le règne du Même.

La logique de l'Empire est étrangère à la logique du Même, comme elle est étrangère à la centralisation étatique jacobine. Un empire est par définition une forme politique qui associe des populations différentes, que ce soit par l'origine, la langue, la culture, la religion, etc. et qui s'efforce de les faire coexister en respectant leurs différences, c'est-à-dire en leur donnant la plus grande autonomie possible, celle-ci n'étant limitée que par le respect d'une nécessaire loi commune. La compétition entre les différentes communautés, chaque fois qu'elle existe, doit être réglée par cette loi commune.

*Vous êtes partisan d'une société fondée sur des communautés locales ayant une forte identité culturelle. L'immigration dans les nations européennes ne doit-elle pas être stoppée pour qu'un tel « retour aux communautés » puisse avoir lieu ?*

Il serait certainement souhaitable que l'immigration soit stoppée, car elle constitue un déracinement forcé qui porte atteinte à la personnalité des migrants tout autant qu'à celle des pays d'accueil. Ce déracinement a son origine dans la logique du capitalisme libéral, qui a répandu dans les mentalités l'idée que la recherche de l'intérêt matériel immédiat est plus important que l'identité culturelle et qui tient les frontières pour inexistantes, puisqu'il est favorable au libre-échange. En Europe, c'est le patronat qui a le premier fait appel à l'immigration, afin de disposer d'une main-d'œuvre étrangère – un prolétariat de réserve – lui permettant de faire pression à la baisse sur les salaires. Aujourd'hui, c'est encore lui qui tire le principal bénéfice de la présence d'immigrés clandestins. Qui critique l'immigration sans parler du capitalisme ferait mieux de se taire. Tout ce qui peut contribuer à ralentir le rythme de l'immigration est donc bien venu. Mais ce serait à mon sens une illusion de croire que les immigrés qui sont déjà là repartiront ou pourront être forcés de repartir. Cela implique d'abandonner la logique jacobine assimilationniste, qui ne veut connaître que des individus abstraits et rabat les identités culturelles et religieuses sur la sphère privée, et d'adopter une véritable politique de reconnaissance des communautés au sein de la sphère publique. Pour employer des expressions américaines, je préfère encore le « *salad bowl* » au « *melting pot* ». Faire de l'arrêt de toute immigration le préalable à un « retour aux communautés » reviendrait à se condamner à une attente sans fin. Il serait plus judicieux de réorganiser dès à présent la société politique en favorisant, sans assimilation ni apartheid, un renouveau de la vie communautaire, qu'elle soit le fait des populations d'accueil ou des populations immigrées.

*Dans le débat entre l'Etat-nation et l'Europe « impériale », la ND a nettement pris position en faveur du système fédéraliste dans lequel la souveraineté se distribue à partir de la base et remonte vers le sommet à travers des niveaux intermédiaires, conformément au principe de subsidiarité. Dans son livre « Alien Nations. Common Sense About America's Immigration Disaster » (1995), Peter Brimelow écrit : « Dans les neuf sondages qui ont été réalisés depuis 1955, on ne trouve jamais plus de 13 % des Américains pour se prononcer en faveur d'une poursuite de l'immigration ; récemment, cette proportion est même tombée à 4 %. Mais l'immigration n'en a pas moins continué. Il ne peut y avoir de contraste plus affirmé entre ce que veut l'Amérique et ce qu'elle subit » (p. 95). Comment le principe fédéral peut-il remédier à la disparité entre la volonté populaire et celle des dirigeants pour ce qui est de l'immigration ?*

Concernant l'immigration, permettez-moi de vous rappeler qu'elle continue à augmenter même là où les pouvoirs publics prennent des mesures drastiques pour l'enrayer – à la frontière du Mexique et des Etats-Unis, par exemple. Cela dit, en formulant la question, vous avez déjà donné la réponse. Le meilleur moyen de combler le fossé qui sépare les aspirations du peuple des orientations de la Nouvelle Classe, c'est-à-dire de remédier à la crise actuelle de la représentation (qui se traduit par la montée de l'abstention électorale ou par des votes en faveur de partis purement protestataires), consiste à instaurer à tous les niveaux, en partant de la base, de nouvelles procédures démocratiques de consultation, de discussion et de décision. Il s'agit de corriger les défauts de la démocratie parlementaire et représentative par la mise en œuvre d'une véritable démocratie participative. C'est le fondement même du principe de subsidiarité, qui consiste à permettre aux gens de régler le plus possible par eux-mêmes les affaires qui les concernent, en assumant bien sûr les responsabilités et les conséquences de leur choix, et à ne laisser remonter aux niveaux supérieurs que les décisions intéressant des collectivités plus vastes ou qui ne peuvent pas être prises ailleurs. La solution à la crise de la représentation politique ne réside certainement pas dans le repli sur la sphère privée, que les libéraux ont toujours considéré comme le lieu de la liberté (pour eux, la liberté se définit comme la part de l'existence humaine qui est soustraite à la vie publique), mais au contraire par une revitalisation de la citoyenneté, permettant à chacun de participer d'une manière ou d'une autre à la vie publique.

*Vous avez décrit Johannes Althusius comme le « premier fédéraliste ». A votre avis, comment jugerait-il aujourd'hui le fédéralisme américain ?*

Je ne fais pas parler les morts. Il y a aux Etats-Unis une tradition fédéraliste, ce dont je me réjouis. Mais il me semble qu'au moins depuis le New Deal, le pouvoir « fédéral » (c'est-à-dire en fait national) n'a cessé de se renforcer au détriment de l'autonomie et de la liberté des Etats. C'est évidemment une évolution que je regrette. Elle facilite la mise en place d'une société de surveillance et de contrôle, par des procédures de plus en plus sophistiquées, qui constitue l'une des tendances les plus préoccupantes du monde actuel. La vie politique institutionnelle américaine souffre par ailleurs de deux maux évidents : l'omniprésent pouvoir de l'argent et la judiciarisation accélérée des rapports sociaux (procès interminables sous les prétextes les plus futiles, « spectacularisation » de la vie judiciaire, procédures grotesques du type « *class action* », prépondérance des « *lawyers* » dans la vie publique, etc.).

*Pourriez-vous préciser ce qu'il en est du souhait de la ND de « revenir à l'origine de l'économie » (grec « oikos-nomos ») ? La recontextualisation de l'économie semble impliquer des limitations de la croissance et de la démographie afin de maintenir un habitat humain « soutenable ». Cela n'exigerait-il pas aussi des procédures de contrôle fortement centralisées ?*

Dans une société normale, l'économie est toujours contextualisée, c'est-à-dire encadrée dans la vie sociale (« *embedded* », dit Karl Polanyi). En Europe, au fil des siècles, l'économie est devenue de plus en plus autonome, en liaison avec la montée progressive de la classe et des valeurs bourgeoises. Elle occupe aujourd'hui une position dominante. Ramener l'économie à sa place, c'est d'abord donner la priorité aux besoins de l'homme sur les exigences du capital, et cesser de calquer les relations des hommes entre eux sur le rapport aux objets, ce qui entraîne la réification (*Verdinglichung*) des rapports sociaux, la « chosification » du *Dasein*. C'est ensuite, non pas supprimer le marché, mais régler strictement son fonctionnement par rapport aux secteurs économiques qui doivent continuer à dépendre des pouvoirs publics (c'est le cas de toutes les industries présentant un intérêt stratégique ou liées à la sécurité nationale, voire de certaines industries naissantes qui ne peuvent se lancer dans la compétition mondiale sans bénéficier au départ d'un certain protectionnisme). C'est mettre un terme à l'actuelle vague de dérégulations, de privatisations et de délocalisations, qui engendre des misères sans nombre. C'est considérer que la solidarité sociale et le respect de l'environnement sont des impératifs plus importants que la « rentabilité », la « performance » et le profit à court terme.

C'est prendre les mesures propres à limiter le pouvoir des firmes transnationales et multinationales, et à dégonfler la « bulle spéculative » qui, par l'intermédiaire des marchés financiers, ne cesse de s'étendre au détriment de la production réelle. C'est mettre en place un tiers-secteur correspondant à l'économie de partage (ou « économie solidaire ») ayant pour finalité d'échanger des biens et des services sans faire de la loi du profit le critère dominant, comme c'est déjà le cas avec les Local Exchange Trading Systems (LETS), où les échanges sont comptabilisés à l'aide d'une monnaie fictive et les dettes réglées par un système de compensation. C'est favoriser les échanges à l'intérieur de grands espaces économiques autocentrés. C'est rompre avec les diktats de la Banque mondiale et du Fonds monétaire international (FMI), qui ne cessent d'appauvrir les pays du Tiers-monde en leur imposant – conformément au théorème des avantages comparatifs de Ricardo – de privilégier leurs exportations au détriment de leurs cultures vivrières et de leurs marchés intérieurs. C'est annuler la dette qui constitue pour bien des pays une nouvelle forme d'usure (plus ils paient, plus ils doivent payer, du fait de la capitalisation des intérêts qui les contraint à de nouveaux emprunts). C'est ne pas hésiter à remettre en cause le mythe du « développement », qui n'est qu'une forme subtile de néocolonialisme, puisqu'il propose implicitement à tous les pays de renoncer au mode de subsistance commune qui leur est propre en prenant pour modèle le seul système occidental.

Mais c'est surtout, et d'abord, décoloniser l'imaginaire symbolique en ramenant les valeurs marchandes à la place subordonnée qui doit être la leur, en sortant de l'obsession productiviste et de l'axiomatique de l'intérêt, en rompant avec le primat de tout ce qui est calculable, quantifiable, évaluable par le seul biais de cet équivalent universel, de cette mesure hégémonique de toutes choses qu'est l'argent. Là où c'est nécessaire, ce peut même être d'organiser une décroissance soutenable. Bref, il s'agit d'en finir avec une conception de l'homme qui fait seulement de lui un travailleur-producteur-consommateur, de sortir d'une conception du monde dans laquelle le « bonheur » s'identifie à toujours plus de croissance, plus de productivité, plus de pouvoir d'achat, et donc plus de consommation (cette dernière n'étant d'ailleurs pas le fait d'un « choix rationnel », mais d'une simple démarche mimétique). Je ne pense pas du tout que cela implique des « procédures de contrôle fortement centralisées ». Cela exige seulement un changement de mentalités et une concertation étroite entre les pôles nationaux et continentaux résolus à sortir de la logique libérale. Et c'est de toute façon une question proprement vitale, car il ne peut pas

y avoir d'expansion économique infinie dans un monde fini. Au cours des deux derniers siècles, le capitalisme a déjà largement dévasté la Terre. Les Américains sont aujourd'hui les principaux pollueurs de la planète. Lorsque les deux ou trois milliards d'Indiens et de Chinois auront atteint le même niveau de consommation que les Occidentaux, la vie humaine deviendra tout simplement impossible, d'autant que la production pétrolière est déjà entrée dans sa phase de rendement décroissant. Pour l'heure, le système financier mondial semble incontrôlable : tout le monde pilote à vue. Et la « méga-machine » occidentale ressemble chaque jour un peu plus à un bolide lancé dans une folle fuite en avant, qui va toujours plus vite sans savoir où il va, alors qu'il n'a ni frein ni marche arrière.

*Dans la partie de votre manifeste consacré à l'éthique, vous vous référez à l'ancien modèle triparti de la tradition indo-européenne, avec ses trois modes de vie (contemplative, active et productive) relevant de codes moraux différents (la sagesse primant sur la force, et la force sur la richesse), supplantés à l'époque moderne par deux types de morales bourgeoises : la morale utilitariste (Bentham) et la morale déontologique (Kant). Quel est l'objectif que poursuit la ND en s'employant à encourager les études indo-européennes en Europe ? Quel rôle jouent les Indo-Européens dans la pensée de la ND ?*

Le regard que la ND a fréquemment porté sur le monde indo-européen ne relève pas de la nostalgie ou de la sacralisation des racines. Outre son intérêt intrinsèque du point de vue du savoir, il permet seulement de constater à quel point le système des valeurs de l'Europe des origines différait de celui qui prévaut aujourd'hui. L'idéologie tripartite des Indo-Européens, telle qu'a pu la restituer Georges Dumézil, n'est évidemment pas un modèle institutionnel transposable dans le monde actuel. Il nous permet en revanche de constater, par exemple, que l'économie et le commerce étaient dans l'Antiquité considérée comme des activités inférieures, que les valeurs de gratuité et de don primaient les valeurs d'utilité et d'intérêt, que l'homme se situait par rapport au cosmos dans un rapport de co-appartenance harmonieuse, et non dans un rapport de maîtrise instrumentale relevant de l'*hybris* (la démesure), que l'individu isolé n'était tout simplement pas représentable hors de son contexte social et culturel, que la dimension « publique » de l'existence était posée comme supérieure à la vie privée, que le droit était à l'origine une relation et non un attribut, etc. C'est dans le même esprit qu'Aristote faisait de l'économie le domaine de la seule nécessité, par opposition au domaine de la liberté, et qu'il soulignait l'écart

existant entre la « vie bonne » et la « vie ordinaire », cette dernière étant celle que régissent surtout les préoccupations économiques. Je ne donne là que quelques exemples parmi d'autres.

*Francis Fukuyama (« Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution », 2002), Gregory Stock (« Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future », 2002) et Richard Lynn (« Eugenics. A Reassessment », 2001) font partie des auteurs qui se sont intéressés, à date récente, à un possible retour de l'eugénisme. Que pense la ND de l'eugénisme ? Quelles sont les conséquences du fossé qui sépare aujourd'hui les pays d'Asie orientale et les pays occidentaux pour ce qui est de leur attitude vis-à-vis de l'eugénisme ?*

Historiquement, les principaux théoriciens de l'eugénisme au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècles ont presque tous été des hommes de gauche. Les États-Unis et les pays scandinaves ont par ailleurs adopté des politiques eugéniques bien avant que l'Allemagne hitlérienne n'en fasse autant. Ces faits sont aujourd'hui oubliés et l'eugénisme est en grande partie discrédité, car considéré à tort comme spécifiquement « nazi ». Dans le même temps, tous les pays occidentaux pratiquent un eugénisme minimal qui n'ose pas dire son nom : tri embryonnaire, avortement thérapeutique, lutte contre les maladies héréditaires, etc. Je ne suis pas sûr que l'eugénisme sera jamais réhabilité comme tel, mais je suis certain que l'on continuera sur cette lancée. Ces pratiques eugéniques, que le développement des sciences de la vie permettent d'envisager dès les stades les plus précoces de la vie embryonnaire, ne seront pas imposées par l'État, mais répondront au contraire à la demande des parents, qui souhaitent bien entendu avoir des enfants en aussi bon état de santé que possible. Cette demande est à mes yeux parfaitement légitime : une société où il y a moins de malades vaut objectivement mieux qu'une société où il y en a plus.

La véritable difficulté commence au moment où l'on veut passer de l'eugénisme négatif à l'eugénisme positif. Celui-ci pose en effet la question cruciale des critères de « qualité » retenus. La réponse la plus communément donnée est l'intelligence générale telle que le QI permet de la mesurer (le facteur « g » évoqué par Spearman dès 1927, ou encore l'« intelligence fluide » de Raymond B. Cattell, par opposition à l'intelligence « cristallisée »). Or, ce critère est à bien des égards discutable. Je connais très bien la littérature ayant trait au QI et aux polémiques dont il n'a cessé de faire l'objet (j'en ai moi-même publié une bibliographie à Washington en 1998). Les travaux de l'école de



Londres, depuis Galton jusqu'à Robert Plomin, en passant par Eysenck et Jensen, ont abouti à des conclusions qui ne peuvent pas être sérieusement contestées – même si, à mon sens, il faut aussi tenir compte des travaux de Robert J. Sternberg sur l'intelligence « triarchique ». L'état actuel des recherches sur l'intelligence a très bien été résumé dans un livre récent : Helmut Nyborg (ed.), *The Scientific Study of General Intelligence*, London 2003. L'héritabilité de l'intelligence, c'est-à-dire la part de la variance interindividuelle en matière de différence d'intelligence qui peut être attribuée aux facteurs génétiques – ou, si l'on préfère, la part de la variance phénotypique qui peut être attribuée à la variance génotypique –, a fait l'objet d'évaluations de plus en plus concordantes. Cette héritabilité reste toutefois relative à un milieu donné (par définition, s'il n'y a plus aucune différence de milieu, l'héritabilité de la variance s'établit automatiquement à 100 %). D'autre part, la quantification d'une qualité – et l'intelligence est d'abord une qualité – ne permet jamais d'en appréhender complètement la nature (c'est pourquoi je trouve beaucoup plus intéressant de savoir quelles différences mentales il peut exister entre des individus ayant le même QI, plutôt que de savoir qui a le QI le plus élevé). Enfin, la notion même de test reste une notion occidentale ; c'est la raison pour laquelle même les tests dits « *culture-free* » ne peuvent à mon avis jamais l'être complètement. Ma réserve ne tient donc ni à la définition de l'intelligence qu'en donne l'école de Londres ni à la validité des tests de QI. Elle tient à la surévaluation de l'intelligence comme critère de la valeur humaine. Être intelligent ne garantit en effet aucunement que l'on voit juste : les idéologies les plus fausses ont elles aussi eu pour auteurs de grands intelligents, et parfois des génies (Marx n'était pas moins intelligent que Heidegger, et Richard C. Lewontin ne l'est certainement pas moins qu'Arthur R. Jensen). Si l'intelligence était toujours avantageuse, elle aurait d'ailleurs été *toujours* sélectionnée par la sélection naturelle, ce qui n'a pas été le cas.

Cette surévaluation est tout-à-fait typique des sociétés modernes. Elle a été étrangère à la mentalité européenne tout au long de son histoire. Le héros homérique, le chevalier médiéval, le gentilhomme français, le *gentleman* anglais ou le *caballero* espagnol, représentent autant d'idéaltypes (au sens de Max Weber) qui n'ont jamais donné une place centrale aux capacités cognitives, mais bien plutôt à des traits de caractère : le courage, le sens de l'honneur, le désintéressement, la générosité, la fidélité à la parole donnée, la volonté, la capacité de décision, la sensibilité, la créativité, etc., toutes qualités qui n'ont rien à voir avec l'intelligence proprement dite. J'apprécie bien

entendu l'intelligence : toutes choses égales par ailleurs, il est plus agréable d'avoir affaire à des intelligents qu'à des idiots. Mais je n'en fais pas le critère de la valeur humaine. J'ai moi-même appartenu il y a une vingtaine d'années à la Mensa. Je l'ai très vite quittée, tant les personnes fort intelligentes qu'on y rencontrait étaient par ailleurs médiocres. Nous vivons dans une époque qui, pour la première fois de l'histoire, tend à privilégier les seules capacités cognitives. Ce climat facilite l'accès aux postes de décision d'intelligents sans caractère. A terme, il nous mettra dans la dépendance des machines (qui ont déjà, en de nombreux domaines, des facultés cognitives supérieures à celles de l'homme). Ludwig Klages a pu représenter toute l'histoire européenne comme une lente montée des prérogatives de l'intellect (*der Geist*) au détriment de celles de la sensibilité et de l'« âme » (*die Seele*). Cette critique de l'intellect, qui se retrouve en Europe continentale chez un grand nombre d'auteurs « de droite », contient au moins une part de vérité. Georg Simmel, de son côté, a bien montré comment la diffusion de l'économie monétaire a favorisé la prédominance des fonctions strictement intellectuelles et cognitives sur les fonctions émotives et de solidarité. Une telle description aide comprendre le passage du modèle de la *communauté* holiste (la « culture ») à celui de la *société* individualiste (la « civilisation »). Elle aide aussi à critiquer la seconde. On devrait savoir depuis Platon que ce n'est surtout pas aux savants qu'il faut confier le pouvoir. Je pense qu'aujourd'hui, nous avons plus besoin de colonnes vertébrales solides que de gros cerveaux.

La mise en œuvre de l'eugénisme positif se heurte par ailleurs à des difficultés évidentes. La loi biologique de régression à la moyenne (les plus intelligents tendent statistiquement à avoir des enfants moins intelligents qu'eux, les moins intelligents à avoir des enfants plus intelligents qu'eux) contredit l'un des principaux postulats des doctrines eugénistes. Les hommes, en général, sont par ailleurs plus sensibles à la beauté des femmes qu'à leur intelligence. L'inévitable intervention des pouvoirs publics est elle aussi problématique. De simples mesures d'incitation ne peuvent qu'avoir qu'une efficacité limitée ; des mesures plus autoritaires relèvent de l'ingénierie sociale, à laquelle je suis totalement opposé. On verra ce qu'il en adviendra de l'eugénisme à la chinoise (la stratégie ultra-K mise en œuvre de manière coercitive par les autorités chinoises, qui se traduit fréquemment par un avortement sélectif des filles, risque d'aboutir dans vingt ans à un grave déséquilibre dans le *ratio* entre les deux sexes). Je préfère pour l'instant vivre en Sicile, où les gens ont en général du caractère, plutôt qu'à Singapour, véritable enfer climatisé !

*Dans votre manifeste, vous écrivez que « le XXI<sup>e</sup> siècle sera marqué par l'avènement d'un monde multipolaire articulé autour de civilisations émergentes : européenne, nord-américaine, ibéro-américaine, arabo-musulmane, chinoise, indienne, japonaise, etc. Ces civilisations ne supprimeront pas les anciens enracinements locaux, tribaux, provinciaux ou nationaux : elles s'imposeront en revanche comme la forme collective ultime à laquelle les individus pourront s'identifier en-deçà de leur humanité commune ». Avez-vous passé en revue les politiques restrictives d'immigration de ces différentes régions du monde, et les avez-vous comparées aux politiques de l'Europe et des Etats-Unis ?*

L'effondrement du système soviétique a mis fin à la division binaire du monde héritée du système de Yalta. Les Etats-Unis sont aujourd'hui, de ce fait, la seule hyperpuissance existante. Toute la politique extérieure de cette hyperpuissance, aujourd'hui confrontée à de sérieuses difficultés intérieures et à une situation économique inquiétante (sa part dans le commerce mondial ne cesse de diminuer, elle consomme plus qu'elle ne produit et ses déficits ont atteint des niveaux historiques), tend à pérenniser cette situation en s'employant à prendre le contrôle des ressources énergétiques mondiales (les agressions contre l'Afghanistan et l'Irak sont aussi des guerres pétrolières) et à empêcher l'émergence, où que ce soit dans le monde, d'une puissance qui puisse dans un proche avenir rivaliser avec elle, qu'il s'agisse de l'Europe, de la Chine ou de toute autre.

Dans ces conditions, la question qui se pose est de savoir si la globalisation, qui n'est pour l'instant que l'autre nom de la transformation du monde en un immense marché – la substitution d'un espace économique unifié à un ensemble de sociétés politiques distinctes –, prendra une forme unipolaire ou multipolaire. Je suis bien entendu favorable à un monde pluriel, à un *pluriversum*, c'est-à-dire à une recomposition du monde autour d'un certain nombre de grands blocs continentaux. L'avènement d'un monde multipolaire est le seul moyen de préserver la diversité humaine et de réguler la globalisation dans un sens qui ne soit pas exclusivement favorable aux intérêts de la puissance dominante. Je récusé par ailleurs complètement les thèses de Huntington sur un prétendu « choc des civilisations » : les « civilisations » ne sont pas des blocs unitaires et l'on ne voit pas par quel miracle elles pourraient devenir les acteurs principaux des relations internationales. Dans une telle perspective, l'Europe est bien entendu l'alliée de tous les peuples qui refusent l'impérialisme commercial, technologique et militaire américain. Ramener ce problème à une comparai-

son des politiques d'immigration pratiquées ici ou là, relève d'une obsession qui prend la partie pour le tout. Si les pays du Tiers-monde luttent souvent plus efficacement que les pays occidentaux contre l'immigration sauvage, c'est à la fois parce que le problème se pose chez eux dans de moindres proportions et parce qu'ils ne sont pas encore pleinement entrés dans la modernité. Le monde moderne est un monde globalisé, où les contrôles sont inévitablement plus difficiles, car les frontières n'y arrêtent plus rien. Une politique d'immigration plus restrictive implique d'abord une coopération accrue avec les pays d'origine des immigrés.

*Le manifeste de la ND ne dit rien de la chute du taux de natalité dans les pays développés. Pourquoi ?*

Il y a beaucoup de choses qui manquent dans le manifeste de la ND, et l'on pourrait certainement citer d'autres exemples que celui que vous donnez. La démographie n'est pas une science totalement exacte : ses prévisions à long terme ont été très souvent démenties par les faits. Mais il est bien vrai que les prévisions à court terme laissent prévoir, d'ici à 2050, une nette stagnation, voire une baisse de la natalité dans les pays européens, et surtout, ce qui est beaucoup plus grave, un vieillissement de leur population. C'est une situation très préoccupante, et je suis bien entendu favorable à toute les mesures qui permettraient d'y pallier. En ce domaine comme ailleurs, le volontarisme a malheureusement ses limites. La baisse de la natalité est toujours allée de pair avec l'accession des populations à un certain niveau de prospérité (c'est ce qu'on appelle la « transition démographique »). En même temps qu'elles deviennent plus riches, ces populations adoptent une mentalité à la fois hédoniste et utilitariste. Elles commencent à raisonner en fonction du seul moment présent et en termes d'intérêts purement économiques : elles constatent alors qu'un enfant coûte beaucoup et rapporte peu, et que sa mise au monde empêche de profiter pleinement des gratifications narcissiques proposées par le système occidental (calcul paradoxal, puisque les plus riches sont aussi ceux qui ont en moyenne le moins d'enfants). Ce sont donc les structures mêmes de la vie moderne qui tendent à décourager les familles nombreuses, et surtout la diffusion de l'idée que tout doit être calculé en termes de bénéfices et de coûts. S'y ajoute un évident manque de confiance dans l'avenir, aujourd'hui perçu comme beaucoup plus porteur de menaces que de promesses.

Le manque de vitalité démographique européen contraste bien entendu avec les perspectives de croissance de la population dans les autres régions du monde. Les sociétés traditionnelles ont une stratégie démographique de type r : beaucoup d'enfants avec un investissement parental relativement faible pour chacun d'entre eux. Les sociétés européennes, depuis qu'elles sont entrées dans la modernité, ont une stratégie démographique de type K : peu d'enfants, mais avec un très fort investissement parental. Il est intéressant de constater que, pour certains sociobiologistes, ces deux stratégies complètement contradictoires sont tout aussi explicables d'un point de vue darwinien ou tout aussi conformes à ce que l'on peut attendre de ce point de vue (sur ce point très précis, le point de vue darwinien ne peut donc jamais être « falsifié », au sens que Karl R. Popper donne à ce terme, d'où l'accusation, pas toujours infondée, lancée contre la sociobiologie de recourir parfois à des « *just so stories* »). En tout état de cause, il me paraît difficile de s'affliger de la faible natalité européenne tout en considérant que la stratégie K est « supérieure » à la stratégie r.

*Vous avez dit que vous vous considérez vous-même, dans l'ordre, comme un Normand, un Français et un Européen. A quel niveau de votre propre identité personnelle placez-vous le fait d'être un « homme blanc » ? Ce terme n'a-t-il pour vous aucun sens ?*

Les races humaines sont une réalité, puisque dans certains domaines l'appartenance raciale peut avoir une valeur statistiquement prédictive. Il n'est donc pas indifférent d'appartenir à telle race plutôt qu'à telle autre, pas plus qu'il n'est indifférent d'être grand ou petit ou de faire partie de l'espèce humaine plutôt que de celle des bonobos ou des scarabées. Il n'en résulte pas que cette donnée biologique puisse être posée en clé universelle de compréhension ou d'interprétation de l'histoire humaine. On peut reconnaître l'importance de l'économie, sans vouloir tout réduire aux données économiques. On peut de même reconnaître la réalité des races, sans vouloir tout expliquer par elles. La prise en compte des facteurs ethniques n'explique pratiquement rien de l'histoire interne des populations restées « homogènes » pendant des siècles, histoire qui relève de la spécificité sociale-historique de l'existence humaine. Ce n'est pas « la race » qui me permet de comprendre comment l'on est passé de la Renaissance à l'ère industrielle ou du système de l'honneur à celui de la dignité, pourquoi la symbolique de la pomme n'est pas la même chez les Celtes et chez les Slaves, pourquoi l'Union soviétique s'est effondrée ou comment le nomi-

nalisme médiéval a contribué à la naissance de l'individualisme moderne. Ce n'est pas elle qui me permet de savoir si Machiavel a raison ou tort contre Hobbes, si la monarchie vaut ou non mieux que la république, quelle est la valeur du néokantisme de l'école de Marburg ou si l'on doit préférer la philosophie d'Aristote à celle de Platon. Ce n'est pas elle non plus qui me dit comment je dois discriminer *politiquement* entre l'ami et l'ennemi, ou quels sont les critères auxquels je dois appel pour définir le bien commun. On pourrait multiplier les exemples à l'infini. Les races, pas plus que les civilisations, ne sont des acteurs politiques. Privilégier les facteurs raciaux au détriment de tous les autres est l'une des innombrables façons d'être idéologiquement hémiplégique.

*Dans son livre intitulé « Race, Evolution and Behavior. A Life History Perspective » (2000), J. Philippe Rushton a dressé la liste de toute une série de différences statistiques significatives entre Noirs, Blancs et Asiatiques, qui font apparaître un continuum où les Blancs occupent régulièrement une position intermédiaire entre les habitants de l'Asie orientale et les Noirs. Il cite notamment « la capacité crânienne, le nombre de neurones dans le cerveau, les résultats obtenus aux tests de QI, les réalisations culturelles, la proportion de jumeaux monozygotes pour 1 000 naissances, les niveaux hormonaux, les caractères sexuels, la fréquence des rapports sexuels, les attitudes permissives, le taux de maladies sexuellement transmissibles, l'agressivité, l'impulsivité, la représentation de soi, la sociabilité, la durée de la gestation, le développement moteur, le développement des dents et du squelette, l'âge moyen des premiers rapports sexuels, l'âge moyen de la première grossesse, l'espérance de vie, la stabilité du mariage, la propension à obéir à la loi, la santé mentale ». Etes-vous d'accord avec Richard J. Herrnstein et Charles Murray, pour qui « les travaux de Rushton ne sont pas ceux d'un cinglé ou d'un bigot [...] mais relèvent pleinement de la science » (« The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in America Life », Free Press, New York 1994, p. 643), ou bien pensez-vous, comme Cavalli-Sforza et ses collaborateurs, que « la classification des races s'est révélée un exercice futile pour des raisons qui étaient déjà évidentes pour Darwin » (« The History and Geography of Human Genes », Princeton 1996) ? Les travaux de Rushton pourraient-ils fournir un fondement scientifique à l'« antiracisme différentialiste » de la ND ?*

J. Philippe Rushton n'est certainement pas « un cinglé ou un bigot », et ceux qui le considèrent comme tels ne méritent que le mépris. Les corrélations statistiques qu'il a mises en évidence sont des données qui doivent être discutées sereinement. La question qui se pose est celle des conclusions qu'il faut en tirer.

La classification des races est une chose, leur hiérarchisation en est une autre. Pour ma part, je ne crois pas un seul instant qu'il existe un critère surplombant permettant de hiérarchiser les races dans l'absolu : tout critère renvoie à un contexte d'énonciation subjectif, en sorte que toute tentative visant à démontrer que A est inférieur à B revient à dire que A est moins B que B lui-même, ce qui n'est qu'une tautologie. Rushton a retenu un certain nombre de critères, mais il en a laissé d'autres de côté. Il ne dit rien par exemple de la couleur des yeux, de la peau ou des cheveux, qui sont des traits phénotypiques auquel l'œil est immédiatement sensible pour distinguer entre les races : dans ces trois domaines, les Européens ne sont nullement « intermédiaires » par rapport aux Jaunes et aux Noirs. Il en va de même de nombreux facteurs pathologiques ou de maladies, pour lesquels le « continuum » postulé par Rushton n'apparaît pas. Parmi les critères retenus par Rushton, certains sont d'une nature douteuse : l'âge des premières règles (ménarche) ou des premiers rapports sexuels s'est considérablement abaissé en Europe au cours des dernières décennies sans que sa population ait « biologiquement » changé. La « sociabilité » est une notion extrêmement floue, qui n'a pas le même sens en Norvège et en Grèce. Et le grand nombre de maternités précoces chez les adolescentes anglaises (de race blanche) ne s'explique certainement pas par leur appartenance ethnique. Quant à la fréquence des naissances multiples chez les femmes africaines, c'est certainement une donnée intéressante – moins intéressante toutefois, à mon avis, que la comparaison des mythes relatifs à la gémellité au sein des différentes cultures.

Rushton est également l'auteur de travaux sur les différences reproductives entraînées par les stratégies r et K, qu'il met en rapport avec le niveau moyen de QI (la stratégie K serait positivement corrélée à un niveau supérieur de QI). Ces travaux peuvent également être discutés, si l'on tient compte de la rapidité avec laquelle les taux de fertilité et de natalité peuvent se modifier à l'intérieur d'une population « homogène ». L'adoption par les populations européennes d'une stratégie K n'est en effet qu'un phénomène relativement récent : pendant des siècles, dans ces populations comme ailleurs, la famille nombreuse était la règle. Il me semble imprudent d'en conclure que les Européens de l'Antiquité ou du Moyen Age avaient en moyenne un QI très inférieur à celui qui est le leur aujourd'hui. Au Québec, le taux de fertilité était il y a 200 ans l'un des plus élevés du monde, alors qu'il est aujourd'hui l'un des plus bas du monde. Cette baisse ne s'explique certainement pas par l'effondrement du QI ! Aux Etats-Unis, le taux de natalité chez les Blancs était en 1800 de 55 nais-

sances annuelles pour 1 000 habitants, alors qu'en 1980, il n'était plus que de 14,9 naissances par an. Faut-il considérer que le premier chiffre exprime une stratégie K, alors qu'il correspond au double du taux de natalité actuel des Afro-Américains ? Ou faut-il considérer que les Blancs américains étaient il y a deux cents ans deux fois plus « *r-selected* » que ne le sont aujourd'hui les Afro-Américains ? D'autre part, si l'on examine les stratégies sexuelles de l'homme et de la femme – sujet d'études favori de la psychologie évolutionnaire –, on constate tout de suite que les femmes ont plutôt tendance à adopter une stratégie K, alors que les hommes, plus naturellement polygames, ont tendance à adopter une stratégie r. Si l'on adopte le raisonnement proposé par Rushton, le QI moyen des femmes devrait donc être nettement supérieur à celui des hommes. Ce n'est pas le cas.

*On a fréquemment attribué au judaïsme des tendances séparatistes, ethnocentriques et misanthropiques. Tacite évoque cet ethnocentrisme des Juifs de la façon suivante : « Ils sont entre eux d'une honnêteté inflexible et toujours prêts à manifester leur compassion, alors qu'ils regardent le reste de l'humanité avec toute la haine que l'on a envers l'ennemi » (« Histoires », 5.2-5). Dans les trois livres qu'il a publiés à ce sujet entre 1994 et 1998, Kevin MacDonald a montré que ces caractéristiques du peuple juif se sont maintenues jusqu'à nos jours. Une idéologie séparatiste et ethnocentriste caractérise aussi de plus en plus les groupes ethniques non européens vivant aux Etats-Unis, notamment les Noirs et les Latinos. N'est-il pas raisonnable de penser qu'un « empire européen » comprendrait également en son sein des sous-groupes adhérant à une idéologie séparatiste et ethnocentriste, et qui nourriraient de la haine pour les autres ? Un tel empire n'aurait-il alors pas beaucoup de mal à faire coexister pacifiquement tous ces groupes ? Une culture commune homogénéisée ne présente-t-elle pas au moins quelques avantages ?*

L'ethnocentrisme ne me semble pas être l'apanage du peuple juif. Tous les peuples de la Terre ont manifesté, à des degrés divers, une tendance à l'ethnocentrisme. L'ethnocentrisme est particulièrement marqué chez l'enfant, avant qu'il ait appris à se construire dans un rapport avec les autres. Il est particulièrement fort également chez les minorités menacées, qui ont le sentiment de vivre dans un environnement hostile. Mais il peut aussi être le fait de majorités : la civilisation occidentale n'a cessé au cours de son histoire de hiérarchiser les cultures et les peuples, en se plaçant immanquablement au sommet de la pyramide. Elle est la seule à avoir théorisé le racisme. Elle est la seule aussi qui a



toujours cherché à convertir le reste du monde à son modèle, tenu implicitement pour le meilleur, par l'intermédiaire des militaires, des missionnaires et des marchands (les trois « M »). Son ethnocentrisme a ainsi pris la forme d'un universalisme. Tout universalisme est gros d'un ethnocentrisme masqué. L'ethnocentrisme ne peut bien entendu qu'être condamné : il relève lui aussi de la métaphysique de la subjectivité, qui confond l'appartenance et la vérité. Mais c'est une erreur de croire qu'il conduit nécessairement au « séparatisme ». La reconnaissance des différences est la condition première du vivre-ensemble dans un monde aujourd'hui globalisé, où plus aucune nation occidentale n'est « homogène ». Cette reconnaissance exige bien entendu la réciprocité et le respect d'une loi commune. La forme politique impériale ou fédérale est précisément la plus appropriée à la coexistence de populations différentes, car elle ne leur impose pas de se fondre dans le même moule. Elle désamorce les tendances au séparatisme en généralisant le principe de l'autonomie, c'est-à-dire en organisant une souple dialectique entre la nécessaire unité de décision et le respect de la diversité de toutes ses composantes.

Les travaux de Kevin MacDonald sur la façon dont le peuple juif a adopté, puis développé au cours de son histoire une stratégie évolutionnaire de groupe, sont intéressants. Cette stratégie évolutionnaire s'est fondée notamment sur une forte orthopraxie (dans la religion juive, la pratique est plus importante que la « croyance »), renforcée par une stricte endogamie. Mais la spécificité de la religion juive me paraît être ailleurs. Elle tient d'abord à la façon très originale dont l'ethnocentrisme s'y légitime par l'universalisme (un Dieu unique, mais un peuple élu). Elle tient ensuite à une conception de la transcendance qui désacralise le cosmos, inaugurant ainsi un vaste mouvement de « désenchantement » (*Entzauberung*) du monde. Elle réside enfin dans un regard moral porté sur ce monde : le judaïsme est une religion qui considère le monde-tel-qu'il-est comme « injuste », c'est-à-dire comme moralement défectueux, et qui s'assigne la mission de le « réparer » (*tikkun*). Un autre trait particulier au judaïsme est l'importance donnée à l'étude intellectuelle, à l'exercice des facultés cognitives par rapport à toute autre qualité. Dans un monde moderne qui tend à considérer lui-même que les facultés cognitives sont ce qui compte le plus, les Juifs ont tout naturellement trouvé leur place.

*Comment se fait-il que les différents partis politiques nationalistes ou d'« extrême droite » en Europe, notamment les plus importants d'entre eux, en France, en Italie, en Autriche, aux Pays-Bas, etc., n'aient jamais obtenu que des succès limités et sem-*

*blent incapables de concurrencer sérieusement les partis établis du « courant dominant », alors même que l'on continue d'enregistrer un taux élevé d'immigration et de délinquance, et qu'une grande partie des crimes et des délits est perpétrée par des immigrés ?*

Ils n'ont obtenu que des succès limités parce qu'en dehors de leur critique de l'immigration, ils ne proposent rien de différent par rapport aux autres partis. Ce sont en général des partis protestataires, c'est-à-dire de simples additions de mécontentements. Les pathologies sociales nées de l'immigration sont certes bien réelles. En France, où l'on compte 60 000 détenus pour 60 millions d'habitants (proportion évidemment très inférieure à celle des Etats-Unis, qui comptent près de deux millions de détenus), environ 60 % des crimes et délits sont commis par des personnes issues de l'immigration. Il s'agit là d'une estimation, car la loi française interdit toute statistique faisant état de l'origine religieuse ou ethnique. Toutefois, si la majorité des délinquants sont des immigrés, la vaste majorité des immigrés ne sont pas des délinquants. Le taux de délinquance des immigrés est par ailleurs largement supérieur au taux de délinquance que l'on enregistre dans leurs pays d'origine (tout comme, aux Etats-Unis, le taux de délinquance chez les Afro-Américains est largement supérieur à celui que l'on enregistre dans les pays d'Afrique noire, ce qui montre que les facteurs génétiques ne sont pas seuls en cause). La montée des partis populistes qui ont fait de l'immigration leur principal cheval de bataille a fait partout resurgir un « antifascisme » aussi obsolète que le fascisme lui-même, mais n'a entraîné nulle part une baisse de la délinquance. Le plus puissant d'entre eux, le Front national de Jean-Marie Le Pen, est parvenu il y a quelques années à prendre le contrôle de plusieurs villes d'une certaine importance, notamment dans le Midi de la France. Le nombre des immigrés n'y a pas diminué d'une unité.

