

L'ÉCROULEMENT SANS FIN DU MONDE

ENTRETIEN AVEC GEORGES LAPIERRE

1. Les mouvements millénaristes du XI^e et XII^e siècles, s'ils ont donné lieu à l'apogée romane de la civilisation chrétienne, en ont aussi précipité la décadence. Comment expliques-tu ce paradoxe ?

Il est difficile d'expliquer ce paradoxe sans modifier l'angle d'attaque et d'appréhension d'une réalité que nous ne connaissons pas ou alors fort mal.

Si nous pouvons avancer que les mouvements millénaristes du XI^e et XII^e siècles ont marqué l'apogée de la civilisation chrétienne, je ne pense pas qu'ils en aient précipité la décadence ; c'est, à mon sens, la reprise et l'étendue de l'activité marchande, accompagnée par un besoin immodéré d'argent, qui a sapé les bases de la société féodale.

Issus d'un monde profondément religieux, les millénaristes ont trouvé dans la religion les concepts qui leur ont permis de critiquer ce qui advenait. C'est avec des mots et des idées puisés dans la religion qu'ils mettaient en question la société nouvelle en train de naître et la civilisation chrétienne qui se montrait complice de ce chamboulement ou qui n'avait pas su y résister. Ce n'est que plus tard, au tout début du XVI^e siècle, au cours de la grande guerre des paysans de 1525 menée par Thomas Münzer sous la bannière du *Bundschuh* que les mouvements millénaristes ont pu précipiter la décadence de la civilisation chrétienne. La chrétienté va alors se trouver divisée en deux courants théologiques avec l'apparition de la Réforme de Luther et de l'idéologie protestante face à l'Église catholique.

À la fin du Moyen Age, la société européenne n'est pas seulement encadrée sur le plan de l'idéologie par l'Église romaine, c'est un monde profondément religieux. Notre monde, par exemple, n'est pas un monde religieux, ou si peu que nous éprouvons d'immenses difficultés à nous représenter ce que pourrait être un monde religieux. Je pense, par exemple, que les Indiens du Chiapas, au Mexique, vivent dans un monde religieux.

Nous pouvons dire que les Tzotzil, les Tzeltal, les Tojolabal, les Mame, et les métis encore très proches du monde indien et qui forment la base des zapatistes étaient des chrétiens comme l'entendait Samuel Ruiz, évêque du Chiapas versé dans la théologie de la libération, au moment de l'insurrection, et qu'ils le sont encore. Ils étaient avant tout des hommes et des femmes qui se pensaient humains, vivants dans une société régie par des usages très anciens modelés par l'évangélisme chrétien. La brusque irruption de notre monde gouverné par l'argent dans un univers qui se veut spirituel et religieux, ou, tout simplement humain, a entraîné tout un mouvement insurrectionnel : ne pas se trouver pris et emporté dans la tourmente qui se préparait et dont les Indiens ressentaient les effets au Chiapas ou ailleurs.

S'insurger face à ce qui se prépare serait une façon de garder le contact avec ce que l'on est et qui risque bien de disparaître. Je me demande si ce n'est pas cet attachement à l'esprit, à l'humain en nous, qui nous amène à nous insurger face à un devenir qui promet de nous détruire tant il nous est étranger. Je reprendrai donc ce point de vue, tiré de l'expérience mexicaine, pour tenter de saisir plus intimement les mouvements millénaristes à la fin de notre Moyen Age.

C'est en faisant appel au religieux, à l'esprit, à l'idée qu'ils pouvaient avoir d'eux-mêmes, à leur idée de l'humain que les millénaristes ont critiqué le monde de la religion c'est-à-dire l'esprit d'une société, tel que pouvait le concevoir Émile Durkheim dans son livre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. À mon sens, il y a bien une relation entre l'idée que nous avons de nous-mêmes et la vie en société que nous connaissons. Le Moyen Age devait être un monde profondément religieux, dans le sens où cet esprit qui mettait l'être humain en relation avec son humanité, ou l'idée idyllique de son humanité, était ancré dans la société et que le rôle de la religion consistait à le dire. Nous avons affaire à une société qui se voulait immuable, inchangée depuis les commencements, créée de toute éternité et dans laquelle l'homme et la femme se trouvaient en contact avec l'idée qu'ils se faisaient de l'humain en eux, à travers la prière par exemple.

Georges Dumézil dans son étude sur les épopées des peuples indo-européens a mis en exergue l'idéologie des trois fonctions qui constituait l'armature d'une civilisation comme celle de l'Inde et que nous retrouvons en Europe. Avec le catholicisme nous récupérons cette idéologie mais transposée dans le divin, dans l'univers de l'esprit, c'est l'idée bien mystérieuse et inexplicable du trois dans l'Un, de la trinité. La trinité, l'idée du trois dans l'un, devient le fondement indivisible et tout spirituel de la

civilisation chrétienne, d'une société marquée par trois fonctions, celle de la prêtrise, celle de la guerre et celle du travail : à chacun de s'insérer dans cette structure immuable de la société voulue par Dieu et d'y trouver sa place, c'est elle qui faisait de l'homme comme de la femme des êtres humains c'est-à-dire des êtres de l'Esprit, des créatures de la pensée, des êtres de fiction, chacun y puisant son humanité. Elle était ce vécu qui faisait de chacun, inscrit ainsi dans la société avec la fonction qui lui revenait, une créature de Dieu, une créature de l'Esprit.

Que se passe-t-il ?

Une société que l'on pensait immobile, comme prise dans l'éternité, s'ébranle, emportée dans un mouvement qui semble irrépressible et qui remet en cause les fondements de l'humain ou de l'humanité conçue par Dieu. L'argent vient défaire le monde voulu par Dieu et le monde voulu par Dieu s'effiloche, se défait, il se décompose, il ne résiste pas à la pression de l'argent. La civilisation chrétienne se montre bien incapable de résister, de résister à l'argent, à cette tentation du diable. L'argent envahit toutes les sphères de la société et il se fait impérieux : l'Église cède au besoin d'argent, les seigneurs cèdent au besoin d'argent et les pauvres aussi, certains s'endettent et achètent leur indépendance profitant du besoin irrépressible d'argent de leur seigneur ; ils perdent ainsi leurs attaches communales. D'autres perdent ce lien avec la vie communale et sont jetés sur les routes de l'exil social car l'argent est créateur de pauvreté dans le sens où il met fin aux usages pour imposer son usage ; il devient indispensable et toutes les relations avec autrui passent désormais par lui, que ce soit sous la forme des redevances dues au seigneur ou à l'Église, que ce soit sous la forme des achats. Sous son exigence, c'est la société elle-même, la civilisation chrétienne, qui se décompose.

L'argent met à nu la société féodale et laisse apparaître derrière l'idéologie chrétienne la vérité de la société qui naît avec lui : la séparation entre les riches et les pauvres, entre la noblesse assoiffée de richesse et la population qui doit lui fournir le moyen de son pouvoir sous la forme de redevances en argent ; entre les élus de la pensée et tous ceux qui sont désormais condamnés à travailler ou à s'endetter, pour leur fournir l'argent nécessaire à leur puissance. Sous l'effet dévastateur de l'argent, la civilisation chrétienne avec son éloge des pauvres et de la pauvreté apparaît comme une immense trahison et une immense duperie. Les pauvres, qui ont tout perdu dans l'affaire et tout particulièrement leur vie communale reposant sur les biens communaux, ont été dupés et ils se voient comme les dindons de la farce,

étreintés par l'inégalité sociale, par l'obstination des riches, de la noblesse et de la bourgeoisie naissante. Ils avaient encore leur place dans un monde créé par Dieu, par l'esprit de la société chrétienne, ils l'ont perdue désormais, l'esprit bourgeois ne leur laissera que l'argent de leur travail.

2. L'idée millénariste a été un des moments essentiels de la critique du monde au nom de la prééminence de la vie sur le monde. Je rappellerai, pour introduire cette question, un passage de *La Société du Spectacle* (thèse 138) de Guy Debord : « Les millénaristes devaient perdre parce qu'ils ne pouvaient reconnaître la révolution comme leur propre opération. Le fait qu'ils attendent d'agir sur un signe extérieur de la décision de Dieu est la traduction en pensée d'une pratique dans laquelle les paysans insurgés suivent des chefs pris hors d'eux-mêmes. La classe paysanne ne pouvait atteindre une conscience juste du fonctionnement de la société et de la façon de mener sa propre lutte : c'est parce qu'elle manquait de ces conditions d'unité dans son action et dans sa conscience qu'elle exprima son projet et mena ses guerres selon l'image du Paradis terrestre. »

Non seulement tu n'adhères pas à cette thèse de Debord mais tu la réfutes. Selon toi, les millénaristes ne se définissaient pas en tant que classe, mais négativement en se connaissant le même ennemi. Ce n'est pas là une reprise schmittienne du politique car identifier notre ennemi commun demande à se départir de tout conditionnement idéologique extérieur. Cela suppose une gnose phénoménologique. N'est-ce pas la seule praxis révolutionnaire qui devrait nous inspirer aujourd'hui ?

Il s'agit, du moins pour l'historien, de se plonger dans la réalité du passé. C'est une tâche impossible, l'historien effleure à peine, à travers les documents qui lui sont accessibles, la réalité que connaissent les paysans à la fin du Moyen Âge. L'historien tente de se faire une idée objective d'une réalité vécue subjectivement par les paysans, tout cet aspect du "directement vécu" lui échappe, il y a là un décalage irrémédiable. L'idéologue a la même attitude : il simplifie à l'extrême ; parfois il le fait sur un mode qui se dit objectif. Il le fait le plus souvent en obéissant à sa foi en la nécessité de la révolution comme Guy Debord. Comment se plonger dans la complexité d'une situation ? Comment, par exemple, se plonger dans notre réalité ? Les situationnistes, errant dans le quartier des Halles au petit matin, ont bien tenté de saisir tout un pan de la réalité disparaissant dans la mer comme le pan d'une falaise d'Étretat s'effondrant dans la plénitude de l'océan. Cette attitude à la Musset, qui me rend sympathique la bande à Debord, nous permettrait de saisir intuitivement ce que ressentait le paysan à la fin du Moyen Age : tout un monde qui vacille et s'écroule.