*Dans un entretien accordé au journal « The Economist » (16 novembre 2002, p. 5), Jean-Marie Le Pen déclarait : « Le plus grand défi actuel est le défi démographique. Les pays du Nord – le monde de l'homme blanc – ont une population vieillissante. Ce sont des pays riches, face à un Tiers-monde peuplé de cinq milliards d'individus, plus peut-être encore demain, qui sont à la fois jeunes et dynamiques. Ce dynamisme se transformera en immigration ». Bien que le manifeste de la ND dise que l'immigration « constitue un phénomène incontestablement négatif », et qu'il se prononce pour une « politique restrictive de l'immigration », la ND et le Front national ne sont*

*pas des alliés, et vous avez vous-même pris vos distances par rapport à Le Pen et à sa logique du bouc émissaire. Que pensez-vous des résultats du premier tour de l'élection présidentielle d'avril 2002, en particulier du fait que Le Pen y soit arrivé en seconde position avec un score de 16,9 % ?*

S'il m'est arrivé de critiquer le Front national, c'est tout simplement que je n'en partage pas les idées. Donner à croire que sans l'immigration, tous les problèmes seraient automatiquement résolus, est une contre-vérité manifeste. Faire de ce problème l'axe central du discours politique, c'est se vouer à n'apparaître que comme le parti de la xénophobie et de l'exclusion, avec comme conséquence de s'interdire de jamais parvenir au pouvoir. L'immigration est un problème bien réel, mais ce n'est pas elle qui est responsable de la disparition de l'identité française. C'est bien plutôt parce que les Français ont déjà perdu leur identité qu'ils ne parviennent pas à comprendre que les immigrés veulent garder la leur. Le principal facteur de dissolution des identités dans le monde actuel est la logique de la marchandise, qui tend à éliminer toute garantie symbolique des échanges : la désymbolisation équivaut à l'effacement de tout repère identitaire excédant l'intérêt comptable et la logique du profit. Le Front national est par ailleurs un parti nationaliste, antifédéraliste, antirégionaliste, anti-européen, jacobin. Mes positions sur tous ces points sont à l'opposé des siennes.

L'arrivée de Jean-Marie Le Pen en deuxième position lors du premier tour de l'élection présidentielle d'avril 2002 a été le résultat de l'émiettement de la gauche : la présence d'un trop grand nombre de candidats de gauche et d'extrême gauche a empêché Lionel Jospin de faire le score auquel il pouvait normalement prétendre. Jacques Chirac a pu ainsi triompher sans peine au second tour. Le Pen n'avait bien entendu aucune chance d'être élu, surtout dans un système où les positions de pouvoir sont codées par avance.

*Pensez-vous que la Turquie doit être admise à entrer dans l'Union européenne ?*

La Turquie n'a pas sa place dans l'Union européenne pour la simple raison qu'elle n'appartient pas à l'Europe (97 % de son territoire se situe hors de l'Europe). Les États-Unis font malheureusement tout ce qu'ils peuvent pour qu'elle y entre, parce que la Turquie est leur alliée et qu'ils cherchent par tous les moyens à empêcher l'Europe de s'émanciper de leur influence. Que la candidature de la Turquie puisse être envisagée favorablement par certains gouvernements euro-

péens montre qu'il n'y a aujourd'hui aucun accord entre eux sur les limites de l'Europe et sur les finalités de la construction européenne (zone de libre-échange ou puissance autonome, espace transatlantique ou projet de civilisation). L'Union européenne ne doit donc pas accueillir la Turquie en son sein. Il serait en revanche tout à fait normal qu'elle établisse avec elle, comme avec d'autres pays géographiquement proches, notamment les pays du Maghreb, des accords de coopération privilégiés.

*Les spécialistes de psychologie évolutionnaire affirment qu'il y a d'importantes différences entre les sexes, et que celles-ci ont été acquises au cours de l'évolution de l'espèce. A qui se réfère la ND quand elle se prononce pour un « féminisme différentialiste » ?*

D'abord à l'histoire. Dans l'Europe des origines, la femme n'a jamais été considérée comme un simple objet. Sa domination par les hommes a en revanche été longtemps légitimée par une théologie chrétienne qui, surtout dans les premiers siècles, a présenté la femme à la fois comme un être déficient et un « lieu de péché ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, la société bourgeoise a constamment refoulé les valeurs féminines. C'est ce qui justifie les revendications des femmes. Mais il existe deux formes de féminisme : un féminisme égalitaire et un féminisme identitaire. Le premier pense que le meilleur moyen d'assurer la promotion des femmes est d'œuvrer à l'indistinction grandissante des rôles sociaux masculin-féminin (les femmes doivent pouvoir faire « tout ce que font les hommes », mais en ce cas c'est le rôle social masculin qui est implicitement pris pour modèle). Le second estime au contraire que c'est à partir de la spécificité des femmes que doit être revendiquée l'égalité des sexes. La ND soutient la seconde tendance, représentée notamment par Luce Irigaray, non la première, représentée notamment par Simone de Beauvoir ou Elisabeth Badinter. De son côté, la psychologie évolutionnaire a montré que les différences entre les hommes et les femmes vont bien au-delà des seuls organes sexuels : dans l'espèce humaine, le cerveau lui-même est sexué. Le sexe ne se ramène donc pas uniquement à un « genre », à une construction sociale (comme on l'affirme dans des « *gender studies* » qui se caractérisent surtout par leur stérilité et leur extraordinaire monotonie). Il est une réalité biologique sur laquelle se greffent de multiples constructions sociales. Le féminisme est donc tout à fait légitime lorsqu'il milite pour que soit reconnue l'égale valeur de ce qui est spécifiquement féminin et de ce qui est spécifiquement masculin. L'égale valeur n'entraîne pas l'indistinction.

*Comment conciliez-vous la théorie de Vilfredo Pareto sur la « circulation des élites » et votre critique de la Nouvelle Classe ?*

La notion d'élite est une notion parfaitement neutre : il existe aussi une élite des gangsters et des prostituées. La ND n'a en outre jamais été « élitiste », même si elle a su lire avec profit des auteurs comme Michels, Mosca ou Pareto. L'expérience historique montre que les élites se sont bien souvent trompées, tout aussi souvent que les masses qu'elles prétendaient éclairer. C'est la raison pour laquelle, en bien des circonstances, il vaut mieux s'en remettre au jugement du peuple. C'est précisément du peuple que la Nouvelle Classe politico-médiatique est aujourd'hui complètement coupée. Cette Nouvelle Classe se recrute essentiellement par cooptation et exerce son pouvoir en dehors de tout contrôle et de toute régulation. Je me contenterai sur ce point de vous renvoyer aux travaux et aux analyses de Christopher Lasch.

*Quelle preuve la ND a-t-elle de la réhabilitation des principes démocratiques en Europe ?*

Je comprends mal la question. Tout le monde s'affirme aujourd'hui démocrate dans la mesure où, à notre époque, il n'y a pas d'autre légitimation possible du pouvoir politique que la souveraineté populaire, mais il ne fait pas de doute que la démocratie traverse une crise profonde. Alors qu'elle vise à établir une concordance de vues entre gouvernants et gouvernés, un vaste fossé s'est creusé entre l'action des pouvoirs publics et les attentes des citoyens. C'est tout le problème de la représentation. Parallèlement, l'essence du politique – la démocratie est un régime politique – tend à être perdue de vue sous l'influence des théories libérales, qui réduisent l'action politique à des solutions « techniques » relevant de la seule expertise gestionnaire : on constate une montée de l'expertocratie au détriment des procédures de décision proprement dites, lesquelles ne peuvent jamais se ramener à de purs « choix rationnels ». Parallèlement, la démocratie d'opinion menace de verser dans une démocratie d'émotion, à base de « spectacle » et d'images médiatiques. Enfin, on observe que la marge de manœuvre dont disposent les Etats et les gouvernements se réduit sans cesse, tant en raison de l'ampleur des défis auxquels ils sont confrontés que du fait de la multiplication de centres de pouvoir ou d'influence dépourvus de toute légitimité démocratique.

Redonner de la vigueur à la démocratie implique de recourir de façon systématique à toutes les procédures de la démocratie directe et de la démocra-

tie participative. La réanimation du lien social doit aller de pair avec un renouveau de la citoyenneté, aujourd'hui sérieusement affectée par la montée de l'individualisme. Certaines équivoques doivent par ailleurs être levées. La notion démocratique d'égalité, par exemple, doit être clairement posée comme une notion *politique*. La démocratie implique l'égalité politique des citoyens, et non pas du tout leur égalité « naturelle ». Comme toute notion politique, l'égalité démocratique se réfère à la possibilité d'une distinction. Elle sanctionne une commune appartenance à une entité politique donnée. Les citoyens d'un pays démocratique jouissent de droits politiques égaux, non parce que leurs compétences sont les mêmes, mais parce qu'ils sont également citoyens de leur pays (la notion de citoyenneté n'est pas susceptible d'un plus ou d'un moins). De même, le suffrage universel n'est pas la sanction d'une égalité intrinsèque des électeurs – son principe n'est pas « un homme, un vote », mais « un citoyen, un vote » – et il n'a pas non plus pour but de statuer sur la vérité. Il est seulement la conséquence logique de ce que les électeurs sont également citoyens, et a pour fonction de révéler leurs préférences et de permettre de constater leur consentement ou leur désaccord. L'égalité politique, condition de toutes les autres (en démocratie, le peuple représente le pouvoir constituant), n'a donc rien d'abstrait, elle est au plus haut point substantielle. Déjà chez les Grecs, l'*isonomia* ne signifiait pas que les citoyens étaient égaux en nature ou en compétences, mais que tous possédaient les mêmes titres à participer à la vie publique. L'égalité démocratique implique donc une appartenance politique commune, et contribue par là à définir une identité. La première conséquence qui en résulte est que « la notion essentielle de la démocratie, c'est le peuple et non l'humanité » (Carl Schmitt).

*Vous êtes connu pour votre anti-américanisme (« Alain de Benoist's Anti-Americanism », in « Telos », 98-99, hiver 1993-printemps 1994, pp. 127-133). Pourquoi ne faites-vous pas de distinction entre la République américaine des origines et ce que les Etats-Unis sont devenus? Vous avez déclaré « ne pas être encore convaincu que les œuvres les plus célèbres des Pères fondateurs aient une grande importance politique » (« Three Interviews with Alain de Benoist », *ibid.*, p. 201). Paul Piccone et Gary Ulmen se sont demandés pourquoi vous ne vouliez pas voir que « les Etats-Unis sont encore enracinés dans la plupart des traditions fédéralistes et communautaires de la Révolution américaine, qu'ils ont été capables de résister beaucoup mieux que l'Europe au jacobinisme, et qu'ils restent une société beaucoup plus ouverte que les autres sociétés du monde » (« Telos », 117, automne 1999, p. 4).*

*Vous n'auriez donc pas rejoint les aristocrates européens qui sont venus se battre pour l'indépendance et la liberté de l'Amérique ?*

Je ne suis pas américanophobe, ne serait-ce que parce que j'ai horreur des phobies. Mais il est exact que j'ai fréquemment critiqué les Etats-Unis. Je suis bien entendu sensible à la tradition fédéraliste et communautaire de la vie politique américaine, dont vous avez raison de souligner l'importance. Mais cette tradition comporte aussi d'autres aspects. La pensée des Pères fondateurs est pour l'essentiel inspirée de la philosophie des Lumières, qui implique le contractualisme, le langage des droits et la croyance au progrès. Christopher Lasch dit à juste titre qu'« aux Etats-Unis, la suppression des racines a toujours été perçue comme la condition essentielle à l'augmentation des libertés ». Cette attitude négative vis-à-vis du passé est tout-à-fait typique du mode de pensée libéral. Les Etats-Unis sont nés d'une volonté de rupture avec l'Europe. Ce sont les premières communautés d'immigrants installés dans le Nouveau Monde voulaient se libérer, c'était des règles et des principes existant en Europe. C'est à partir de là qu'ils ont mis en place une société qu'Ezra Pound a pu qualifier de « civilisation exclusivement commerciale ». Propos qui rejoint celui de Tocqueville : « Les passions qui agitent les Américains sont des passions commerciales, non des passions politiques. Ils transportent dans la politique les habitudes du négoce ».

Mais les premiers immigrants n'ont pas seulement voulu rompre avec l'Europe. Ils ont aussi voulu créer une société nouvelle qui serait susceptible de régénérer l'humanité entière. Ils ont voulu fonder une nouvelle Terre promise qui pourrait devenir le modèle d'une République universelle. Ce thème biblique, qui est au centre de la pensée puritaine, revient comme un véritable leitmotiv dans toute l'histoire américaine depuis l'époque des Pères fondateurs. Reposant sur l'idée d'une Amérique « élue » dès son origine par un choix divin, il constitue le fondement de la « religion civile » et de l'« exceptionnalisme » américains. John Winthrop, premier gouverneur de la colonie de la baie du Massachusetts, disait : « Nous serons comme une ville au sommet d'une colline, les yeux du monde seront fixés sur nous ». Pour George Washington, les Etats-Unis devaient être une nouvelle Jérusalem, « conçue par la Providence pour être le théâtre où l'homme doit atteindre sa véritable stature ». Thomas Jefferson les définissait comme « une nation universelle qui poursuit des idées universellement valables » ; John Adams, comme « une République pure et vertueuse qui a pour destin de gouverner le globe et d'y introduire la perfection

de l'homme ». Cette vocation messianique prendra par la suite la forme de la *Manifest Destiny*, énoncée par John L. O'Sullivan en 1839 : il revient aux Américains d'exporter partout dans le monde leur mode de vie, parce qu'il le meilleur, sinon le seul possible (« La naissance de notre nation a été le début d'une histoire nouvelle, la formation et le développement d'un système politique inédit, qui nous coupe du passé et nous relie seulement à l'avenir [...] La nation d'entre les nations est destinée à manifester à l'humanité l'excellence des principes divins [...] C'est pour cette divine mission auprès des nations du monde... que l'Amérique a été choisie »). Dès 1823, James Monroe avait placé sous le signe de la Providence la première doctrine américaine en matière de politique étrangère. Pratiquement tous ses successeurs adopteront la même démarche. « Les Etats-Unis doivent diriger le monde en portant le flambeau moral [...] et servir d'exemple à tous les peuples », disait encore Jesse Helms en 1996. Les « relations internationales » ne signifient dès lors rien d'autre que la diffusion à l'échelle planétaire de l'idéal américain. Représentant le modèle à la perfection, les Américains n'ont pas besoin de connaître les autres. C'est aux autres d'adopter leur façon de faire. On ne peut s'étonner, dans ces conditions, que les déboires rencontrés par les Etats-Unis dans leur politique extérieure résultent si souvent de leur incapacité profonde à imaginer que d'autres peuples puissent penser différemment d'eux. En fait, pour beaucoup d'Américains, le monde extérieur n'existe tout simplement pas, ou plutôt il n'existe que pour autant qu'il s'américanise, condition nécessaire pour qu'il devienne compréhensible. Dans une telle perspective, l'isolationnisme ou l'« esprit de croisade » ne sont que les deux faces d'une même médaille : tous deux reposent sur la croyance en une division morale binaire du monde, qui sous-tend la dialectique spécifiquement américaine de la politique et de la religion. Le vocabulaire du millénarisme, du dualisme entre les forces du Bien et l'« axe du Mal », peut alors s'appliquer à n'importe quelle circonstance.

Depuis la fin du système soviétique, cette volonté d'hégémonie s'est affirmée de manière encore plus brutale. L'arrivée au pouvoir de George W. Bush, véritable simple d'esprit manipulé par un entourage de néoconservateurs israélo-philosophes et de fondamentalistes protestants, s'est traduit par l'adoption d'une nouvelle doctrine stratégique légitimant la guerre préventive, que le droit international a toujours assimilée à la guerre d'agression. Les attaques illégales autant qu'illégitimes menées contre l'Afghanistan et l'Irak (et peut-être demain contre l'Iran) en ont été les premières conséquences, avec pour seul résultat l'instauration de la guerre civile et du chaos dans ces parties du monde. C'est



un retour à la politique du « *big stick* » mise en œuvre par Theodore Roosevelt entre 1903 et 1908. Les Etats-Unis ont pareillement adopté un unilatéralisme sans nuances, qui réduit leurs alliés à l'état de vassaux. Après avoir soutenu pendant des décennies les mouvements islamistes, ils encouragent aujourd'hui l'islamophobie, qui leur permet de disposer du diable de rechange dont ils avaient besoin depuis la disparition de l'« empire du mal » soviétique. Ils prétendent lutter contre le « terrorisme international », alors que celui-ci n'est que la conséquence de la politique qu'ils mènent au Proche-Orient et ailleurs. Non contents de continuer à inonder le monde entier de leurs produits « culturels » débiles, ils représentent aujourd'hui le principal facteur de brutalisation des rapports internationaux.

Je pense bien connaître les Etats-Unis. Je m'y suis rendu très souvent, et j'y ai séjourné à plusieurs reprises. Je les ai sillonnés en tous sens, de Washington à Los Angeles, de New Orleans à Key Largo, de San Francisco à Atlanta, de New York à Chicago. J'y ai bien entendu trouvé comme ailleurs un certain nombre de choses de mon goût. Les Américains sont sympathiques, accueillants (même si les rapports humains restent chez eux souvent superficiels). Ils ont un sens certain de la communauté. Leurs grandes Universités offrent des conditions de travail dont les Européens peuvent seulement rêver. Je n'oublie pas non plus l'influence qu'ont pu avoir sur moi le cinéma américain, à une époque où il ne se réduisait pas à des effets spéciaux ou à des niaiseries stéréotypées, et surtout la grande littérature américaine, qui a d'ailleurs été souvent une littérature critique (Mark Twain, Edgar Poe, Herman Melville, John Steinbeck, Ernest Hemingway, John Dos Passos, William Faulkner, etc.). Mais je vois aussi le revers de l'« *american way of life* » : la culture conçue comme marchandise ou comme « *entertainment* », la conception technomorphe de l'existence qui transforme les hommes en prolongement de leur télécommande ou en terminal de leur ordinateur, les détestables rapports entre les sexes, la civilisation automobile et l'architecture commerciale (il y a plus de véritable socialité sur le moindre marché africain que dans n'importe quel supermarché, symbole exemplaire du nihilisme occidental), les enfants obèses élevés par la télévision, l'apologie des « *winner*s » et l'obsession de la consommation, l'absence si fréquente de vie intérieure, la restauration rapide, l'optimisme technicien (il faut être « positif », tout finira par s'arranger, puisqu'il y a une recette « technique » à tout), le mélange d'interdits puritains et de transgressions hystériques, d'hypocrisie et de corruption, etc. J'écris tout cela trop vite, bien sûr, au risque évident d'être injuste. Mais c'est vrai que pour cette Amérique-là, celle

des « *golden boys* » comme celle des « *red necks* », celle des « *body-builders* » et des « *bimbos* », de l'« *american dream* » et des majorettes, des « *money makers* » et des « *brokers* » de Wall Street, je n'éprouve guère de sympathie. Les Etats-Unis se définissent fréquemment comme un « pays libre » (*a land of the free*). Je trouve qu'ils sont l'un des pays les moins libres de la Terre, tant y est grand le conformisme qui avait déjà frappé Tocqueville. Vous semblez vous flatter qu'ils soient une « *open society* ». Pourquoi s'affliger alors de l'immigration ?

Non, je n'aurais sans doute pas été aux côtés du très libéral marquis de La Fayette, dont l'entreprise s'est d'ailleurs révélée désastreuse pour la France. J'aurais par contre volontiers défendu les Indiens, massacrés et chassés de leurs terres par une série de traités ignominieux. J'aurais tout aussi volontiers participé à la lutte de l'admirable peuple irlandais, victime séculaire du génocide anglais. Il n'a jamais manqué de bonnes causes à servir dans l'histoire de l'humanité.

*Votre manifeste propose d'étudier « la possibilité d'instaurer une allocation générale d'existence ou revenu minimum de citoyeneté, versé sans contrepartie à tous les citoyens de leur naissance jusqu'à la mort ». Cela ne revient-il pas à réinstaurer l'Etat-Providence que vous dénonciez quelques pages plus haut ? Voulez-vous vraiment que « Le camp des saints », de Jean Raspail, devienne encore plus prophétique ?*

Il est tout-à-fait normal qu'une nation riche affecte une partie de sa richesse au partage, non pas seulement par la redistribution des profits réalisés sur le marché concurrentiel, mais aussi par une véritable politique distributiste. Lorsqu'elle excède les limites de la saine émulation, la compétition sociale transforme tous les sociétaires en rivaux, c'est-à-dire en ennemis potentiels. Au même titre que des inégalités économiques trop fortes, la compétition peut alors porter atteinte au lien social. L'idée d'un revenu (ou dividende) minimum de citoyeneté, calculé sur la base de la richesse nationale et versé à tous sans condition de situation personnelle, a été avancée au cours de ces dernières années dans les milieux les plus différents. André Gorz, Alain Caillé et Yoland Bresson en sont en France les principaux théoriciens. Elle est également soutenue en Europe par le réseau Basic Income European Network (BIEN), qui regroupe environ 400 économistes européens. Aux Etats-Unis, l'Etat d'Alaska a déjà mis en place un système de redistribution de sa rente pétrolière à l'ensemble de ses habitants. La mise en pratique de cette idée est d'autant plus urgente que le travail salarié joue un rôle de moins en moins grand dans l'intégration et la cohésion sociales. Le travail n'est pas une valeur en soi. La baisse du temps de travail en raison des gains

de productivité est une donnée séculaire, et l'apparition d'un chômage structurel multiplie les risques d'exclusion. Comme l'a rappelé Amartya Sen, le bien-être social dépend autant du faire (la capacité d'agir) que de l'avoir. Dans ce domaine comme ailleurs, l'objectif des pouvoirs publics doit être d'empêcher l'émergence d'une société de castes, qui crée objectivement les conditions d'une guerre civile. A un moment où l'on s'éloigne du salariat pour entrer dans le « participat », et où l'économie de rareté matérielle cède de plus en plus la place à une économie immatérielle et informationnelle, donner au plus grand nombre la possibilité d'être à l'abri de la pauvreté absolue, c'est concrétiser le lien social et renforcer le sentiment d'appartenance. Si ce revenu minimum est bien un revenu de citoyenneté, il n'y a aucune raison de penser qu'il déclenche le raz-de-marée que vous évoquez. Il suffit seulement que les conditions d'attribution de la citoyenneté soient strictement fixées.

*Dans leur livre intitulé « IQ and the Wealth of Nations » (2002), Richard Lynn et Tatu Vanhanen ont répondu de manière balancée à Jared Diamond (« Guns, Germs, and Steel », 1999). A la fameuse question de Yali : « Comment se fait-il que, vous les Blancs, vous ayez autant de cargos et que vous les ayez fait venir jusqu'en Nouvelle-Guinée, alors que nous les Noirs nous avons si peu de cargos ? », Lynn et Vanhanen auraient pu répondre en substance : « Eh bien, Yali, après avoir passé en revue les résultats aux tests de QI et les indicateurs économiques de quelque 81 pays du monde, nous en sommes venus à penser que c'est l'intelligence de la population qui constitue le principal facteur déterminant les différences nationales de développement économique. Nous croyons que l'intelligence est en partie déterminée par le milieu, mais que ce sont les différences génétiques qui expliquent la plus grande part de la variation. Le facteur de milieu qui influe le plus sur l'intelligence est la qualité de la nourriture que le fœtus, puis l'enfant reçoivent de leur mère » (cf. Richard Lynn and Tatu Vanhanen « National IQ and Economic Development. A Study of Eighty-One Nations », in « The Mankind Quarterly », été 200, pp. 415-435). Et vous, quelle réponse feriez-vous à Yali ?*

Les « élites » sont par définition toujours performantes dans n'importe quel système politique. Dans l'Union soviétique, elles étaient au service du parti communiste. En régime de globalisation libérale, elles sont au service du capitalisme. Il n'est dès lors pas difficile d'établir aujourd'hui une corrélation entre QI et développement. Cette corrélation ne nous dit rien de la désirabilité intrinsèque du système capitaliste ni de la valeur du « développement ». Le lien entre

l'intelligence, le prestige social et l'accumulation de richesses ne vaut cependant pas pour toutes les sociétés : dans nombre de sociétés traditionnelles, la position sociale s'évalue par le volume de richesses qui peut être redistribué ou détruit. Les corrélations établies par Lynn et Vanhanen ont par ailleurs l'inconvénient d'être assez statiques. Replacées dans une perspective historique et dynamique, elles deviennent moins convaincantes. Pour ne prendre qu'un exemple, si l'Argentine est aujourd'hui à peu près ruinée alors qu'elle figurait autour de 1930 parmi les cinq premières puissances économiques mondiales, ce n'est certainement pas parce que le QI des Argentins s'est brusquement effondré, mais parce que leur pays a souffert des politiques libérales adoptées par leurs gouvernements sous la pression de la Banque mondiale et du FMI. A l'inverse, si la Chine enregistre à l'heure actuelle une croissance économique prodigieuse alors que pendant des siècles elle ne s'est nullement souciée de se « développer », ce n'est pas non plus parce que le QI des Chinois a fait en vingt ans un extraordinaire « bond en avant ». A l'heure actuelle, les 225 personnes les plus riches du monde possèdent ensemble l'équivalent du revenu annuel des 2,5 milliards d'habitants les plus pauvres de la planète. De leur côté, les patrons des plus grandes firmes américaines gagnent en moyenne 475 fois le salaire moyen de leurs employés, contre 11 à 24 fois pour les patrons européens. Je doute que le QI puisse justifier de tels écarts ou de telles positions.

Que dirais-je à Yali ? J'essaierais d'abord de lui expliquer que la « civilisation du cargo », pleine de choses matérielles mais spirituellement de plus en plus vide, n'a pas tellement fait le bonheur de ceux qui y vivent et qu'elle n'est pas nécessairement un exemple à suivre. Après quoi je lui demanderais de m'enseigner ce qu'il sait. Je l'interrogerais sur sa langue, sur l'origine de son peuple, sur ses coutumes et ses traditions, sur ses croyances et ses mythes, sur la façon dont il conçoit le monde et dont il dénomme les étoiles. Je m'efforcerais de le connaître plutôt que de lui donner des leçons.

*Y a-t-il aujourd'hui vraiment des économistes pour prendre sérieusement en compte les « considérations écologiques » dans leurs théories (en ne se bornant pas à voir dans les dégâts infligés à l'environnement des « externalités » ou des « effets marginaux ») ? Quelles sont les nations qui pourraient servir de modèles à cet égard ?*

La planète n'est pas un système matériel ni un objet extérieur à l'homme, mais un système énergétique et vivant. A l'heure actuelle, une croissance inconsidérée est en train d'aboutir au pillage et à la dévastation de la Terre, déréglant

ainsi les mécanismes par lesquels la biosphère maintient son aptitude à perpétuer la vie. Dans une telle optique, la notion même d'« externalité » apparaît contestable : la « rentabilité » doit s'apprécier en tenant compte des effets à long terme et des coûts non marchands. C'est ce que font aujourd'hui tous les spécialistes de l'écologie qui s'inspirent des thèses avancées dès 1949 par le célèbre naturaliste et forestier Aldo Leopold. C'est ce qu'a fait Nicholas Georgescu-Roegen, père de la bio-économie, qui fut professeur à la Vanderbilt University à Nashville (*The Entropy Law and the Economic Process*, Cambridge 1971). C'est aussi ce que font les très nombreux économistes, dont Serge Latouche et René Passet, qui se sont retrouvés à l'Unesco en février 2002 pour débattre de ces problèmes.

Certains économistes réformistes, conscients de la myopie du marché face à la complexité des problèmes de la biosphère et des désastres provoqués dans le milieu naturel par la recherche systématique du profit à tout prix, en tiennent aujourd'hui pour un « développement durable ». Par rapport à l'idéal productiviste classique, ils estiment que l'activité économique doit se développer au bénéfice des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures à faire face à leurs propres besoins. La méthode retenue est la règle de compensation énoncée en 1977 par Harwick : il s'agit d'assurer l'équité entre les générations actuelles et les générations futures en faisant en sorte que les rentes prélevées au fur et à mesure de l'épuisement des ressources – lesquelles sont égales à la différence entre le coût marginal de ces ressources et le prix du marché – soient réinvesties pour produire un capital de substitution au « capital naturel » ainsi détruit. Le développement serait d'autant plus « durable » que la « substituabilité » du capital reproductible aux ressources naturelles consommées serait plus forte. Mais le patrimoine naturel et le capital financier ne sont pas substituables. Considérer le premier comme un « capital » n'est qu'un artifice de langage, car la valeur des ressources naturelles est inestimable en termes économiques : si elles sont une condition de la survie humaine, leur « prix » ne peut être qu'infini. C'est précisément pour sortir de ce cercle vicieux que d'autres économistes ont adopté une démarche plus radicale. Au lieu de se borner à évaluer le coût financier des risques, à déterminer des taux de pollution supportables, à multiplier les pénalités et les taxations, ils proposent de repenser entièrement le mode actuel d'organisation de la société, d'en finir avec l'hégémonie du productivisme et de la raison instrumentale, avec la religion de la croissance et le monothéisme du marché, afin d'agir sur les causes plutôt que sur les effets. Ils ont à mon avis raison.

Qu'est-ce que le mot « faustien » signifie pour vous ?

Le mythe de Faust a exercé dans l'histoire une influence considérable sur les esprits, donnant naissance aux interprétations les plus différentes. C'est à tort, me semble-t-il, qu'on a rapproché Faust de Prométhée (le Titan révolté contre les dieux, symbole de la démesure des forces élémentaires) ou du Surhomme nietzschéen. Faust incarne ce qu'il y a de plus étranger à « l'esprit qui toujours nie ». En parvenant à duper le Diable après avoir conclu une alliance avec lui, il propose, par son exemple, une méditation sur les pouvoirs de la liberté, sur l'ambivalence de la morale, sur la possibilité pour l'homme d'excéder sa finitude, sur la rédemption par l'amour. Le mythe de Faust, en d'autres termes, permet de comprendre au plus haut degré l'essence profondément *tragique* de l'existence humaine.

Le terme d'« Occidental » a-t-il pour vous une connotation négative, comme c'est le cas de l'« Occident » ?

Étymologiquement, l'« Occident » est le lieu du couchant, le lieu où les choses s'achèvent et où l'histoire finit. Dans le passé, ce terme a désigné l'un des deux empires (la *pars occidentalis*) nés du démembrement de l'empire romain. Par la suite, il est devenu synonyme de « civilisation occidentale ». Aujourd'hui, comme bien d'autres choses, il tend à prendre une coloration économique : les pays occidentaux sont avant tout les pays « développés ». Ce n'est pas un terme que j'emploie dans une acception positive. À mes yeux, l'Occident est aujourd'hui porteur – par opposition à l'Europe – d'un modèle de société qui correspond au nihilisme. J'ai beaucoup voyagé dans le monde. J'ai vu ce qu'il advient des cultures enracinées lorsqu'elles sont touchées par l'« Occident » : les traditions se transforment en folklore pour les touristes, le lien social se défait, les comportements deviennent utilitaires et intéressés, la langue, les images et les musiques américaines imprègnent les esprits, la passion de l'argent submerge tout.

Par « Occident », on entend aussi parfois l'ensemble que formeraient les États-Unis et l'Europe. Mais cet ensemble, pour autant qu'il ait jamais existé, est déjà en train de se désagréger, comme le remarquait récemment Immanuel Wallerstein (« Does the Western World Still Exist ? »). Le fossé transatlantique se creuse un peu plus chaque jour. La globalisation, en exacerbant la concurrence, révèle la divergence profonde des intérêts européens et des intérêts amé-

ricains. D'un point de vue géopolitique, les États-Unis sont une puissance maritime, tandis que l'Europe est une puissance continentale : les logiques de la Terre et de la Mer sont des logiques opposées. Je ne suis pas un « Occidental », mais un Européen. ■

DROITE - GAUCHE



## LES QUATRE PÉCHÉS CAPITAUX DE LA DROITE FRANÇAISE

Entretien paru dans le magazine *Le Choc du mois*, Paris, juillet-août 1990, pp. 31-33. Questions de Xavier Rihoit et Christian de La Mazière.

*Dans l'introduction de votre livre « Vu de droite » (1977), vous affirmiez être « à droite » plutôt que « de droite ». Où vous situez-vous aujourd'hui en regard des définitions des différentes droites et gauches ?*

Etre considéré comme un intellectuel de droite ou comme un intellectuel de gauche m'indiffère totalement. Et d'ailleurs, pourquoi ne pas être les deux à la fois ? Mais à la vérité, les étiquettes sont tout juste bonnes pour les pots de confiture et, du point de vue du travail de la pensée, ces notions de « droite » et de « gauche » n'ont plus aujourd'hui la moindre pertinence. La distinction que je faisais dans l'introduction de *Vu de droite* signifiait que je pressentais déjà la mise en place de nouveaux clivages, de nouvelles configurations idéologiques. Le processus qui s'amorçait alors s'est largement confirmé. Entre les familles intellectuelles et les familles politiques, le divorce est aujourd'hui total. Dire que les essais publiés ces dernières années par des auteurs qui me paraissent aussi importants que Jean-Pierre Dupuy, Louis Dumont, Marcel Gauchet, Serge

Latouche, Michel Maffesoli ou Michel Serres, pour ne citer que ceux-là, sont « de droite » ou « de gauche », n'a tout simplement plus aucun sens.

Sur un plan plus politique, l'identification d'une droite « essentielle » au-delà de ce que Stéphane Riais appelle fort justement les droites circonstancielles reste une tâche presque irréalisable pour l'historien des idées averti du constant chassé-croisé des thématiques et de la diversité des situations existant d'un pays à un autre.

Je serais quand même tenté de donner ma définition « idéale » de la droite, celle aussi dans laquelle je pourrais éventuellement me reconnaître. Elle serait la famille d'esprit qui, d'une part, récuserait tout modèle individualiste de société et lui opposerait un modèle d'inspiration « holiste » ou communautaire, et qui, d'autre part, refuserait également l'universalisme politique, c'est-à-dire la croyance selon laquelle il est possible ou même souhaitable que tous les peuples de la Terre se dotent du même système politique et social. Cette double rupture implique le rejet de l'impérialisme et de l'ethnocentrisme. Elle conduit en outre à refuser de voir dans le libéralisme, que Moeller Van den Bruck regardait comme l'« ennemi par excellence », une idéologie ayant quelque rapport que ce soit avec la droite, et à rejeter du même mouvement tous ses corrélats : l'atomisme social, l'utilitarisme, l'obsession de la performance et de l'« efficacité » économique, la course à la croissance, la croyance aux vertus « pacificatrices » du libre-échange et à la toute-puissance du principe de raison, l'axiomatique de l'intérêt, etc. Dans une telle perspective, le libéralisme serait clairement perçu comme impliquant une anthropologie inacceptable (l'homme conçu comme un être recherchant rationnellement son meilleur intérêt) et une sociologie destructrice (la société comme marché). S'ensuivent une série d'évidences : que le bien commun n'est pas réductible à l'utilité des agents personnels, que l'économie n'est pas le destin, que le libéralisme détruit les identités collectives plus sûrement que tout autre système politique, qu'il appartient aux peuples de déterminer par eux-mêmes leur destin, etc.

Je suis bien conscient, pour autant, qu'une telle définition ferait difficilement l'unanimité « à droite ». Au moins peut-on la proposer à la discussion, même si celle-ci reste bien improbable, puisque depuis près d'un demi-siècle la droite française a surtout brillé par son absence dans tous les grands débats d'idées auxquels on a pu assister.

*Après sa découverte tardive par les médias dans les années 1979-81, la Nouvelle Droite a été victime de la campagne qui suivit l'attentat de la rue Copernic. A l'épo-*

que, on vous présentait comme le gourou de Louis Pauwels. A présent, vous n'avez plus, au « Figaro-Magazine », qu'une modeste rubrique vidéo. Pourquoi l'assumez-vous encore ? Et que pensez-vous de l'évolution du « Fig Mag », devenu le « house organ » de la publicité et le vecteur de la nouvelle religion de l'économie de marché ?

Je n'ai jamais été le « gourou » de qui que ce soit ! J'ai en revanche été l'ami de Louis Pauwels, dont je garde le meilleur souvenir qui soit. *Le Figaro-Magazine* a, comme vous le savez, évolué peu à peu vers une formule « visuelle », où l'image compte souvent plus que le texte. N'étant pas photographe, j'ai trouvé plaisant d'y tenir une rubrique qui, fût-ce de façon marginale, me permet de conserver un lien avec l'une de mes premières passions : la réalisation cinématographique. Je n'ai, fort heureusement, à y parler ni de publicité ni d'économie de marché.

Dans le dernier numéro de votre nouvelle revue, « Krisis », vous avez publié, sous le titre « Contre le « Front national » », des extraits d'un livre de Bernanos. Pourquoi ce titre ? Et quelle est votre position à l'égard de Jean-Marie Le Pen et de son mouvement ?

J'ai publié cet extrait des *Grands cimetières sous la lune* parce qu'il me paraissait constituer une démonstration exemplaire de ce que les œuvres des « grands classiques » – et Bernanos en est un – restent toujours d'actualité. Le titre reprenait l'expression dont usait Bernanos pour qualifier les ligues « droitières » de son temps. Quant à ma position vis-à-vis du Front national, elle est assez simple. Sans bien sûr partager les critiques souvent injustes qui peuvent lui être adressées, ne serait-ce que parce que j'ai horreur de hurler avec les loups, je me sens très étranger à ce mouvement. Je n'y reconnais aucune des idées qui sont les miennes et qui donnent un sens à ma vie. Je pense que la droite a toujours été menacée de verser dans quatre travers principaux : le libéralisme, l'ordre moral, l'intégrisme et le racisme. Or, je crains que le Front national, parti nationaliste-populiste qui se présente, en profondeur, comme un véritable *patchwork* idéologique, ne verse dans des proportions diverses dans les quatre à la fois.

L'immigration est à l'origine un déracinement forcé qui s'inscrit dans l'évolution stratégique du capitalisme occidental. A ce titre, elle appelle évidemment une critique de fond. A deux conditions toutefois : que la cause fondamentale de l'immigration, qui tient à la nature même du capitalisme, ne soit pas

masquée par des slogans, et qu'il soit admis que, de ce déracinement forcé, les immigrés sont aussi les victimes et qu'il est donc intolérable d'en faire des boucs émissaires. Dans le cas du FN, je ne vois pas que ces conditions soient remplies. Pour moi, la défense de l'identité est une affaire positive : elle exclut toute forme de xénophobie. Raisonner autrement revient, selon moi, à détourner l'attention de l'essentiel, en l'occurrence la prolifération cancéreuse d'un système occidental qui menace l'identité des immigrés tout autant que la nôtre. De façon plus générale, je ne parviens pas à trouver très conséquent un parti qui prend la défense des « indigènes » en France, mais pas en Nouvelle-Calédonie, qui s'affirme parfois contre-révolutionnaire mais professe un nationalisme plutôt jacobin, qui milite pour un atlantisme larvé et un anticommunisme désuet, soutient en économie les thèses libérales, reste muet sur ce qui menace le plus l'identité nationale et européenne, à savoir l'anomie sociale (le « système des objets ») et l'américanisation culturelle, et affirme aujourd'hui qu'on ne peut pas être à la fois musulman et français après que ses dirigeants eurent proclamé, au temps de l'Algérie française, que rien n'était plus facile, plus urgent et plus nécessaire, que d'intégrer dix ou douze millions de Maghrébins à la République française.