Nous sommes emportés par le vacillement et l'écroulement de notre monde. La question théorique que je me pose est « pourquoi ? » : Pourquoi notre monde vacille-t-il et s'écroule-t-il sans fin ? Pour quelle raison se trouve-t-il déséquilibré ?

C'est cette question qui m'a conduit à m'intéresser aux mouvements millénaristes. Les millénaristes s'insurgeaient face à un monde en devenir qui les jetait sur les chemins de l'exil. Ils aspiraient à un équilibre, à une permanence de la société, ils nous ont dit que cet équilibre social ne pouvait s'obtenir que par un retour à l'égalité originelle entre les êtres humains, que le devenir, que le mouvement, avait sa source dans l'inégalité.

Hegel ne dit rien d'autre, pourtant l'opposition entre Hegel, philosophe chrétien, et les millénaristes est totale. Hegel pense que l'aliénation, que la représentation objective de l'Idée, de l'Esprit dans son envergure sociale, ce qu'il appelle « la Raison » apportera l'équilibre et l'égalité souhaitée dans un futur proche. C'est le côté chrétien de Hegel, le millénariste. Cette foi dans l'Idée dont la réalisation est en devenir, nous la retrouvons chez Marx, nous la retrouvons chez Debord, la foi dans l'imminence de la révolution, elle est un trait de notre civilisation chrétienne. En cherchant à réaliser sur terre cette égalité, les millénaristes prennent le contre-pied de la pensée chrétienne : fin de l'aliénation, fin du décalage entre l'Idée et sa représentation dans la pensée et la pensée elle-même, la réalité de la société. C'est sans doute pour cette raison que Guy Debord, le curé masqué, les calomnie.

À quoi est dû l'échec des mouvements insurrectionnels millénaristes ? Les chrétiens philosophes ou théoriciens ont inventé le mouvement perpétuel : « tout continue ! », déclarent-ils. Je constate que le mouvement zapatiste, pris entre le monde indien originel reposant sur l'égalité et la permanence et notre monde reposant sur l'inégalité et le devenir, reste écartelé entre deux cosmovisions : une conception du monde, proche de celle des millénaristes, qui veut que l'égalité soit une réalité, et une vue chrétienne qui conçoit l'égalité comme un devenir obligé.

3. Debord analysait le millénarisme à partir du dogme marxiste de la lutte des classes. Les intellectuels et les partis de gauche n'ont-ils pas réitéré cette analyse en rejetant le « populisme » des gilets jaunes ? Est-ce à dire que tous ces intellectuels et partis appartiendraient à cette classe unique des possédants ? Une radicalité religieuse, de type millénariste, est-elle encore concevable, hors du champ de l'intégrisme religieux ?

Oui, je pense en effet que Guy Debord et, avec lui, les situationnistes ont analysé les mouvements millénaristes à partir du dogme marxiste de la lutte des classes et de la « nécessaire nécessité de la Révolution » (dixit Guy Debord, *La société du spectacle*), ce qui l'amène ou les amène à prendre de la hauteur, la hauteur de l'intellectuel et du marxiste, vis-à-vis des insurrections millénaristes. À la différence des « intellectuels » d'aujourd'hui qui ont horreur du « populisme » qu'ils ne comprennent pas (un comble pour des intellectuels !), Guy Debord et les situationnistes étaient marxistes, montrant de l'intérêt pour la population laborieuse et la menace qu'elle pouvait représenter pour la bourgeoisie. Ils ont même, et nous leur devons cela, opposé Marx au marxisme, réhabilité Marx, le philosophe et théoricien social, face à l'idéologie qu'était le marxisme. Ils n'ont jamais critiqué Karl Marx et s'en sont tenu à une orthodoxie situationniste qui a vite dérivé à son tour vers une idéologie : le situationnisme ; mais, ce faisant, ils ont rendu Karl Marx critiquable et nous sommes revenus avec Jean-Pierre Voyer par exemple au débat primitif ou originel entre le « matérialisme » de Marx opposé à l'« idéalisme » de Hegel.

Hegel et Marx sont deux théoriciens chrétiens confrontés au devenir de la société et à la menace que font peser les insurrections populaires d'esprit millénariste sur le devenir de la société ou, si nous nous plaçons du point de vue de Hegel, sur le mouvement de la pensée dans son devenir. Ce danger latent, auquel sont sensibles les philosophes chrétiens, est constitué par la population laborieuse prompt à se révolter dès que l'occasion se présente et qui est particulièrement sensible à cet instant de fragilité qui correspond au moment où le Léviathan mue et change de peau, emporté par sa croissance infinie.

Il me paraît évident que ces intellectuels appartiennent à la classe de la pensée, de ceux qui suppriment en pensée le travail de la population, si bien que les marxistes sont prêts à prendre en charge cette population avec laquelle ils ont sympathisé, ou ont fait mine de sympathiser, dans le cas où les riches (les possédants, les capitalistes, les bourgeois...) se montreraient défaillants. Les situationnistes ont perçu avant tout le monde le danger potentiel dont était porteuse la société dans son mouvement en avant, le péril était en la demeure ! Ils étaient prêts à prendre la relève – ne serait-ce que dans le domaine de la pensée – quand le mouvement de mai 68 a éclaté, ce qui leur a donné de l'importance. Aujourd'hui la population laborieuse a été en grande partie conquise par l'argent et le devenir cadre de la société. Dans ce qu'on appelle le premier monde, une grande partie de travailleurs

a franchi le Rubicon pour passer du côté des spéculateurs, de ceux que l'on nomme les riches ou les bourgeois, si bien que c'est presque toute la société, dans le premier monde, qui constitue désormais une classe sociale, recroquevillée sur elle-même et prête à défendre coûte que coûte ses prérogatives. Ses intellectuels vont donc calomnier les Gilets Jaunes comme les marxistes dans leur temps ont pu calomnier les millénaristes.

Les millénaristes ne rejettent pas l'égalité dans un futur indéterminé de la société, quand ce n'est pas dans un au-delà de l'histoire, ils la veulent tout de suite ; il s'agit pour eux de mettre fin à l'inégalité, à la séparation à l'intérieur de la société, entre ceux qui travaillent et ceux qui pensent, pour retrouver l'égalité perdue. En projetant l'égalité dans un futur, on préserve et on sauve l'inégalité dans le présent et c'est une nouvelle classe de penseurs qui apparaît alors, prenant la place de la classe défaillante en vue de construire un devenir fondé sur l'égalité. Ils chercheront à imposer l'idée qu'ils se font de l'échange et étrangement, nous nous rendons compte qu'ils se font la même conception de l'échange que les riches capitalistes.

Nous constatons que l'opposition entre les États dits populaires et les États dits capitalistes trouve son expression dans la guerre commerciale à laquelle ces deux types de pouvoir se livrent. Dans le fond, ils sont animés par la même conception de l'échange qui est celle de l'échange marchand et c'est sur ce plan qu'ils cherchent à imposer leur suprématie. Nous avons l'exemple de Xi Jinping pour la Chine et de Poutine pour la Russie. L'État a partie liée avec le marché, et le commerce est devenu un moment de la guerre que se livrent les États ; la différence qui pourrait exister entre les États dits communistes et les États dits capitalistes s'amenuise de plus en plus. Elle est fonction de l'autorité de la classe de la pensée sur la population laborieuse, elle est fonction de l'ascendant de la pensée de l'échange selon le pouvoir sous sa forme séparée. Cette conception de l'échange selon le pouvoir de la pensée sous sa forme séparée (ce qui définit l'État) s'accompagne d'un contrôle social de plus en plus exigeant de part et d'autre. C'est toute la société qui se trouve entraînée dans une guerre commerciale qui ne connaît pas de limites et nous sommes en droit de nous demander si cette guerre n'a pas pour fin de renforcer l'État et la domination absolue de la classe de la pensée sur une population soumise. Depuis quelque temps, il était loisible de constater cette orientation de la société vers ce que j'appellerai l'absolutisme. Le marché, qui est la pratique de l'échange selon un certain mode, devient un élément constitutif de l'État dans ses rapports avec les autres États. L'activité marchande devient une activité idéologique

– ce qu'elle a toujours été depuis le début (cf. *Thèses sur l'argent ou éloge de l'utopie*). Cet envahissement de l'argent et sa pénétration dans toutes les couches de la société se présente comme un appel d'air, nous voulons tous être riches et dans un certain sens, nous sommes tous devenus, à notre insu et à notre corps défendant, millénaristes. Il ne nous manque plus que la pensée. C'est beaucoup ! Ta dernière question (*Une nouvelle radicalité religieuse, de type millénariste, est-elle concevable aujourd'hui hors du champ terroriste de l'intégrisme religieux ?*) fait allusion à la pensée et à la nature de la pensée : la pensée se confond-elle avec le religieux ? Est-elle de nature religieuse ? C'est bien possible, en tout cas elle se confond avec l'Esprit ; l'esprit de la société qui nous échappe comme le veut Émile Durkheim ? Penser est sans doute cela : se trouver confronté à l'esprit du monde, à l'esprit du monde dans son devenir et les philosophes chrétiens que nous avons évoqués se sont trouvés confrontés à l'esprit du monde dans son devenir. Les millénaristes aussi mais ce fut pour s'élever contre le devenir de la séparation dans la pensée, autant dire dans la société. Croyants ou non-croyants, que nous le voulions ou non, nous nous trouvons confrontés à l'Esprit du monde, c'est-à-dire à nous-mêmes. Cette relation à l'Esprit du monde, qui se confond à notre rapport à ce que nous sommes, débouche finalement sur un choix existentiel, l'existence de l'être : l'être se trouve-t-il dans son devenir ou dans son présent ? Existe-t-il encore ?