A dire vrai, je ne supporte pas la xénophobie. Je ne crois pas que défendre son identité se ramène à lutter contre celle des autres, mais plutôt qu'on doit défendre à la fois la sienne et celle des autres contre le système d'homogénéisation mondiale qui les détruit toutes. Pour prendre une formule – ce n'est qu'une formule –, je pense que l'identité française, qui reste d'ailleurs en partie à définir, est symboliquement plus menacée par Disneyland que par le petit épicier arabe qui travaille encore le soir pendant que les Français regardent les jeux télévisés. Quant à l'immigration, qui n'est ni un fait négligeable ni le seul problème de notre temps, elle n'est pas une fatalité. Trois mesures permettraient peut-être de commencer à y faire face : des contrôles plus sérieux, une coopération accrue avec les pays d'origine, et plus généralement avec un Tiers-monde qui est géopolitiquement l'allié naturel de l'Europe, et des peines de prison ferme contre les chefs d'entreprise qui font exécuter du travail illégal par ceux qu'on appelle improprement des « clandestins ».

*Avec le recul, on a l'impression que, de toutes les idées agitées par la ND, seules celles touchant aux sciences de la vie (biologie, génétique, éthologie) ont exercé une réelle influence, au point de n'être plus guère contestées maintenant. Êtes-vous d'accord avec cette analyse ?*

Je n'ai pas ce sentiment. Contrairement à une légende entretenue ici ou là, la Nouvelle Droite n'a d'ailleurs jamais professé que les faits sociaux soient réductibles à la biologie ! Elle a seulement attiré l'attention sur l'essor des biotechnologies et sur l'importance des bases organiques de sociétés humaines qui, pour l'essentiel, relèvent de la culture et de l'histoire. En fait, j'ai plutôt l'impression que l'apport de la Nouvelle Droite aux débats de ces vingt dernières années s'est effectué principalement dans d'autres domaines. Je pense à sa critique de la société marchande, à ses travaux sur le rôle du sacré dans un monde aujourd'hui de plus en plus matérialiste et « désenchanté », sur l'importance de la géopolitique dans la politique internationale, sur l'éducation, la cause des peuples, l'essence de la technique, la « postmodernité », le fétichisme de la marchandise, la place de l'imaginaire symbolique dans le maintien des identités collectives.

Je pense encore à la façon dont elle a été la première en France à annoncer la réunification allemande et les bouleversements qui se produisent aujourd'hui à l'Est. Je pense enfin à ses efforts pour faire connaître (ou mieux connaître) au public français un certain nombre de grands auteurs étrangers, notamment les penseurs de la « Révolution conservatrice », de Carl Schmitt à Arnold Gehlen, en passant par Moeller van den Bruck, Sombart, Jünger, Niekisch et tant d'autres.

*On vous a vu participer récemment à un colloque organisé par les jeunes de l'Action française. Pourquoi ?*

La meilleure réponse est aussi la plus simple : parce que les organisateurs de ce colloque m'avaient invité à un débat courtois sur un sujet important : « Nationalisme ou cosmopolitisme ? » J'ai expliqué en quoi cette alternative ne me paraissait pas répondre aux défis du temps présent, et donc pourquoi je ne suis pas nationaliste. Je ne pense pas, en effet, que la nation, qui n'apparaît véritablement comme concept politique qu'au moment de la Révolution, constitue le cadre le plus approprié pour la mise en forme d'une identité collective ou d'une existence sociale de type communautaire. Je pense plutôt, à la suite de Louis Dumont, que la nation est l'entité politique qui correspond à l'âge de l'individualisme, c'est-à-dire à la suppression des corps intermédiaires et des anciens « états ». Je récusé d'autre part le nationalisme comme relevant fondamentalement d'une métaphysique de la subjectivité, où le « moi » individuel cher aux libéraux est seulement élargi aux dimensions d'un « nous », sans rompre pour autant avec la logique du conflit d'intérêts égoïstes.

Pour moi, l'appartenance comme subjectivité s'oppose à l'appartenance posée comme un principe, qui ne vaut que par sa généralité. L'application de l'adage « qu'il ait tort ou raison, c'est mon pays », implique par définition que mon pays puisse avoir tort. Or, je ne peux envisager cette hypothèse que pour autant que je me réfère à un principe qui excède ma seule appartenance. Compte tenu de la diversité humaine, la défense des « miens » uniquement parce que ce sont « les miens » débouche inévitablement sur la violence, sur l'idée qu'en dernière analyse c'est la force qui décide, et donc que toute l'histoire advenue à ce jour, en tant qu'elle est une suite de rapports de force, est fondamentalement juste : le subjectivisme rejoint ainsi paradoxalement l'optimisme de l'idéologie du progrès.

*Vous dites volontiers que le premier devoir d'un intellectuel est de « témoigner ». De quoi et pour qui témoignez-vous avec la revue « Krisis » ?*

« *Krisis* », c'est évidemment la crise, mais c'est aussi le mot grec qui signifie : « décision ». *Krisis* est une revue d'idées et de débats, qui s'efforce d'aller à l'essentiel sans céder aux mouvements de mode ni s'enfermer dans la contingence. Si l'intellectuel a pour tâche de témoigner, c'est d'abord par le regard qu'il porte sur le monde qui l'entoure afin d'en dégager des lignes de sens. C'est une fonction à la fois dérisoire et irremplaçable. L'intellectuel ne voit pratiquement jamais ses idées passer dans la réalité, et il n'est sans doute pas souhaitable qu'il s'y emploie lui-même, car l'« intellectuel de parti » est toujours nul. Mais d'un autre côté, ce sont toujours les idées qui mettent les forces en mouvement, justement parce qu'elles ne sont pas liées à une conjoncture. Napoléon appartient au passé, tandis que Homère, Pascal ou Heidegger font toujours partie de notre présent. C'est pourquoi je pense qu'un véritable travail de la pensée doit, dans une certaine mesure, s'affranchir des passions du moment, que c'est grâce à cette ascèse que l'on peut franchir le mur du temps. Cela ne signifie pas se retrancher dans une tour d'ivoire, mais créer au contraire les conditions qui permettent d'évaluer pleinement le moment historique que nous traversons.

Or, je pense que nous vivons aujourd'hui un moment historique décisif. Peu avant sa mort, le grand philosophe catholique Auguste Del Noce disait que c'est au moment où le système soviétique se désagrège que l'on peut constater que c'est en fait l'Occident qui a le mieux réalisé la société communiste, non évidemment au sens du soviétisme stalinien, mais au sens où la concevait Karl Marx. Face à cette ironie de l'histoire, l'Europe va peut-être, pour la pre-

mière fois depuis longtemps, pouvoir cesser d'être l'objet de l'histoire des autres pour redevenir l'objet de sa propre histoire. Cela implique de redéfinir les mots et d'être attentif aux signes. J'essaie de le faire, dans *Krisis* ou ailleurs. A ma mesure. ■

## ENTRETIEN AVEC « LA REVUE INDÉPENDANTE »

Réponse à une enquête sur la droite parue dans *La Revue indépendante*, Paris, mars 1993, pp. 99-101. Questions de François Broche.

*La division entre la droite et la gauche vous paraît-elle traduire des visions du monde inconciliables, des tempéraments profonds, ou n'être qu'une distinction circonstancielle ?*

L'interrogation sur la validité des notions de droite et de gauche est un pont-aux-ânes de la réflexion politique. Aucune réponse définitive n'y a encore été donnée. Il est certes toujours possible de reconstruire une droite ou une gauche « idéaltypique » au sens de Max Weber. Qu'elle fasse appel à des thèmes ou des concepts précis, ou encore qu'elle renvoie à des traits psychologiques ou à des tempéraments, la typologie ainsi obtenue restera toujours marquée par l'arbitraire de la subjectivité, et sa correspondance par rapport au réel s'avérera très relative. Tout homme de droite (ou de gauche) tend à caractériser la droite (ou la gauche) à partir de ses préférences ou de ses convictions propres. En outre, un même thème peut, selon l'époque ou le pays, se retrouver en des endroits très différents, et parfois même opposés, du paysage politique. Même si l'on



admet que la division droite-gauche n'est pas circonstancielle, il semble donc presque impossible de la définir avec netteté d'une manière opératoire.

*Où situeriez-vous aujourd'hui la ligne de fracture entre la droite et la gauche, si tant est que vous acceptiez ces notions ?*

Comme tout le monde, je peux bien entendu donner ma définition. On verra tout de suite qu'elle illustre le propos précédent. La droite « idéaltypique » serait d'abord, selon moi, cette famille de pensée qui place dans la nature humaine, dans l'homme lui-même, la source des désordres et des maux que la gauche attribue généralement à des causes extérieures, ce qui lui fait espérer de parvenir un jour à les supprimer. L'anthropologie qui en découle (« dangerosité » d'un homme toujours capable du pire comme du meilleur, c'est-à-dire toujours susceptible de s'élever au-dessus de lui-même ou au contraire de se rabaisser) justifie l'existence des normes et des institutions. Une telle droite ne croit pas au progrès et n'attend donc pas du futur l'instauration du « royaume de la liberté ». Elle affirme le primat et l'autonomie du politique, dont elle place l'essence dans la décision en vue du bien commun : il s'agit toujours de trancher entre des possibles.

Une telle droite récuse donc la politique comme gestion des hommes conduite par des techniciens ou des « experts », tout comme elle refuse la marchandisation des rapports sociaux. Dans la société, comme dans les peuples, elle voit des entités qui ne se réduisent pas à l'addition des individus qui les composent. L'individu abstrait n'existe pas pour elle. Elle ne connaît que des personnes indissociables de leurs appartenances, héritées ou choisies. Elle est donc d'orientation holiste et anti-individualiste. Reconnaisant et admettant comme un fait positif la diversité humaine et la pluralité des cultures, elle s'oppose aussi bien à l'universalisme politique et au totalitarisme qui vise à tout réduire à l'homogène, qu'à la xénophobie et à l'exclusion. Enfin, si elle fait profession d'agonalité, elle ne se connaît pas d'ennemi absolu (thème du « fraternel adversaire »). Tous ces traits s'articulent entre eux selon des modalités variées. Vous voyez tout de suite à quel point cette description est effectivement « idéale » !

*Pensez-vous qu'il y a une ou des droites ?*

Il y a des droites, bien entendu, qui se configurent différemment selon les époques et selon les pays. Même pour un pays et une époque donnés, la droite est

toujours polymorphe. C'est au point qu'entre certaines droites et certaines gauches il peut y avoir plus de points communs que toutes les droites (ou toutes les gauches) n'en ont entre elles. Chaque droite, en outre, considère généralement que les autres n'en sont pas.

*Vous-même, vous définiriez-vous comme de droite, et éventuellement de laquelle ?*

Je ne vois dans la France d'aujourd'hui aucune droite qui soit exempte d'une ou plusieurs des tares dans lesquelles cette famille de pensée n'a que trop souvent versé dans le passé : l'économisme, le nationalisme, l'ordre moral ou le racisme. A droite, on me considère en général comme un homme de gauche ; à gauche, comme un homme de droite. Etant indifférent aux étiquettes, j'ai fini par m'en accommoder.

*En faisant le bilan de l'évolution des idées politiques de ces dernières années, diriez-vous que la gauche s'est ralliée à certains thèmes de la droite ?*

On serait tenté de le dire en voyant la gauche au pouvoir prôner le monétarisme et la défense de l'économie de marché, professer l'atlantisme, multiplier les privatisations et faire progresser les revenus du capital plus rapidement que ceux du travail. Les socialistes, subrepticement devenus sociaux-démocrates, semblent désormais se borner à vouloir donner une « dimension sociale » à des idées libérales qu'ils avaient combattues autrefois. Toute la question est de savoir si le libéralisme est de droite. J'observe pour ma part qu'il est né « à gauche », de cette philosophie des Lumières que la droite authentique a toujours regardée comme l'un de ses principaux adversaires. Une question subsidiaire consisterait donc à se demander si le ralliement de la gauche à certains thèmes de droite ne fait pas suite au ralliement de la droite à certains thèmes de gauche.

*D'aucuns soutiennent qu'il y a de plus en plus de convergences idéologiques entre droite et gauche. De pareilles convergences se font-elles nécessairement sur une gestion réaliste des affaires publiques ? Des hommes de droite et de gauche peuvent se retrouver dans le même camp, comme durant la guerre du Golfe ou au moment du référendum sur le traité de Maastricht. Cela traduit-il nécessairement une convergence sur des valeurs communes ?*

Il n'y a « convergences idéologiques » que parce que les hommes politiques ne se soucient plus d'idéologie, ni même d'idées tout court. Quant aux intellectuels, ils essaient de plus en plus d'être ailleurs. Le « réalisme » en matière de « gestion des affaires publiques » est l'alibi traditionnel du manque d'imagination et d'esprit de décision. En donnant à croire qu'« il n'y a qu'une politique possible », laquelle relèverait d'un choix purement technique, il nie l'essence même du politique, en même temps que celle de la démocratie, qui suppose la pluralité des points de vue. L'affirmation selon laquelle nous vivons la « fin des idéologies », à un moment où nous sommes plus que jamais immergés dans l'idéologie de la marchandise, est elle-même encore une affirmation idéologique. Sa fonction est de permettre à la classe politique de ne plus s'interroger sur la question des finalités et de considérer que la société en place correspond de façon définitive à la « moins mauvaise des sociétés possibles ». Que des hommes de droite et des hommes de gauche se soient, depuis quelques années, fréquemment retrouvés dans le même camp montre seulement que nous sommes sortis de l'après-guerre : les grands événements internationaux actuels, en traversant toutes les familles politiques, suscitent de nouveaux clivages et annoncent les recompositions futures.

*Inversement, qui n'est ni de droite, ni de gauche ? Pensez-vous par exemple que ce soit le cas des écologistes !*

Personne n'est « ni de droite ni de gauche », et surtout pas ceux qui prétendent l'être. On peut en revanche tenter d'être à la fois *et* de droite *et* de gauche. Dans le paysage politique actuel, les Verts sont parmi ceux qui devraient le mieux correspondre à cette définition, car ils sont les seuls à remettre en cause certaines des fausses « évidences » auxquelles adhèrent à peu près tous les partis : le productivisme, l'utilitarisme et l'axiomatique de l'intérêt. Il leur manque seulement d'être capables de prendre un peu plus de distance par rapport aux enjeux politiques !

*Quel est pour vous le rôle des intellectuels à droite ?*

De tenter de faire comprendre à la droite qu'elle a aussi besoin d'intellectuels. *Risqueriez-vous un pronostic sur les comportements de la droite, ou des droites, après les élections législatives ? En particulier, quelles idées principales appliquera vraisemblablement la droite ?*

Etant sans illusions, je ne me risquerai à aucun pronostic.

*Lesquelles devrait-elle appliquer en priorité ?*

Faire sortir la France du règne de la laideur et de l'intoxication télévisuelle.  
(On peut toujours rêver !). ■

## ENTRETIEN AVEC FRANCESCO GERMINARIO

Entretien paru dans l'hebdomadaire *Liberal*, Milano, 5 août 1999, pp. 64-69. Questions de Francesco Germinario. *Liberal* ayant coupé une partie des réponses, on en trouvera ci-dessous le texte intégral. Francesco Germinario, intellectuel de gauche, devait quelques années plus tard me consacrer un livre : *La destra degli dei. Alain de Benoist e la cultura politica della Nouvelle Droite*, Bollati Boringhiero, Torino 2002 (2<sup>e</sup> éd. 2003).

*A lire certains théoriciens importants de la pensée de droite au XX<sup>e</sup> siècle, on a l'impression que la notion même de « droite » est une invention de la culture de gauche, en ce sens au moins que la droite a parfois refusé de se présenter comme telle. Ces refus de la droite par la droite ont été nombreux. Je pense, pour m'en tenir à la France, à un Georges Valois ou à un Barrès. Quant aux mouvements politiques, le fascisme lui-même refusa de se présenter comme un régime de droite et tous les mouvements fascistes ou presque (les Croix fléchées de Hongrie, la Garde de Fer roumaine, etc.), nazisme compris, ont prétendu agir en dehors de la dichotomie droite-gauche. Pour prendre des exemples plus récents, des représentants importants de la droite radicale, comme Pino Rauti ou Franco Freda, ont toujours rejeté avec mépris cette étiquette de « droite ». On a donc le sentiment que la « droite » n'a été qu'une inven-*

tion de la gauche. Vous-même, du moins depuis le début des années soixante-dix, vous avez toujours refusé la dichotomie droite-gauche, affirmant que vos idées étaient momentanément « à droite », non « de droite ». Récemment, lors d'un colloque en Italie, vous avez soutenu la nécessité de défendre « non plus des idées de droite ou de gauche, mais des idées justes ». Quels sont, à votre avis, les raisons pour lesquelles une certaine droite a toujours rejeté cette étiquette ? N'avez-vous pas l'impression que le refus de cette distinction, caractéristique surtout de la droite qui s'estimait le plus étrangère à la démocratie, est un signe révélateur de la vocation au totalitarisme qui a marqué cette droite ?

L'idée selon laquelle le refus de la distinction gauche-droite signerait la « vocation » de la droite au totalitarisme est originale ! Je ne connais pas de politologue qui se soit hasardé à l'avancer. Elle me paraît en fait insoutenable, d'une part parce qu'elle part d'un présupposé non démontré à ce jour (où sont les preuves d'une telle « vocation » ?), ensuite parce qu'elle implique une définition du « totalitarisme » qui manque singulièrement de rigueur. Notre siècle a connu deux totalitarismes incontestables : le communisme soviétique et le national-socialisme. Le premier n'a jamais hésité à faire usage de la distinction droite-gauche, même s'il a surtout capitalisé sur la dialectique fascisme/antifascisme. Quant au second, s'il ne s'est pas déclaré « de droite » – et à supposer que cette étiquette ait pu lui convenir, ce qui reste également à démontrer –, c'est aussi que ce terme n'a jamais fait partie du vocabulaire courant outre-Rhin. (Les pays germaniques ne se distinguent pas à cet égard des pays anglo-saxons : les termes de « droite » et de « gauche » ont connu leur plus grande fortune dans les pays latins). Si l'on veut caractériser le totalitarisme, je pense donc qu'il faut se tourner vers d'autres horizons.

Vous traitez par ailleurs du refus de la dichotomie gauche-droite comme s'il s'agissait là d'une catégorie homogène. A mon avis, c'est une erreur, car les motivations de ce refus peuvent être fort différentes. Les fascismes, par exemple, ont mobilisé des masses qui, à l'instar de certains de leurs dirigeants, venaient souvent de la gauche : une autodéfinition « droitrière » aurait été contreproductive. Aurait-elle par ailleurs été conforme à la réalité ? Les spécialistes, vous le savez bien, restent divisés sur ce point. Zeev Sternhell, pour ne citer que lui, voit dans le fascisme un système dont les racines idéologiques sont à rechercher à gauche (le fascisme naîtrait d'une « révision » du socialisme). Intéressant à cet égard est le titre du livre de Julius Evola, *Il fascismo visto della destra*, qui implique lui aussi que les deux termes ne sont pas synonymes.

Cela dit, il est exact que, dans le passé, plusieurs familles de pensée classées à droite ont, avec plus ou moins de bonheur, récusé la distinction gauche-droite. J'y vois au moins trois raisons. Il y a d'abord le fait que cette distinction n'est pas antérieure à la Révolution française. Dans la mesure où la droite entendait défendre des valeurs préexistantes à la Révolution, une telle distinction perdait de son intérêt. Une deuxième raison est la méfiance que la droite a longtemps entretenue vis-à-vis des partis et des factions, conçus comme des germes de division, voire de guerre civile. Ici, c'est l'idéal de la « nation rassemblée » (et du « dépassement » de la lutte des classes) qui s'opposait à la division du pays entre droite et gauche. Il y a enfin un troisième motif, qui conserve aujourd'hui toute sa pertinence, c'est qu'une droite ou une gauche unitaire, homogène, n'a jamais existé. A chaque époque, il y a eu des droites et des gauches, et il n'est nullement certain que les diverses composantes de ces deux « familles » aient jamais eu entre elles plus de points communs qu'elles n'avaient d'affinités avec certaines composantes de la famille opposée. Droite et gauche apparaissent de ce point de vue comme des idéotypes artificiels, aussi longtemps qu'on n'a pas identifié le dénominateur censé leur être commun. Mais qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre la droite libérale et la droite contre-révolutionnaire, entre Guizot et Bonald, entre Veuillot et Tocqueville ? Et inversement, quelle est la valeur opérationnelle d'un concept de « gauche » qui engloberait aussi bien Léon Blum et Staline que Lionel Jospin ou Pol Pot ?

Pour étudier sérieusement le problème que vous soulevez, il faudrait encore introduire une périodisation. En France, contrairement à une opinion répandue, les termes de droite et de gauche ne se sont imposés que très tardivement. Vers 1890, le mot « gauche » ne désigne encore rien au-delà des radicaux, et quand vous lisez Proudhon, Blanqui, Benoît Malon ou Pierre Leroux, vous vous apercevez vite que ces propagandistes et théoriciens du socialisme ne se considéraient nullement comme appartenant à « la gauche ». A la même époque, les contre-révolutionnaires, les royalistes ou les bonapartistes, ne se regardent pas non plus comme des représentants de « la droite ». On parle alors plutôt de « radicaux » et de « conservateurs », d'« intransigeants » et de « réactionnaires », de « blancs » et de « bleus », de « républicains » et de « royalistes », de « réformistes » et de « révolutionnaires », etc. Ce n'est en fait qu'à partir du ministère Combes (1902-1905) que les mots « droite » et « gauche » sortent de l'usage purement parlementaire pour acquérir une acception politico-idéologique à portée plus générale. Leur usage s'imposera définitivement au lendemain de la Première Guerre mondiale, et surtout dans les années trente (le Front popu-

laire se présente explicitement comme le rassemblement des forces de gauche). Faire un usage rétroactif de la dichotomie gauche-droite, ainsi que le fait par exemple René Rémond quand il parle du XIX<sup>e</sup> siècle, revient à tomber dans l'anachronisme.

D'autre part, contrairement à ce que vous paraissez penser, après 1945, ce n'est pas la droite radicale qui hésite le plus à se dire « de droite », mais au contraire la droite modérée. En Italie, un penseur de la droite radicale comme Julius Evola s'est toujours réclamé de « la droite ». Dans les années soixante, c'est également dans les milieux proches de l'ex-MSI que fut créée la revue *La Destra*. En France, on a à cet égard assisté à date récente à une évolution sensible : la droite modérée, qui se refusait obstinément à s'affirmer « de droite » il y a encore vingt ans (en partie sous l'influence du gaullisme), n'hésite plus désormais à recourir à cette autodésignation. Un parti de centre-droit intitulé La Droite a même été créé tout récemment par l'ancien ministre de la Défense Charles Millon.

Savoir si la dichotomie gauche-droite est aujourd'hui dépassée est enfin une question tout-à-fait distincte de celle de savoir si elle l'a toujours été. Pour ma part, je ne réponds affirmativement qu'à la première de ces questions, tout en m'affirmant par ailleurs assez indifférent aux étiquettes. Si j'ai tendance à me situer en dehors de la dichotomie gauche-droite, c'est donc tout simplement que je la crois devenue obsolète.

Les raisons qui m'amènent à cette conclusion sont fort différentes de celles pour lesquelles on a pu refuser cette distinction dans le passé. Mon analyse s'appuie d'abord sur la réduction de la diversité de l'offre politique. Les programmes des différents partis de gouvernement se ressemblent aujourd'hui de plus en plus. L'effondrement des modèles alternatifs et, parallèlement, de la pensée critique, a eu pour conséquence que la classe politique se dispute désormais beaucoup plus sur les moyens que sur les fins. La globalisation pousse elle-même dans le sens d'un recentrage des programmes et de la disparition de tout débat sur les finalités. C'est ce que l'on appelle la « pensée unique ». Dans ces conditions, les notions de droite et de gauche n'ont plus guère de valeur indicative ou prescriptive. Les citoyens ont le sentiment que les représentants de la Nouvelle Classe disent tous plus ou moins la même chose. D'où une crise de la représentation, qui se traduit par une désertion de la vie civique, une baisse de la participation électorale et un fossé grandissant entre le peuple et les « élites » : à la diversité des aspirations populaires ne correspond plus une diversité parallèle des options sociales-historiques. Tous les sondages montrent, en France tout au moins, qu'une proportion croissante de citoyens ne voient



plus guère de différence entre la droite et la gauche, et qu'ils s'identifient eux-mêmes de moins en moins au moyen de ces étiquettes. La logique partisane s'effondre au profit d'un vote dispersé, qui exprime un désir d'identité et de reconnaissance, plus qu'une volonté d'identification ou d'alignement.

Les grands événements de ces dernières années ont eux aussi contribué à l'obsolescence de la dichotomie gauche-droite. Face à la réunification allemande, à la guerre dans l'ex-Yougoslavie, à l'agression américaine en Irak, à la montée de l'islamisme, à la création de l'euro, on n'a pas enregistré une « réaction de droite » et une « réaction de gauche », mais au contraire, à droite comme à gauche, une multitude de réactions différentes. Ces réactions se sont manifestées de façon transversale, créant à chaque fois de nouveaux clivages et faisant apparaître de nouvelles frontières.

Les termes de droite et de gauche restent d'usage courant dans la vie politique et parlementaire, mais ne correspondent plus à rien de vraiment fondamental. C'est si vrai que si je rencontre aujourd'hui quelqu'un qui se déclare « de droite », je peux à la rigueur imaginer ce à quoi il s'oppose, mais certainement pas ce à quoi il adhère. Sans doute subsiste-t-il une certaine vérité « psychologique » dans cette dichotomie (tempéraments « de droite » et tempéraments « de gauche »), mais leur cristallisation dans la vie sociale reste très problématique. Je crois donc que nous allons vers d'autres clivages. J'ajouterai que le slogan « ni droite ni gauche », lancé en 1927 par Georges Valois (dont il convient de ne pas oublier qu'avant de mourir en déportation, il passa toute la seconde partie de sa vie dans le camp de l'antifascisme militant) et qui a récemment été ressuscité en France par le Front national, me paraît tout aussi vide de sens. Pour définir ma position, je serais plutôt tenté de dire : « et droite et gauche ». Il s'agit, en d'autres termes, de parvenir à de nouvelles synthèses.

*Le chassé-croisé droite-gauche a pratiquement traversé tout le XX<sup>e</sup> siècle. Les utilisations et les réappropriations de ce qui avait été élaboré précédemment dans le camp adverse, ont été nombreuses. Les fascismes, par exemple, empruntent au mouvement ouvrier la conviction de la nécessité d'organiser et de mobiliser les masses, etc. Sous cet aspect, la guerre civile européenne a peut-être été moins « civile » – à savoir moins claire sous l'angle de l'utilisation commune de certaines notions – que ce que laissent penser les fronts politico-idéologiques historiquement présents. Mais, somme toute, le parasitisme idéologique a plus fleuri à droite qu'à gauche : la droite a emprunté à la gauche plus de concepts que celle-ci n'en a pris à la première. Au fond, la gauche n'a repris de la droite que l'idée de « nation » et, selon vous, celle de « pensée uni-*

que », un concept élaboré, d'après ce que vous dites, au sein de la Nouvelle Droite. Ce parasitisme ne conduit-il pas à penser que, malgré sa forte présence dans la culture du XX<sup>e</sup> siècle, la droite s'est caractérisée par une évidente insuffisance théorique – précisément comblée par des opérations de parasitisme idéologique du camp de la gauche – ou par de sérieux retards en comparaison de la capacité que la gauche a montrée pour saisir les nouveautés historico-politiques ?

La formulation de votre question est à mon avis très essentialiste. Vous raisonnez comme s'il y avait une droite et une gauche « idéales », l'une et l'autre ontologiquement dépositaires d'un capital d'idées lui appartenant en propre, ce qui vous permet d'interpréter le déplacement de ces idées (le « chassé-croisé » gauche-droite) en termes de « parasitisme » et d'expropriation. Mais c'est précisément cette formulation qui fait problème, pour les raisons mêmes que je viens d'exposer. Quelles sont donc les idées qui appartiendraient en propre à la gauche ou à la droite ? L'historien des idées a le plus grand mal à répondre à cette question. Le fédéralisme est-il de droite ou de gauche ? Et l'écologisme ? Le régionalisme ? L'anti-utilitarisme ? La notion de liberté est-elle de droite ou de gauche ? Et celle de solidarité ? En France, le parti communiste et la gauche « nationaliste » (Emmanuel Todd, Pierre-André Taguieff, Max Gallo, etc.) s'opposent à la construction de toute entité supranationale européenne avec la même vigueur que l'extrême droite de Jean-Marie Le Pen. Est-on alors de droite ou de gauche quand on est favorable à l'Europe ? On voit bien que la réponse à ces questions n'a rien d'évident. La même difficulté se retrouve d'ailleurs lorsqu'il s'agit, non plus de classer des thèmes ou des idées, mais les œuvres d'un certain nombre de théoriciens. Prenons l'exemple d'auteurs aussi divers que Hannah Arendt, Leo Strauss, Simone Weil, Martin Buber, Emmanuel Mounier, Arthur Koestler, Louis Dumont, Michel Maffesoli, etc. Sont-ils de droite ou de gauche ? La réponse, là encore, ne va nullement de soi.

S'il y a des idées « de gauche » et « de droite », la question se pose immédiatement de savoir comment une famille politique opposée à celle qui les a vu naître (ou fait naître) peut se les approprier. A première vue, plus une idée est abstraite, plus elle est susceptible d'interprétations diverses, et donc plus elle est appropriable. Vous parlez vous-même d'idées « empruntées » à la gauche par la droite (ou à la droite par la gauche). Il faudrait s'interroger sur le sens du mot « emprunt ». S'accompagne-t-il d'une modification de sens ou de contenu ? Si oui, quelle en est la nature et à quelles lois obéit-elle ? Si non, comment peut-on soutenir qu'il y a statutairement des idées de droite et de gauche ? La

gauche est-elle « moins de gauche » quand elle emprunte des idées « de droite » ? La droite « moins de droite » quand elle emprunte des idées « de gauche » ?

Vous dites aussi que « la droite a emprunté à la gauche plus de concepts que celle-ci n'en a pris à la première ». Ce n'est pas mon sentiment. Pierre Rosanvallon rappelait récemment que la critique que Marx fait des droits de l'homme est très proche (quoique située dans une visée différente) de celle des théoriciens contre-révolutionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle, qui reprochaient déjà à la société bourgeoise de valoriser l'homme des droits abstraits au détriment de l'homme concret. Les premières grandes critiques du capitalisme émanaient aussi des cercles légitimistes. La critique du système de l'argent, la critique de l'individualisme méthodologique, la critique de la rationalité instrumentale comme mode de réification des rapports humains, telles qu'on les trouve aujourd'hui pratiquées dans de larges secteurs de la gauche ou de l'extrême gauche, trouvent elles-mêmes leur origine dans des réflexions qui, historiquement, se sont d'abord exprimées à droite. Il en va de même de la critique que l'École de Francfort adresse à l'idéologie des Lumières : voyez par exemple la façon dont Adorno et Horkheimer interprètent le totalitarisme comme un produit intrinsèque de la modernité. On pourrait en dire autant de l'écologisme, qui fleurit aujourd'hui surtout à gauche (les Verts sont en France les alliés du parti socialiste), mais qui repose sur une conception du rapport de l'homme à la nature et sur une critique radicale de l'idée de progrès qui, l'une et l'autre, renvoient plutôt à un héritage idéologique de droite. Il en va de même de la critique de l'idéologie du travail (André Gorz) ou de la critique du productivisme, de l'idéologie du rendement et de la dictature de l'utilitaire, qui renvoient indéniablement à des valeurs (primat du don sur l'échange marchand, du désintéressement sur l'intérêt, etc.) plus caractéristiques des temps prémodernes que d'une modernité « éclairée ». Tout aussi remarquable est l'indéniable vogue dont jouissent aujourd'hui au sein de la gauche italienne des auteurs comme Carl Schmitt, Heidegger ou Jünger, tous auteurs généralement classés « à droite ».

Comment peut-on dire, dans ces conditions, qu'« au fond, la gauche n'a repris de la droite que l'idée de nation » ? L'exemple me paraît de surcroît particulièrement mal choisi, car en l'occurrence c'est bien plutôt l'inverse qu'il faudrait dire. Historiquement, en effet, l'idée de nation n'apparaît en tant que concept politique qu'au moment de la Révolution française : ce sont les soldats de Valmy qui crient les premiers « Vive la nation ! » La nation, en tant qu'expression de la volonté générale, est alors un concept qui s'oppose directement à la souveraineté exercée par le roi sur ses sujets. C'est la raison pour

laquelle les premiers contre-révolutionnaires dénoncent avec force le nationalisme. Loin de pouvoir parler ici de « parasitisme » d'une idée de droite par la gauche, il faudrait au contraire étudier la façon dont l'idée de nation est progressivement passée de gauche à droite (démarche d'autant plus intéressante que l'on assiste aujourd'hui, en France en tout cas, à une nouvelle réappropriation de cette idée au sein d'une fraction non négligeable de la gauche). Dans le même esprit, on pourrait aussi rappeler que l'antisémitisme et le racisme modernes sont à l'origine des idées de gauche (voir Ménard, Toussnel, Gumplowicz, Wilhelm Marr, etc.). Quant aux doctrines de type eugéniste, ce sont essentiellement les démocraties sociales-démocrates et les États-Unis d'Amérique qui les ont mises en œuvre, bien avant l'Allemagne nazie.

Si l'on abandonne maintenant le domaine des idées pour aborder celui des valeurs, nous retrouvons les mêmes ambiguïtés. Les valeurs « révolutionnaires » de la gauche (courage, héroïsme, solidarité, don de soi, sacrifice, désintéressement, etc.) ne sont rien d'autre que des valeurs traditionnelles mises au service d'une visée différente ou dotées d'un autre contenu.

L'« insuffisance théorique » de la droite est un autre problème. A l'heure actuelle, cette insuffisance me paraît en effet patente, mais il faudrait là encore nuancer et périodiser. En France, le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle est une époque de production intense pour les théoriciens « de droite », alors que l'entre-deux guerres est de ce point de vue beaucoup moins riche. Il en va de même, me semble-t-il, pour l'Espagne du début de ce siècle, l'Italie des années vingt et l'Allemagne de Weimar (dans son livre sur la Révolution conservatrice allemande, Armin Mohler ne recense pas moins de 400 auteurs !). L'« insuffisance » dont vous parlez est donc toute relative. Ce que l'on pourrait dire, en revanche, c'est que l'homme de droite est moins spontanément porté à théoriser que l'homme de gauche – ce que je suis le premier à regretter. Là aussi, plusieurs explications se présentent à l'esprit. La droite répugne en général à l'abstraction, qu'elle interprète souvent comme une mutilation de la vie concrète. Historiquement, elle s'est souvent bornée à opposer à ses adversaires la réalité du monde tel qu'il est, ce qui a pu la conduire à se satisfaire de l'ordre existant. Enfin, elle s'est toujours battu pour des valeurs autant, sinon plus, que pour des idées. De telles positions ne portent guère à théoriser. Lorsque l'on prétend au contraire, au risque de tomber dans l'utopie, opposer à la réalité telle qu'elle est la perspective d'un monde nouveau, le travail critique devient inévitable, en même temps que la théorisation de cette perspective nouvelle et la démonstration de ce qu'elle peut entrer dans le champ des possibles.

L'incapacité à saisir le moment social-historique que l'on vit, et par suite les nouveautés qui s'y inscrivent ou s'y laissent deviner, me semble, elle, la chose du monde la mieux partagée. La droite aussi bien que la gauche manifestent à cet égard une fâcheuse tendance à n'interpréter les nouveautés qu'en termes de répétition, ce qui les conduit à entrer dans l'avenir à reculons. Les théoriciens militaires croient toujours que la dernière guerre permet d'imaginer ce que sera la prochaine. La droite quand elle rejoue perpétuellement la guerre d'Espagne, la gauche quand elle dénonce sans cesse la « renaissance du fascisme », ne se conduisent pas autrement.

*Vous faites partie du panorama de la droite française – un courant très riche et très aguerris sous l'angle intellectuel –, mais il me semble que vous y êtes le seul auteur ayant une orientation clairement « paganisante ». Même dans ses expressions les plus agnostiques (je pense à Maurras), la droite française a toujours identifié nation, race et religion. Comme l'avaient théorisé Drumont et tous les doctrinaires du nationalisme, le bon Français était « aryen » et catholique, avec pour conséquence le fait que les protestants et les Juifs étaient considérés comme étrangers à la nation. A l'inverse, on connaît bien vos critiques du monothéisme judéo-chrétien, que vous accusez d'avoir détruit une tradition occidentale païenne qui garantissait le pluralisme et la différence, avec comme conséquence, d'avoir donné naissance, à travers la raison bourgeoise des Lumières, aux totalitarismes. Il me semble incontestable que, sur ce point au moins, vous et la Nouvelle Droite avez rompu avec la tradition catholico-paganisante française, en prenant au contraire comme point de référence un autre courant de la droite européenne, le courant « paganisant », qui n'avait jamais eu droit de cité en France en raison de la germanophobie de la droite française et de son hostilité à une certaine culture d'outre-Rhin. En d'autres termes, j'ai l'impression que vous avez rompu, certes, avec la tradition culturelle de la droite de votre pays, mais tout en restant nettement à l'intérieur de l'horizon théorique et culturel de la droite européenne. C'est ainsi que, lorsque vous accusez dans les années soixante-dix le totalitarisme d'être une conséquence du monothéisme judéo-chrétien, vous ne faisiez que reprendre cette page des « Années décisives » où Spengler dénonce l'existence d'un « bolchevisme catholique », plus dangereux à ses yeux que le bolchevisme antichrétien, et où il écrit : « La théologie chrétienne est l'ancêtre du bolchevisme ».*

Vous avez tort d'affirmer que le courant « paganisant » n'a jamais eu droit de cité en France avant la Nouvelle Droite. Le recours aux valeurs de l'antiquité gréco-romaine ou celto-germanique, assortie d'une critique plus ou marquée

des valeurs chrétiennes, se retrouve au contraire chez de nombreux auteurs, poètes, écrivains ou théoriciens français (tout comme, dans le domaine anglo-saxon, chez un John Steinbeck ou un D.H. Lawrence). Je pense notamment à Leconte de Lisle, Alfred de Vigny, Elémir Bourges, Edouard Schuré, Ernest Renan, Hugues Rebell, Jean Giraudoux, Hugues Rebell, Henry de Montherlant, Louis Rougier et bien d'autres. Avant de se rallier à l'ordre catholique, le jeune Maurras avait lui-même professé, à l'époque d'*Anthinéa* et du *Voyage d'Athènes*, des opinions tout à fait païennes. Inversement, ce serait une erreur de croire que la droite allemande s'est jamais réclamée majoritairement du paganisme. Comme en France, elle s'est au contraire réclamée le plus souvent du christianisme, dans sa double version catholique et protestante. Les petits groupes néopaïens apparus en Allemagne à partir de la fin du siècle dernier n'ont en général eu qu'une audience limitée. Le III<sup>e</sup> Reich les a progressivement marginalisés, et fréquemment persécutés. Bien que cela ne me gêne absolument pas de sortir de la « tradition culturelle » française – je ne me suis jamais défini en fonction de ma nationalité –, je ne pense donc pas représenter dans le paysage intellectuel français un cas particulièrement exceptionnel sur ce plan. Par rapport à ceux qui m'ont précédé, mon originalité a plutôt été de tenter de donner à la référence « païenne » des assises théoriques, philosophiques ou idéologiques qui lui manquaient.