Les millénaristes sont d'une actualité brûlante, ils se sont heurtés à la pensée comme aliénation de la pensée, à la pensée dans son devenir et l'aliénation est cela : la pensée en devenir, suspendue à son futur (demain, on rase gratis !). La réalité de la pensée est dans son devenir, elle ne se trouve pas, ou elle ne se trouve plus, dans son présent, dans sa réalité présente, elle se trouve dans un futur indéterminé qui correspond à la fin de l'aliénation. La séparation à l'intérieur de la société, à l'intérieur de la pensée, marque le point de départ de l'aliénation de la pensée en quête de l'unité conceptuelle perdue, de la fin de la séparation et du retour de l'égalité. C'est avec une certaine obstination que les millénaristes, que les sœurs et les frères du libre esprit, ont cherché à mettre fin à l'aliénation de la pensée ou dans leur pensée, dans ce qu'ils, ou elles, étaient.

Les millénaristes cherchaient à édifier un monde reposant sur l'égalité entre tous et à cette fin, ils rejetaient l'argent et mettaient les biens en commun, ils critiquaient une société fondée sur la séparation et l'inégalité. Ils ont échoué dans leur tentative, sans doute parce qu'ils étaient trop impliqués dans un mode où dans un monde dont l'esprit restait celui de

l'inégalité, que le goût du pouvoir leur collait à la peau et qu'ils ne purent s'en défaire ; à cela s'est ajouté la supériorité militaire des seigneurs qui, pris au dépourvu dans un premier temps, surent réagir pour les vaincre militairement.

Pour les millénaristes, l'égalité ne se présentait pas comme un projet qui leur serait extérieur mais bien comme une réalité dont ils pouvaient se saisir ou se ressaisir. Nous retrouvons cette égalité de tous les instants dans la vie communale des peuples indiens, l'égalité n'est pas pour eux une abstraction mais un vécu, ils ne se la représentent pas, elle n'est pas l'objet à venir de leur activité, elle est un vécu qu'ils cherchent à sauvegarder dans un monde en décomposition ; ils ont, me semble-t-il, ce point de commun avec les millénaristes de la fin du Moyen-âge. Nous sous-estimons bien trop souvent la notion des biens communaux et son importance à l'époque féodale – même si les biens communaux se trouvaient intégrés dans un cadre féodal qui donnait un grand pouvoir au seigneur. Nous confondons la notion de domaine avec celle de propriété et nous éprouvons les plus grandes difficultés à mettre de côté tout ce qui nous a imprégnés avec force pour saisir un monde ancien selon une perspective plus juste comme le voulait en son temps le grand historien du Moyen-âge qu'était Marc Bloch.

4. Tu constates « que l'opposition entre les États dits populaires et les États dits capitalistes trouve son expression dans la guerre commerciale à laquelle ces deux types de pouvoir se livrent. Dans le fond, ils sont animés par la même conception de l'échange qui est celle de l'échange marchand et c'est sur ce plan qu'ils cherchent à imposer leur suprématie. » Ainsi, ce que l'on appelait « le premier monde » a avalé le « second monde ». Il semble pourtant, comme tu en témoignes, qu'il y ait encore dans l'espace de l'ancien « tiers monde » des zones de radicalité révolutionnaire, comme en Amérique latine. Or, la radicalité des millénaristes reposait sur la religiosité du monde, il ne s'agissait pas pour eux de dénoncer la religion mais de la réaliser. Dans le monde de l'échange marchand, la radicalité consisterait-elle à réaliser la marchandise ? Mais que faudrait-il entendre par là ? Comment cette praxis pourrait-elle s'actualiser ? Et, surtout, l'« écartèlement » entre deux cosmovisions auquel sont soumis ces peuples proches des millénaristes, comme les indiens du Chiapas, n'empêche-t-il pas désormais toute forme de « réalisation » radicale car, étant écartelés, ils ne peuvent plus réaliser ni l'une ni l'autre ?

Je me demande si nous ne restons pas engoncés dans nos convictions théoriques, si bien que l'intelligence de notre situation nous échappe. Nous restons partagés entre notre désir d'égalité, dont nous retrouvons l'ex-

pression dans toute sa puissance chez les millénaristes, et notre vie dans l'inégalité. Ces deux aspects de la vie sociale, entre les "bons usages" et l'usage de l'argent, déterminent ce que nous sommes : nous nous trouvons à la croisée des chemins et nous semblons hésiter entre ces deux aspects si bien que notre choix garde une ambiguïté foncière. Devons-nous l'accepter ou devons-nous la prendre à bras le corps et poser la question sociale sous la lumière ambiguë du présent ?