J'ai fréquemment eu l'occasion de m'expliquer à propos du « paganisme », sujet qui a donné lieu à des polémiques bien inutiles. Je n'y reviendrai donc pas ici. Pour dissiper toute équivoque, je voudrais dire néanmoins que le paganisme ne se ramène pas pour moi à une machine de guerre contre le « judéo-christianisme » (terme lui-même très ambigu, et qui ne doit pas masquer les différences considérables existant entre le christianisme et le judaïsme). Le paganisme définit d'abord un certain sentiment vis-à-vis du cosmos, un certain regard sur le monde, fondé sur le refus de la distinction dualiste entre l'être créé et l'être incréé en tant que celle-ci fait du monde un objet appropriable par la raison instrumentale et la technoscience. Il implique des valeurs de pluralisme et de tolérance, bien différentes en effet des valeurs chrétiennes, mais il n'a évidemment pas besoin du christianisme pour exister. C'est au contraire le christianisme, apparu plus tardivement, qui a dû mener bataille contre lui pour s'imposer. Le paganisme, pourrait-on dire, est de ce point de vue plus a-chrétien qu'antichrétien. J'ajoute que le paganisme ne m'a jamais empêché de reconnaître ma dette intellectuelle vis-à-vis d'un certain nombre d'auteurs aussi bien juifs (Robert Aron, Alexandre Marc, Ferdinand Lassalle,

Martin Buber, Marcel Mauss, Leo Strauss, Hannah Arendt, Simone Weil) que chrétiens (Léon Bloy, Georges Bernanos, Charles Péguy).

Oswald Spengler n'a à ma connaissance jamais été païen. Sa critique du catholicisme me paraît d'inspiration plutôt protestante. Quant à la formule selon laquelle « la théologie chrétienne est l'ancêtre du bolchevisme », c'est évidemment un raccourci : la théologie chrétienne est aussi l'« ancêtre » de bien d'autres choses. Ici, c'est sur le processus de sécularisation qu'il conviendrait de réfléchir. Nombreux sont les auteurs (d'Ernst Bloch et Bertrand Russell à Louis Dumont, de Carl Schmitt à Alain Daniélou) qui ont interprété la modernité comme une version profane de la théologie chrétienne, la quête du bonheur se substituant à celle du salut et l'avenir remplaçant l'au-delà dans une même perspective historicisante monolinéaire. Ce procès de sécularisation commence déjà avec Jean Bodin, dont la théorie de la souveraineté est une claire transposition de l'absolutisme papal. Du point de vue chrétien, il s'agit là bien entendu d'une dérive « hérétique ». Mais il va de soi que toute hérésie renvoie d'abord à ce dont elle s'est détachée.

*On sait que la Nouvelle Droite est née, à la fin des années soixante, avec pour objectif de procéder à une mise à jour d'un bagage théorico-politique qui, depuis 1945, avait surtout cultivé le mythe de la nostalgie. Il s'agissait, si l'on veut, d'une « droite du torticolis » ou du « rétroviseur ». Quand vous faites le bilan de votre itinéraire intellectuel, pensez-vous avoir conservé ou actualisé quelque chose de cette droite-là ? Par ailleurs, étant donné que vous avez toujours affirmé agir au-delà de la dichotomie droite-gauche, que pensez-vous devoir à la culture de gauche ?*

J'ai toujours fréquenté avec un égal intérêt ce que vous appelez des idées de droite et des idées de gauche. Je ne me reconnais par ailleurs dans aucune des trois droites (légitimiste, plébiscitaire et libérale) dont René Rémond a dessiné le tableau. Quelles sont alors les « idées de droite » dont je ne me suis jamais dessaisi ? Probablement l'idée qu'il n'y a de vie sociale satisfaisante que structurée de façon organique, et aussi l'idée, qui va de pair avec elle, que tout problème politique doit être résolu en fonction de son contexte. De telles convictions rendent allergiques à toute vision politique universaliste, à tout raisonnement en fonction d'un homme abstrait, d'un homme en soi – mais également à toute forme d'ethnocentrisme ou de racisme. Elles ne sont pas incompatibles en revanche, mais au contraire présupposent l'idée de nature humaine, une nature humaine qui ne se donne à saisir que dans ses incarnations multi-

ples : la richesse de l'espèce humaine, c'est sa diversité. Kant se trompe quand il croit pouvoir faire de la raison une entité autonome. Même la raison est toujours « située » (au sens de MacIntyre) ou « encastrée » (au sens de Polanyi) dans une tradition historique et culturelle singulière. Dans une approche assez semblable, Gadamer parle de l'« horizon » dans lequel s'inscrit le cercle herméneutique. J'admets donc un principe de relativité, ou de contextualité, mais je récusé toute métaphysique de la subjectivité. Une société organique est d'abord une société structurée à la base de façon à intégrer toutes ses composantes, au lieu d'en exclure une partie : le politique a pour vocation première d'organiser le vivre (et le vouloir-vivre) ensemble. C'est une société qui implique des corps intermédiaires et une continuité d'associations à tous les niveaux au lieu d'un face à face entre un Etat omnipuissant et une « société civile » de plus en plus cantonnée dans l'espace privé. Voilà, je pense, ce qui pourrait continuer de me rattacher à « la droite ». J'y ajouterais sans doute, bien que ce trait soit loin d'avoir caractérisé toutes les familles de droite, une perspective résolument européenne : je ne me suis jamais défini comme Français seulement.

Ma dette vis-à-vis de la culture de gauche n'est pas si différente de celle qui m'attache à la culture de droite. L'idéal d'une société organique, moins abstraite, moins mécanisée, plus solidaire, est d'ailleurs aujourd'hui fréquemment revendiqué aussi par cette fraction de la gauche ou de l'extrême gauche qui reconnaît que la problématique de l'exclusion, qui entraîne la dissolution du lien social, est aujourd'hui plus importante que celle de la simple domination. (Le capitalisme qui exploite a besoin de la force de travail qu'il exploite, la société marchande qui exclut rend inutile l'existence même de ceux qu'elle exclut). La diversité « de droite » et le pluralisme « de gauche » peuvent ainsi se rencontrer. Le point de passage, c'est la critique de l'individualisme et l'importance donnée au lien social. La différence réside dans la façon dont ce lien est constitué. J'ai cessé de croire depuis longtemps que les sociétés ne s'ordonnent qu'à partir du haut, par des institutions surplombantes ou de purs actes d'autorité. En ce sens, je crois que le social (que la droite a trop eu tendance à placer dans la dépendance de l'économique) vient avant le politique. Je ne suis pas un disciple de Jean Bodin, père de l'Etat-nation et de tous les étatismes modernes jusqu'au fascisme inclus, mais un disciple d'Althusius, premier théoricien du principe de subsidiarité. Je crois que le corps social a sa logique propre, et qu'il ne suffit pas de disposer d'un Etat fort (fascisme) ou de bonnes institutions (Maurras) pour le faire évoluer dans la bonne direction. Je suis donc redevable à la gauche d'une approche sociologique qui s'est intéressée



avant tout à cette socialité élémentaire qui ne se réduit ni à l'Etat ni au marché. Je crois enfin qu'il n'y a d'autre légitimité que celle qui réside dans le peuple. Pour reprendre une distinction avancée voici quelques années par Régis Debray, je me sens appartenir au camp « démocrate » plus qu'au camp « républicain ».

A la gauche, j'ai sans doute aussi emprunté une méthode de travail, une façon d'analyser les idées et les phénomènes historiques que j'espère rigoureuse. Et aussi une sympathie instinctive pour les peuples vivants, qui entendent conserver leur personnalité contre toutes les formes d'emprise coloniale ou néocoloniale. J'y ajouterai encore une certaine méfiance vis-à-vis des « élites » qui, depuis deux siècles au moins, ont presque toujours trahi. Pour le reste, que dire ? Les thèmes auxquels je suis le plus attachés me paraissent, comme je l'ai déjà dit, dériver autant de la droite que de la gauche, qu'il s'agisse de l'écologisme ou du fédéralisme, de la critique de l'utilitarisme, du refus d'une société où le modèle du marché permettrait d'interpréter la totalité des faits sociaux. Je reconnais cependant bien volontiers qu'à date récente, la gauche (ou plus exactement une partie de la gauche) a su développer une critique du libéralisme économique dont on serait bien en peine de trouver l'équivalent à droite. La contamination de la droite par les idées libérales, qui aboutit à n'offrir d'autre alternative que le ralliement au marché ou l'identitarisme convulsif et crispé, est pour moi l'un des sujets de réflexion les plus préoccupants.

*Vous avez été, et êtes toujours, un ennemi acharné de l'américanisme, que vous accusez d'être la réalisation, non moins totalitaire que les défunts régimes de l'Est, du monothéisme judéo-chrétien. Je crois que votre anti-américanisme ne fait aucun doute. Dans un de vos livres, vous avez défendu l'idée d'une alliance de l'Europe et du Tiers-monde contre les Etats-Unis. Vous avez aussi écrit, dans l'un de vos articles, que vous souhaitiez voir « l'Intifada partout ». Mais votre anti-américanisme, bien que cohérent et explicite, me semble également suspect ; disons du moins qu'il m'apparaît comme une arme émoussée, et ce pour deux raisons. La première, c'est que j'ai l'impression que vous avez conservé une orientation plus de droite que de gauche, en ce sens que vous privilégiez une critique de l'américanisme comme mode et style de vie plutôt que comme une certaine forme de capitalisme. C'est une attitude qui fait penser aux polémiques contre la bourgeoisie comme style de vie naïvement entretenues par de jeunes intellectuels fascistes à la fin des années trente. La seconde raison, c'est qu'à y regarder de près, l'Amérique est une illustration du dépassement du clivage droite-gauche. Pour être plus explicite : en Europe, le dépassement*

du clivage droite-gauche a été revendiqué par les dictatures et par les mouvements fascistes ; en Amérique, il a lieu dans une société libérale et démocratique où les distinctions et les clivages politiques n'ont plus de valeur. Je me demande donc si le dépassement du clivage droite-gauche, que vous revendiquez, n'est pas chez vous contredit par votre détestation de l'américanisme.

La critique de l'américanisme s'est historiquement opérée dans les milieux politiques les plus différents. Vous évoquez les « polémiques contre la bourgeoisie comme style de vie » des jeunes intellectuels fascistes. On pourrait aussi bien parler des critiques très semblables (et qui, si « naïves » qu'elles aient pu être également, valaient quand même mieux que pas de critique du tout) qui ont été formulées dans les milieux communistes, libertaires ou gaullistes. Ces critiques s'inscrivent dans des visées distinctes, mais se recourent de toute évidence sur bien des points. L'anti-américanisme ne permet donc pas à lui seul d'établir une distinction entre la gauche et la droite. Pour ma part, contrairement à ce que vous dites, je ne sépare nullement la critique de l'américanisme comme mode de vie de la critique du capitalisme. *L'american way of life*, avec son insistance sur les choses plus que sur les hommes, son omniprésence des objets, son obsession de ce qui s'exprime en quantités (un monde où rien n'a de valeur, mais où tout a un prix), est une parfaite illustration de ce que dit Marx de la réification (*Verdinglichung*) des rapports humains induite par le capitalisme. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les modes de vie américanomorpes se répandent dans le monde au même rythme que s'étend la logique du marché. Cependant, il est évident que le capitalisme compose au sein de chaque culture avec les traits fondamentaux de cette culture. La mentalité américaine a aussi sa singularité propre, et c'est pourquoi elle n'est exportable que jusqu'à un certain point. Enfin, il faut ici se garder de confondre la cause et la conséquence. Est-ce le capitalisme qui entraîne un certain mode de vie, associé à une mentalité spécifique, ou bien est-ce cette mentalité qui a historiquement produit le capitalisme ? Comme Werner Sombart, je penche plutôt vers la seconde hypothèse. Le capitalisme n'est pas tombé du ciel. Il définit un monde structuré par les valeurs de la classe bourgeoise, par sa façon de concevoir les rapports sociaux, c'est-à-dire par une anthropologie essentiellement fondée sur la logique de l'intérêt. De ce point de vue, critiquer le mode de vie américain, ce n'est pas demeurer à la surface des choses. C'est plus probablement mettre le doigt sur ce qui, au sens de Marx, mais contrairement à ce qu'il croyait lui-même, est de l'ordre de l'infrastructure.

Il est curieux que vous souteniez à la fois que la volonté de dépassement du clivage gauche-droite est d'essence « fasciste » et, d'autre part, que l'Amérique est une « illustration » de ce dépassement. Ces deux propositions sont contradictoires (à moins que vous ne regardiez l'Amérique comme un pays « fasciste », ce qui ne me paraît pas être le cas). La seconde réfute en effet la première. Je ne vois pas très bien, en outre, comment mon désir de dépasser le clivage gauche-droite serait « contredit » par mon anti-américanisme : si l'Amérique illustre un tel dépassement, je devrais plutôt être pro-américain ! Concernant les Etats-Unis, il me semble en réalité qu'il ne faut pas tant parler d'un dépassement que d'un aplatissement du clivage gauche-droite. Cet aplatissement peut être mis en rapport avec la conception que se font les Américains de la politique, conception extrêmement différente de celle des Européens. Aux Etats-Unis, la vie politique se fonde sur la confrontation des intérêts, le traitement des droits ou la négociation des demandes et des revendications. En Europe, elle s'ordonne plutôt autour de la notion d'intérêt général ou de bien commun.

Depuis l'effondrement du système soviétique, les Etats-Unis constituent la seule superpuissance de la planète. Même si les Américains ont du mal à faire face à leurs « obligations » mondiales, même si leur politique étrangère oscille toujours entre l'interventionnisme et l'isolationnisme, l'influence qu'ils exercent dans le monde me semble excessive dans sa pesée et négative dans son contenu : partout où s'étend la puissance américaine, relayée par les multinationales de l'information, de l'économie financière et du divertissement, les sociétés deviennent plus uniformes et la diversité humaine s'appauvrit. Cette situation me paraît déplorable, mais il va de soi qu'elle renvoie tout autant à la faiblesse et au manque de volonté de ceux qui subissent cette domination qu'à la puissance de ceux qui l'exercent. Pour autant, je ne me représente pas l'Amérique en figure du mal absolu. Au-delà précisément du clivage droite-gauche, je vois même s'y développer aujourd'hui des phénomènes sociaux riches d'enseignement. La façon dont l'idéal du *melting pot* a cédé la place au « multiculturalisme » (qui en représente à bien des égards la négation), le développement encore timide d'un mouvement communautarien, voire d'un certain « populisme de gauche », la renaissance d'un courant de pensée qui cherche à revenir à l'inspiration strictement fédéraliste de certains des Pères fondateurs (inspiration largement trahie depuis l'époque du New Deal), sont à mon avis autant de phénomènes qui méritent d'être regardés avec attention. Des auteurs comme Christopher Lasch, Michael Sandel ou Charles Taylor sont également, à mon avis, bien plus importants que nombre d'auteurs européens.

*Permettez-moi de vous faire remarquer qu'il y a au moins un autre aspect de la tradition de droite que l'on retrouve dans votre pensée : la polémique dirigée contre les intellectuels. Historiquement, pour des raisons que je n'analyserai pas ici, la droite n'a jamais aimé les intellectuels, voyant dans cette classe une « figure » presque naturellement orientée à gauche. Le clerc ne pouvait être qu'à gauche, en raison, précisément, de sa propension à la trahison. Vos livres sont remplis d'accusations au vitriol contre les intellectuels de gauche, que vous accusez surtout d'avoir trahi la « radicalité ». D'autre part pourtant, vous avez toujours cherché à nouer un dialogue avec la culture de gauche, donc avec les intellectuels, afin de briser l'enfermement où s'était retrouvée la culture de droite du deuxième après-guerre. Ne vous semble-t-il pas contradictoire de vouloir nouer un dialogue avec la classe même que vous accusez de trahison ?*

Vous m'avez mal lu. Non seulement je n'ai jamais critiqué les intellectuels, mais je n'ai cessé de réagir contre cette idée, effectivement si répandue dans certains milieux de droite, selon laquelle les intellectuels seraient obligatoirement des abstrauteurs de quintessence inutiles, des gens qui adhèrent sans discernement aux idées les plus folles et qui détournent les bons militants des saines joies et des virils devoirs de l'action politique. Je suis moi-même un intellectuel qui, toute sa vie durant, ne s'est adressé qu'à des hommes et des femmes ayant des préoccupations intellectuelles. Je n'en tire ni honte ni fierté particulière. Cela dit, il faut bien voir que le terme d'« intellectuel » n'est pas un terme neutre. Si certains hommes de droite se disent hostiles aux intellectuels, ce n'est pas uniquement parce qu'ils se refusent à réduire l'homme à son seul intellect – on peut être intellectuel et être parfaitement conscient des limites de l'intellect, comme d'ailleurs de la valeur toute relative de l'intelligence –, mais aussi parce que le mot s'est forgé dans un contexte historique précis. En France, l'intervention d'Emile Zola dans le contexte de l'affaire Dreyfus a dessiné de façon durable une acception de l'intellectuel en tant qu'« intellectuel-de-gauche ». Il en a résulté une allergie au mot plus encore qu'à la chose. La droite admet très bien qu'on ait des préoccupations théoriques, doctrinales, philosophiques, voire idéologiques. C'est le mot « intellectuel » qui la rebute. Je pense qu'une telle allergie est aujourd'hui tout aussi obsolète que le clivage gauche-droite.

Je n'ai donc jamais critiqué les intellectuels en tant que tels. Ce que j'ai critiqué en revanche, et avec force, ce sont les intellectuels qui ont abandonné, non pas leur « radicalité » (le mot ne veut pas dire grand chose), mais toute

pensée critique. J'ai connu une époque où nombre d'intellectuels, qui prétendaient parfois au titre d'« intellectuels organiques », développaient avec des fortunes inégales une critique sans concession du système en place. La majorité d'entre eux se sont depuis ralliés à ce système. Devenus sociaux-démocrates, libéraux, défenseurs de l'idéologie des droits de l'homme et de la société de marché, ils dénoncent sans pudeur ce qu'ils adoraient hier. Après avoir été les contempteurs de l'idéologie dominante, ils en sont aujourd'hui les chiens de garde. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une nouvelle « trahison des clercs ». Lorsque j'évoque un dialogue avec la culture de gauche, il ne s'agit évidemment pas de chercher une quelconque reconnaissance de la part de ces intellectuels-là.

Je ne me soucie pas d'être « reconnu » par ceux qui se sont reniés eux-mêmes, et qui ont tiré de leurs reniements des prébendes et des postes. Je crois par contre à l'utilité et à la nécessité d'un dialogue entre tous ceux qui ont su garder, vis-à-vis de l'idéologie dominante, une attitude critique. Il ne s'agit pas là, comme vous paraissez le croire, d'une stratégie visant à « briser l'enfermement de la culture de droite », stratégie qui aurait pour objet de se faire décerner une sorte de brevet de respectabilité. Il s'agit beaucoup plus de rechercher les conditions propres à un véritable travail de la pensée. Un intellectuel ne peut fonctionner en vase clos. Il a besoin, pour affiner sa pensée, de se confronter en permanence à ceux qui pensent différemment de lui. La perspective dialogique, en d'autres termes, est indispensable au travail intellectuel. Mais cela se relie aussi chez moi à la volonté d'un dépassement de ce clivage gauche-droite dont nous avons déjà parlé. Il est temps que les intellectuels de gauche comprennent que la droite n'a pas dit que des sottises, et que les intellectuels de droite comprennent que la gauche a aussi énoncé des idées justes. C'est ce à quoi j'essaie de m'employer.

*Depuis quelques années, un vif débat – politique, historique et économique – a lieu au sein de la gauche européenne à propos des nouvelles tendances de l'économie (globalisation, postfordisme, etc.). La droite me semble totalement silencieuse et même absente de ce débat. A mon avis, c'est une absence qui reflète sa tradition culturelle, étant donné qu'elle a toujours éprouvé une difficulté congénitale à « penser » l'économie. Il y a une pensée économique libérale, il y a une pensée économique marxiste. Il y a eu Schumpeter et Keynes, Boukharine et Preobrajenski. Mais je n'ai pas l'impression que l'on puisse parler d'une pensée économique propre à la droite au XX<sup>e</sup> siècle. Dans ce domaine-là également, elle s'est approprié ce qui avait été élaboré en*

*dehors d'elle (je pense à Sombart, par exemple, pour ne pas parler du corporatisme, qui reprenait certains aspects de la pensée économique catholique). Si la droite a eu, et a toujours, du mal à donner naissance à une pensée économique, n'est-ce pas parce que la condamnation de la dimension de l'économie l'a toujours caractérisée (il suffit de penser à Evola) ? En outre, une critique droitrière des phénomènes économiques actuels peut-elle exister ?*

Il ne faut pas être trop systématique lorsque l'on parle de la « difficulté congénitale » de la droite à penser l'économie. À côté de Werner Sombart, il faudrait par exemple citer les noms de Friedrich List, Othmar Spann, Georges Valois, Eugène Schueller, etc., dont les œuvres ne sont pas négligeables. À l'inverse, quand on dit que la gauche a constamment pensé l'économie, on ne doit pas non plus oublier que cette pensée a rarement débouché sur des modèles viables. Mais il est vrai que, dans l'ensemble, les auteurs de droite sont restés dramatiquement silencieux à propos de l'économie. La droite bourgeoise s'est contentée de défendre des positions acquises, qui correspondaient à ses intérêts de classe. La droite non bourgeoise s'en est tenue à l'affirmation du primat du politique, ce qui l'a conduit, notamment, à théoriser la question du pouvoir plus que celle de la propriété ou du mode de production. Vous avez également raison de dire que cette attitude s'explique en grande partie par une condamnation de la dimension économique (ou plus exactement de la réduction de l'homme à cette dimension). L'économique, comme le social, a fréquemment été rangé à droite dans la catégorie des choses subalternes ou, pis encore (au même titre que la technique), dans celle des choses « neutres ». À ce sujet cependant, deux remarques s'imposent. La première, c'est qu'une telle attitude a pu avoir dans le passé un semblant de cohérence : à l'époque des capitalismes nationaux, la production pouvait encore être regardée, fût-ce au prix de l'exploitation du prolétariat, comme une source parmi d'autres de la puissance et de la richesse des nations. Il n'en va évidemment plus de même aujourd'hui, à l'époque de la consommation de masse et de la globalisation des marchés financiers. Le capitalisme avait hier besoin des frontières pour construire ses marchés, alors qu'aujourd'hui la logique du marché exige leur disparition. La deuxième remarque, c'est qu'il est intéressant de constater qu'aujourd'hui c'est à gauche que s'exprime avec le plus de force l'idée que la vie humaine ne saurait se résumer à sa dimension économique. Hier, une certaine gauche prétendait voir dans les faits économiques déterminant les rapports de classes la clé explicative de toute l'histoire de l'humanité, tandis qu'une certaine droite soutenait

au contraire le primat du politique sur l'économique, ce qui la conduisait entre autres à mésestimer l'autonomie du social. Aujourd'hui, face à une droite massivement ralliée à l'idéologie libérale, toute une fraction de la gauche affirme que l'homme ne se réduit pas à sa dimension matérielle et qu'il doit tout faire pour s'affranchir des servitudes de l'économie. On assiste donc ici à un nouveau chassé-croisé gauche-droite. La position « anti-économiste » de la droite s'en voit dans une certaine mesure réhabilitée.

Mais cela pose aussi le problème de l'idéologie libérale. Quand vous dites que la droite n'a jamais sérieusement pensé l'économie, vous reconnaissez implicitement que le libéralisme n'est pas une idéologie de droite. Dans le cas contraire, vous ne pourriez pas dire que la droite s'est toujours tue sur l'économie, puisque le libéralisme peut à bien des égards se définir comme une pensée intrinsèquement économique. La droite libérale a d'ailleurs toujours été la théoricienne de l'économie par excellence. Mais c'est bien là que les difficultés commencent, puisqu'aujourd'hui ce sont les politiques économiques libérales qui sont traditionnellement définies comme des « politiques de droite ». Margaret Thatcher, pour ne citer qu'elle, peut difficilement être classée à gauche. De deux choses l'une alors. Soit vous classez le libéralisme à droite, et vous ne pouvez plus dire que la droite est toujours restée muette sur l'économie. Soit vous le classez à gauche, mais alors vous devez expliquer pourquoi la gauche critique voit aujourd'hui dans les politiques économiques libérales son ennemi principal.

La droite non libérale a constamment refusé l'idée selon laquelle « l'économie, c'est le destin ». Mais cette idée est aujourd'hui devenue réalité : l'économie apparaît bel et bien de plus en plus comme notre « destin ». C'est bien pourquoi une critique radicale du libéralisme économique s'avère plus indispensable que jamais. La Nouvelle Droite s'y emploie depuis des années, s'efforçant par là même de démontrer qu'une telle critique est possible. C'est ce qui l'a amenée à se prononcer pour le partage et la réduction du temps de travail, pour la taxation des transactions sur les marchés financiers, pour la création d'un tiers-secteur non marchand, pour l'instauration d'un revenu de citoyenneté, etc. Des positions analogues ont été prises par certains intellectuels ou certains groupes classés à gauche. Vous y verrez encore du « parasitisme ». J'y vois plutôt une preuve supplémentaire de la réalité de certaines convergences. Il y a désormais une droite et une gauche favorables à l'implacable logique du marché, en même temps qu'une droite et une gauche qui lui sont hostiles. La frontière principale ne passe plus entre la droite et la gauche, mais entre les adversaires et les partisans de la société de marché.

*Un autre silence significatif de la Nouvelle Droite concerne ce qu'on appelle le « révisionnisme historique ». En France avec Furet, en Italie avec De Felice, en Allemagne avec Nolte, on assiste depuis une décennie au moins à un débat historiographique très riche, bien que parfois confus. Ici aussi, j'observe que la droite s'est approprié ce qui avait grandi en dehors d'elle. Au fond, Furet n'a jamais été un intellectuel de droite. De Felice, qui s'est pourtant toujours dit antifasciste, a été défendu par la droite surtout parce qu'il était critiqué par la culture et l'historiographie de gauche. Après la mort de De Felice, on a assisté en Italie à la naissance d'une espèce de « defelicianisme », une attitude qui aurait horrifié le grand historien. La Nouvelle Droite se tait sur tout cela, comme si elle n'avait pas conscience de la profonde importance culturelle et historiographique de ce débat. Pourquoi ce silence ?*

Il est exact que la Nouvelle Droite s'est assez peu préoccupée des débats historiographiques. Elle se distingue à cet égard de cette droite (ou de cette gauche) qui n'en finit pas de régler ses comptes avec le passé. Il faut aussi dire que, malgré les remous suscités récemment par la parution du *Livre noir du communisme*, l'école que vous évoquez n'a jamais eu en France l'importance qu'elle a revêtu dans des pays voisins. Les travaux de François Furet sur la Révolution française ont été l'occasion d'un débat d'une assez grande ampleur, mais sans comparaison avec ceux provoqués en Allemagne ou en Italie par les ouvrages d'Ernst Nolte et de Renzo De Felice (auteurs qui, significativement, n'ont d'ailleurs guère été traduits en français). L'une des raisons est sans doute que Furet a travaillé sur une période plus éloignée dans le temps.

Les résistances auxquelles ces trois auteurs (Furet, Nolte, De Felice) se sont heurtés viennent de toute évidence de ce que leur approche historiographique oblige à remettre en cause bon nombre d'idées reçues. En ce sens, je pense qu'ils ont fait œuvre utile, même s'ils prêtent eux-mêmes le flanc à la critique (Nolte, par exemple, a sans doute eu raison d'interpréter le fascisme italien et le nazisme comme des réactions à la révolution d'Octobre, mais cela l'a conduit à survaloriser la césure de 1917, sans trop prendre en compte ce qui s'est passé avant cette date). L'analyse du passé est toujours entravée par les passions du présent. Aussi longtemps que l'on n'aura pas compris que le *XX<sup>e</sup>* siècle est terminé, et que la modernité s'achève avec lui, le recours à des catégories aussi obsolètes que le « fascisme » et l'« antifascisme », le « communisme » et l'« anti-communisme », qui ont permis naguère à des familles politiques de capitaliser sur la définition d'un ennemi supposé commun, empêchera toujours de comprendre ce qui s'est joué exactement dans la première moitié de ce siècle. Comme



l'ont bien montré Henry Rouso et Tzvetan Todorov, le travail de « mémoire », dont on fait aujourd'hui un substitut de morale en même temps qu'une sorte de religiosité de rechange, est le contraire même du travail de l'historien. Révélateur est le fait qu'un demi-siècle après la défaite militaire des puissances de l'Axe, les politologues ne soient toujours pas parvenus à se mettre d'accord pour définir le totalitarisme, ni pour dire si le mot « fascisme » désigne véritablement quelque chose au-delà du Ventennio mussolinien. Le refus obstiné d'admettre toute possibilité de comparaison entre le nazisme et le communisme soviétique, alors que cette comparaison est non seulement légitime, mais indispensable à la compréhension de notre époque, est pour moi un autre sujet d'étonnement. Je l'ai déjà dit, la droite comme la gauche semblent paradoxalement éprouver la même difficulté à imaginer que le XXI<sup>e</sup> siècle sera tout autre chose que le XX<sup>e</sup>. L'une comme l'autre cherchent à établir des ressemblances à des fins d'instrumentalisation partisane, alors qu'à mon avis ce sont au contraire les différences qui sont riches d'enseignement. Si l'histoire se répète, elle ne se répète jamais de la même façon. Face aux nostalgiques du passé de tous bords, je serais quant à moi plutôt un nostalgique de l'avenir ! ■

## ENTRETIEN AVEC « ORA LOCALE »

Entretien paru dans le magazine de gauche *Ora locale*, Rende [Cosenza], novembre 2002-janvier 2003, p. 11, et février-avril 2003, p. 15. Questions de Michelangelo Cimino.

*L'accusation la plus récurrente portée contre vous est celle d'être un « raciste masqué », ou du moins de dissimuler de fortes pulsions racistes derrière votre « obsession des différences culturelles » (pour parler comme Pierre-André Taguieff). Que répondez-vous ?*

Entre un « raciste masqué » qui dénonce le racisme et un antiraciste qui fait de même, j'aimerais qu'on m'explique la différence ! Je sais bien que, depuis Freud, toute dénégation peut être interprétée comme confirmation du symptôme. Mais à ce compte-là, Marx pourrait aussi bien être considéré comme un « anticommuniste masqué ». Or, il se trouve que je ne me suis pas contenté d'affirmer que je ne suis pas raciste. J'ai publié trois livres (dont un intitulé *Contra el racismo*) et plusieurs dizaines d'articles pour démontrer la fausseté intrinsèque des théories racistes. Quel est l'auteur « de droite » qui en a fait autant ? Et qu'ajouter de plus ?

Le terme de « racisme » désigne deux choses. D'une part, sur le plan idéologique, une doctrine qui fait de la race le facteur principal de l'histoire humaine ; d'autre part, sur le plan sociologique, une attitude d'hostilité systématique envers un ou plusieurs groupes humains. Le racisme théorique est à mes yeux insoutenable : la race, pas plus que l'économie, n'est le concept essentiel qui permet d'éclairer l'histoire. Quant au racisme sociologique, il n'est qu'une variante parmi d'autres de l'altérophobie, c'est-à-dire de l'incapacité à reconnaître la valeur des différences et le caractère positif de l'altérité. J'ai horreur des phobies, quelles qu'elles soient, et tout particulièrement de la xénophobie, qui relève de ce que Heidegger appelait très justement la métaphysique de la subjectivité. Toute ma philosophie repose précisément sur le rejet de toute attitude consistant à poser le « moi » ou le « nous » (qui n'est qu'un « moi » élargi) comme le critère de la valeur et de la vérité.

Je n'ai nullement l'« obsession » de la différence. Je constate seulement que nous vivons dans un monde où les identités culturelles, les modes de vie différenciés, tendent de plus en plus à être éradiqués par la logique du capital, par cette Forme-Capital qui homogénéise le social en l'assujettissant à l'imaginaire de la marchandise. Il n'y a là rien qui puisse légitimer une nouvelle forme de racisme. Pierre-André Taguieff, que vous citez, a fini lui-même par en convenir. Lisez par exemple l'entretien qu'il a publié dans la revue italienne *Una Città* (« Razzismo e differenza », janvier-février 1996). Il y déclare explicitement que ma position peut être considérée comme « une forme modérée de relativisme culturel qu'on peut retrouver chez Lévi-Strauss et qui est tout à fait légitime ». A la vérité, ceux qui portent contre moi l'accusation de « racisme masqué » n'ont tout simplement pas compris ce qu'est le travail de la pensée. Un homme politique peut dire le contraire de ce qu'il pense, car la finalité de son propos est d'accéder au pouvoir. Un intellectuel ne le peut pas, parce que son œuvre est bien la seule chose qui restera de lui.

*Si vous le permettez, restons encore un instant sur ce thème. Certains soutiennent aussi que votre refus obstiné, sans nuances, du modèle culturel américain, est encore une façon de dissimuler votre présumé racisme. Ne pensez-vous pas qu'il soit possible de trouver une manière acceptable de préserver sa propre identité tout en évitant de s'enfermer soi-même dans un ghetto ?*

Le modèle culturel américain, du fait même qu'il est américain, se distingue nécessairement du nôtre. Cela ne signifie pas qu'il n'ait que des défauts, bien

au contraire (j'ai moi-même la plus grande sympathie pour des auteurs comme Christopher Lasch ou Michael Sandel), mais seulement qu'il n'est pas nécessairement adapté à la réalité humaine et sociale des pays européens.

Il est à mon sens légitime de vouloir défendre et conserver son identité. Mais encore faut-il s'interroger sur le sens de ce mot, qui ne doit pas se ramener à des slogans ou à des fantasmes. L'identité n'est pas une essence, mais une substance. Elle n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui caractérise notre manière singulière de changer. Elle est enfin indissociable d'un récit, d'une narration par laquelle le sujet se construit lui-même au moyen de ce dont il a hérité et de ce qu'il a choisi. Même les identités héritées sont aujourd'hui des identités choisies, dans la mesure où elles ne sont opérantes que pour autant que l'on accepte ou que l'on veuille s'y reconnaître. Ma conception de l'identité est donc radicalement opposée à celle des xénophobes, qui en tirent prétexte pour s'affirmer supérieurs ou croire que leur culture ne doit rien aux autres. Le droit à la différence est pour moi un principe qui ne vaut que par sa généralité. Qui n'est pas prêt à reconnaître l'identité des autres, qui pense que l'identité des autres représente une menace intrinsèque pour la sienne, ferait mieux de se taire.

*Les jugements sur votre « communautarisme » provenant de certains intellectuels italiens de droite et de gauche, se recoupent en partie. Dans l'analyse de vos thèses, un point qui revient souvent touche à leur caractère fortement idéologique, voire intellectueliste, peu attentive en tout cas aux réalités de l'heure. D'autres au contraire, comme Luigi Cavallero, voient dans le « communautarisme » de droite, le « corollaire de l'intolérance religieuse et/ou raciale » (« Il Manifesto », 27 décembre 2002). Pour quelle raison ?*

Le reproche d'« intellectualisme » me paraît à la fois ridicule et inapproprié. Il est ridicule parce qu'il n'y a pas plus lieu de reprocher à un intellectuel d'être un intellectuel que de reprocher à un fleuriste de ne pas fabriquer du pain ! En tant qu'intellectuel, je cherche à comprendre (et à faire comprendre) le monde dans lequel je vis par le moyen des analyses théoriques qui me semblent les plus pertinentes. Quoi qu'en pensent les esprits pressés, la théorie vient toujours avant la pratique : les Encyclopédistes viennent avant la Révolution, Marx vient avant Lénine, la théologie vient avant la pastorale ou le catéchisme, la recherche fondamentale avant la technologie. Mais ce reproche est également inapproprié. Il suffit de lire mes travaux pour constater que je n'ai au contraire

jamais cessé de porter un regard attentif sur les aspects les plus concrets de la vie politique et sociale : les formes actuelles de la globalisation, le renouveau du mouvement associatif, les conditions d'exercice d'une démocratie de base, les formes pratiques d'une économie alternative, etc. Toute ma méthode consiste à faire un va-et-vient entre l'analyse théorique et l'actualité.

Luigi Cavallaro a bien raison de dénoncer l'intolérance religieuse et/ou raciale. Toute ma vie, j'ai lutté contre l'intolérance. C'est précisément pour cette raison que j'ai toujours placé la lutte en faveur des différences culturelles et des identités collectives dans une perspective d'ouverture et de dialogue. L'idéologie du Même tend à supprimer le dialogue et à le transformer en monologue collectif. La différence est la condition même du dialogue. Même lorsqu'elle s'ordonne à une croyance religieuse, l'intolérance repose fondamentalement sur la métaphysique de la subjectivité : c'est toujours moi ou nous qui sommes les critères de la vérité. L'ennemi n'est dès lors plus seulement un adversaire, mais un ennemi absolu, une figure du Mal. George W. Bush et sa croisade contre l'« axe du mal », Ben Laden et sa « *djihad* », les islamophobes à la Fallaci qui mettent en garde contre un « choc des civilisations » qu'ils appellent en réalité de leurs vœux, raisonnent tous de la même manière : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ». C'est l'exclusion du tiers. Pour moi, au contraire, il y a toujours des tiers. C'est la raison pour laquelle je me reconnais pleinement dans l'impératif dialogique d'un Martin Buber.

*Votre aversion de l'universalisme niveleur des cultures et des différences se retrouve aussi, pour des raisons différentes de celles de la Nouvelle Droite, dans certaines franges minoritaires de la gauche italienne. Il existe en effet dans notre pays une gauche a-marxiste, anti-étatiste, fédéraliste, communautarienne, anti-économiste, anti-utilitariste, écologiste, etc., dont les principaux représentants sont bien connus. Les affinités entre les thématiques de cette gauche hétérodoxe et celles de la Nouvelle Droite semblent plus importantes que les divergences qu'il peut y avoir entre elles. Si vous deviez énumérer les unes et les autres, par où commenceriez-vous ?*

J'ai beaucoup de sympathie pour la gauche que vous décrivez. Dans un monde où l'avenir est de plus en plus posé sous l'horizon de la fatalité – tout le système des médias entretenant l'idée que nous vivons dans le seul système possible –, elle a l'immense mérite de maintenir vivantes les exigences de la pensée critique. Par rapport aux idées de ce que vous appelez la « Nouvelle Droite » – étiquette que je n'ai jamais beaucoup appréciée et que je n'utilise plus guère –, il

ne fait donc pas de doute que les affinités l'emportent largement sur les divergences.

Les affinités sont celles que vous décrivez : critique de l'idéologie du développement, forte préoccupation écologique, anti-utilitarisme, accent mis sur le localisme et la renaissance des communautés comme lieu privilégié d'une réapparition de la dimension politique du social, fédéralisme fondé sur le principe de compétence suffisante, c'est-à-dire sur le principe de subsidiarité, etc. Nombre de ces préoccupations entrent largement en consonance avec la thématique postmoderne. L'époque que nous vivons est celle de l'effondrement à la fois des « grands récits » idéologiques, qui mobilisaient autrefois les masses en suscitant chez elles des formes d'engagement quasi sacerdotal, comme autant de substituts existentiels de la foi, et des grands appareils politico-bureaucratiques surplombants, à commencer par l'Etat-nation.

Les divergences sont plus difficiles à cerner. Il y a bien sûr celles qui résultent de la diversité des itinéraires individuels. Une telle diversité laisse toujours des traces. Mais plus fondamentalement, je dirais que ce qui me paraît manquer souvent à cette gauche anti-économiste, c'est une réflexion sur quelques questions essentielles touchant par exemple à la nature humaine, aux conditions d'instauration et de maintien du lien social, à la nature du politique, aux finalités de l'existence collective, etc. L'un des défauts de la droite est d'être essentiellement réactive : elle est indifférente aux idées, elle méprise le travail de la pensée, elle ne se détermine que sous l'effet de l'enthousiasme ou de l'indignation. L'un des défauts de la gauche est de placer la politique dans la dépendance de la morale : l'aspiration à une société moralement meilleure (« plus juste »). Ce moralisme ne me paraît pas nécessaire à l'action politique. Pour ne prendre qu'un exemple : on peut combattre les inégalités économiques pour des raisons morales, mais on peut aussi les combattre parce que de trop grandes distorsions de revenus créent des tensions politiques insupportables, et sont donc antagonistes du bien commun. Autre exemple : la rhétorique des droits ne me paraît pas le meilleur moyen de défendre les libertés. Ce n'est pas un hasard si l'idéologie des droits de l'homme, du fait de ses fondements individualistes, sert indirectement de légitimation à l'extension planétaire du capitalisme de marché. Le problème des libertés (la lutte contre l'oppression, la tyrannie) est pour moi un problème politique, qui doit être résolu politiquement. Il n'y a pas de liberté individuelle dans une société qui n'est pas globalement libre. La rhétorique des droits masque de nouvelles formes de l'aliénation humaine. C'est peut-être à partir de ce constat qu'il faut analyser l'échec

tragique du projet d'émancipation des Lumières : l'avènement d'une société de surveillance totale, où l'on proclame les droits de tous mais où le social est de plus en plus soumis à l'implacable logique du capital.

*Parlons maintenant de votre goût pour le paganisme préchrétien. Marcello Veneziani estime qu'annuler vingt siècles de civilisation chrétienne dont nous avons hérité, revient à « donner une image très abstraite de nos racines culturelles ». Pietro Barcellona, qui définit ce (néo)paganisme comme « intellectuel et cérébral », ne l'apprécie que « dans la mesure où il témoigne d'un amalgame populaire entre le folklore et le rite, le sens de l'histoire et la grande utopie ». Pourquoi alors en avoir fait l'une des pierres angulaires de la construction théorique de la Nouvelle Droite ? Par amour de la tradition et des auteurs (je pense à Julius Evola) qui l'ont maintenue vivante ?*

Il serait vraiment ridicule de ma part de prétendre « annuler vingt siècles de civilisation chrétienne » ! Je n'annule rien, croyez-le bien. Je suis pour cela trop conscient de l'importance du christianisme qui, à travers le phénomène complexe de la sécularisation, reste aujourd'hui très grande, au moins sous ses formes négatives ou profanes – si l'on admet, avec Marcel Gauchet, que le christianisme peut se définir historiquement comme « la religion de la sortie de la religion ».

Mon intérêt pour le paganisme n'a rien à voir non plus avec une « tradition » que chacun reconstruit à sa guise, et moins encore avec Julius Evola, dont la pensée m'est largement étrangère. Cet intérêt est de nature exclusivement historique et intellectuelle. Sur le plan historique, la prise en compte des millénaires qui ont précédé le christianisme redonne à l'Europe une dimension de profondeur. Sur le plan intellectuel, je me sens plus à mon aise en lisant Cicéron ou Homère qu'en m'astreignant à la lecture d'Origène ou de saint Augustin. Comme beaucoup d'autres auteurs, je crois surtout que la théologie chrétienne a introduit, sur le mode métaphysique, quantité de thèmes qui, transposés dans la sphère des affaires humaines, ont joué à mon avis un rôle négatif dans l'histoire. En proclamant l'unité d'une humanité appelée à converger dans une même marche en avant, Augustin jette déjà les bases de l'idéologie du progrès. L'individualisme moderne ne se comprend qu'en référence au postulat chrétien d'un for intérieur en relation directe avec Dieu. L'essor de la technoscience, avec tous ses effets destructeurs, a été rendu possible par un « désenchantement » du monde attribuable au monothéisme et qui, après le détour cartésien, a légitimé la volonté de l'homme de traiter le monde et la

nature en objet. Toutes les formes classiques de tyrannie, depuis l'absolutisme monarchique jusqu'aux grands totalitarismes modernes, transposent dans la vie profane l'omnipotence du Dieu unique. L'idée même d'une divinité unique, antagoniste de ce que Max Weber appelait le « polythéisme des valeurs », est génératrice d'intolérance et s'oppose au pluralisme. Je ne fais bien sûr qu'esquisser cette thématique, qui est immensément complexe (la querelle entre Hans Blumenberg et Karl Löwith en donne une bonne idée). Tout cela peut assurément paraître très « intellectuel ». C'est pourtant ce genre de démarche généalogique que l'historien des idées ne peut s'épargner.

*Pietro Barcellona estime que les thématiques propres à la Nouvelle Droite (la critique du libéralisme économique et de la globalisation, le refus de la technique, l'« anti-américanisme », etc.) relèvent à bien des égards d'un « sens commun » qui appartient aussi bien à la droite qu'à la gauche. Il s'agirait en somme de thématiques transversales par rapport aux deux principales formations politico-culturelles. Au-delà de cette appartenance au « sens commun », s'agit-il là d'une caractéristique intentionnelle, voulue, ou bien n'est-ce que le résultat d'une équivoque ?*

J'aime beaucoup Pietro Barcellona, et je trouve sa remarque tout à fait juste. Je ne pense pas du tout que ces nouveaux clivages « transversaux » soient l'effet d'une équivoque, ou d'une illusion, ni d'ailleurs qu'ils soient entièrement voulus. Ils montrent seulement que nous avons changé d'époque. Des idées qui avaient naguère été surtout cultivées à droite passent aujourd'hui à gauche (la critique de l'idéologie du progrès, par exemple), tandis que d'autres qui avaient surtout été cultivées à gauche passent à droite (la critique du marché, par exemple). Il en résulte que les notions de droite et de gauche ne sont plus opérationnelles pour comprendre le paysage politico-intellectuel qui se met en place sous nos yeux. Si quelqu'un vient me voir en me disant qu'il est « de gauche » – ou en me disant qu'il est « de droite » –, je ne saurai pratiquement rien de ce qu'il pense. Tous les grands événements de ces dernières années ont créé des clivages inédits à l'intérieur de toutes les familles politiques. C'est l'annonce d'une recomposition dont je me félicite. Seul le jeu parlementaire, dont l'opinion se détourne de plus en plus, donne l'illusion que la dialectique droite-gauche, telle qu'on l'a connue depuis deux siècles, garde encore sa valeur.

*La droite italienne actuellement au pouvoir se présente comme une sorte de phénomène hybride ou contradictoire. D'un côté, elle semble valoriser les corps intermédiaires au sein de la société (les communautés, les Eglises), pour créer de l'identité,*



*et de l'autre, avec Forza Italia, elle pousse à la désagrégation des partis, qui sont aussi des organisations intermédiaires, dont elle cherche à dépasser et à reprendre les fonctions. Selon certains, comme Gabriele Turi (« Il Manifesto », 17 décembre 2002), l'objectif serait d'instaurer une démocratie directe éliminant la médiation des partis et créant un lien direct entre le gouvernement et le peuple. Ne trouvez-vous qu'il y a là un étrange mélange d'inspiration communautaire et de populisme ?*

Je n'ai pas l'impression que la droite italienne actuelle se préoccupe beaucoup de valoriser les corps intermédiaires ! J'ai plutôt le sentiment qu'elle s'affaire à servir avec empressement les exigences de la Forme-Capital. Mais il est vrai qu'elle le fait dans un style relativement nouveau. Le gouvernement Berlusconi incarne à la perfection un mélange, inédit jusqu'à présent, d'ultra-libéralisme économique, d'atlantisme, de populisme et de xénophobie. Cette combinaison, qui me fait horreur, se manifeste aussi dans d'autres pays. Elle est de toute évidence appelée à perdurer dans les décennies qui viennent.

Le terme de « populisme », aujourd'hui à la mode, reste cependant très équivoque en raison même de sa polysémie. Le populisme n'est pas à mon avis une idéologie, mais un style. Comme tel, il peut se combiner avec n'importe quelle tendance politique (national-populisme, populisme de gauche, populisme libéral, etc.). A la vérité, le populisme peut être la meilleure comme la pire des choses. La meilleure quand il permet au peuple, qui se sent abandonné et méprisé par la Nouvelle Classe politico-médiatique, de prendre la parole et de décider par lui-même le plus possible des affaires qui le concernent. Un tel populisme implique une démocratie forte, l'application à tous les niveaux du principe de subsidiarité, des communautés vivantes rassemblées autour d'un certain nombre de valeurs partagées. Le populisme devient en revanche la pire des choses quand il permet à des gouvernants ou à des chefs de parti de multiplier les promesses les plus contradictoires, de légitimer la xénophobie en flattant des passions primaires, de donner des habits neufs à la démagogie. Le premier populisme favorise une plus grande participation de l'ensemble des citoyens à la vie publique. Il est en cela plus démocratique que le système parlementaire libéral, aujourd'hui miné par la crise de la représentation. Le second marque au contraire un recul évident du point de vue démocratique : il favorise l'emprise de l'expertocratie, fait renaître l'autocratie, laisse intacte la domination des marchés financiers qui constitue le principal moteur de la globalisation et, finalement, détériore encore un peu plus le tissu social. Malheureusement, c'est plutôt ce « second » populisme que je vois se manifester aujourd'hui.

*Que pensez-vous enfin de l'opinion de Marcello Veneziani qui, dans son livre sur « La cultura di destra » (Laterza), estime que l'une des principales transformations survenues ces dernières années dans l'univers culturel de la droite réside dans le « passage » d'une culture élitiste et démocratique, « en conflit constant avec la démocratie de masse », à une culture populaire et populiste. Acceptez-vous cette mutation ? La combattez-vous ou l'ignorez-vous ?*

Pas plus que la gauche, la droite n'est un phénomène unitaire. Il est donc difficile de parler d'une mutation qui l'aurait affectée dans son ensemble. Que certains hommes de droite aient compris la nécessité d'abandonner le référent étatiste ou élitiste serait assurément une bonne chose. Je crois néanmoins que cela ne touche qu'une fraction de la droite. La grande majorité des hommes de droite n'ont toujours pas intégré dans leur bagage culturel une véritable exigence démocratique et populaire. Ils restent attachés à l'ordre moral comme au modèle du marché. Ils défendent le capitalisme libéral et mettent en accusation tous ceux qui entravent la mise en place d'un nouvel ordre mondial. Le délire islamophobe se conjugue aujourd'hui, de façon révélatrice, à l'apologie de la croissance et du « développement », à une adhésion sans état d'âme à la logique du profit. Le mot d'ordre de la droite reste pour l'essentiel : « Toujours plus ! » C'est la raison pour laquelle chaque fois qu'un parti de droite arrive au pouvoir, on voit progresser l'implacable logique du système de l'argent, avec son cortège de misères, d'inégalités et d'exclusions. La gauche classique parvient d'autant moins à s'y opposer qu'elle s'est elle-même convertie au modèle du marché. On pourrait à cet égard parler d'« extrémisme du centre » (Uli Bielefeld). A tour prendre, je préfère encore pour ma part le Brésilien Lula da Silva à l'Italien Berlusconi. Mais je préfère encore plus ceux qui sont attentifs à ce qui vient. La vraie vie est ailleurs ! ■

## ENTRETIEN AVEC « L'AVISO »

Entretien paru dans *L'Aviso* (journal de Marine Le Pen), Paris, septembre-octobre 2004, pp. 3-10. Questions de Nicolas Gauthier.

*Vous êtes tenu pour le fondateur de la Nouvelle Droite. Comment « résumer » celle-ci ? Une école politique au même titre que l'Action française, une philosophie, ou juste une méthode de pensée ?*

Il est malaisé de « résumer » un parcours de 35 ans ! Ce que les médias ont à partir de 1979 appelé la « Nouvelle Droite » est une école de pensée, fondée début 1968, qui se proposait de repenser à nouveaux frais la philosophie politique et de travailler, plus généralement, dans le domaine des idées. Au départ, un groupe d'étudiants. A l'arrivée, quelques milliers de pages de livres, de revues, d'actes de colloques, etc. Et une étiquette qui n'a cessé de me coller à la peau, comme une tunique de Nessus, mais que j'ai toujours trouvée inappropriée, car équivoque. Elle donnait en effet une résonance politique à une mouvance essentiellement intellectuelle et culturelle, et l'enfermait dans une polarité droite-gauche que la classe politico-médiatique a certes tout intérêt à tenter de pérenniser, mais qui ne correspond plus à rien au regard des problématiques de notre temps.

Lorsque ce courant de pensée s'est constitué, j'espérais en faire à la fois l'équivalent de l'Ecole de Francfort et du CNRS. On est idéaliste quand on a vingt ans (et le pire est que je n'ai jamais cessé de l'être !). Il a évidemment fallu en rabattre. Demeurent une multitude de travaux qui ont exercé une certaine influence, et en exercent encore. Pour l'avenir, on verra bien : quand on lance des bouteilles à la mer, on ne préjuge pas des rives sur lesquelles elles arriveront. Mais vous n'avez pas tort de parler de méthode de pensée. La méthode a consisté à ne jamais tenir les résultats de ces travaux pour des acquis définitifs. La Nouvelle Droite a évolué, elle n'a cessé de préciser et de faire avancer son discours. Je comprends que cela ait pu dérouter les agités du bocal et les amateurs de randonnées, ceux qui attendent des petits catéchismes et n'aiment entendre que ce qu'ils pensent déjà. Je n'ai pour ma part jamais cherché à plaire. Cela montre que j'aurais fait un très mauvais politicien !

*Votre pensée a depuis longtemps été attachée, à tort ou à raison, à l'anti-américanisme, ce qui fut une sorte de révolution copernicienne dans la droite française des années soixante-dix. Votre position a-t-elle évolué depuis ?*

« Révolution copernicienne » ? Mais la droite française n'a pas toujours été pro-américaine ! Exception faite de sa composante libérale, elle l'a même été très rarement. Relisez Maurras, Barrès, Bonald ou Joseph de Maistre, ou bien encore *Le cancer américain*, d'Arnaud Dandieu et Robert Aron. La droite française a très tôt dénoncé l'Amérique comme la première civilisation exclusivement commerciale de l'histoire, comme une nation fondée sur les principes des Lumières, dont la brève histoire se confond avec celle de la modernité : individualisme, matérialisme pratique, culte de la performance et de la rentabilité. Il est vrai en revanche qu'à l'époque de la guerre froide, beaucoup de gens de droite ont pu croire, par anticommunisme, que les Etats-Unis défendaient le « monde libre ». Cela n'a pas été mon cas. Maintenant que le système soviétique a implosé, on voit d'ailleurs clairement que le « monde libre » n'est que le lieu d'une aliénation généralisée d'un genre différent.

Sur les Etats-Unis, ma position n'a pas changé, mais elle s'est affinée et nuancée. Je ne suis pas américanophobe. D'abord parce que j'ai horreur des phobies et que je n'ai de détestation de principe envers aucun peuple (il n'y a pas pour moi d'« hommes en trop »), ensuite parce qu'en Amérique comme ailleurs, il y a bien entendu des choses de mon goût. Il reste que le soubassement historique de l'américanisme réside dans une idéocratie providentialiste d'ori-

gine puritaine qui, depuis l'époque des Pères fondateurs, assigne une mission universelle aux Etats-Unis (la *Manifest Destiny*), en l'occurrence la transformation de la planète en un vaste marché homogène exclusivement régi par les valeurs marchandes et fondé sur le modèle normatif d'un individu fondé à rechercher en permanence son meilleur intérêt, celui-ci se confondant en général avec une quantité toujours plus grande d'objets consommés. Centre du « turbocapitalisme », l'Amérique reste par ailleurs le principal bénéficiaire et le principal relais, mais aussi le principal outil, de la Forme-Capital. Je pense que l'américanisme culturel est aujourd'hui la principale menace qui pèse sur les cultures populaires et les modes de vie différenciés, et que la politique américaine est le principal facteur de brutalisation des relations internationales. Menace qui transparait sans fard dans l'unilatéralisme et l'aventurisme militaire de l'équipe actuellement au pouvoir à Washington.

*Au vu des événements irakiens, croyez-vous à un prochain choc des civilisations ?*

Les Etats-Unis, qui prétendent combattre un islamisme qu'ils n'ont cessé d'encourager pendant des décennies, ont choisi de faire la guerre au seul pays laïc du Proche-Orient. Les résultats ont confirmé les pires prédictions des adversaires de cette guerre illégale autant qu'illégitime, fondée de surcroît sur un abominable mensonge d'Etat (les prétendues « armes de destruction massive ») : un chaos généralisé qui menace maintenant de s'étendre aux pays voisins et de nouvelles raisons d'agir données aux groupements terroristes. Vieille histoire du pompier pyromane.

La thématique du « choc des civilisations », théorisée par Samuel Huntington, est une formule facile qui a immédiatement séduit les esprits paresseux, toujours plus portés à répéter des slogans qu'à satisfaire aux exigences de l'analyse et de la réflexion. Au-delà des frictions culturelles qui se produisent nécessairement dans un monde globalisé, je pense que cette formule ne correspond pratiquement à rien. Les « civilisations » ne sont pas des blocs homogènes, et l'on ne voit pas par quel miracle elles pourraient se transformer en acteurs des relations internationales. La thèse de Huntington tombe en revanche à point nommé pour favoriser l'amalgame entre les pathologies sociales nées de l'immigration et l'islam, l'islam et l'islamisme, l'islamisme et le terrorisme global. Dans l'immédiat, elle légitime une islamophobie que les Etats-Unis et leurs alliés, qui étaient à la recherche d'un diable de rechange depuis la disparition de l'Union soviétique, s'emploient très intelligemment à instrumentaliser.

George W. Bush appelle à la « croisade » exactement de la même façon que Ben Laden appelle à la « guerre sainte » – fondamentalisme musulman contre monothéisme du marché –, tandis qu'en France ceux-là mêmes qui, à l'époque de SOS-Racisme, dénonçaient la stigmatisation xénophobe des immigrés n'hésitent plus à les stigmatiser eux-mêmes depuis qu'ils ont découvert que ce groupe de population professe sur le Proche-Orient des vues politiquement incorrectes. Curieux renversement.

*Ce n'est un secret pour personne : vous n'êtes pas vraiment sur la même longueur d'onde politique que Jean-Marie Le Pen. Qu'est-ce qui vous sépare et qu'est-ce qui pourrait éventuellement vous rapprocher ?*

Je n'éprouve aucune animosité personnelle envers Jean-Marie Le Pen. C'est un homme incontestablement courageux, et sans doute l'un des seuls véritables hommes politiques de notre époque. De plus, et surtout, je ne suis pas quelqu'un qui hurle avec les loups. Quand il m'est arrivé de critiquer le Front national, cela n'a donc jamais été pour contribuer à sa diabolisation (je n'ai d'ailleurs jamais cru un instant que le FN représentait une « menace pour la République »). Mais puisque vous me demandez de résumer cette critique, je vais essayer de vous répondre franchement. Le Front national a enregistré des résultats électoraux importants, mais je ne pense pas qu'il ait fait réapparaître la droite dans le paysage politique sous un jour qui lui ait été favorable. Centrer son discours sur l'immigration, comme cela a longtemps été le cas, l'a d'emblée fait apparaître (malgré toutes les précautions de langage employées) comme un parti anti-immigrés, donc comme le parti de la xénophobie et de l'exclusion. C'était sans doute électoralement rentable, mais c'était aussi donner à croire que tous les problèmes auxquels notre pays est confronté se résument à la question de l'immigration, ce que je n'ai jamais cru un seul instant. La conséquence a été la renaissance immédiate d'un « antifascisme » obsolète – tout aussi obsolète que le fascisme lui-même – qui a figé le débat dans des termes anachroniques. L'immigration est ainsi devenue un problème empoisonné, dont il n'a plus été possible de parler normalement. Et bien entendu, les quatre millions de voix du FN n'ont pas fait diminuer le nombre des immigrés d'une seule unité.

Le positionnement clairement affiché à droite n'avait non plus rien pour m'enchanter, surtout à une époque où, comme je l'ai déjà dit, le clivage gauche-droite ne correspond plus à rien. C'était se condamner par avance à un

compagnonnage avec toutes sortes d'aigris, de perpétuels perdants, d'anciens de ceci ou de cela, avec leurs nostalgies, leurs idées fixes, leurs crispations et leurs slogans. Un mouvement politique est toujours plus ou moins prisonnier de son public. Ce n'est pas avec un tel public que l'on peut énoncer autre chose que des banalités ou des paroles convenues sur des sujets aussi importants que la déstructuration du lien social, la colonisation de l'imaginaire symbolique par les valeurs marchandes, l'entrée dans l'univers postmoderne des communautés et des réseaux, les perspectives ouvertes par les biotechnologies, etc.

Permettez-moi d'ajouter que la forme-parti me semble par ailleurs être une forme dépassée. Elle a été la forme d'action politique privilégiée à l'époque de la modernité : on créait un parti, on tentait d'obtenir le plus de voix possible et un beau jour, avec un peu de chance, on accédait au pouvoir et on mettait en œuvre son programme. Aujourd'hui, ceux qui accèdent au pouvoir constatent que leur marge de manœuvre est exiguë et que, pour autant qu'ils ont un programme, ils doivent d'abord composer avec des emprises qui les dépassent. La politique a quitté ses instances traditionnelles, et les marchés financiers ont plus de pouvoir que la plupart des États et des gouvernements. Les choses sont encore plus claires dans le cas d'un mouvement protestataire, qui n'est qu'une addition de mécontentements. Un tel mouvement n'a aucune chance d'arriver au pouvoir dans un système où les positions de pouvoir sont précodées de façon telle que seuls peuvent y parvenir ceux dont on sait par avance qu'ils ne changeront fondamentalement rien. Il ne lui reste alors que la possibilité de devenir un parti comme les autres, mais en ce cas il perd sa raison d'être. Je pense qu'on perd son temps à rechercher la voie moyenne qui permettrait de sortir de cette alternative.

J'écris cela en sachant que la critique est facile. Et surtout en sachant que la relation entre les hommes politiques et les intellectuels a toujours été difficile (surtout à droite, où les réactions affectives dominent toujours la réflexion). Les intellectuels de parti sont toujours nuls – ils le deviennent dès qu'ils prétendent parler au nom d'un « nous ». Quant aux hommes politiques, ils regardent inmanquablement les intellectuels comme des coupeurs de cheveux en quatre, dont les vues divisent l'électorat qu'ils cherchent à rassembler. Le mieux est de laisser les uns et les autres s'observer depuis leurs planètes respectives.

*Pour faire bref, tout ce qui, en France, n'est pas de gauche est diabolisé depuis, mettons... Mai 1968. Vous n'êtes pas à proprement parler « de droite », mais cette diabolisation vous touche également. Pourquoi ? Depuis quand ? Comment ?*

La diabolisation dont vous parlez est à mon avis un phénomène plus récent. Dans les années soixante, et notamment au lendemain de Mai 68, il existait une hégémonie intellectuelle de la gauche et de l'extrême-gauche, dont témoignait, entre autres, la vogue du marxisme dans l'Université. Cette hégémonie n'était pas véritablement synonyme de diabolisation. Elle s'exerçait à partir de cénacles idéologiquement bien structurés, autour de certaines figures emblématiques, du genre de Jean-Paul Sartre, et dans un climat de politisation relativement intense. Cela n'empêchait pas les auteurs « de droite » d'être publiés (dans les années soixante-dix et au début des années quatre-vingt, j'ai moi-même fait paraître des livres chez les plus grands éditeurs : Albin Michel, Robert Laffont, Plon, etc., ce qui ne serait plus possible aujourd'hui). La diabolisation est apparue autour de 1985-87, alors même que les écoles de pensée de gauche et d'extrême gauche s'étaient largement dispersées, que le marxisme et le freudisme étaient passés de mode, et que les expériences historiques auxquelles beaucoup s'étaient référés (communisme soviétique, castrisme, « modèle yougoslave », « révolution culturelle » chinoise, etc.) s'étaient soldées par des échecs évidents, tandis que la dépolitisation s'étendait un peu partout, à commencer par le monde étudiant.

J'analyse cette diabolisation comme résultant de la conjonction de deux facteurs principaux. D'une part la résurgence de cet « antifascisme » obsolète, lié à la montée du Front national, dont j'ai déjà parlé, qui a servi d'identité de substitution à quantité d'hommes de gauche qui avaient par ailleurs tout abandonné de leurs anciennes convictions : se dire « antifascistes » alors qu'ils s'étaient ralliés sans état d'âme au réformisme et à la société de marché leur permettait de se donner bonne conscience et d'entretenir l'illusion sur leur identité. Ayant glissé à droite, il leur fallait une « menace d'extrême droite » pour se dédouaner. Cet « antifascisme » sans risques (au contraire de l'antifascisme historique), mais au contraire éminemment rentable, car bien conforme à l'air du temps, a pris la forme d'un psychodrame, qui s'est traduit par la mise en place de « comités de vigilance », de pratiques inquisitoriales généralisées, de procès à grand spectacle, de récitation rituelle de *mantras* sur le « travail de mémoire », d'épurations rétrospectives, etc. Le second facteur a été la mise en place de ce qu'on a appelé la « pensée unique », phénomène qu'il faut interpréter de manière systémique beaucoup plus qu'idéologique. L'échec des grandes expériences alternatives du XX<sup>e</sup> siècle a généralisé l'idée que nous vivons sous l'horizon du seul modèle de société possible. C'est l'idée que ne cessent de répéter implicitement les médias, et que Fukuyama a théorisée dans son



livre sur la « fin de l'histoire ». Il en a résulté l'illusion qu'il n'existe qu'une seule solution aux problèmes politiques et sociaux, solution technique et non pas idéologique, que la conduite des affaires publiques est essentiellement une affaire d'expertise gestionnaire, et que tout ce qui s'écarte de ce « cercle de raison » doit être impitoyablement écarté. Les partis politiques ne se sont plus dès lors attachés qu'à leur image médiatique, tandis que se constituait un grand bloc central, un « extrémisme du centre », dont la caractéristique majeure est que tout y est interchangeable.

Sur la base de cette double vulgate, un processus d'exclusion-diabolisation s'est mis en place de façon accélérée. Il s'est élargi progressivement en cercles concentriques, touchant dans un premier temps des gens réputés d'« extrême droite », mais en s'étendant très vite à toutes les voix discordantes quelle qu'en était la provenance (y compris les voix discordantes de gauche). Disons pour faire bref que tous les esprits libres se sont vu peu à peu couper le haut-parleur. Pour donner des exemples, il faudrait remplir des dizaines de pages. Je n'en donnerai qu'un, tout à fait personnel, mais qui donne une idée du chemin parcouru : en 1981, *Le Monde* pouvait encore publier un entretien avec moi qui couvrait deux pleines pages de ce quotidien, alors qu'aujourd'hui je ne pourrais plus y publier une ligne. En 1977, plus de trois cents articles avaient salué la publication de mon livre intitulé *Vu de droite*, qui avait dans la foulée remporté le Grand Prix de l'Essai de l'Académie française. Aujourd'hui, j'ai tout simplement renoncé à faire des services de presse. Il est clair qu'en faisant un travail d'ordre intellectuel, c'est-à-dire en intervenant dans un champ théorique dont certains avaient fait leur chasse gardée, je ne pouvais, dans un pareil climat, qu'être voué à l'ostracisme. Comme on n'a jamais trouvé à m'opposer une seule ligne que j'ai écrite, on s'en tient au silence, méthode très efficace à l'époque où tout dépend de la communication médiatique. Faire silence épargne d'avoir à réfuter, tâche plus difficile. Cela ne m'empêche pas de dormir. L'ostracisme, aujourd'hui, est l'autre nom de la liberté.

*Il suffit de voyager un peu en Europe, ou ailleurs, pour se rendre compte que vous êtes plus reconnu en Italie ou aux USA qu'en France. Comment expliquer un tel état de fait ?*

Je me rends en effet à peu près tous les mois en Italie, où plusieurs livres m'ont été consacrés et où mes propres ouvrages ont été mis au programme de plusieurs cycles d'études universitaires. J'y suis régulièrement invité à débattre,

dans des colloques ou à la télévision, avec des auteurs ou des personnalités de toutes opinions politiques. Après avoir connu la triste période des « années de plomb », l'Italie est aujourd'hui un pays à peu près libre – ou, plutôt, à peu près normal. Quand on invite quelqu'un à débattre, on ne se soucie en général que d'une chose : qu'il ait quelque chose à dire. C'est dire que la « vigilance » et les « cordons sanitaires » à la française, les contorsions dialectiques sur les risques de « contamination », les supputations sur la nécessité de ne pas « légitimer » ceux dont il importe de pas « faire le jeu », sont un objet de stupeur pour la plupart des intellectuels italiens qui, au surplus, se demandent pourquoi le rayonnement intellectuel français s'est aujourd'hui à peu près tari. J'ajoute que l'absence de centralisation jacobine favorise en Italie le pluralisme éditorial et culturel, en même temps qu'il interdit, contrairement à ce que l'on voit en France, à un quarteron de petits marquis de chercher à régenter le monde des lettres et des idées à partir de deux ou trois arrondissements de la capitale. C'est la raison pour laquelle j'ai sans doute aujourd'hui plus de lecteurs en Italie qu'en France. Ce fut en d'autres temps déjà le cas de Georges Sorel.

*Forte est souvent l'impression qu'en France, tout est paralysé. Que ce soit en termes de réformes, d'institutions – nationales ou européennes – et même de débat intellectuel. Cette situation vous semble-t-elle définitive ou se trouve-t-elle condamnée à évoluer ?*

La France est en effet aujourd'hui un pays complètement bloqué. Alors qu'il y a quinze ans, des hommes aussi différents que José Maria Aznar, Silvio Berlusconi, Gerhard Schröder, Angela Merkel ou Tony Blair étaient encore pratiquement inconnus, notre classe politique date de l'ère Brejnev. Sur le plan économique et industriel, l'attitude la plus courante, face aux problématiques planétaires actuelle, est celle du repli sur un cocon protecteur dont on sait pourtant bien qu'il est appelé à disparaître. Quant au débat intellectuel, réduit à un dialogue incestueux entre ceux qui pensent tous la même chose, il a totalement disparu. Les grands auteurs, de gauche comme de droite, sont morts sans avoir été remplacés, et l'on ne traduit plus aucun des livres qui suscitent à l'étranger les débats les plus stimulants (avec comme conséquence qu'il est devenu totalement impossible de se tenir au courant de l'évolution de certaines disciplines si l'on ne lit pas au moins l'anglais, l'allemand et l'italien). Sortira-t-on un jour de cette situation ? Bien sûr. Dans les affaires humaines, rien n'est jamais définitif. Toute la question est de savoir dans quel état on en sortira. Ma conviction personnelle est que les choses commenceront à évoluer lorsque des

clivages nouveaux, produits par l'actualité, se seront imposés à ceux qui continuent aujourd'hui à raisonner dans des catégories anachroniques.

*Il y a quelques années, Alain Madelin assurait que nous étions dans une période assimilable à celle de 1789, avec des élites technocratiques à la place de nobles dont les privilèges ne correspondaient plus en rien aux services naguère rendus à la nation. Ce parallèle vous paraît-il pertinent ?*

Je me méfie toujours un peu des parallèles historiques ; comme disait Lénine, l'histoire ne repasse pas les plats. Alain Madelin, par ailleurs gentil garçon, mais qui n'en appartient pas moins lui aussi à la Nouvelle Classe dirigeante, croyait sans doute, en faisant cette comparaison, que l'heure du libéralisme dont il se réclamait allait bientôt sonner. Sans avoir évidemment la moindre sympathie pour les élites technocratiques, je crois au contraire que c'est à l'échec généralisé des pratiques libérales que nous allons assister. Depuis l'époque de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher, la vogue mondiale du néolibéralisme sauvage a partout entraîné l'aggravation des inégalités (entre les pays comme à l'intérieur de chaque pays), provoqué l'apparition d'une « nouvelle question sociale », où l'exclusion des « inutiles » tend à remplacer la simple aliénation du travail par la logique du profit, et aggravé de manière dramatique la déliaison sociale. Et je ne mentionne que pour mémoire les délocalisations, l'éradication des cultures et les catastrophes écologiques. La globalisation néolibérale, en même temps qu'elle intensifie les rivalités et rend de plus en plus divergents les intérêts européens et les intérêts américains, a créé un monde fluide, sans extérieur, où l'instantanéité des flux abolit l'espace et le temps tout en permettant aux crises locales de s'étendre de manière virale à l'échelle planétaire. Le système financier international, où la bulle spéculative ne cesse de s'étendre au détriment de la production réelle, se fragilise d'autant, tandis que s'esquisse une crise généralisée des approvisionnements énergétiques, à commencer par le pétrole. La « mégamachine » occidentale, engagée dans la fuite en avant du productivisme, ressemble plus que jamais à un bolide dépourvu de frein comme de marche arrière. Dans ces conditions, tout le monde pilote à vue. On danse certes sur un volcan, mais je doute fort qu'un nouvel « après-1789 » ressemble à ce qu'en espère le sympathique Madelin.

*« Le Figaro » a récemment interrogé nombre d'écrivains et d'intellectuels sur ce thème : « Qu'est-ce qu'être Français ? » Comment répondriez-vous à cette question ?*

La bonne question est en effet : « Qu'est-ce qu'être français ? », et non pas : « Qui est français ? » Difficile d'y répondre à une époque où le maintien des frontières ne garantit plus rien, et surtout pas l'identité des peuples ou la spécificité des cultures. Difficile d'y répondre quand la logique du Même ne cesse de s'étendre, et que le mode de vie des Français ne se distingue plus fondamentalement de celui de ses voisins (ou des pays de même niveau de consommation). La première réponse qui vient à l'esprit : « Être français consiste à pratiquer, ou plus exactement à habiter la langue française, dans ce qu'elle a d'irréductible à toute autre », n'est évidemment pas fausse, mais elle n'est qu'à demi satisfaisante. Au moins la question a-t-elle le mérite de faire comprendre que ce ne sont pas les immigrés qui ont fait disparaître notre identité, mais que nous avons plutôt tendance à rejeter la leur parce que nous avons déjà perdu la nôtre.

En fait, une telle question invite à méditer sur la notion d'identité, et à le faire sans succomber aux définitions simplistes, naïves ou convulsives, qu'on en donne ici ou là. À l'époque postmoderne, même les identités héritées ne deviennent agissantes que pour autant qu'elles sont voulues, choisies et reconstruites. L'identité n'est pas une essence, un dépôt intangible, un simple legs du passé renvoyant à quelques grands mythes fondateurs. L'identité est une substance, un récit substantiel, un processus narratif, dialogique, où se combinent en permanence une part objective et une part subjective, et où l'échange avec l'autre fait aussi partie de la construction de soi. L'identité n'est pas ce qui ne change jamais, mais ce qui définit notre manière spécifique d'affronter le changement. Elle ne réside ni dans le passé ni dans la tradition, mais dans la claire conscience qu'il nous appartient de poursuivre une narration qui excède largement nos personnes. C'est cette claire conscience qui me paraît aujourd'hui faire défaut.

*Vos écrits démontrent que vous prônez une Europe fédérale, mais vous ne vous privez pas de critiquer vertement l'actuelle construction européenne, pourtant donnée pour fédéraliste. Quelques explications ?*

Je pense en effet que le système fédéraliste est le seul qui soit à même de concilier les impératifs en apparence contradictoires de l'unité, qui est nécessaire à la décision, et de la liberté, qui est nécessaire au maintien de la diversité et au plein exercice de la responsabilité. Ceux qui qualifient l'Europe actuelle d'Europe fédérale montrent par là qu'ils n'ont pas la moindre idée de ce qu'est le fédéralisme. Le fédéralisme se fonde sur le principe de subsidiarité, de com-

pétence suffisante et de souveraineté partagée. Une société fédérale s'organise, non à partir du haut, mais à partir de la base, en faisant appel à toutes les ressources de la démocratie participative. L'idée générale est que les problèmes soient réglés au plus bas niveau possible, c'est-à-dire que les citoyens aient le plus possible la possibilité de décider concrètement de ce qui les concerne, seules remontant à un niveau supérieur les décisions qui intéressent des collectivités plus vastes ou que les niveaux inférieurs n'ont pas la possibilité matérielle de prendre. Un Etat fédéral est donc exactement le contraire d'un Etat jacobin : loin de se prétendre omniscient et de vouloir réglementer ce qui se passe à tous les niveaux, il se définit seulement comme le niveau de compétence le plus général, le niveau où se traite exclusivement ce qui ne peut être traité ailleurs. En voulant se mêler de tout (du diamètre des fromages italiens à la chasse aux oiseaux migrateurs dans le sud-ouest de la France), en voulant, non pas ajouter, mais se substituer aux pouvoirs publics des nations et des régions, les actuelles institutions européennes, essentiellement bureaucratiques, se conduisent, non comme un pouvoir fédéral, mais comme un pouvoir jacobin. Comme elles sont de surcroît à peu près « illisibles » pour le citoyen moyen, qu'elles ont délibérément choisi de donner la priorité à l'élargissement de leurs structures de compétence et non à l'approfondissement de leurs structures institutionnelles, qu'elles prétendent aujourd'hui se doter d'une Constitution sans avoir même pris la peine de créer un pouvoir constituant, et enfin que ceux qui les incarnent ne sont visiblement d'accord ni sur les limites géographiques de l'Europe ni sur les finalités de la construction européenne, il est hélas ! bien compréhensible que beaucoup de nos concitoyens regardent désormais comme un problème supplémentaire ce qui aurait dû normalement être une solution.

*Pensez-vous que le pire soit toujours certain ou qu'au contraire, l'avenir puisse toujours commencer demain ?*

Si l'avenir commence toujours demain, le passé se termine toujours hier, ce qui ne nous fait guère sortir des banalités ! L'histoire est en fait toujours ouverte, et c'est la raison pour laquelle optimisme et pessimisme sont pareillement inappropriés pour y faire face. Les hommes ne savent pas l'histoire qu'ils font, pas plus qu'ils ne savent la nature de l'histoire qui les fait. Au moins pourraient-ils tenter de prendre conscience du moment historique dans lequel ils se trouvent. Ils le font malheureusement rarement, tant est puissante la tendance de l'esprit à examiner la nouveauté avec les outils conceptuels du déjà-vu. La rup-

ture historique des années 1989-91 nous a fait sortir à la fois du XX<sup>e</sup> siècle et du vaste cycle de la modernité, pour nous faire rentrer dans une ère radicalement nouvelle. Même s'il est bien évident que le Mur de Berlin n'est pas encore tombé dans toutes les têtes, il serait temps d'en analyser les signes avant-coureurs autrement qu'en regardant dans le rétroviseur. « Tout ce qui arrive est adorable », disait Léon Bloy. L'avenir survient sur des pattes de colombe. ■

## ENTRETIEN SUR LES DROITES FRANÇAISES (I)

Entretien paru dans le journal *Présent*, Paris, 19 février 2004, p. 3. Questions de Catherine Robinson. Cette publication a fait suite à la sortie des deux premiers volumes de ma *Bibliographie générale des droites françaises* (Dualpha).

*A quel besoin correspond cette bibliographie en deux volumes des droites françaises et quel est son intérêt ?*

C'est tout simplement un travail qui n'avait jamais été fait : donner sous une même couverture, pour un certain nombre d'auteurs particulièrement représentatifs de la « pensée de droite », la somme complète des références se rapportant à la fois à leurs œuvres et aux ouvrages ou aux travaux universitaires qui ont pu leur être consacrés. En me lançant dans cette tâche, j'ai voulu combler un vide et établir en quelque sorte la cartographie d'un patrimoine. Une telle bibliographie abonde en renseignements de toutes sortes, qui seront utiles aux chercheurs aussi bien qu'aux curieux. Elle ne se lit évidemment pas comme on lit un roman. On la consulte comme on consulte un dictionnaire. Je dirais qu'elle forme le complément naturel de toute bibliothèque où les « auteurs de droite » figurent en bonne place.

*Quelle explication donnez-vous à la non-réédition par les éditeurs des « grands classiques de droite » ?*

L'explication la plus économique est que les auteurs dont je me suis occupé, de Gobineau à Thierry Maulnier, de Charles Maurras à Julien Freund, de Gustave Le Bon à Montherlant, de Maurice Barrès à Robert Brasillach, pour ne citer que ceux-là, détonnent par rapport à l'idéologie dominante. Plus les années passent, plus ils apparaissent comme « politiquement incorrects ». Plutôt que de chercher à réfuter leur pensée, on préfère les passer sous silence. Le contraste entre la situation qui prévalait encore dans les années soixante et le climat intellectuel qui s'est instauré depuis est frappant. Toutefois, la censure n'explique pas tout. Certaines de ces œuvres ont aujourd'hui vieilli. Et il faut bien dire que les « hommes de droite » ne se sont pas toujours souciés de manière très active de préserver le souvenir de leurs maîtres en procédant aux rééditions qui s'imposaient. A l'hostilité s'est ajoutée l'indifférence. Le résultat est que certaines de ces œuvres sont tombées dans l'oubli.