J'ai écrit un traité sur l'argent et je me rends compte que trois millénaires se sont écoulés sans que nous ayons cherché à saisir les conséquences apportées par un changement en profondeur de notre vie en société comme si l'intelligence collective se cabrait involontairement devant cette seconde énigme du Sphinx.

Pour Hegel et les disciples de ce philosophe chrétien, il s'agit de réaliser l'idée qui se présente à nous sous sa forme objective, il s'agit de réaliser la représentation que nous avons ou que nous nous faisons de l'Idée. Hegel étend le domaine de la philosophie, de la réflexion philosophique, à la société et à l'Histoire à ce qu'il nomme la Raison dans l'histoire. C'est ce que cherchaient à faire les millénaristes, il s'agissait pour eux de réaliser sur terre l'idée d'égalité dont est porteur la religion chrétienne, qui voit dans l'histoire le devenir de l'idée ; et Jésus, marqué par la conquête romaine de la Palestine, est un personnage historique, le fils de dieu, dieu qui se fait homme et qui endosse un destin historique, celui de la libération. Aujourd'hui ce n'est plus la religion qui rend visible l'Idée, comme tu l'écris, c'est le monde lui-même. Le monde rend visible la communication de tous avec tous, en rendant visible la représentation de cette Idée dans la communication généralisée de toutes les marchandises avec toutes les marchandises. Nous vivons dans un monde où la communication est représentée – dans le monde de l'Idée – à nous de nous en ressaisir ! Personnellement je ne suis pas contre une telle conception de la vie sociale qui reste ainsi sur le mode de l'apparence et non sur celui de la réalité. Il est bien possible que nous devions passer par l'aliénation de la pensée pour espérer la réaliser un jour comme si nous étions partagés entre la représentation de l'Idée, son objectivation, et la vie de la pensée, la subjectivité. Je me dis seulement que cela peut durer indéfiniment et qu'on n'apprend pas à marcher en regardant les défilés militaires ou autres défilés, comme les défilés de mode. C'est bien l'inégalité sociale qui se trouve à l'origine de ce rêve d'égalité dont est porteuse la société et celle-ci témoigne en vain de ce rêve en le donnant à voir, en lui donnant une apparence, une

représentation comme si elle devait être le théâtre de nos frustrations – et plus généralement de notre insatisfaction –, ce qu'elle est !

Je soutiens la thèse que les millénaristes ne cherchaient pas tant à réaliser l'idéal chrétien qu'à sauvegarder ce qu'ils connaissaient, sans doute imparfaitement : une vie communale où la liberté, la fraternité et l'égalité n'étaient pas totalement des abstractions. Ce fut sans doute une erreur de ma part de dire qu'ils cherchaient à réaliser l'idéal chrétien mais je n'avais pas connu à cette époque la vie communale des peuples indiens du Mexique. Je ne m'étais pas penché sur la question de la "communalité" des villages indiens d'Oaxaca, par exemple. Dans les années 80, les peuples zapotèques et Mixes dans les montagnes de l'État d'Oaxaca se sont révoltés contre les caciques qui contrôlaient de vastes régions et qui cherchaient à s'emparer de leurs biens communaux, comme le bois, l'eau ou la terre et ses ressources. Ces peuples se sont demandé ce qu'ils défendaient ainsi et c'est en réfléchissant sur ce sujet qu'ils se sont rendu compte qu'ils défendaient en fait leur vie sociale, leur manière d'être ensemble, la société qui était la leur et qu'ils avaient construite à partir de certaines obligations et reconnaissances communes qui formaient le noyau de la vie communale ; ils étaient porteurs d'un projet social ; un chaman en a fait le dessin et il l'a appelé la fleur communale.

La communalité serait en quelque sorte l'art de vivre dans une collectivité humaine en respectant son esprit et les obligations sociales qu'elle impose. La femme ou l'homme dans une communauté indienne – en France aussi dans une communauté paysanne, du moins, autrefois – ne sont pas perçus comme des individus isolés, séparés les uns des autres, mais bien comme des êtres en relation avec les autres, comme « être ayuujk » (mixe), comme « être ñuhu » (otomi), comme « être Binni zá » (zapotèque), etc., c'est-à-dire comme être appartenant à un peuple défini par sa langue et ses usages (l'humano-pueblo, l'humain-peuple) – le Provençal, le Breton, le Basque, etc... Telles sont les conceptions émises par les Indiens qui se sont intéressés à la question et qui en ont discuté entre eux et avec les gens de leur village. Le plus souvent quand il nous arrive de faire connaissance avec un Indien, il vous dira qu'il est de tel village (ou pueblo), en général un village perdu dans la sierra que vous ne connaissez pas. C'est cette vie communale qui lui donne la conscience de son identité, de sa liberté et le sentiment d'être l'égal des autres.