*Le terme d'« auteur de droite » a-t-il un caractère unitaire ?*

Nullement. Parler de « droite » au singulier n'est qu'une convention de langage. C'est aussi une perspective illusoire : la droite, tout comme la gauche, a toujours été plurielle. Le fait qu'on trouve dans la bibliographie que j'ai dressée aussi bien des monarchistes que des républicains, des révolutionnaires que des conservateurs, des nationalistes et des « européens », des libéraux et des antilibéraux, des antisémites et des philosémites, des fascistes et des antifascistes, des chrétiens et des athées, est à lui seul révélateur. Bien entendu, tout homme de droite considère que la seule « vraie droite » est celle à laquelle il appartient. Mais pareille démarche est toujours subjective, donc arbitraire. La grande majorité des politologues ont renoncé depuis longtemps à donner une définition unitaire de ce couple d'opposés – « gauche-droite » – qui, apparu avec la modernité, est en train de disparaître avec elle.

*Avec quel auteur, parmi ceux que vous recensez, vous sentez-vous le plus d'affinités ? Et à l'inverse, quel est celui dont vous êtes le plus éloigné ?*

La droite est surtout pour moi un objet d'études. Et je n'ai jamais été le disciple exclusif d'un auteur, ni même d'une seule famille de pensée. Sur le plan lit-



téraire, j'ai cependant pour Montherlant une admiration qui ne s'est jamais démentie. Sur le plan politique, j'ai pu faire mon profit des travaux si différents de Gustave Le Bon, Julien Freund ou Louis Rougier. Mais je ne vous étonnerai sans doute pas en vous disant que l'auteur que j'apprécie le plus, parmi tous ceux dont j'ai traités dans ces deux premiers volumes, est Georges Sorel. Je pourrais y ajouter le Georges Valois de la dernière période, celui de l'économie distributive et de la « révolution syndicale ». Celui dont je me sens le plus éloigné ? Drumont, sans doute. Mais aussi Charles Maurras, que j'ai beaucoup lu mais qui ne m'a jamais convaincu. J'ai tendance, comme Bernanos, à le considérer comme un « Jacobin blanc » – sans rien méconnaître bien sûr de la grandeur du personnage et de son importance dans l'histoire des idées.

*Qu'est-ce qui vous a poussé à vous interroger sur des auteurs aussi différents que Sorel ou Maurras, pour ne citer qu'eux ?*

D'abord la curiosité, mais aussi la claire conscience de ce qu'ils ont pu apporter dans des registres bien différents. Fondateur du syndicalisme révolutionnaire, Sorel ne saurait évidemment être classé « à droite » sans qu'on trahisse sa pensée. Mais le fait est que, tout comme Proudhon, il a exercé une influence considérable sur nombre d'auteurs de droite. Je pense bien sûr à Charles Péguy, dont les *Cahiers de la Quinzaine* furent pendant quelque temps une sorte de « complément culturel » de la revue sorélienne *Le Mouvement socialiste* (mais il est vrai que pour Maurras, Péguy était un mauvais maître, un « illisible », comme il l'a un jour écrit à Henri Massis !), mais aussi à des hommes comme Edouard Berth, Hubert Lagardelle, Jean Variot, Paul Delesalle, Daniel Halévy. Sorel et Péguy avaient eux-mêmes été tous deux marqués par la philosophie de Bergson. Leur postérité conjointe s'est également illustrée au Cercle Proudhon, fondé en 1911 par Edouard Berth et Georges Valois, au Cercle Fustel de Coulanges, à *L'Ordre nouveau* d'Alexandre Marc et Robert Aron. Mais il faudrait aussi évoquer les soréliens d'Italie, plus nombreux peut-être encore que ceux de France, d'Enrico Leone à Arturo Labriola. C'est ce qui explique la présence dans mon livre de l'auteur des *Illusions du progrès*.

*Une suite à ces deux volumes est-elle prévue ?*

Oui. Deux autres volumes viendront encore s'y ajouter dans quelques mois. Seize autres auteurs y seront étudiés, parmi lesquels Louis de Bonald, Joseph

de Maistre, Alexis de Tocqueville, Charles Péguy, Georges Bernanos, Ernest Renan, Léon Daudet, Jacques Bainville, etc. – et aussi, plus près de nous, Louis Pauwels et Jean Cau.

*L'Association des Amis d'Alain de Benoist vient d'être créée. A quel objectif répond-elle ?*

Comme son nom l'indique, c'est un cadeau (habituellement décerné à titre posthume !) que je dois à l'amicale initiative de quelques-unes. Elle vise notamment à faire mieux connaître mes livres ou travaux dans différents pays. On peut en savoir plus long en se reportant à son site internet : < [www.alaindebenoist.com](http://www.alaindebenoist.com) >.

*Avez-vous quelque chose à ajouter ?*

Mille choses ! Mais elles sont dans le livre !



## ENTRETIEN SUR LES DROITES FRANÇAISES (II)

Entretien paru dans le magazine *Éléments*, Paris, automne 2005, pp. 44-50. Questions de Michel Marmin. Cette publication a fait suite à la sortie des deux derniers volumes de ma *Bibliographie générale des droites françaises* (Dualpha).

*Quatre volumes totalisant près de 3000 pages, l'œuvre d'une trentaine d'auteurs « de droite » passée au crible, des dizaines de milliers de référence, on voit tout de suite l'immense travail que représente ta « Bibliographie générale des droites françaises », dont les deux derniers tomes viennent tout juste de paraître. Mais on se demande aussi à quoi correspond ce travail et pour quelles raisons tu t'es lancé dans une si vaste entreprise ?*

On pourrait certainement parler de *hobby*. Pour dresser sérieusement une bibliographie, il faut être minutieux jusqu'au perfectionnisme, s'attacher aux plus petits détails, avoir une vocation plus ou moins « encyclopédiste » et, surtout, l'esprit du collectionneur. Depuis l'enfance, j'ai l'impression d'avoir collectionné tout ce qu'il était possible de collectionner. Les choses ne se sont pas améliorées lorsque j'ai commencé à amasser des livres ! J'ai donc commencé à dresser ces bibliographies à partir de ma bibliothèque personnelle, après quoi

Internet est arrivé avec toutes ses fabuleuses ressources, ce qui m'a permis d'accéder aux catalogues de toutes les bibliothèques nationales et de toutes les bibliothèques universitaires du monde. J'adore les dictionnaires, les encyclopédies, les livres de référence, les notes de bas de page (vieux rêve « labyrinthe », à la Borges, du « livre qui contient tous les livres »). J'ai pris un réel plaisir à faire un ouvrage de référence de plus. Cela dit, ce travail ne relève pas seulement du passe-temps. Si l'on s'intéresse à un auteur, il est tout naturel de vouloir en posséder la bibliographie. Les bibliographies ne s'adressent pas seulement aux étudiants ou aux chercheurs. Elles sont à mon sens le complément naturel d'une bibliothèque.

*Quatre noms importants me paraissent manquer dans tes bibliographies : Léon Bloy, Paul Valéry, Robert Poulet et Dominique de Roux. J'en ajouterais un cinquième, qu'on ne lit plus aujourd'hui (peut-être à tort), mais dont l'influence fut au moins aussi importante que celle de Barrès et de Maurras : Paul Bourget. Pourquoi ?*

Ma bibliographie a beau être « générale », elle n'a jamais prétendu être exhaustive. Elle est aussi le reflet de mes lectures et de mes choix. Dans la préface du volume 3, je cite d'ailleurs les noms de bien d'autres auteurs que j'aurais pu étudier, depuis Rivarol et Chateaubriand jusqu'à Paul Sérant et son frère, Louis Salleron, en passant par Léon Bloy, Jacques Maritain, Paul Morand, La Varende ou Roger Nimier. J'aurais dû y ajouter ceux dont tu parles, à commencer par Paul Bourget, dont l'influence fut en effet considérable, mais aussi Hippolyte Taine, Fustel de Coulanges, etc. Robert Poulet est un cas à part, puisqu'il était de nationalité belge. Je te rappelle par ailleurs que ma bibliographie ne porte que sur des auteurs qui sont décédés. Pour l'instant, je n'envisage pas de publier de nouveaux volumes, mais je suis le premier à savoir ce que vaut ce genre de résolutions... Dans l'immédiat, je travaille sur une énorme bibliographie Carl Schmitt à paraître en Allemagne. Il n'est pas exclu que je revienne aux auteurs français plus tard.

*Parmi les auteurs que tu as « bibliographiés », quel est celui (ceux) dont tu te sens le plus proche et ceux dont tu te sens le plus éloigné, voire pour lesquels tu éprouves une certaine aversion ? Personnellement, j'ai l'impression que les auteurs avec lesquels tu as le plus d'affinités sont les moins « de droite », Péguy au premier chef bien sûr (qui ne l'est à mon sens pas du tout).*

Ayant toujours considéré comme infirmes les hommes de droite qui n'ont pas de culture de gauche, et les hommes de gauche qui n'ont pas de culture de droite (ce qui fait, je le reconnais volontiers, une grande majorité d'infirmes), mon goût me porte en effet vers les auteurs les moins hémiplegiques : ceux qui ont su soutenir en même temps, ou successivement, des positions « de gauche » et « de droite », ou bien encore les auteurs de gauche qui ont exercé une influence à droite (ou vice-versa). Bref, les inclassables ou les difficilement classables. Péguy en est un exemple typique, puisqu'il s'est converti au nationalisme mystique sans jamais renier le socialisme dreyfusard de sa première *Jeanne d'Arc*. J'aime aussi l'immense Renan, que la droite a dénoncé comme un diable pour sa *Vie de Jésus*, avant de l'encenser moins de dix ans plus tard pour sa *Réforme intellectuelle et morale*. Le cas de Georges Sorel est également exemplaire, si l'on considère le caractère contradictoire de sa postérité. Voilà bien un auteur qui n'a pas vieilli ! Mais il en va de même de Tocqueville, dont on ne connaît trop souvent que *La démocratie en Amérique*, alors que son livre le plus important est à mon sens *L'Ancien Régime et la Révolution*. J'ai encore une faveur particulière pour Georges Valois, un auteur certes moins important, mais tout aussi « transversal ». Non le Valois qui s'est cru « fasciste » pendant deux ou trois ans, mais le Valois de la seconde période, le théoricien de la république syndicale qui défendit le distributisme jusqu'à sa mort en déportation. Sur un plan plus littéraire, je ne me lasse jamais de relire Montherlant. Quant au tempérament, les deux figures qui me touchent le plus, pour des raisons complètement opposées, sont sans doute celles de Bernanos et de Drieu.

Je n'ai d'aversion pour personne, mais il y a effectivement des auteurs qui me sont complètement étrangers. Je pense par exemple à Louis de Bonald qui, chez les contre-révolutionnaires, est loin d'avoir la profondeur de vues et le côté visionnaire d'un Joseph de Maistre, ou encore à Henri Massis, l'auteur de *Défense de l'Occident* (1927). Ajoutons-y Léon Daudet, formidable polémiste aux emportements truculents, mais dont je trouve les ouvrages, en particulier les romans, aussi vieilliss que décevants.

*Dans la préface de ton livre, tu soulignes que la droite française n'a jamais beaucoup aimé les intellectuels, et que ses principaux talents ne se sont guère renouvelés. Tu t'es cependant efforcé d'écarter les romanciers et les poètes pour accueillir surtout les théoriciens et les idéologues. Or, ce qui caractérise le plus profondément l'« homme de droite », tu l'as dit d'ailleurs, c'est plutôt le style, l'éthique. Ne sont-ce pas alors*

*les romanciers et les poètes qui expriment le mieux l'essence de la droite ? Disons, pour rester dans la « fourchette » historique que tu as choisie, de Baudelaire à Michel Houellebecq, en passant par Paul Morand, Jean des Vallières, Roger Nimier et Michel Mourlet ? Les deux « vrais » piliers fondateurs de la droite française ne sont-ils pas Stendhal et Balzac (qui était aussi un très grand idéologue), bien plus que Maistre et Bonald ? Subsidiairement, Jean Cau, Drieu La Rochelle et Montherlant, que tu as retenus, ne sont-ils pas plus de droite (et en tout cas plus grands écrivains) par leurs romans que par leurs écrits politiques ?*

Tu abordes là un vaste sujet. C'est vrai que, par tempérament, je me suis plus intéressé aux théoriciens qu'aux purs écrivains, ce qui n'enlève évidemment rien à l'importance que j'attache à la littérature. D'autre part, il est également vrai que l'« essence de la droite », pour autant qu'il y en ait une, s'est souvent mieux exprimée dans des œuvres littéraires que dans des travaux strictement théoriques. On constate cependant un contraste saisissant entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, époque privilégiée où les théoriciens de droite sont légion et où l'on pouvait lire quasiment en même temps Taine et Renan, Gobineau et Tocqueville, Barrès et Rochefort, Sorel et Proudhon, et l'époque qui a suivi. Au XX<sup>e</sup> siècle, la droite française devient essentiellement littéraire. Maurras et Barrès, auxquels on pense spontanément lorsqu'il s'agit d'évoquer des « théoriciens de droite », furent aussi, sinon principalement, des hommes de lettres. Le fascisme français fut lui-même surtout un fascisme littéraire. Il y eut certes de belles exceptions (je pense notamment à la galaxie des « non-conformistes des années trente »), mais rien de comparable avec ce que l'on avait connu au siècle précédent. Or, ce qui est intéressant, c'est qu'il n'en va pas de même de la droite italienne, espagnole ou allemande, comme en témoignent les exemples d'un Giovanni Gentile, d'un Ortega y Gasset, d'un Ugo Spirito, d'un Vilfredo Pareto, d'un Oswald Spengler, d'un Max Weber, d'un Othmar Spann ou d'un Carl Schmitt. Il semble y avoir là une particularité française, qui mériterait d'être analysée.

De surcroît, depuis l'affaire Dreyfus, la droite française n'a en effet jamais beaucoup aimé les intellectuels. Ce n'est pas un hasard si l'expression « intellectuel de gauche » a longtemps été un pléonasme ! Pour beaucoup de gens de droite, les intellectuels, toujours « en chaise longue » bien entendu, ne sont que d'insupportables « donneurs de leçons » qui martyrisent les mouches, coupent les cheveux en quatre et publient des ouvrages inévitablement décrits comme « indigestes », « obscurs » ou « ennuyeux ». Cette vulgare se retrouve

dans les milieux les plus différents. Pour les libéraux, les intellectuels sont forcément « déconnectés de la réalité ». Pour les activistes, ils dissertent du sexe des anges alors qu'on est dans l'« urgence ». J'ai entendu cela toute ma vie durant. Bien entendu, il y a un versant positif à cette attitude : un certain souci du concret, une certaine méfiance vis-à-vis des abstractions inutiles ou du pur intellect, le désir d'affirmer les prérogatives de l'âme sur celles de l'esprit, de faire primer l'organique sur la « sécheresse » théorique, l'espoir (toujours déçu) d'en revenir à une vie non problématique, etc. La droite est plus sensible aux qualités humaines qu'aux capacités intellectuelles. Elle aime admirer plus que comprendre, elle attend des exemples plus que des leçons. Elle aime le style, le geste, le panache. Et elle n'a pas tort de le faire. Une société entièrement composée d'intellectuels serait invivable. Le problème, c'est que lorsqu'elle devient systématique, cette attitude aboutit à faire l'économie de toute doctrine, à récuser tout travail de la pensée.

L'intellectuel peut se définir comme celui qui essaie de comprendre et de faire comprendre, qui cherche à penser l'événement au lieu de le subir. La droite, bien souvent, ne cherche plus à comprendre. Elle ignore même ce que peut être le travail de la pensée. Le résultat, c'est que la culture de droite a aujourd'hui pratiquement disparu. Elle ne se survit que dans des cénacles confidentiels, dans l'édition de marge, dans des journaux dont elle est bien la seule à croire que ce sont de véritables journaux. L'ostracisme dont elle a pu être l'objet n'explique pas tout. Non seulement Julien Freund, Jules Monnerot, Thierry Maulnier, Stéphane Lupasco, François Perroux, Louis Rougier, Raymond Ruyer et tant d'autres sont morts sans avoir été remplacés, mais la plupart des auteurs de droite ont déjà été oubliés par ceux qui devraient ou pourraient s'en réclamer. Il paraît qu'il y a encore aujourd'hui des maurrassiens en France, mais il ne s'en est pas trouvée une petite centaine pour s'abonner au *Bulletin Charles Maurras*, dont Yves Chiron vient d'annoncer la disparition. Joseph de Maistre ou Gustave Le Bon retiennent l'attention des chercheurs plus que celle des hommes de droite. Louis Pauwels et Jean Cau, disparus à date récente, ne sont même plus cités ou plus lus.

On ne peut qu'être frappé de la façon dont la droite a perdu l'habitude d'intervenir dans les débats d'idées. Si l'on prend les 100 livres d'idées dont on a le plus parlé depuis un demi-siècle, on s'aperçoit qu'elle n'a pratiquement pas publié une seule ligne à leur sujet. Cela ne l'intéresse pas, ne la concerne pas. Un seul exemple : je n'ai jamais vu un journal de droite discuter les thèses de John Rawls, qui est sans doute l'auteur de science politique sur lequel on a le

plus écrit durant la seconde partie du XX<sup>e</sup> siècle. Même chose pour Habermas, Bourdieu, Foucault, Norberto Bobbio et tant d'autres. La droite ne s'intéresse à aucun auteur extérieur à ses repères-fétiches, elle n'en discute ou ne cherche à en réfuter aucun. Elle ne tire même pas profit de ceux qui pourraient lui fournir des arguments, de Louis Dumont à Serge Latouche ou Peter Sloterdijk. Sur la dialectique de la modernité, sur l'évolution du champ social, sur les ressorts de la logique du marché, sur l'imaginaire symbolique, cette droite-là n'a rien à dire. Comment s'étonner, dans ces conditions, qu'elle ait été incapable de formuler une critique de la technoscience, une théorie du localisme ou du lien social, une philosophie de l'écologie, une anthropologie originale ? Elle n'en a tout simplement plus les moyens. Il y a toujours eu des centaines de débats théoriques – les uns dérisoires, les autres au contraire très profonds – dans les milieux de gauche. Qui peut citer un seul exemple de débat d'idées qui ait marqué l'histoire de la droite française depuis un demi-siècle ? Je me souviens avoir entendu Louis Pauwels parler de « désert intellectuel ». On en est toujours là : à droite, en matière de travail de la pensée, c'est généralement le désert des Tartares, l'encéphalogramme plat.

La plupart des gens de droite n'ont pas d'idées, mais des convictions. Les idées peuvent bien entendu donner naissance à des convictions, et les convictions se fonder sur des idées. Mais les deux termes sont différents. Les convictions sont des choses auxquelles on croit et qui, parce qu'elles sont l'objet d'une croyance, ne sauraient faire l'objet d'un quelconque examen critique. Les convictions sont un substitut existentiel de la foi. Elles aident à vivre, sans qu'on ait besoin de s'interroger sur leur articulation logique, sur leur valeur par rapport à tel ou tel contexte ou sur leurs limites. On met un point d'honneur à les défendre comme un petit catéchisme. La droite aime les réponses plus que les questions, surtout si ce sont des réponses toutes faites, ce pourquoi elle a rarement la tête philosophique : on ne peut philosopher quand la réponse est donnée par avance. Le travail de la pensée implique d'apprendre de ses erreurs. L'attitude de droite consiste plutôt à ne jamais les reconnaître, et donc à ne pas chercher à se corriger pour aller plus loin. D'où l'absence d'autocritique et l'absence de débat. L'autocritique est perçue comme une faiblesse, une inutile concession, sinon une trahison. On se flatte à droite de ne « regretter rien » (« Non, rien de rien... »), et surtout pas les erreurs qu'on a faites. Le débat, parce qu'il implique une contradiction, un échange d'arguments, est généralement vécu comme une agression, comme quelque chose qui ne se fait pas.



*On a récemment réédité l'« Histoire de dix ans », de Jean-Pierre Maxence, dont la première édition date de la fin des années trente. L'auteur s'y interroge sur l'échec de tous ces groupements « de droite » qu'il a vu s'agiter autour de lui pendant des années. Il constate, déjà, une « faillite totale de la droite » : faillite personnelle, faillite morale, faillite politique, faillite humaine. Il écrit : « Comment expliquer cette carence ? D'abord par l'absence de doctrine. J'ai connu, sauf M. de La Rocque, les principaux chefs de ligue. Aucun n'avait l'étoffe d'un politique. Ils étaient capables de réflexes plus que de pensées ».*

C'est exactement cela. L'homme de droite marche à l'enthousiasme ou à l'indignation, à l'admiration ou au dégoût, pas à la réflexion. Il n'est pas réflexif, mais réactif. D'où ses réactions presque toujours émotionnelles devant l'événement. Ce qui frappe, c'est sa façon naïve, sinon puérile, de s'en tenir toujours à la surface des choses, à l'anecdote d'actualité, de tout regarder par le petit bout de la lorgnette, sans jamais remonter aux véritables causes. Quand on leur montre la lune, beaucoup de gens de droite regardent le doigt. L'histoire advenue devient alors incompréhensible – que fait donc la Providence ? –, alors même qu'on ne cesse de s'y référer. D'où un conspirationnisme simplificateur, qui peut aller jusqu'au délire d'interprétation. La négativité sociale s'explique par les louches manipulations d'une « conspiration invisible », d'une « ténébreuse alliance », etc.

Comme elle s'intéresse peu aux idées, la droite a tendance à tout ramener aux personnes. Les mouvements politiques de droite sont avant tout liés à leurs fondateurs ; ils leur survivent rarement. Les querelles de droite sont des querelles de personnes, avec à la base toujours les mêmes ragots, les mêmes racontars, les mêmes imputations calomnieuses – ce que Jean-Pierre Maxence, justement, appelait le « fléau des intrigues et des scissions ». De même, ses ennemis ne sont jamais des systèmes ni même véritablement des idées, mais des catégories d'hommes posées comme autant de boucs émissaires (les Juifs, les « métèques », les « banquiers », les francs-maçons, les étrangers, les « trotskystes », les immigrés, etc.). La droite a le plus grand mal à comprendre un système global dépourvu de sujet : les effets systémiques de la logique du capital, les contraintes de structure, la genèse de l'individualisme, l'importance vitale des menaces écologiques, le ressort interne de la technique, etc. Elle ne voit pas que les hommes doivent être combattus, non pour ce qu'ils sont, mais dans la seule mesure où ils incarnent et défendent des systèmes de pensées ou de valeurs néfastes. Elle s'en prend aux hommes qu'elle n'aime pas pour ce qu'ils sont, ce qui la conduit à la xénophobie ou pire encore.

*Dans ton livre, tu soulignes l'extraordinaire diversité des droites françaises, en affirmant que, contrairement à ce que beaucoup s'imaginent, il n'existe sans doute aucun critère qui puisse leur servir de dénominateur commun. On peut imaginer néanmoins qu'un tel travail t'a conduit à relire beaucoup de textes et que tu en as retiré quelques enseignements sur ce qui caractérise « la droite ».*

Lorsqu'on étudie les auteurs de droite, on observe en effet des convergences allant au-delà de ce qui les distingue, même si ce qui les distingue reste le plus fort. C'est ce qui permet de tenir sur elle un discours global. Il n'y a pas de critère conceptuel qui puisse servir de dénominateur commun à toutes ces droites, sauf peut-être, en France en tout cas, un facteur psychologique. Il y a, je crois, une mentalité de droite. Elle serait redevable d'une psychanalyse.

Mais il faut revenir au point de départ. La droite a été la grande vaincue de l'histoire, puisqu'elle a pratiquement perdu tous les combats dans lesquels elle s'est engagée. L'histoire des deux derniers siècles est celle de ses défaites successives. Une telle succession d'échecs donne à penser que la supériorité de ses adversaires s'est surtout nourrie de ses propres faiblesses. A l'origine, qu'est-ce que la droite possédait de meilleur ? Je dirai, pour faire bref, un système de pensée anti-individualiste et anti-utilitariste, doublée d'une éthique de l'honneur, héritée de l'Ancien Régime. Elle s'opposait par là frontalement à l'idéologie des Lumières, dont le moteur était l'individualisme, le rationalisme, l'axiomatique de l'intérêt et la croyance au progrès. Les valeurs dont elle se réclamait étaient à la fois des valeurs aristocratiques et des valeurs populaires. Sa mission historique était de réaliser l'union naturelle de l'aristocratie et du peuple contre leur ennemi commun : la bourgeoisie, dont les valeurs de classe trouvaient précisément leur légitimation dans la pensée des Lumières. Mais cette union ne s'est réalisée que pendant de très brèves périodes, par exemple au lendemain de la Commune de Paris, jusqu'au moment où les délires antidreyfusards vinrent mettre un terme aux espoirs qu'avait fait naître le boulangisme à ses débuts.

La droite tient que l'homme est naturellement social. Cependant, elle n'a jamais développé une théorie cohérente de la communauté ou du lien social. Elle n'a jamais exploré sérieusement l'opposition entre les idéaltypes du soi-proprétaire (l'homme défini par le droit de jouissance de ce dont il est propriétaire, tel que le pose l'individualisme libéral) et le soi-lié-à-autrui. Elle n'a jamais été capable non plus de formuler une doctrine économique véritablement alternative du système de la marchandise.

Jean-Pierre Maxence parlait aussi, très justement, de « défaut de contacts populaires » : « On se proclamait “homme du peuple” mais on pensait, plus on sentait, en petit-bourgeois ». Au lieu de soutenir le mouvement ouvrier et le socialisme naissant, qui représentait une saine réaction contre l'individualisme qu'elle critiquait elle-même, la droite n'a que trop souvent défendu les exploitations de l'homme les plus affreuses et les inégalités les plus politiquement insupportables. Elle s'est rangée du côté des classes possédantes, participant objectivement de la lutte de la bourgeoisie contre les « partageux » et les « classes dangereuses ». Il y a eu des exceptions, mais rares. Et les théoriciens n'ont que trop souvent été à la remorque de leur public (qu'on pense aux écrits du jeune Maurras en faveur du socialisme et du fédéralisme et à la dérive conservatrice de l'Action française). Défendant la nation, la droite a rarement compris que la nation, c'est avant tout le peuple. Elle a oublié la complémentarité naturelle des valeurs aristocratiques et des valeurs populaires. Au moment du Front populaire, on l'a vu tonner contre la « culture des congés payés ». Elle a toujours préféré l'ordre à la justice, sans comprendre que l'injustice est un suprême désordre, et que l'ordre n'est lui-même bien souvent qu'un désordre établi.

Elle aurait pu, comme Herder, développer une philosophie de l'histoire fondée sur la diversité des cultures et la nécessité d'en reconnaître la valeur universelle, ce qui l'aurait amenée à soutenir les luttes en faveur de l'autonomie et de la liberté des peuples, à commencer par les peuples du Tiers-monde, premières victimes de l'idéologie du progrès. Au lieu de cela, elle a défendu le colonialisme, qu'elle avait pourtant à juste titre condamné dans un premier temps (ce qui ne l'empêche pas de se plaindre à l'occasion d'être « envahie » ou « colonisée » à son tour).

La droite a oublié que son seul véritable ennemi est l'argent, et qu'elle devait de ce fait s'éprouver comme l'alliée objective de tout ce qui conteste le système de l'argent. Elle est passée par paliers du côté de ce système. Elle était mieux placée que quiconque pour défendre, en les reformulant, des valeurs anti-utilitaristes de gratuité et de désintéressement. Peu à peu, elle s'est convertie à l'axiomatique de l'intérêt et à la défense du marché. Parallèlement, elle est tombée dans l'ordre moral, le militarisme, le nationalisme, qui n'est qu'un individualisme collectif que les premiers contre-révolutionnaires avaient condamné comme tel. Le nationalisme l'a fait tomber dans la métaphysique de la subjectivité, maladie de l'esprit systématisée par les modernes, lui faisant du même coup perdre de vue la notion de vérité. Elle aurait dû être le parti de la générosité, de la « *common decency* », des communautés organiques ; elle n'est

que trop souvent devenue le parti de l'exclusion, de l'égoïsme collectif et du ressentiment. Bref, la droite s'est trahie elle-même quand elle a commencé à accepter l'individualisme, le mode de vie bourgeois, la logique de l'argent, le modèle du marché.

*Ce que tu dis vaut sans doute pour la droite versaillaise ou orléaniste. Mais à côté de cette droite orléaniste et bourgeoise, il y a eu aussi une droite qui, à différents moments de son histoire, s'est quand même préoccupée de justice sociale. Par ailleurs, il existe encore aujourd'hui des cénacles qui prétendent incarner une « vraie droite ».*

C'est exact, mais ces préoccupations sociales n'ont jamais été au fond des choses. Le catholicisme social, avec La Tour du Pin et quelques autres, a pu jouer un rôle utile, mais il relevait surtout du paternalisme. Les réalisations sociales des « fascismes » ont été discréditées par leur autoritarisme, leur militarisme, leur nationalisme agressif. Le corporatisme n'a débouché sur rien. Le syndicalisme révolutionnaire, hérité de Sorel, a été tué par le compromis fordiste, qui a eu pour effet d'intégrer des couches de plus en plus larges de travailleurs dans la classe moyenne bourgeoise. Et surtout, ce type de préoccupations ne s'est jamais accompagné d'une analyse en profondeur de la Forme-Capital. La dénonciation du « gros argent » est dérisoire quand elle s'abstient d'analyser la nature même de l'argent et les modifications anthropologiques qu'induit la généralisation du système du marché, la réification des rapports sociaux qui en résulte, les aliénations qu'elle engendre, etc.

Quant à la « vraie droite », elle n'a cessé de se marginaliser et de se rétrécir comme peau de chagrin. De plus en plus oublieuse de sa propre histoire, tout son système de pensée implicite tient au fond dans une phrase : « C'était mieux avant » – que cet « avant » renvoie aux années trente, à l'Ancien Régime, à la Renaissance, au Moyen ou à l'Antiquité. Cette conviction, y compris dans ce qu'elle peut avoir de ponctuellement exact, nourrit une attitude soit restaurationniste, qui la voue à l'échec, soit purement nostalgique. Dans tous les cas, on se borne à opposer au monde réel un monde passé vécu sur le mode du fantasme idéalisé. Fantasme de l'origine, fantasme du passé simple, nostalgie irrépressible de la matrice originelle qui signe l'incapacité d'accéder à l'âge adulte. Le but est de tenter de conserver, de préserver, de freiner ou de retenir le cours des choses (on pense au *katéchon* dont parlait Carl Schmitt), sans claire conscience des enchaînements historiques inéluctables. Le grand

espoir serait de restituer l'avant, de revenir en arrière – au temps où tout était tellement mieux –, de ressusciter les morts. Mais comme de toute évidence, c'est impossible, on s'en tient à une attitude éthique, à seule fin de « témoigner ». Politiquement, cette droite-là n'a plus aucun *telos* particulier à réaliser, puisque ses modèles appartiennent au passé. On en est arrivé au point où elle ne sait même plus très bien le type de régime politique qu'elle voudrait voir se mettre en place.

L'histoire devient un refuge : idéalisée, reconstruite de manière sélective et plus ou moins fantasmatique, elle confère la certitude d'avoir un « héritage » stable, porteur d'exemples signifiants, qu'on peut opposer aux horreurs du temps présent. L'histoire est censée donner des « leçons », bien qu'on ne sache jamais très bien lesquelles il faut en tirer. La droite n'a jamais compris que l'histoire, dont elle fait si grand cas, peut aussi paralyser. Quand Nietzsche dit que « l'homme de l'avenir est celui qui aura la mémoire la plus longue », il veut dire que la modernité sera tant écrasée de mémoire qu'elle en deviendra impuissante. C'est pourquoi il appelle à l'« innocence » d'un nouveau commencement, qui implique une large part d'oubli. On n'a jamais autant le goût de l'histoire que lorsqu'on n'est plus capable de la faire – qu'elle se fait en dehors de soi, ou contre soi.

Hostile aux nouveautés, la « vraie droite » ne parvient pas à analyser les temps qui viennent, porteurs d'inédit, autrement qu'avec des instruments conceptuels obsolètes. Elle juge de tout en fonction du monde qu'elle a connu, monde familier et donc rassurant. Elle confond la fin de ce monde et la fin du monde. Elle fait face à l'avenir l'œil braqué sur le rétroviseur. Incapable d'analyser le moment historique, de remonter des conséquences jusqu'aux causes lointaines, de faire la généalogie des phénomènes qu'elle déplore, de cerner les lignes de force de la postmodernité, elle ne peut plus rien comprendre au monde actuel, dont elle se contente d'enregistrer l'évolution comme une « décadence » sans fin.

Le fait d'avoir été constamment vaincue suscite souvent chez elle un inimitable mélange d'ironie fondée sur l'acribie, de dérision appuyée, d'amertume, de ricanement entendu, caractéristique du long lamento réactionnaire. S'y ajoute l'apocalyptisme médiocre du « tout est foutu ! » Dans pareille optique, on est toujours dans l'« urgence », il est toujours « minuit moins une ». Face aux « catastrophes » qui s'annoncent, on attend un « sursaut », un « réveil ». On en appelle à la « majorité silencieuse », à la « vraie France », etc. On écrivait déjà cela en 1895. Pendant ce temps, l'histoire continue.

Le trait le plus caractéristique de la « vraie droite » est un narcissisme politique et moral fondé sur une immuable division du monde en deux (nous les bons, eux les méchants), simple extériorisation d'une ligne de partage qui passe en réalité en chacun de nous. Cette dichotomie « nous vs. les autres », donnée comme la clé de tout, relève en fait de cette métaphysique de la subjectivité dont j'ai déjà parlé, qui légitime toutes les formes d'égoïsme et d'exclusion. Cette droite-là parle certes beaucoup de défendre son « identité », mais elle a généralement le plus grand mal à la définir. Elle ne la tire bien souvent que du fait de ne pas être ce qu'elle dénonce. C'est l'existence de ses ennemis qui définit sa propre existence, une existence en creux, *a contrario*. Sa marginalisation nourrit une mentalité obsidionale, qui stimule à son tour son rejet de l'Autre. Il y a quelque chose de cathare dans cet obsidionalisme : le monde est mauvais, serrons les rangs du « dernier carré ». Les titres de ses livres de prédilection sont aussi révélateurs : les maudits, les hérétiques, les réprouvés, les nostalgiques, le camp des saints. Bref, les derniers des Mohicans ! Dans un monde de tribus, pour laquelle elle n'a pas de sympathie, la « vraie droite » ne constitue plus elle-même qu'une tribu de survivants, qui vit dans la connivence et l'entre-soi. Elle a ses rites et ses mots de passe, ses slogans et ses rancœurs, et chaque jour qui passe la voit se tenir un peu plus à l'écart d'un monde « extérieur » rejeté et diabolisé, sans aucune possibilité d'infléchir le cours des choses. Il ne lui reste plus alors qu'à commémorer ses défaites (Camerone, Dien-Bien-Phu, l'écrasement du soulèvement de Budapest, la chute de l'Alcazar, la fusillade de la rue d'Isly, le martyr des uns ou des autres), ce qu'elle fait avec une telle constance qu'on peut la soupçonner de les chérir secrètement, puisque les défaites sont souvent plus « héroïques » que les victoires. Parlerait-on encore de Brasillach s'il n'avait pas été fusillé ? De Mishima s'il ne s'était pas suicidé ?

*Tu sembles dire qu'au fond, la droite s'est toujours trompé d'ennemi...*

C'est mon sentiment. De la lutte contre le système de l'argent, qui aurait dû être son ennemi principal, la droite n'a jamais fait une priorité. Elle a d'abord combattu la République à une époque où il tombait sous le sens que la monarchie de droit divin ne reviendrait plus jamais. Après 1871, elle s'est lancée à corps perdu dans la dénonciation des « Boches » (et même des « Judéo-Boches », comme disait Léon Daudet), ce qui l'a amenée au nom de l'« union sacrée » à légitimer l'abominable boucherie de 1914-18, qui a engendré toutes les horreurs du XX<sup>e</sup> siècle. A partir de la fin de la Première Guerre mondiale, elle s'est

jetée tête baissée dans la lutte contre le communisme et sa « barbarie païenne » (maréchal Pétain). A l'époque de la guerre froide, par peur de ce même communisme, qu'elle aurait dû considérer comme un concurrent plutôt que comme un ennemi, elle s'est solidarisée d'un « monde libre » qui consacrait la puissance de l'Amérique, le pouvoir de la bourgeoisie et la domination mondiale du libéralisme prédateur – comme si les horreurs du Goulag justifiaient les abominations du système de la marchandise. Cela l'a amenée à soutenir l'« atlantisme », à approuver le massacre du peuple vietnamien, à se solidariser des dictatures les plus minables, des colonels grecs aux généraux argentins en passant par Pinochet et ses Chicago boys, sans oublier les tortionnaires de l'opération Condor, spécialisés dans l'assassinat de « *subversivos* » qui, pour la plupart, ne demandaient que plus de justice sociale. Quand le système soviétique s'est effondré, rendant du même coup possible la globalisation, les immigrés sont providentiellement venus prendre le relais pour occuper le rôle statutaire de la « menace ». Confondant les immigrés et l'islam, puis l'islam et l'islamisme, et enfin l'islamisme et le terrorisme, elle récidive actuellement en se jetant dans l'islamophobie, démarche véritablement suicidaire et, de surcroît, parfaitement incohérente du point de vue géopolitique.

La « vraie droite », en fin de compte, est fondamentalement *impolitique*, pour reprendre le terme qu'affectionnait Julien Freund. L'essence même du politique lui est étrangère. Elle la ramène à l'éthique, tout comme la gauche tend à la ramener à la morale. Elle croit que la politique est essentiellement affaire d'honneur, de courage, de vertus sacrificielles, d'héroïsme, c'est-à-dire, dans le meilleur des cas, de qualités militaires. Elle en fait alors la prolongation de la guerre par d'autres moyens, ce qui correspond à l'exact renversement de la formule de Clausewitz. Elle ne comprend pas que la politique est seulement une activité, un art, qui vise à définir de façon prudente, et non « idéale », la meilleure façon de servir le bien commun – c'est-à-dire un bien qui ne saurait faire l'objet d'un partage –, à trancher entre les aspirations contradictoires qui naissent de la diversité humaine, à arbitrer entre les nécessités de la coexistence civique et les exigences du souci de soi.

*Revenons-en à ton livre. A la lumière de ce que tu viens de dire, ce compendium bibliographique fait un peu l'effet d'un tombeau. C'est comme si tu avais voulu accomplir un dernier devoir à l'égard d'une « famille » d'esprit dont tu te serais peu à peu séparé. Est-ce un cadeau de rupture ? On dirait que l'étiquette « de droite » est pour toi une tunique de Nessus...*

Après avoir rompu avec le communisme, l'ancienne stalinienne Annie Kriegel était devenue une excellente spécialiste de l'histoire du PC. *Le Livre noir du communisme* a été écrit par un ancien maoïste. Cela montre qu'une ancienne appartenance peut aisément se transformer en objet d'études. Pour ma part, il y a au moins un quart de siècle que je ne me reconnais plus dans aucune famille de la droite française, et que j'en suis encore moins solidaire. Ce n'est pas un mystère : je l'ai dit et écrit à maintes reprises – même si, en effet, la « tunique de Nessus » colle encore parfois à la peau. Mais je n'en considère pas pour autant que la droite est un sujet sans intérêt. Et encore moins qu'elle est un sujet méprisable. Quand je la critique – et l'on hésite toujours à la critiquer, à la fois parce qu'il n'est pas convenable de tirer sur les ambulances et pour ne pas hurler avec les loups –, je suis bien entendu obligé de généraliser, et quand on généralise on court toujours le risque d'être injuste. Mais je n'ignore pas ses mérites. De même qu'on a les défauts de ses qualités, elle a les qualités de ses défauts. En bien des occasions, la droite a été (et demeure) admirable par son courage, son obstination, son esprit de sacrifice. Tant de qualités, hélas ! pour d'aussi maigres résultats...

J'ajouterai que je ne me reconnais pas non plus dans une quelconque famille de la gauche actuelle, ce qui m'épargne d'avoir le moindre désir d'être « reconnu » par elle. On pourrait sans doute me définir comme un homme de gauche de droite, ou encore comme un homme qui a des idées de gauche et des valeurs de droite. Cela me permet de donner raison aussi bien aux hommes de gauche qu'aux hommes de droite chaque fois qu'ils soutiennent des idées que j'estime justes. Mais en fait, il y a longtemps que je ne me soucie plus des étiquettes.

Je m'en soucie d'autant moins que le binôme droite-gauche devient chaque jour plus inopérant comme outil d'analyse. Quelle est la « position de droite » sur l'occupation américaine de l'Irak, et quelle est la « position de gauche » ? Il n'y en a tout simplement pas : à droite comme à gauche, cette occupation a ses adversaires et ses partisans. Il en va de même de tous les problèmes de l'heure : la construction européenne, la géopolitique, l'écologie, la crise pétrolière qui s'annonce, etc. La seule chose qui compte est ce que les gens pensent d'un problème particulier, quel que soit par ailleurs la façon dont ils se situent (ou ne se situent pas) sur l'échiquier politique traditionnel.

*Maintenant, la logique de ton évolution ne devrait-elle pas te conduire à composer une bibliographie générale des gauches françaises ?*

Excellente idée, mais vaste tâche !





# LA « PENSÉE UNIQUE »

## ENTRETIEN AVEC « FRANÇAIS D'ABORD »

Entretien paru dans le journal *Français d'abord*, Paris, 15 juillet 2001, pp. 20-21. Questions de François Delancourt.

*Pour vous, qu'est-ce que le terrorisme intellectuel ?*

Une expression polémique, qui recouvre généralement deux choses bien différentes. D'abord la « pensée unique », qui est l'idée selon laquelle il ne peut exister qu'une seule solution aux différents problèmes sociaux. C'est une pensée d'origine technicienne, qui tend à soumettre les choix politiques à des oligarchies expertocratiques. Ensuite la « police de la pensée », dite aussi « nouvelle Inquisition ». C'est une forme d'intolérance qui tend à exclure, marginaliser ou délégitimer toute pensée non conforme aux idées dominantes. Cette intolérance est d'essence morale : elle dénonce des pensées posées d'emblée comme mauvaises, sans jamais se soucier d'en démontrer la fausseté éventuelle. Elle abolit la distance entre une opinion et un acte, et déclare que certaines opinions n'ont pas valeur d'opinions parce qu'elles sont intrinsèquement nuisibles ou « criminelles » (procédé typiquement stalinien ou nazi). Elle vise au premier chef à empêcher tout questionnement sur ce qui est posé comme « indis-

cutable », et subsidiairement à protéger des situations acquises. Alors que les pays de l'Est ont aujourd'hui recouvré la liberté, elle crée dans les pays occidentaux un climat détestable et aboutit à la suppression officielle de la liberté d'expression.

*Comment en est-on arrivé là ?*

Plusieurs facteurs ont joué. L'arrivée de la gauche au pouvoir, conjointement à l'effondrement des espérances révolutionnaires, a entraîné une formidable érosion de la pensée critique et favorisé le recentrage des programmes des partis. La « pensée unique » a contribué au défaitisme intellectuel en présentant diverses contraintes de structure comme fatales. La concurrence médiatique s'est traduite par un alignement de fait des points de vue. La mondialisation, de son côté, favorise par nature l'avènement d'un monde homogène. Elle conduit à n'envisager l'avenir que comme une course toujours plus rapide vers la simple reproduction exponentielle du présent, un simple présentisme en mouvement.

La vogue de l'idéologie des droits de l'homme a aussi joué son rôle : qui prétend combattre au nom de l'humanité est en effet nécessairement conduit à placer ses adversaires hors humanité. La démocratie est elle-même désormais récusée quand les choix populaires ne sont pas conformes à l'idéologie dominante. Le monde a connu dans le passé un certain nombre de tyrannies particulières. Elle subit aujourd'hui la tyrannie de l'universel, qui ne peut qu'être pire que les précédentes puisque par définition elle exerce partout son emprise.

*Quelle attitude doit-on adopter face à cette situation ?*

Réaffirmer les prérogatives de la liberté de l'esprit et du travail de la pensée. Et ne pas répondre à l'intolérance par une intolérance inverse. La liberté d'expression ne se partage pas. Qui ne la défend que pour les idées qu'il approuve ferait mieux de se taire.

*Comment expliquez-vous qu'il n'existe aucun débat en France, alors qu'en Italie intellectuels de droite et de gauche échangent leurs idées en toute liberté ?*

Peut-être parce que les Italiens sont aujourd'hui plus cultivés, plus intelligents, plus curieux. Sans doute aussi parce que leur pays est moins centralisé que le

nôtre, moins marqué par une culture étatiste jacobine. Il faut toutefois se souvenir que l'Italie a aussi connu ses « années de plomb ».

*Aujourd'hui, quel est le rôle d'un intellectuel de droite ?*

Pour autant qu'existe un tel oiseau rare, son rôle ne peut être que celui de tout intellectuel digne de ce nom : contribuer à l'intelligence critique de son temps. Dire ce qu'il pense sans céder aux modes, ni s'incliner devant les puissants. Aller au-delà des idées toutes faites et des slogans. Rester indifférent à son propre intérêt et, bien entendu, ne jamais rechercher une « respectabilité » qui ne serait que le résultat de ses compromissions.

*Quelles sont précisément, selon vous, les principales caractéristiques du monde actuel ?*

Nous assistons à la fin de la modernité, vaste mouvement entamé il y a trois siècles, et à l'émergence d'une problématique postmoderne qui rend obsolètes la plupart des notions et des concepts qui nous étaient familiers. La modernité s'ordonnait autour des peuples, des nations et des Etats. Son exigence fondamentale était l'égalité. La postmodernité marque l'avènement du temps des continents, des communautés et des réseaux. Son exigence fondamentale est la reconnaissance des identités. Ne pas voir l'émergence de cette problématique nouvelle, c'est se condamner à l'impuissance ou à la nostalgie.

Parallèlement, dans un monde aujourd'hui plus incertain que jamais, on voit se mettre en place un système politique qui n'a pas encore de nom. Certains l'appellent par antiphrase « démocratie de marché ». Il faut entendre par là que le marché ne cesse de s'étendre au détriment de la démocratie, qu'en réduisant la vie sociale à un espace marchand planétaire il transforme les conditions d'existence concrètes en marchandises. Les décisions qui intéressent la vie des peuples sont aujourd'hui prises de plus en plus par les hommes qui ne tiennent pas leur légitimité du suffrage populaire. Les forces décisives sont des forces impersonnelles, financières, technologiques et médiatiques. Elles n'ont d'autre cause que leur dynamique propre. Dans un tel contexte social-historique, la démocratie ne s'exerce plus qu'à la marge. Elle ne sanctionne plus que les apparences.

*Pourquoi gardez-vous vos distances par rapport à l'engagement politique ?*

D'abord par tempérament : je ne suis pas un acteur, mais un observateur de la vie politique. Ensuite parce que je ne vois aucun parti politique qui corresponde à mes idées. Je pense par ailleurs que, dès qu'il commence à parler au nom d'un « nous » collectif, un intellectuel se condamne à verser dans la langue de bois. Très vite, au lieu d'avoir la stratégie de ses idées, il n'a plus que les idées de sa stratégie. J'entends pour ma part être un intellectuel engagé, certainement pas un intellectuel partisan. Enfin, je vois chaque jour le champ du politique perdre de son importance. La forme-parti est en voie d'épuisement, et les hommes qui parviennent au pouvoir ont surtout le loisir d'y mesurer leur impuissance.

*En quoi vos idées ont-elles influencé le débat politique français ?*

Il y a longtemps que le débat politique n'est plus influencé par quelque idée que ce soit ! Il n'est plus que le lieu de simples rivalités d'intérêt. Les hommes politiques parlent volontiers de leurs « valeurs », mais ils ne se séparent en réalité que sur les moyens de parvenir aux mêmes buts. Le travail de la pensée doit s'assigner d'autres raisons d'être : pousser à la réflexion, donner des arguments à la critique, éveiller des consciences rebelles. Et parallèlement, structurer l'imaginaire, contribuer à la recréation d'un lien social aujourd'hui plus menacé que jamais.

*On vous a souvent comparé à Charles Maurras. Qu'en pensez-vous ?*

C'est une comparaison qui peut aussi bien être élogieuse que péjorative ! Dans les deux cas, je la crois fautive. Charles Maurras, dont la pensée est loin d'être négligeable, était nationaliste et monarchiste, alors que je ne suis ni l'un ni l'autre. Je ne suis pas moins étranger, vous le savez bien, à la famille politico-idéologique du Front national. C'est précisément ce qui me met à l'aise pour condamner ceux qui, plutôt que de chercher à réfuter ses vues, s'emploient à le diaboliser, contribuant ainsi à la montée d'un conformisme généralisé. ■

## UNE TABLE RONDE SUR LE « POLITIQUEMENT CORRECT »

Table ronde publiée dans le magazine catholique *La Nef*, Paris, décembre 1996, pp. 21-30, avec la participation de l'écrivain traditionaliste Marcel Clément, de Jean Madiran, directeur du journal *Présent*, du socialiste Didier Motchane et de moi-même. Débat animé par Christoffe Geffroy et Philippe Maxence.

*La Nef* : Avant de débattre, et pour être sûrs de parler de la même chose, je vous propose de nous mettre d'accord sur une définition du « politiquement correct ». Je vous propose la suivante : « Ce qu'il est bon de penser sur tout sujet pour être dans la « norme » définie par ceux qui ont prise sur l'opinion, c'est-à-dire d'exister médiatiquement, politiquement, culturellement, etc. ».

*Marcel Clément* : Vous venez de dire ce qu'il est bon de penser : bon au regard de qui, bon au regard de quoi ? Le mot « bon » signifie-t-il bien vu de l'ensemble, signifie-t-il un idéal qui serait commun ou signifie-t-il ne pas avoir d'ennui avec son prochain ? Il me semble que le mot « bon » n'est pas adéquat. Il faut dire qu'il y a une opinion qui est suffisamment répandue pour donner l'impression qu'elle s'impose de telle sorte que celui qui ne pense pas de cette façon semble s'insurger contre la société elle-même.

*Alain de Benoist* : D'abord une remarque d'ordre sémantique : l'expression « politiquement correct » nous vient des Etats-Unis. Le sens qu'elle y a pris, dans un contexte fortement marqué par l'héritage puritain, n'est pas exactement le même que celui que nous lui donnons. Deuxième remarque : la définition que vous donnez est assez large pour qu'on puisse y adhérer, mais elle ne met pas assez l'accent sur ce qu'il y a de spécifique dans la situation actuelle. Ce qu'on a pu appeler l'idéologie dominante a existé de tout temps, et ceux qui y adhéraient en ont toujours retiré des avantages. Aujourd'hui, le « politiquement correct » ne se comprend qu'en relation avec le rôle primordial pris par les médias et avec le fait que ceux-ci se sont progressivement resserrés sur un discours unique. Comme ce recentrage s'observe également dans le monde politique, tout point de vue dissident se voit automatiquement marginalisé d'une façon encore jamais vue. Je dirai que, de ce point de vue, le climat intellectuel est aujourd'hui parfaitement empoisonné.

*Didier Motchane* : Alain de Benoist a raison de souligner qu'il s'agit d'un avatar d'un phénomène historique qui remonte à la nuit des temps. Au fond, le « politiquement correct » est la mise en œuvre d'un certain ordre moral au service d'un certain ordre social, étant bien entendu que cet ordre moral peut prendre les formes les plus variées. Il y a par exemple un conformisme de l'anti-conformisme qui peut fonctionner comme le « politiquement correct ».

Ce qui me semble important à noter pour notre sujet, c'est le développement de l'apparence : plus on offre aux gens apparemment de choix, de chaînes de télévision, de produits, plus l'uniformité de la réalité augmente. Cette évolution favorise la puissance de l'imprégnation du « politiquement correct ».

*Jean Madiran* : Je ne suis pas à l'aise avec cette notion de « politiquement correct », probablement pour la raison qu'Alain de Benoist a soulignée : cette notion nous vient d'un contexte différent. Les définitions que l'on en donne, notamment sur la réduction du pluralisme, ont ceci de très général qu'on ne se limite pas au mot *politiquement* correct. Les définitions données dépassent le domaine politique. C'est pourquoi j'ai quelque difficultés à m'insérer dans la définition que vous avez faite, car je crois que le « politiquement correct » en France, aujourd'hui, c'est l'antiracisme. Il y a des lois « politiquement correctes » dans notre législation, et les seules à ma connaissance sont les lois antiracistes. Pour prendre une métaphore, je dirais que l'antiracisme est en France l'âme de ce corps que l'on appelle le « politiquement correct ».

La Nef : *Didier Motchane a dit que le « politiquement correct », c'est « un certain ordre moral au service d'un certain ordre social ». En fait, le « politiquement correct » n'est-il pas un phénomène inévitable dans une démocratie médiatique refusant toute vérité transcendante qui s'impose à tous et qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer, fût-ce à travers une majorité démocratique ? Je m'explique rapidement : une société ne peut vivre sans valeurs et sans normes. Si celles-ci ne s'imposent pas naturellement à tous, c'est la minorité qui a le pouvoir de le faire – c'est-à-dire aujourd'hui essentiellement le pouvoir médiatique – qui imposera ses vues.*

Alain de Benoist : Je ne partage pas cette analyse. D'autant que je vois mal l'avantage qu'il y aurait à remplacer le « politiquement correct » par une « vérité transcendante qui s'impose à tous » ! Le « politiquement correct » est à mes yeux le contraire de la démocratie pluraliste. Vous reprenez une analyse critique du libéralisme que je connais bien : l'Etat libéral est un Etat qui se veut neutre en matière de normes idéologiques, philosophiques ou spirituelles. Il s'interdit de statuer sur la « vie bonne ». Les normes sont alors rabattues sur le privé, et ceux qui sont les plus forts finissent par imposer les leurs. Cette analyse n'est pas fausse, mais elle fait l'impasse sur l'essentiel, à savoir que la prétention de l'Etat libéral est hypocrite. Loin d'être neutre, il ne récuse les idéologies adverses que pour imposer la sienne, dont le langage paradigmatique est le langage médiatico-publicitaire, que tout le monde (hommes politiques, écrivains, intellectuels, etc.) doit aujourd'hui utiliser sous peine de ne plus être entendu par personne. Dans un tel climat, il est tout naturel que le pluralisme se réduise à sa plus simple expression.

Didier Motchane a raison de dire que l'apparente pluralité des choix qui existe aujourd'hui débouche en fait sur toujours plus d'uniformité. J'ajouterai que c'est précisément cette uniformité qui permet de proposer des choix toujours plus nombreux, mais en réalité équivalents. Variété n'est pas synonyme de diversité. On s'en rend très bien compte quand on constate que tous les grands journaux, toutes les chaînes de télévision, disent fondamentalement la même chose : leurs messages, comme les hommes qui les véhiculent, sont parfaitement interchangeables. Dans le même temps, on constate que d'autres messages n'ont, eux, droit de cité nulle part, et que ceux qui les énoncent font l'objet de procès d'intention permanents. Entre censures et autocensures, les procédés inquisitoriaux sont aujourd'hui la règle partout. Le pire est que tout le monde s'en rend compte, mais que, par manque de courage ou d'imagination, personne ne veut voir dans cette situation insupportable autre chose qu'une figure de la fatalité.



*Didier Motchane* : Certes notre démocratie est très imparfaite, il y a beaucoup d'oligarchies – au singulier, mais aussi au pluriel – dedans. Mais votre question était de savoir si la démocratie peut fonctionner sans normes transcendantes. La réponse est oui ! Et il faut même rappeler que la démocratie se définit justement par là. Même lorsque l'idée que chacun se fait de la politique, donc de la société, procède aussi du sentiment ou du pressentiment d'une transcendance et ne saurait se départir entièrement du désir d'un sens ou d'une destination, la démocratie consiste à mettre en œuvre un espace politique où l'esprit critique, la raison, la délibération des citoyens sont possibles, où tout est susceptible d'interrogation. Cet espace, celui de la laïcité, est pour la démocratie au fondement même de la cité, comme on le sait depuis la mort de Socrate, ce crime emblématique de l'imperfection démocratique.

*Marcel Clément* : La question, c'est que les deux mots sont faux. Quand on dit « politiquement », on ne pense pas seulement au bien commun de la cité intemporelle. Quand on attaque Jean-Paul II sous tous rapports comme il a été attaqué avant de venir en France, ce n'était pas un problème politique, même s'il y en avait un derrière, mais un problème religieux. Alors, il y a un « religieux correct ». Quand on parle du foulard islamique, ce n'est pas un problème politique, c'est le problème de la femme, c'est le problème de savoir si le signe du foulard est ou non un signe d'infériorité sexuelle. Il y a donc un problème du « sexuellement correct ». Le mot « *politically* », d'origine anglaise, est donc impropre ; il s'est imposé parce qu'il est commode. Mais en réalité le problème est bien plus vaste puisqu'il engage le destin de l'homme au sein de la cité à tous les niveaux sans aucune exception...

*Didier Motchane* : Cela, c'est politique !

*Marcel Clément* : Vous le définissez comme politique, moi je le définis comme « universellement » ou « anthropologiquement correct ». C'est le destin de l'homme, l'anthropologie même, la conception totale de l'homme qui est en jeu. Donc, sur le plan du « politiquement », je récusé le mot comme inadéquat. Certes le terme est commode, mais le problème est beaucoup plus vaste, il engage le destin de l'homme, le destin personnel et le destin social. Deuxième point : « correct », cela ne veut rien dire du tout. Correct veut dire que l'on remet droit ; cela suppose qu'il y a une ligne droite. Or, actuellement, ce qui est « correct », c'est ce qui est en accord avec une opinion dominante ou supposé dominante.

En effet, on ne sait pas trop si l'opinion est réellement dominante ou si les pressions de la propagande politique et commerciale sont de nature à l'imposer sans que ce soit vraiment une opinion dominante.

Voilà donc deux mots qui sont particulièrement mal choisis. « Politiquement » est insuffisant et inadéquat, et « correct » veut tout dire sauf ce qui est conforme à une règle droite. À partir de ce moment-là, le problème est de savoir quels mots il s'agit de choisir. Je propose qu'on dise que l'homme est soumis à un ensemble d'opinions concernant son destin, que j'appelle une anthropologie, et je propose de remplacer « correct » par, soit en accord avec l'opinion publique, soit en accord avec le droit naturel. S'il y a une vision de l'homme en accord avec le droit naturel, on sait de quoi on parle ; s'il y a une vision de l'homme en accord avec une opinion réellement dominante et que l'on peut mesurer comme telle, on sait encore de quoi on parle ; et s'il y a une vision de l'homme en accord avec des gens qui imposent de force par des moyens idéologiques, financiers ou commerciaux leur façon de voir, alors on est dans un régime qui n'a rien de démocratique, on est dans une tyrannie idéologique. C'est le cas aujourd'hui, tout au moins c'est ma conviction.

*Didier Motchane* : Je ne crois pas que tout soit politique, mais beaucoup de problèmes se ramènent au politique. Le problème de la femme que vous avez cité, par exemple, est aussi un problème politique et la question du foulard islamique en France n'est pas seulement politique, bien sûr, mais elle est éminemment politique. L'expression « politiquement correct » est vague et molle, mais on peut défendre l'intérêt de cet énoncé, parce qu'il désigne les caractères d'un certain conformisme de notre époque qui fait qu'au nom de l'image que les gens se renvoient eux-mêmes, au nom d'une certaine idée morale, on culpabilise les gens qui pensent autrement et parfois les gens qui essaient de penser simplement. C'est pourquoi, s'agissant de ce qui se passe aujourd'hui, l'expression « politiquement correct », si imparfaite soit-elle, a quand même un sens aisément perceptible.

*Jean Madiran* : Marcel Clément a fortement mis en valeur pourquoi je ne me sens pas vraiment concerné par cette expression de « politiquement correct ». Mais Didier Motchane a prononcé un mot qui n'avait pas encore été prononcé et qui me paraît nécessaire à la définition du phénomène dont nous parlons, c'est le mot de culpabilisation. Parce qu'être incorrect, en soi cela n'a pas l'air d'être très grave. Tandis qu'il s'agit, dans ce dont nous parlons, du fait que ceux

qui ne sont pas « politiquement corrects » ne sont pas inculpés de manquer aux règles du savoir-vivre au sens mondain du terme, mais sont culpabilisés. Et s'ils refusent cette culpabilisation, ils sont en position de défense. Dans la société médiatique, il leur est dès lors difficile d'arriver à s'exprimer sans avoir à traverser une épreuve qui consiste à justifier leur existence. On a donc affaire à une culpabilisation psychologique qui comporte des conséquences sociales très importantes, puisqu'elles amènent par la force de la loi à subir des peines que l'on a tendance à constamment renforcer et qui vont être maintenant des peines de prison.

*Alain de Benoist* : Je voudrais revenir un instant sur la question de la démocratie. Je suis un défenseur de la démocratie pour cette simple raison que je ne vois pas aujourd'hui d'autre source de légitimité politique possible que l'idée que le peuple-citoyen se fait du bien commun. Toute véritable démocratie est pluraliste, contrairement à la démocratie libérale, qui n'est qu'une expertocratie adossée à une idéologie de type économique. Cela signifie qu'elle ne fonctionne pas fondamentalement dans le registre de l'interdiction. Son moteur, c'est la libre confrontation des idées et des points de vue, quels qu'ils soient. Dans cette optique, une idée fautive est avant tout une idée qu'on doit pouvoir réfuter. Or, aujourd'hui, ce n'est plus du tout de cela qu'il s'agit. De même que les nazis considéraient qu'il y avait des « vies sans valeur de vie », l'idéologie dominante prétend désormais qu'il y a des opinions sans valeur d'opinion, qu'on peut donc à bon droit proscrire du débat public. Il en résulte trois conséquences désastreuses. La première est qu'une idée interdite est une idée qu'on ne peut plus réfuter. C'est pratique pour ceux qui n'ont pas les capacités intellectuelles nécessaires à sa réfutation, mais le résultat est la disparition de tout véritable débat. La deuxième est qu'une idée interdite est une idée qu'on peut imputer par défaut à tout le monde. C'est la porte ouverte à tous les procès d'intention, puisque cela permet de vous attaquer, non plus sur les idées que vous défendez, mais sur celles qu'on vous prête, bien que vous ne les défendiez pas. Enfin, dernière conséquence, on crée par là même un terrible refoulé, c'est-à-dire qu'on se condamne à voir réapparaître sous des formes convulsives ce dont on a empêché l'expression sous des formes normales.

On a par ailleurs parlé de morale. Le « politiquement correct » est en effet un phénomène fondamentalement moral, et Jean Madiran n'a pas tort à cet égard de parler de culpabilisation. Ce qu'il faut bien voir, c'est qu'une idée n'est plus jugée aujourd'hui en fonction de sa valeur de vérité ou de fausseté, mais

en fonction de son acceptabilité au regard de l'idéologie dominante. On est en fait devant une censure morale, qui combat certaines idées au seul motif qu'elles ne sont pas convenables, ce qui autorise à traiter ceux qui les soutiennent en parias. Mais encore faut-il bien voir que ce que l'on entend aujourd'hui par « morale » est assez particulier. Traditionnellement, la morale avait trait aux comportements individuels : on considérait que la société se porterait plutôt mieux si les individus se comportaient bien. Aujourd'hui, c'est l'inverse. Les règles morales sont considérées comme ringardes pour autant qu'elles visent à normer les comportements individuels, mais on considère en revanche que c'est la société dans son ensemble qui doit être « morale ». D'où les fameuses « autorités morales », qui n'ont d'ailleurs d'autorité qu'en fonction de leur relative notoriété.

*La Nef* : Y a-t-il derrière le « politiquement correct » un but précis poursuivi – politique, idéologique – et qui l'anime ?

*Alain de Benoist* : Je suis tout à fait hostile aux schémas qui prétendent tout expliquer par des actions souterraines, des influences occultes ou des desseins cachés. Le conspirationnisme, comme l'antisémitisme, n'est qu'un fantasma réactionnaire. A l'inverse, je ne suis pas assez naïf pour ne pas savoir qu'il existe des groupes de pression, mais je pense que les choses sont plus complexes que vous ne le laissez entendre. Le « politiquement correct » s'explique à la fois par une conjoncture (la disparition de tout modèle social-historique différent de celui qui prévaut actuellement), un climat général (le conformisme fondé sur l'ignorance ou la peur), le désir de défendre des situations acquises et une volonté non dissimulée de marginaliser, d'exclure ou de tuer par le silence ceux qui s'emploient à déconstruire théoriquement les fondements de l'idéologie dominante, parce qu'ils pourraient se révéler des concurrents dangereux.

*Marcel Clément* : Quand Socrate était assez bien vu, Aristophane a décidé de le descendre et il l'a démolé dans l'opinion publique pour un bon bout de temps. Socrate, qui était un homme sage, est devenu le pire des sophistes et le pire des rêveurs. Un peu plus tard, quand les chrétiens se terraient, Néron fait mettre le feu à Rome, mais il a déclaré que c'était les chrétiens qui étaient responsables et, de même que l'on avait fait de Socrate un vrai sophiste, on a fait des chrétiens accusés à tort de l'incendie de Rome de vrais incendiaires. Je passe vite. Lorsque Flaubert a écrit *Bouvard et Pécuchet*, il s'est donné la peine de ter-

miner par un dictionnaire des idées reçues, ce qui est quand même fort intéressant, parce que cela prouve que, sous le nom d'idées reçues, c'était le « politiquement correct » au sens très large de l'époque. Est-ce qu'il n'y a pas toujours eu dans toute société une tendance de ce type ?

Et ceci répond à votre idée qu'il n'y a personne qui tire les ficelles : certes, il n'y a pas une organisation permanente et transhistorique qui tire les ficelles. Mais il y a en tout temps des groupes de pression ou des contre-gouvernements qui, à un moment donné, détiennent assez de pouvoir pour répandre une idée dominante qui marginalise et qui tend à excommunier, c'est-à-dire à faire sortir de la communauté, ceux qui ne sont pas dans les idées de la communauté. Et je me demande si nous ne nous trouvons pas avec le « politiquement correct » dans le cas d'une réinsertion de l'excommunication – qui demeure quelque chose de fondamentalement spirituel –, car nous sommes en train de voir réinventer sous le nom de marginalisation, sous le nom d'incorrection, toutes les formes de culpabilité, et pas seulement de culpabilité morale, mais d'une culpabilité qui de morale tend à devenir juridique. Le spirituel se dégrade en politique, car ce qui est sociologiquement mal vu finit par devenir l'objet d'une loi. Et les gens ne se rendent pas compte que sous l'influence du pouvoir moral – c'est-à-dire aujourd'hui les médias – l'excommunication purement morale est devenue une excommunication juridique, non plus spirituelle mais temporelle, qui peut les amener en prison.

Le but, c'est d'amener la personne humaine à se fondre dans une société qui n'a pas le sens du respect de ce qu'est une pensée libre ; c'est la volonté de domination du groupe qui, fondamentalement, historiquement et sociologiquement, s'oppose à l'expression personnelle libre d'une opinion quand elle va contre un groupe plus fort. C'est la négation de la liberté spirituelle de la personne par la société.

*Didier Motchane* : Qu'il y ait forcément une dimension religieuse de la politique, mais au sens sociologique du terme, c'est clair. Mais la signification de cette expression « politiquement correct » qui nous réunit aujourd'hui pour nous diviser, et cela dans la mesure même où nous la soumettons à notre examen, ne s'éclaire vraiment que si on ne se confine pas à une vue statique de la société. Toute société fonctionne sur des normes, des traditions, des interdits qu'elle reçoit, mais elle les transforme aussi et parfois elle en change. La démocratie, c'est justement la capacité réfléchie de les regarder, de les discuter et de les modifier. C'est l'exercice de la raison critique dans la vie collective, et c'est

pourquoi l'usage du « politiquement correct » au nom de la démocratie et pour défendre celle-ci est évidemment pervers et ne peut que se retourner contre elle.

*Alain de Benoist* : Je trouve un peu bizarre que des chrétiens se plaignent aujourd'hui d'être « excommuniés », alors que leur Eglise n'a cessé dans le passé de pratiquer l'excommunication. Mais passons. Je suis pour ma part hostile à toute forme de censure, dans quelque domaine que ce soit. Les censures sont toujours bêtes, et de surcroît parfaitement inefficaces. Cela me donne la liberté de protester tout autant contre les procédures abusives engagées par des ligues censément morales du type de la LICRA ou du MRAP que contre les procédures, tout aussi abusives, auxquelles ont recours des associations comme l'AGRIF. Se plaindre des censures dont on fait l'objet tout en cherchant à censurer ses adversaires me semble inconséquent. Sortir du « politiquement correct », ce n'est pas pour moi remplacer une excommunication par une autre, mais sortir complètement du système de la censure et de l'excommunication.

*Jean Madiran* : En matière d'excommunication et de censure, il y a celles qui sont franches et celles qui ne le sont pas, et cela fait une très grosse différence. Ce ne sont pas les mêmes sortes d'excommunication. Quant à l'AGRIF, pour autant que je sache, elle a été fondée avec l'intention de démontrer par l'absurde l'inconséquence et la tyrannie des lois antiracistes. L'AGRIF n'est pas une association qui croit à la bonté de ces lois, mais elle a pour dessein de montrer que ces lois peuvent très bien se retourner contre ceux qui les ont faites et que c'est une sorte de justice.

*Alain de Benoist* : Je veux bien le croire, mais je pense aussi qu'une telle démarche a plutôt pour effet de légitimer les lois que l'on prétend par ailleurs combattre. Si l'on prétend limiter la liberté d'expression dans un domaine, comment s'étonner que d'autres veuillent en faire autant dans un autre ? Et au nom de quoi le leur reprocher ?

*Jean Madiran* : Je conviens qu'il y a un inconvénient dans cette tactique, mais l'AGRIF n'est pas sur le même plan que les autres ligues antiracistes.

*Marcel Clément* : Je voudrais dire que le mot « excommunication » dans ma pensée n'est pas d'abord religieux. L'exil, qui existait dans la Grèce antique bien avant l'excommunication pratiquée par l'Eglise, était considéré comme pire

que la mort. Ce que j'ai tenté tout à l'heure d'insinuer, c'est que la société, par son élan même, cherche à se donner comme une norme de vérité. L'Eglise ne la formule que de façon spirituelle. L'excommunication actuelle est temporelle. Elle n'exclut pas de la participation à la croyance d'un groupe, mais de l'appartenance à la société des hommes tout entière. Il s'agit donc d'un bannissement temporel, d'une coercition psycho-politique. A tort ou à raison, le mouvement de toute société est de se donner comme norme de société. Elle en a d'ailleurs besoin pour imposer son autorité ou au moins pour l'établir. Et quand elle se trouve en face d'une résistance, ou il faut qu'elle la discrédite, ou il faut qu'elle l'emprisonne, ou il faut qu'elle la chasse. Si cette autorité est religieuse, on a une excommunication. Si c'est une société civile, on a l'exil et le bannissement. Si c'est la Terreur de 1793, on a la guillotine ou le génocide vendéen. Mais dans tous les cas, toute société qui veut réaliser par force son idéal tue, met dehors, et affirme qu'elle est la seule à avoir raison. Le phénomène est beaucoup plus ample que celui de la démocratie libérale d'aujourd'hui, beaucoup plus ample que les idées reçues de *Bouvard et Pécuchet*. C'est un phénomène qui tient à la nature des rapports entre l'homme et la société, qui sont inévitablement faits de tension. Le « politiquement correct » est un cas particulier de ces tensions.

Ce que je reconnais volontiers, c'est que nous sommes dans une période où la puissance des moyens de communication est telle que nous ne sommes plus en face d'une réaction sociologique de puissance de la société pour éliminer des individus, mais d'un phénomène de petits groupes constitués entre eux qui ne représentent finalement que peu de personnes mais qui, par une sorte de phénomène de miroir, parviennent à imposer leurs vues à l'immense majorité : avec trois minijupes, vous donnez à vingt millions de Françaises l'impression qu'il y a vingt millions de minijupes ; et six mois plus tard, vous avez deux millions de minijupes. Ce phénomène de miroir qui est la télévision, qui est celui d'un petit groupe qui s'empare de la puissance de l'image et qui fait que les gens pensent qu'ils doivent penser comme lui, aboutit à ce que c'est le procès des médias qui est en jeu beaucoup plus que le procès d'un phénomène profondément historique. Les médias ont faussé le sens du « politiquement correct » : grâce à eux, un groupe minime de pression monopolistique impose à un peuple entier son point de vue au service de ses besoins.

*Jean Madiran* : Il y a en plus un phénomène qui a en quelque sorte son autonomie comme une prolifération cancéreuse, c'est le phénomène proprement publi-

citaires qui est l'un des instruments essentiels de cette pression médiatique. C'est un phénomène qui est en croissance continue dans la part qu'il occupe des forces de la société et qui va de lui-même, presque mécaniquement, de surenchère en surenchère. Ce qui n'est pas bon publicitairement est la base la plus humble d'un « politiquement incorrect ». Ce phénomène publicitaire opère un changement profond des mentalités : la mentalité de la publicité commerciale tend à régir les réflexes psychologiques des hommes de communication, des écrivains, des journalistes, etc.

*Didier Motchane* : Il faudrait aller plus loin et un peu moins vite. La situation qui vient d'être décrite et qui renvoie à l'esprit du temps renvoie à la pauvreté du débat, aux inconsistances de l'espace public. On est toujours tenté dans ces conditions de chercher dans la loi, dans un surcroît de législation, un substitut aux défaillances de l'esprit public. Une chose toutefois est d'éprouver une certaine réserve à l'égard – comment dirais-je – de telle ou telle manifestation du contre-fanatisme de telle ou telle association de défense ou de conscience morale, la LICRA, le MRAP, et d'abord la Ligue des Droits de l'Homme, qui ont été ou restent un peu – parfois beaucoup – l'honneur de notre temps. Autre chose est de savoir qu'aucune société ne saurait se passer complètement d'interdits, et par conséquent se départir du droit de les instituer. Il existe par exemple un délit d'offense au chef de l'Etat qui fonctionne peu. Il n'est pas souhaitable d'y recourir davantage, mais on imagine mal une société où des choses de ce genre auraient disparu.

*La Nef* : *Passons maintenant au problème de l'antiracisme comme exemple du « politiquement correct ». L'antiracisme vise-t-il vraiment à combattre le racisme ?*

*Didier Motchane* : Faire de l'antiracisme un exemple, et même l'exemple par excellence du « politiquement correct », est un pur sophisme, à la vérité tout à fait impur. S'il y a une certaine sorte d'antiracisme qui relève du « politiquement correct », ce n'est précisément pas le vrai. Ces choses ont été bien analysées par Pierre-André Taguieff, aussi serais-je bref. Les justifications et les contreforts idéologiques du racisme ont évolué. Le racisme s'appuyait autrefois sur des considérations ethniques, qui sont notées aujourd'hui dans une conception culturelle. On est passé de la biologisation de la race à la racialisation de la culture. L'antiracisme prétendu qui relève du « politiquement correct » c'est le différentialisme, c'est-à-dire l'idée que les différences qui caracté-



térisent – on ne dit plus grossièrement les races – les cultures et les communautés sont des séparations catégoriques et doivent demeurer imperméables, parce que ces cultures et ces communautés ne pourraient se respecter mutuellement qu'en coexistant dans la séparation.

Nous voici au cœur de l'idéologie du droit de la différence, qui conduit immanquablement à cultiver la différence des droits. Il est facile de montrer que le respect véritable des différences implique le droit à l'égalité. Loin d'opposer une réponse adéquate au racisme, le différentialisme, quelle qu'en soit la forme, n'en constitue forcément qu'une réplique et s'expose toujours au risque de faire le jeu du racisme. C'est en cela qu'un certain jeu apparemment antiraciste du « politiquement correct » se retourne contre les fins qu'il prétend servir. Le différentialisme est, parfois à son insu, une machine à justifier les ghettos et les *apartheids*.

Il faut convenir qu'une partie de la gauche – celle précisément du « politiquement correct » – se prête en France à ce jeu. Pour le plus grand profit du Front national. Ce parti, qui se prétend victime du « politiquement correct », en est en vérité le grand bénéficiaire. Directement, dans la mesure où le simple fait de prétendre faire de toute différence un droit est une victoire de la ségrégation et une défaite de la République, c'est-à-dire de ce principe politique selon lequel sont Français ou ont vocation à l'être tous ceux qui, durablement établis en France, sont ou veulent être citoyens français. Indirectement, parce que ce différentialisme, dans l'emploi d'un antiracisme dévoyé, obscurcit le fait que les difficultés de l'immigration ne sont qu'un aspect de la crise du lien social. C'est parce que la société française est incapable d'offrir un avenir et d'abord un travail à ses propres enfants qu'elle se refuse à en accueillir de nouveaux. Et lorsque les hommes politiques, de gauche comme de droite, présentent cette situation qui est le produit d'un choix social donné comme la seule réponse, la seule politique possible face à la crise, comme une fatalité, lorsque par conséquent ils prétendent faire oublier leurs responsabilités sociales en faisant profession de bonne conscience morale, ils abandonnent le peuple au Front national et la France au reniement. Car c'est en refondant la nation française par la République, c'est-à-dire par le vouloir-vivre-ensemble des citoyens, de tous ceux qui se veulent citoyens français, que la Révolution française a voué la démocratie à l'universalité. Ce modèle républicain, celui de la nation politique, s'oppose à celui, ethno-culturel, de la nation à l'allemande, fondé sur le droit du sang, comme d'ailleurs aussi au modèle américain de la nation « procédurale », juxtaposition de communautés qui font allégeance à

la Constitution des Etats-Unis. On compare souvent la France, création continuée des citoyens français à partir de son histoire et de sa géographie, à un arbre. Cette figure se comprend, mais elle n'est pas juste : plus que tout autre pays au monde, la France se compare à un jardin.

*Jean Madiran* : Je voudrais revenir un instant sur Taguieff, dont vous avez rapporté fidèlement la pensée. Car l'exemple de Taguieff montre paradoxalement pourquoi l'antiracisme est le type même du « politiquement correct » : c'est parce que l'antiracisme se donne un adversaire fantasmatique et inexistant. Ce que développe longuement Taguieff avec un sens du paradoxe admirable, c'est la mise en cause d'un racisme où il n'est absolument plus question de race ! Il faut savoir quel est le sens des mots et ce que l'on veut dire : s'il s'agit du différentialisme des communautés séparées, c'est un autre phénomène que le racisme. En cela, Taguieff est tout à fait fidèle aux définitions internationales et à la législation, qui commettent un abus extraordinaire, puisqu'elles définissent très peu le racisme comme étant un phénomène qui concerne les races : la « discrimination raciale » est la discrimination à raison de l'appartenance ou de la non-appartenance « à une race, à une nation, à une religion », c'est-à-dire que celui qui a un sentiment national très vif, mettons même excessif, sera inculpé de racisme ! Celui qui a une foi religieuse – s'il a vraiment une foi religieuse, il pense que sa religion est supérieure aux autres, il pense même forcément qu'elle est la seule vraie, ou alors c'est un sceptique religieux – tombe sous le coup, non seulement de la culpabilisation antiraciste, mais des tribunaux appliquant la loi antiraciste.