Le mode de vie des peuples indigènes de Mésoamérique est collectif avec un sentiment très fort d'appartenance à un groupe social bien défini (le

village) : un espace humain d'échanges réciproques, d'usages reconnus par tous et c'est à travers le respect de ces règles de vie que l'on appartient (ou non) à la collectivité villageoise, perçue comme sujet historique résistant contre les forces adverses qui la corrompent et qui visent sa décomposition et sa désagrégation. À mon sens ces "règles de vie" ou savoir-vivre lui viennent de la tradition et constituent l'héritage, avec la langue, de tout un peuple. Derrière les règles d'un savoir vivre communal, nous retrouvons une manière d'être enfouie dans les profondeurs historiques de la tradition, d'un vivre ensemble définissant une tribu ou un peuple.

Vivre ensemble, former une société, est une activité pratique à laquelle il est difficile de se dérober : participer à l'assemblée communale, au travail en commun dans l'intérêt de la communauté, aux responsabilités collectives auxquelles on est appelé, à la fête du village au cours de laquelle sont invités gracieusement les villages voisins. Un lien étroit unit les usages d'une communauté villageoise, usages qui peuvent parfois être ressentis comme des obligations, et la vie communale de chacun si bien que chercher à échapper à ces règles de vie commune revient à se mettre à l'écart de la communauté. Cela pourrait ressortir du simple bon sens : appartenir à une communauté consiste principalement à remplir les obligations sociales qui unissent les uns aux autres les membres d'un village.

Ainsi le village indien forme-t-il une unité organique au sein de laquelle n'existent pas de séparations entre dominants et dominés, ce qui ne veut pas dire que cette séparation n'existe pas, elle existe dans la société globale qui cerne le village, elle est tenue tant bien que mal, à distance de la vie villageoise. Les peuples indiens du Mexique tentent de résister, à travers par exemple leur opposition à l'argent, à la pénétration insidieuse dans leur vie d'une séparation entre riches et pauvres. Y arrivent-ils ? C'est une autre paire de manches !

Telle est la réalité à laquelle se trouvent confrontés les peuples indiens du Mexique, je pense cependant que la question sociale est bien plus vaste, au point de se perdre dans sa propre interrogation ? Les zapatistes ont bien perçu l'ampleur de la question pour lui apporter une dimension théorique intéressante, mais qui débouche trop souvent sur des malentendus qui en limitent l'intelligence.

La réalité à laquelle se trouvent confrontés les zapatistes est bien la réalité à laquelle se trouvent confrontés tous les mouvements insurrectionnels. Cette réalité est celle du pouvoir et de son obstination. L'insurrection des Indiens zapatistes dans le Sud-ouest mexicain comme le mouvement des

Gilets jaunes révèlent ce qui est caché, l'existence d'une séparation au sein de cet ensemble que forme la société : la séparation entre le pouvoir qui suit son obstination envers et contre tout et la population proprement dite. Au Mexique, c'est tout de même la population qui est arrivée à freiner l'obstination du pouvoir et à faire entendre son point de vue fermé à tout dialogue, ce qui n'est pas négligeable !

Nous voyons les éléments du devenir de la société apparaître avec plus ou moins de précision : je noterai l'existence d'une séparation à l'intérieur de la société entre ceux qui détiennent le pouvoir dans sa fonction sociale et qui consiste à faire en sorte que les gens communiquent entre eux grâce à l'échange de biens (ce que nous appelons l'activité marchande) ; je noterai aussi l'existence d'une complicité entre le pouvoir et une grande partie de la société dite société civile ; enfin, je rappellerai que tout mouvement insurrectionnel marque le retour d'une intelligence collective qui cherche à appréhender un devenir. Je souhaite l'apparition et le surgissement de cette intelligence collective faite de mille intelligences qui se sont émancipées des schémas de pensée préconçus et d'une extrême pauvreté.

5. L'autre que moi, le *non-soi*, peut-il encore être, alors que la colonialisation économique du monde semble inexorablement achevée ? Le *non-soi* n'est-il pas devenu impensable pour moi, alors que l'unique est devenu l'universel et qu'il n'y a désormais d'autre universel que l'unique ? Mais le *non-soi* a-t-il jamais été de ce monde ?

Comme il arrive souvent, les questions portent en elles leurs réponses. Les questions que tu poses apportent un aperçu heureux (dans le sens de juste) sur notre monde et le totalitarisme qu'il exerce sur ce qui n'est pas lui. Je vais donc commencer par ta dernière question, « Le *non-soi* a-t-il jamais été de ce monde ? »

Je pense qu'il a été de ce monde, je pense à l'existence du *non-soi*, de ce qui n'est pas moi, de ce qui ne fait pas partie de notre monde ou de notre civilisation, je pense que son apparition a constitué l'événement dont nous ne nous sommes pas encore remis. Notre civilisation l'a refoulé, l'a rejeté dans le "non-dit" et ce "non-dit" empoisonne notre vie. Je me demande si nous arriverons un jour à l'amener à la surface, à le saisir, à le poser, à l'éclairer, à faire en sorte qu'il devienne un élément de notre conscience, de notre rapport au monde et de notre rapport aux autres.