*Didier Motchane* : La conviction de posséder la vraie foi ou la vérité n'empêche personne de reconnaître à autrui le droit de professer des convictions aussi fortes, mais différentes. C'est une mauvaise plaisanterie que de mélanger cela au véritable antiracisme...

*Jean Madiran* : ... qui correspond pourtant exactement à l'antiracisme officiel aujourd'hui et aussi à celui de Taguieff dont vous avez parlé. C'est l'antiracisme des Nations-Unies, celui des Conventions européennes des droits de l'homme et celui appliqué par la loi Pleven de 1972, par la loi Gayssot de 1990 et dans le projet de loi dite Toubon. Cet antiracisme représente la même pensée, qui est que la préférence nationale, la xénophobie – encore que ce soit une chose très vague –, la passion religieuse, le nationalisme, sont catalogués comme étant

des phénomènes racistes, donc profondément incorrects, puisque naturellement le racisme est condamnable, d'autant plus condamnable que durant la Seconde Guerre mondiale il a été le producteur et l'inspirateur de génocides et de massacres abominables. On met ainsi en cause avec une épithète extrêmement disqualifiante et péjorative – à juste titre – des réactions, des pensées, des mouvements qui ne sont incorrects que par cet artifice.

*La Nef* : *L'antiracisme actuel, ne sert-il pas précisément à empêcher tout débat ouvert sur les problèmes de l'immigration, puisque parler de « seuil » ou de limitation de l'immigration est assimilé à du racisme ?*

*Jean Madiran* : Ce n'est pas seulement un moyen de ne pas poser les problèmes, c'est d'abord un moyen pour exclure ceux qui sont politiquement incorrects. Le moyen d'exclusion le plus fréquemment employé et le plus efficace que l'on voit essentiellement fonctionner dans la société française actuelle, c'est l'accusation de racisme.

*Alain de Benoist* : Je suis en désaccord avec ce que j'ai entendu jusqu'à présent. Je voudrais poser le problème autrement. Didier Motchane et Jean Madiran ont soulevé deux points très importants : celui du communautarisme et celui de l'usage qu'on fait des mots. Commençons par le second. On commet une grave erreur en mélangeant les idées (ou les idéologies) et les attitudes (ou les comportements), alors que les sociologues savent bien qu'il s'agit là de choses différentes. Le résultat de cette confusion, c'est de ne plus voir la distinction qui s'impose entre un propos que l'on tient et un acte que l'on commet. L'usage extensif d'une expression ambiguë comme la « provocation à la haine » ouvre alors la porte à tous les délires d'interprétation. Mais de quoi parle-t-on quand on parle du « racisme » ? En toute rigueur, le racisme est d'abord une idéologie. Cette idéologie se fonde sur l'idée que les races sont globalement inégales entre elles, qu'il existe un paradigme surplombant permettant de les hiérarchiser, et que celles que l'on considère comme supérieures peuvent légitimement dominer les autres. Avec ses récentes déclarations sur les races, Jean-Marie Le Pen s'engage dans cette voie, même s'il s'abstient de théoriser. Une seconde forme de l'idéologie raciste consiste à croire, comme Gobineau par exemple, que le facteur racial ou présumé tel est le facteur explicatif central de l'histoire de l'humanité. Ces deux formes de l'idéologie raciste peuvent être soutenues séparément ou simultanément. Je les tiens personnellement pour aussi fausses l'une

que l'autre. Je n'en conclus par pour autant qu'il faut les interdire, mais qu'il faut les réfuter, ce que je me suis employé à faire à de nombreuses reprises.

Il y a une deuxième chose qui, elle, relève de l'attitude ou du comportement. Je l'appellerai l'altérophobie, terme qu'emploie aussi Taguieff. L'altérophobie est la détestation d'un groupe ou d'un individu à raison de son appartenance à un groupe, de quelque nature que ce soit. Lorsque cette phobie vise des gens à raison de leur qualité d'étranger, elle s'appelle la xénophobie. Lorsqu'elle vise des gens qui appartiennent à une race différente, on peut parler d'attitude raciste. Il est important de noter que ceux qui ont une telle attitude, que je trouve condamnable, n'adhèrent pas nécessairement à l'idéologie raciste, surtout sous sa seconde forme.

Concernant le raisonnement de Taguieff, je dirai qu'il contient 10 % de vérité. Dans la mesure où le racisme est interdit, on peut admettre qu'un raciste voulant exprimer ses sentiments racistes euphémise son propos en remplaçant le mot « race » par le mot « culture ». Mais cette stratégie discursive ne mène nulle part, car les deux termes ne sont pas substituables. La culture est une notion dynamique, contingente, et c'est en quoi elle diffère radicalement de la race, qui est un fait de nature : on peut à la rigueur changer de culture, non de race. Au-delà de ces 10 % de vérité, on tombe dans l'absurde. Si l'on commence à dire qu'il peut y avoir un racisme sans race, qu'il y a « racisme » dès lors que l'on professe une aversion résolue envers un groupe, ce groupe pouvant d'ailleurs aussi bien être celui des racistes ou présumés tels, alors on se prive de toute capacité d'identifier le racisme dans ce qu'il a de spécifique. Or, s'il est abusif de voir du racisme là où il n'y en a pas, il est en revanche nécessaire de savoir où il y en a, afin de lutter contre lui. Mais si le racisme est partout, il n'est nulle part.

*Didier Motchane* :... ce que Taguieff dit aussi.

*Alain de Benoist* : C'est exact, mais c'est pourtant bien dans cette voie que l'on s'engage quand on parle d'un racisme qui ne s'exprimerait qu'en termes de culture. J'en terminerai sur ce point en disant qu'il n'y a pas de racisme aujourd'hui en France, en ce sens que, fort heureusement, presque personne ne s'y réclame d'une idéologie raciste. En revanche, il y a incontestablement une xénophobie, dont sont victimes un grand nombre d'étrangers ou présumés tels. On peut expliquer cette xénophobie à la façon de Marcel Clément. Cela ne la rend pas plus admissible pour autant. S'il est exact qu'elle peut dériver d'un sentiment

de préférence nationale exacerbé, que je trouve légitime dans son fondement, il n'en est pas moins vrai qu'elle traduit aussi, bien souvent, une incapacité à reconnaître l'altérité, c'est-à-dire à admettre l'existence de l'Autre en tant qu'autre.

Le monde est pluriel : il est fait, depuis toujours, de cultures, d'ethnies, de peuples différents. Face à cette diversité du monde, deux attitudes sont possibles : l'accepter, en considérant que c'est un bien, ou la refuser. Mais il y a deux manières de la refuser. La première consiste dans une brutale négation de l'autre : je ne veux pas de lui, je le déteste, je le persécute, je le tue. L'autre manière consiste à refuser de voir sa différence, de faire comme s'il n'était pas autre. L'objectif va être alors de le convertir, c'est-à-dire de tenter de l'assimiler au point de lui faire perdre son identité spécifique. Il y a à mon sens une même altérophobie dans ces deux attitudes. Et c'est ce qui va me permettre de répondre maintenant à Didier Motchane.

Pour être franc, le propos de Motchane me paraît très ethnocentré. Son modèle d'intégration républicaine est en parfaite conformité avec l'assimilationnisme jacobin, lequel plonge d'ailleurs ses racines dans l'Ancien Régime. Dans ce modèle, les différences de groupes sont systématiquement rabattues sur le privé. On leur interdit d'exister en tant que telles dans l'espace public. Le modèle républicain intègre des individus, jamais des communautés. La continuité est parfaite entre l'abbé Grégoire exigeant au nom de la « République une et indivisible » la disparition des langues régionales et le « républicanisme » moderne, qui prône l'assimilation des immigrés en les contraignant à renoncer à leur identité dans la vie publique. Ce modèle est très spécifiquement lié au modèle français de l'Etat-nation. Il s'oppose radicalement au modèle d'intégration que l'on trouve en Allemagne, en Angleterre, aux Etats-Unis, hier encore dans l'empire austro-hongrois, etc. Je le trouve désastreux, parce qu'il néglige totalement le besoin de reconnaissance que ressentent les individus, non pas seulement en tant qu'individus, mais aussi en tant qu'ils appartiennent à une communauté distincte. Je suis pour ma part partisan d'un système plus ouvert. Il ne s'agit pas évidemment pas d'imposer, mais de proposer à ceux qui ne veulent pas payer leur intégration d'une amnésie culturelle et d'un mépris de leurs origines, de pouvoir s'intégrer sans pour autant devoir s'assimiler. J'ajoute que je ne suis absolument pas gêné par l'idée que cette reconnaissance des communautés dans la sphère publique débouche sur des « droits différents », pour autant bien entendu que ces droits différents n'infériorisent personne et n'antagonisent pas une nécessaire loi commune. La communauté juive a parfaite-

ment su s'intégrer, tout en refusant une assimilation qui l'aurait fait disparaître. Je ne vois pas pourquoi les autres communautés n'auraient pas, si elles le souhaitent, le droit de faire de même.

*Didier Motchane* : La République ne peut que refuser de reconnaître une communauté qu'elle qu'elle soit comme une institution politique, mais il va sans dire que l'appartenance à une communauté religieuse ou culturelle est le droit de tout le monde.

*Jean Madiran* : Pour la répression du racisme, je pense que les dix ou quinze années qui ont passé n'ont rien enlevé à la vérité du propos de Soljénitsyne, explicitement écrit à plusieurs reprises et implicitement démontré par toute son œuvre, mais dont le simple énoncé fait scandale, ce qui montre d'ailleurs le conformisme des esprits : il dit que le marxisme-léninisme est beaucoup plus dangereux que le racisme. L'intérêt unilatéral porté dans la société actuelle au danger raciste s'allie à une distraction complète à l'égard du danger communiste et même à l'idée – vécue pendant la Seconde Guerre mondiale – que les marxistes-léninistes sont, comme le déclarait le maire de Marseille, de bons républicains avec lesquels on peut s'associer. J'ai plusieurs fois dit que les lois antiracistes ne me gênent pas, même celles qui prétendent au moins tactiquement réprimer l'expression de pensées racistes, à condition que les mêmes sévérités – au moins – soient appliquées au marxisme-léninisme, qui a provoqué des horreurs et des dégâts qui, par leur nombre et par leur durée, sont plus grands que ceux qui ont été commis par le racisme.

*Didier Motchane* : Il y a des mots qui incitent à agir et parfois même à tuer. Parce que certaines déclarations peuvent porter de telles conceptions, on ne saurait renoncer à toute législation répressive. L'incitation au crime et la diffamation ne peuvent être laissés à l'appréciation personnelle de chacun. Pour le reste il est aussi absurde d'imputer à Marx les crimes du Goulag qu'à Jésus-Christ ceux de l'Inquisition.

*Marcel Clément* : Nous sommes un exemple parfait du « politiquement correct » depuis le début de cette conversation. Car où est le problème de l'antiracisme chez les Juifs ? On ne l'a pas dit. Chez les musulmans ? On ne l'a pas dit. En face des films américains ? On ne l'a pas dit. Autrement dit, nous nous sommes tenus au niveau des « ismes », du communautarisme, du différentialisme, de l'alté-

rité. Où sont les vrais problèmes ? Les Juifs en France ont rendu de grands services, ils sont assimilés et, actuellement, cette assimilation qui a mis deux cents ans à se réaliser peut être considérée comme aussi réussie que possible. Je dis qu'en ce qui concerne le Maghreb, nous sommes en face d'un monde islamique avec, depuis l'islam intégriste jusqu'à l'islam modéré, d'innombrables dissimulations que nous connaissons plus ou moins, dont les unes sont graves et les autres parfois abominables. Il y a tous les jours des crimes commis, nous dit-on, par des « jeunes », mais en réalité ce ne sont pas des jeunes, ce sont des garçons qui n'ont aucune formation morale, qui n'ont aucune formation de civilisation. Nous sommes en face de gens pour qui la charia est une fusion entre une loi religieuse et une loi civile, la négation même de la distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu. C'est là qu'est le vrai problème et tant qu'on ne précisera pas comment la charia peut être en harmonie avec la saine et légitime laïcité, on sera resté dans les généralités « correctes ».

*Didier Motchane* : Mais non Monsieur, ce n'est pas la charia qui fait le problème des musulmans en France, ni même ailleurs. Ce qui fait le problème, ce sont les intégrismes, et il y a des intégrismes dans toutes les religions que je sache...

*Marcel Clément* : Aucun rapport ! Mgr Lefebvre n'a rien à voir avec l'ayatollah Khomeiny.

*Didier Motchane* : Il y a des rapports... Ce qui fait en tout cas problème avec l'intégrisme musulman, c'est l'humiliation, la misère et la domination de l'Occident. Il n'y a pas de problème de la charia en France. Les enfants de Maghrébins deviennent aussi assimilés que les autres, mais lorsque la France n'est plus capable d'offrir un présent et un avenir à certains jeunes Français de souche, comment voulez-vous que les problèmes ne se posent pas avec les enfants d'étrangers ? Je ne saurais trop recommander à M. Marcel Clément et aux lecteurs de *La Nef* de prendre connaissance des livres de Jacques Berque, professeur au Collège de France, catholique, jacobin et français, qui aura été l'un des plus grands experts du monde arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui.

*La Nef* : *Un dernier mot ?*

*Alain de Benoist* : Il faut à la fois admettre qu'il y a un problème de l'immigration et refuser de faire des immigrés des boucs émissaires. On dit que l'identité

française est en train de se défaire à cause des étrangers qui sont chez nous. Ce n'est pas vrai. D'abord, une identité collective n'est pas une essence intangible qu'on se transmet de génération en génération. C'est un système de représentation, qui ne cesse de se construire et de se reconstruire à partir de choix différents. Cette identité, ensuite, est beaucoup plus entamée par l'américanisation des mœurs et de la culture que par les immigrés. Et ceux-ci sont tout aussi menacés de perdre leur identité que nous ne le sommes de perdre la nôtre. Enfin, si l'identité française se défait, c'est aussi parce que les Français sont apparemment incapables aujourd'hui de savoir ou de dire eux-mêmes ce qu'il faut entendre par là. A la limite, l'hostilité envers les immigrés leur permet de ne plus donner qu'une définition négative de leur propre identité. Or, quand on n'existe plus que par la négation de l'autre, c'est qu'on n'existe plus du tout. Marcel Clément a parlé de l'expansion conquérante de l'islam. Cela prouve seulement qu'il y a dans les pays musulmans plus de foi, plus d'enthousiasme, plus de confiance dans l'avenir qu'il n'y en a dans les pays occidentaux, qui doutent de tout et d'abord d'eux-mêmes. Ce n'est pas la faute des immigrés si les Français ne savent plus concevoir une manière spécifiquement française d'être au monde. Ce n'est pas de leur faute si le lien social tend à disparaître au sein même des « Français de souche ». Si demain il n'y avait plus un seul immigré en France, les Français s'apercevraient que leurs problèmes sont toujours là. Toute la question est de savoir s'ils ont encore assez de ressort pour affirmer leur différence positivement.

*Didier Motchane* : D'accord sur le diagnostic, mais pas sur la réponse. Le communautarisme, s'il advient, serait à la fois la fin de la République et la fin de la France. Au fond, ce qui me sépare de mes interlocuteurs d'aujourd'hui, comme d'ailleurs d'une manière différente des usagers, ingénus ou non, du « politiquement correct », c'est une vue différente de l'incarnation. De même que l'homme a un corps, chaque peuple a une histoire et une géographie. Mais à proprement parler, ce ne sont pas elles, c'est à partir d'elles que tous ceux qui se sont voulus français, tous ceux qui se voudront français, ont fait ou feront la France. C'est ainsi que se perpétue ici, dans une incarnation singulière, une exigence universelle.

*Marcel Clément* : Je ne crois pas que la France soit dans l'état qu'on a dit. Et je demanderais que l'altérité que l'on invoque à l'égard des autres, soit aussi souvent reconnue à l'égard de ceux qui existent en France : une jeunesse, peut-être l'une des plus belles de son histoire, des garçons et des filles dont la qua-



lité, la ferveur, l'intelligence, la compétence dans de nombreux domaines, constituent non pas une majorité, mais une élite qui est recherchée dans le monde entier. Par conséquent, le droit à la France d'être reconnue comme autre, c'est-à-dire comme France, par le monde entier, non seulement est un droit qu'elle doit revendiquer, mais c'est un droit qui, quand on voyage, est reconnu en fait. Parce qu'on est français, on a immédiatement confiance, admiration, respect. Et je ne suis pas prêt à penser que c'est nous qui ne reconnaissons pas l'altérité des autres. Je pense que la France demeure un phare pour le monde et que le christianisme français vient, autour du pape, de donner un exemple qui est passé dans toutes les télévisions du monde et que, depuis, les évêques français ont tenu à souligner.

*Jean Madiran* : Nous avons fait en tout cas une réunion parfaitement, médiatiquement et « politiquement » incorrecte, puisqu'elle n'est pensable actuellement sur aucune des grandes chaînes de télévision. ■

## LES « NOUVEAUX RÉACTIONNAIRES »

Réponse à une enquête ouverte par Danièle Masson à propos du livre *Les nouveaux réactionnaires*, publié en 2003 par Daniel Lindenberg. Texte paru dans *L'Escritoire*, Salon-de-Provence, hiver 2003-2004, pp. 23-28.

*Le climat intellectuel, en France surtout, est lourd. Le débat a fait place au combat, la controverse au réquisitoire. Les uns accusent leurs pairs de trahir, les autres traitent leurs accusateurs de staliniens ou d'ayatollahs. Le pamphlet de Lindenberg est une dénonciation d'hérétiques, avec rappel des sept péchés capitaux : contre la culture de masse, mai 1968, le droit-de-l'hommeisme, l'islam, le pluralisme, la mondialisation, l'égalité démocratique. Que pensez-vous d'un tel climat ? Quelles en sont les causes ? Comment, d'autre part, comprenez-vous le mot « réactionnaire » ? Est-ce réagir, revendiquer la dissidence, ou relever d'une école de pensée historiquement située ? Cette étiquette jugée infamante, l'acceptez-vous ou la refusez-vous ?*

Ce qui me gêne un peu dans l'enquête ouverte par *L'Escritoire*, dont le principe est en lui-même excellent, c'est que le pamphlet de Daniel Lindenberg sur *Les nouveaux réactionnaires* en soit le prétexte. Je pense que vous avez accordé à ce médiocre petit livre une importance qu'il n'a jamais eue. Significativement, la polémique dont il a fait l'objet s'est d'ailleurs éteinte aussi vite qu'elle était

née. Il faut en fait être très parisien – dans le pire sens du terme – pour connaître la genèse de ce pamphlet, genèse qui a été longuement racontée dans le magazine *Eléments* d'avril 2003, sous le titre « Fièvre épuratrice dans l'intelligentsia ». J'en résume les grandes lignes. Le livre de Lindenberg est un « libelle de commande » (Pierre-André Taguieff) dont l'initiative revient à Pierre Rosanvallon. Arrivé à la fin de son mandat de directeur du Centre Raymond Aron, celui-ci souhaitait passer le relais à un ancien de la revue *Esprit*, le philosophe Pierre Bouretz. Or, la présence à ses côtés de deux autres successeurs possibles, Marcel Gauchet et Pierre Manent, le mettait dans l'embarras. Rosanvallon a donc suggéré à Lindenberg de faire paraître un livre ayant notamment pour objectif de discréditer les deux gêneurs. Je cite *Eléments* : « Au départ, Lindenberg avait seulement écrit un pamphlet contre deux écrivains : Houellebecq et Maurice G. Dantec, qui sont les vraies vedettes de son livre (et les seuls à bénéficier d'une notice biographico-policière en fin de volume). Assorti de quelques considérations personnelles sur la crise du « franco-judaïsme », le livre fut ensuite remanié à la hâte, gonflé de bric et de broc, pour servir les intérêts de Rosanvallon ».

C'est comme cela que les choses se passent dans le micro-milieu parisien... Et cela permet du même coup de répondre, au moins en partie, à la question que vous posez sur les origines du climat intellectuel que nous subissons. L'une des causes de ce climat – caractérisé par la marginalisation des idées dissidentes, l'effondrement de la pensée critique et l'absence de tout véritable débat – est en effet, de toute évidence, le monopole que se sont arrogé un petit groupe d'auteurs « politiquement corrects » (disons, pour faire bref, ceux qui ont accès au supplément littéraire du *Monde*) pour éviter toute remise en cause des idées reçues et toute contestation qui pourrait menacer leurs privilèges.

Le résultat, résumé par les formules désormais canoniques de « pensée unique » ou de « nouvelle Inquisition », a été maintes fois décrit. Il est d'ailleurs de plus en plus fréquemment dénoncé, ce qui donne à penser que nous commençons à sortir tout doucement du tunnel. Je ne le décrirai pas plus avant, me bornant seulement à constater que cette intolérance intellectuelle, largement facilitée par une centralisation héritée de notre jacobinisme national (nous n'avons en France que trois quotidiens « qui comptent », *Le Monde*, *Le Figaro* et *Libération*, contre plusieurs dizaines en Italie ou en Allemagne), est un phénomène assez spécifiquement français. Le climat intellectuel en Italie, où j'ai souvent l'occasion de me rendre, est totalement différent. Ce qui fournit peut-être un deuxième élément de réponse.

L'action des « nouveaux inquisiteurs » n'explique pas tout, en effet. L'absence de débat dans le domaine des idées n'est qu'un aspect d'un « blocage » qui tend en France à se généraliser. Dans tous les secteurs, on a le sentiment d'une absence de renouvellement, d'une progression du vide. Non seulement les derniers « grands intellectuels » (Sartre, Bourdieu, Lévi-Strauss, etc.) n'ont pas été remplacés – et bien entendu, il faudrait ici discuter de l'évolution du statut des intellectuels –, mais nous avons la classe politique la plus vieille, la plus sclérosée de toute l'Europe. Toutes nos institutions sont en crise, toutes nos façons de penser également. Les Français, qui s'étaient bien imprudemment habitués à considérer leurs conceptions des choses comme « universelles », constatent qu'ils sont minoritaires dans le monde qui se bâtit sous leurs yeux. La France, dans ces conditions, a toutes chances d'être la grande perdante de la construction européenne, au moment où la détérioration du climat économique et social favorise à la fois la popularisation des fantasmes et l'hystérisation des rapports sociaux. C'est en ayant cette toile de fond présente à l'esprit qu'il faut s'interroger sur les « nouveaux réactionnaires ».

Quant à cette étiquette de « nouveaux réactionnaires », sans la trouver nullement infamante (on a le droit d'être réactionnaire !), je ne suis pour ma part nullement prêt à l'endosser. La redéfinition valorisante du terme à partir de mots sympathiques comme « réagir » ou « réaction » n'est à mon sens qu'un jeu de langage. Un réactionnaire, selon moi, n'est pas seulement quelqu'un qui pense que « c'était mieux avant », mais surtout quelqu'un qui analyse la réalité présente avec des outils conceptuels d'une autre époque, et qui ne sont donc plus adaptés à cette tâche.

*Le pamphlet de Lindenberg stigmatise, comme inspireurs des « nouveaux réactionnaires », des « Pères fondateurs » comme Bonald, Maistre, Maurras. Quelle est votre attitude à leur égard : ignorance, rejet, jugement critique, reconnaissance de dette ? Beaucoup d'intellectuels se réfèrent à Tocqueville, qui soulignait à la fois les dangers de la démocratie et son caractère irrésistible. Quelle est votre position personnelle ? Quels auteurs considérez-vous comme vos inspireurs ? A l'égard desquels vous sentez-vous débiteur ?*

Lindenberg stigmatise Bonald, de Maistre et surtout Maurras comme autant d'inspireurs des « nouveaux réactionnaires ». Mais cette stigmatisation est purement polémique, et donc sans portée. Les auteurs que critique Lindenberg ne sont nullement maurrassiens et même, dans leur immense majorité, n'ont

très probablement jamais lu Maurras ! Ce serait donc une grave erreur de prendre Lindenberg au pied de la lettre, en se contentant de voir motif à se réjouir là où il voit prétexte à s'indigner.

Contrairement aux auteurs en question, j'ai beaucoup lu Maurras. J'ai pour sa personne une admiration certaine, mais sa doctrine ne m'a jamais convaincu. J'ai eu l'occasion de m'en expliquer à plusieurs reprises. Au risque de scandaliser les maurrassiens, je pense que Maurras n'est pas un auteur très original, ni même un théoricien très important. S'il joue un rôle dans l'histoire des idées, c'est avant tout comme le maître à penser d'une école qui a fait souche de façon durable, et dont il subsiste aujourd'hui encore des échos. C'est déjà beaucoup. Dans son œuvre, comme dans celle de Barrès, ce sont ses écrits de jeunesse qui me paraissent les plus intéressants. Pour le reste, toujours comme pour Barrès, je le regarde plutôt comme un écrivain « égaré » en politique.

Tocqueville, que vous citez aussi, est à mes yeux un auteur beaucoup plus important. Tout le courant qu'on pourrait appeler conservateur-libéral s'en réclame à bon droit. Son plus grand mérite est d'avoir été l'un des premiers, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, à interpréter le phénomène révolutionnaire de 1789, non sous l'angle de la rupture, mais sous celui de la continuité. C'est évidemment un point sur lequel il est en totale opposition, non seulement avec Maurras, mais avec toute l'école contre-révolutionnaire. Je pense pourtant qu'en la matière, c'est Tocqueville qui a raison. Quant à Bonald et Joseph de Maistre, je trouve leur pensée extrêmement dense, mais l'horizon ouvertement « théocratique » sous lequel s'inscrit leur réflexion, surtout chez Bonald, me semble vraiment coupé de toute réalité.

A l'exception d'Aristote, à qui je me réfère volontiers, les auteurs dont je me sens le plus débiteur sont bien différents. Parmi les « pères fondateurs », je citerai d'abord Althusius et Herder, premiers grands penseurs de la pluralité des cultures et de la subsidiarité en matière sociale. A date plus récente, mes inspireurs appartiennent aux diverses branches du socialisme français, d'inspiration mutualiste, distributiste ou syndicaliste révolutionnaire (Sorel, Proudhon, Pierre Leroux, Benoît Malon, Edouard Berth), ainsi qu'à l'école de la sociologie allemande (Weber, Tönnies, Simmel). Plus récemment encore, des auteurs comme Hannah Arendt, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Louis Dumont, Serge Latouche ou Christopher Lasch ont jalonné durablement ma réflexion. Mais je ne donne là qu'un aperçu. Je ne suis le disciple exclusif de personne.

*La démocratie proviendrait d'un « individualisme de déliaison » ou de l'« organisation des séparations », qu'elle amplifierait à son tour. De « lieu vide », elle est devenue l'« ère du vide ». Est-ce selon vous un bien, un mal, un phénomène inéluctable ? L'esprit démocratique repose, non sur la filiation, mais sur le contrat, sur l'individu atomisé, non sur le groupe. La communauté, la famille, l'école, qui ne sont pas fondées sur l'autonomie et le contrat, deviennent-elles alors caduques ? La démocratie souffre-t-elle, selon vous, d'une carence du politique, l'« apathie des gouvernés » répondant à l'« acratie des gouvernants » ? Les droits de l'homme apparaissent, soit comme une référence hypocritement ou sincèrement obligée, soit comme une idée problématique, voire moquée. Les droits de l'homme peuvent-ils, à votre avis, fonder une politique ? Les uns proposent une critique radicale de la démocratie, les autres dénoncent le « fondamentalisme démocratique » au nom d'une bonne démocratie, horizon indépassable, restant ainsi à l'intérieur d'un système dont ils se bornent à dénoncer les excès. Quelle est votre position ?*

A propos de la démocratie, j'ai l'impression que là encore, en s'autorisant de Lindenberg, *L'Escritoire* prend un peu ses désirs pour des réalités. Les auteurs à qui Lindenberg décoche ses flèches ne sont pas des adversaires de la démocratie. Tout au plus refusent-ils la définition qu'il en donne, ce qui n'est pas la même chose. La plupart d'entre eux critiquent effectivement la religion du progrès, les pathologies de la « culture de masse », les excès de certain féminisme, les conséquences destructrices de la globalisation, l'équivoque des fondements conceptuels de l'idéologie des droits de l'homme, etc. Ils n'en sont pas antidémocrates pour autant. Et je ne le suis pas plus qu'eux.

La définition de la démocratie qui ressort de l'énoncé de vos questions, est en outre biaisée. Peu de théoriciens de la démocratie accepteraient de l'endosser. Lorsque vous écrivez par exemple que l'esprit démocratique repose « sur l'individu atomisé, non sur le groupe » ou lorsque, reprenant l'insupportable argument des adversaires de la démocratie, vous laissez entendre que celle-ci se ramène à la loi du nombre – dont il n'est alors pas difficile de démontrer les limites et les inconvénients –, ce biais apparaît clairement. La démocratie se définit plus exactement comme le régime qui permet la plus large participation des sociétaires à la vie publique et, ce faisant, donne toute sa légitimité à la notion de citoyenneté. Cette notion de participation est à mes yeux essentielle. Elle renforce en effet le lien social et assure la cohésion du groupe. Le suffrage n'est dans cette perspective qu'une technique parmi d'autres pour consulter l'opinion, permettre aux citoyens d'exprimer leurs préférences ou vérifier qu'il existe une concor-

dance de vues entre gouvernants et gouvernés. Quant à l'égalité démocratique, qui ne préjuge ni de la différence des êtres ni de l'inégalité des compétences, elle exprime seulement l'idée que la citoyenneté ne relève pas d'un plus ou d'un moins : on est ou on n'est pas citoyen. Tout ce que vous dénoncez par ailleurs ne relève pas de la démocratie, mais d'une extension injustifiée de ses principes là où ils n'ont rien à faire. La famille, que vous citez, n'a par exemple rien à voir avec la démocratie, non parce qu'elle relève de la filiation au lieu de relever du contrat (toute société mêle en proportions variables ces deux réalités), mais parce qu'elle s'inscrit clairement dans la sphère privée, tandis que la démocratie est par définition circonscrite à la vie publique.

Vous paraissez croire aussi que la démocratie est intrinsèquement liée à l'idéologie des droits de l'homme. C'est en effet ce que prétend Lindenberg, et ce que bien d'autres tentent également de nous faire croire. Rien n'est pourtant plus éloigné de la réalité. Les premières démocraties, en Grèce ou en Islande, apparaissent plusieurs siècles avant l'idéologie des droits de l'homme. L'une et l'autre empruntent à des sources philosophiques totalement différentes. C'est si vrai qu'elles peuvent aisément entrer en conflit. Si un vote démocratique permet l'adoption d'une mesure que réprouve l'idéologie des droits de l'homme, celui qui défend cette idéologie tiendra le vote en question pour illégitime ou pour nul. (On pourrait à cet égard citer bien des exemples récents). Mais ce faisant, il s'excluera lui-même du champ de la démocratie.

Cela dit, il est bien évident que la démocratie, comme tous les régimes, a ses pathologies propres. Elles ont, elles aussi, été maintes fois recensées. Ce sont ces pathologies, et non la démocratie elle-même, que les adversaires de Lindenberg dénoncent à l'occasion, souvent avec talent, quand ils s'interrogent sur la démagogie des gouvernants, la montée de l'expertocratie ou la réorientation purement gestionnaire d'une classe politique de plus en plus soumise aux exigences de la Forme-Capital, quand ils opposent les vertus de la démocratie participative aux insuffisances de la démocratie représentative, quand ils stigmatisent la diffusion d'une « démocratie de marché » fondamentalement bourgeoise, ou bien encore quand ils examinent la façon dont le moralisme et l'individuo-universalisme inhérents à l'idéologie des droits de l'homme se révèlent finalement incompatibles avec l'essence du politique.

*Deux séismes : l'effondrement des Twin Towers le 11 septembre 2001, l'élection du 21 avril 2002. Ont-ils selon vous joué un rôle dans l'émergence et la dénonciation des « nouveaux réactionnaires », suscitant pour le premier une stratégie de camps*

*retranchées, pour le second la suspicion ? Que pensez-vous du clivage droite-gauche ? Est-il périmé, dénué de sens, ou toujours fondé et efficace ? La droite et la gauche sont-elles les deux versants du système capitaliste, que traduit le « libéralisme libertaire » ? Où vous situez-vous personnellement ?*

L'usage du mot « séisme » pour désigner deux événements aussi différents que l'effondrement des Twin Towers de New York et l'élection présidentielle du 21 avril 2002, est à mon avis très exagéré. Pour ce qui est des attentats du 11 septembre 2001, attendons déjà que se soit dissipée l'opacité qui continue d'entourer les circonstances exactes dans lesquels ils se sont produits. Quant aux péripéties électorales du printemps dernier, elles n'ont jamais fait que confirmer ce que l'on savait depuis longtemps : que la classe politique reste aveugle et muette devant la demande de la « France d'en bas », et que le système politique est ainsi conçu qu'il ne permet d'accéder aux postes de pouvoir qu'à ceux dont on est par avancé assuré qu'ils assureront la reproduction de ses fondements.

Le clivage droite-gauche est né avec la modernité, il disparaît avec elle. Il se maintient encore, vaille que vaille, au niveau parlementaire parce qu'il est de l'intérêt des états-majors qu'il en aille ainsi, mais chacun voit bien qu'il ne s'agit plus que d'un simulacre. D'une part, la pratique gouvernementale de droite et de gauche devient indiscernable, du fait du recentrage des programmes et d'un accord implicite sur les finalités (les partis ne s'opposent plus que sur le choix des moyens). D'autre part, on constate que tous les événements importants qui se produisent aujourd'hui – qu'il s'agisse de la construction européenne, des rapports transatlantiques, de la guerre en Irak, des débats autour de la montée de l'islamisme, etc. – créent immédiatement de nouveaux clivages, qui traversent toutes les familles politiques. Le « fédéralisme », le « populisme », le « communautarisme » sont aujourd'hui des enjeux de débats. La droite et la gauche n'en sont plus.

Sur le plan intellectuel, c'est encore plus évident. Les notions de droite et de gauche ne sont tout simplement plus opérationnelles pour évaluer ou classer les unes par rapport aux autres les positions des principaux auteurs de livres d'idées. Cette fragmentation des fronts, qui est en soi révélatrice, perturbe ceux qui voudraient figer le paysage et contenir un mouvement qui leur échappe. Tel est précisément le cas d'un Daniel Lindenberg, dont l'erreur est de ramener de façon risible toute cette efflorescence à un retour de la « réaction ». (Mais en fait, il ne s'agit pas d'une erreur. Lindenberg et ses semblables, ayant eux-



mêmes glissé à droite, ont besoin de s'inventer une « sur-droite » imaginaire qui leur serve de repoussoir et permette de masquer leurs reniements). Quant à moi, il y a longtemps que j'ai renoncé à découvrir un critère qui permettrait de définir de manière unitaire la « droite » et la « gauche ». En ce domaine, il n'y a que des propositions subjectives et arbitraires. Je préfère me définir comme un homme de gauche et de droite en même temps.

*La religion du progrès serait-elle une sécularisation de l'eschatologie chrétienne, une religion substitutive, rançon d'une carence de la religion au sens traditionnel du terme ? Avez-vous la nostalgie de la religion, ou pensez-vous que notre ère est définitivement post-chrétienne ? Ère post-chrétienne, post-moderne, voire « entrée imminente dans l'ère de la post-humanité », ces expressions signifient-elles quelque chose pour vous ? Si oui, comme accomplissement ou comme arrachement ? Beaucoup d'intellectuels, très incisifs dans l'analyse, le diagnostic, la contestation, nous paraissent flous et peu convaincants dans le pronostic et les forces de proposition. Ils nous semblent manquer, non de lucidité désenchantée, mais de volonté forte et de véritable vision politique. Est-ce aussi votre avis ?*

Si flou que puisse être ce terme, du fait de son évidente polysémie, la postmodernité me semble être une réalité indéniable. En 1989, lorsque s'est effondré le Mur de Berlin, nous sommes sortis tout à la fois de l'après-guerre, du XX<sup>e</sup> siècle et du vaste cycle de la modernité, dont les origines philosophiques sont à rechercher dans le nominalisme médiéval, ancêtre direct de l'individualisme libéral. La postmodernité nous fait entrer dans une ère globale, caractérisée par l'abolition des conceptions traditionnelles de l'espace (déterritorialisation des problématiques) et du temps (instantanéité des communications). Sur le plan politique, la modernité se caractérisait par la trilogie peuples-Etats-nations. La postmodernité connaît essentiellement des logiques continentales, des communautés et des réseaux. Elle se caractérise en outre, sur le plan social, par un mélange complexe d'exacerbation de l'individualisme et de réapparition de groupes sociaux informels (les « tribus »).

Sur le plan religieux, l'histoire de la modernité se confond avec le phénomène de la sécularisation. Mais celui-ci n'est pas à comprendre de manière univoque. D'un côté, la religion s'est trouvée progressivement rabattue sur la sphère privée, l'Eglise se voyant interdire toute prétention à soumettre la loi civile à la « loi naturelle ». De l'autre, elle a cédé la place dans la vie publique à des idéologies qui ont reformulé de manière profane des thématiques d'ori-

gine chrétienne, et se sont même parfois présentées comme de véritables religions séculières. Dans l'idéologie du progrès, par exemple, l'avenir remplace de toute évidence l'au-delà, tandis que le bonheur prend la place du salut. Dans l'idéologie libérale, la « main invisible » du marché se voit dotée des attributs classiques de la Providence. L'idéologie des droits de l'homme s'appuie elle-même sur une notion de « dignité humaine » qui, historiquement, fait son apparition avec le christianisme, à partir de l'affirmation de l'égalité des hommes devant Dieu et de la valorisation de l'intériorité comme lieu privilégié du rapport avec Dieu. Cette évolution, du point de vue chrétien traditionnel, ne peut évidemment apparaître que comme « hérétique ». Chesterton parlait à juste titre de « vérités chrétiennes devenues folles ». L'historien des idées constate néanmoins qu'avant de devenir folles, elles ont commencé par être chrétiennes. La religion du progrès, par exemple, n'aurait pu advenir dans une culture restée acquise à la conception cyclique de la temporalité à laquelle adhéraient les Grecs.

Pour répondre plus précisément à votre question, je crois en effet que nous sommes entrés définitivement dans une ère « postchrétienne ». Je n'entends nullement par là que le christianisme soit appelé à disparaître. Je veux seulement dire qu'il est très improbable qu'il puisse retrouver le rôle ordonnateur et englobant qu'il a pu jouer dans le passé vis-à-vis du tout social. La foi chrétienne peut toujours informer les consciences des individus ou des groupes, mais elle ne peut plus conformer la société à ses valeurs, à ses principes ou à ses dogmes. Marcel Gauchet a très bien montré cela dans ses livres. Dans le meilleur des cas, l'Église n'est plus reconnue que comme une « autorité morale », dotée d'un rôle consultatif par les pouvoirs publics. Dans les faits, la foi a été réduite au statut d'opinion : elle est une opinion parmi d'autres.

Vous avez raison, enfin, de dire que les intellectuels sont aujourd'hui plus convaincants dans leurs analyses critiques que dans leurs propositions. Au-delà des constantes de l'esprit humain (il est toujours plus aisé de dire ce que l'on refuse que de définir ce que l'on veut), la raison en est que la critique s'exerce sur une réalité déjà là, tandis qu'une proposition positive exige, outre une claire conception de l'homme et du monde qui fait souvent défaut, une vision de l'avenir qui est aujourd'hui plus difficile que jamais. Nous vivons actuellement une sorte d'interrègne. Nous voyons s'effondrer un monde dont nous étions familiers et auxquels nous étions attachés, précisément parce qu'il nous était familier. Du monde à venir, nous ne discernons que des prodromes, des signes avant-coureurs. La tentation est grande de ne les évaluer qu'avec les outils

dont nous nous servions pour nous repérer dans l'ordre ancien. Tout paraît alors négatif, déroutant : nous ne retrouvons plus nos repères. Mais des repères, il y en aura d'autres. Encore faut-il être suffisamment attentifs pour les voir apparaître. De nouveaux intellectuels critiques s'y emploient. Je ne crois pas qu'ils soient « réactionnaires ». Ils raisonnent simplement selon d'autres catégories. ■