L'apparition de l'autre a constitué notre big-bang et elle se perd dans la nuit des temps et il est impossible de la dater avec précision et pourtant

l'Autre est apparu à notre horizon humain, c'est la thèse que je soutiens avec d'autres auteurs qui l'ont émise avec plus de circonspection – en particulier Luc de Heusch, *Mythes et rites Bantous* ; Marshall Sahlins, *La Découverte du vrai sauvage* ; Christian Duverger, *El primer Mestizaje*.

L'événement a eu lieu durant la période appelée le néolithique par les historiens et les archéologues quand des peuples nomades et guerriers, la plupart du temps éleveurs de grands troupeaux de bœufs ont pénétré le territoire occupé par des peuples sédentaires et paysans s'adonnant à la culture des céréales. À mon sens cette pénétration a été progressive et elle s'est effectuée par vagues successives, qui ne devaient pas avoir, du moins au début, l'aspect d'une conquête violente et armée comme cela a pu se passer par la suite avec la colonisation de terres et de territoires.

Dans un cas comme dans l'autre, cette occupation d'un territoire par un peuple étranger aux premiers occupants a débouché le plus souvent (mais pas toujours, des peuples ont résisté à cette invasion pour garder une forme de vie qui leur est propre) sur un mélange de populations, la population autochtone et la population venue d'ailleurs. Nous n'avons plus affaire à un seul peuple mais à deux peuples que tout sépare, la tradition, les coutumes et les usages, toute une manière de vivre et c'est cette mixtion de deux mondes, de deux peuples qui va finir par ne former qu'une seule société. Mais c'est une société double, constituée par deux mondes, par deux formes de vie opposées, le « soi » de l'un et le « non-soi » de l'autre. Comment les fusionner, les unir et faire en sorte qu'il n'existe plus qu'une seule société, qu'une seule civilisation ou qu'un seul monde ?

Trois solutions se sont présentées, dont celle que tu signales dans les deux premières questions que tu poses et qui nous concerne – « Le *non-soi* n'est-il pas devenu impensable pour moi, alors que l'unique est devenu l'universel et qu'il n'y a désormais d'autre universel que l'unique ? » Et je réponds positivement à cette question : avec l'argent, le non-soi est devenu impensable et, ainsi que tu l'écris, le soi (mais de quel soi s'agit-il ?) est vu comme l'unique.

Les deux autres solutions consistent justement à reconnaître l'autre, à reconnaître la dualité comme fondement de la société en construction. La dualité devient alors le moteur générique de la société, elle devient créatrice du genre. Cette dualité générique a pu être reconnue et pensée, c'est ce qui se passe avec les Aranda, peuple aborigène d'Australie étudié par Spencer et Gillen à la fin du XIX^e siècle. Les Aranda reconnaissent la dualité du genre humain, ce qui les conduit à marquer leur différence : aux femmes,

l'humide, aux hommes, le sec. Mais pour établir un rapport d'égalité spirituelle à travers l'existence des esprits-enfants (masculin ou féminin) qui se manifestent au cours de la grossesse. Bien d'autres civilisations reconnaissent la dualité, c'est le cas de l'Inde et de la civilisation mésoaméricaine et sans doute d'autres que je connais moins bien. Ces civilisations posent l'existence des contraires et elles s'efforcent de maintenir comme un dialogue entre les deux termes : le sang, par exemple, est l'union de l'eau et du feu, pour les Aztèques ; c'est l'union du yin et du yang qui se trouve à l'origine de l'univers et de l'énergie cosmique, pour la pensée chinoise. Cette conception du monde, cette cosmovision qui reconnaît la dualité et qui s'efforce à un dialogue entre les termes pour arriver à une réunion harmonieuse entre eux, ne méconnaît pas le non-soi, bien au contraire, elle est à la recherche d'un rapport satisfaisant avec lui. C'est ce qui se passe aujourd'hui avec les Indiens insurgés du Chiapas au Mexique ; ils ne rejettent pas le monde occidental et marchand mais tentent un dialogue satisfaisant avec lui. Pour nous, pour le monde occidental et marchand, les Indiens, les peuples originaires, n'existent pas, ils n'ont pas d'existence propre, ils font partie du soi, du monde qui les domine outrageusement, le dialogue entre le soi et le non-soi désormais assimilé n'est pas possible.

De notre côté nous ne posons même pas cette dualité, nous avons bien conscience qu'elle existe mais nous ne la concevons pas, nous ne concevons que l'opposition dominant/dominé, tout en pensant que le « dominé » peut devenir un jour « dominant » et vice-versa : ou l'un, ou l'autre ; ou l'homme ou la femme ; ou le maître ou l'esclave, etc., ou le patron ou l'ouvrier ; ou le riche, ou le pauvre. Pour cette raison, le rapport entre les uns et les autres est extrêmement tendu et difficile et, sous le couvert de la paix de l'Unique, sous le chapeau de l'Unique, ce rapport à l'autre risque de devenir de plus en plus violent – mais toujours non-dit car refoulé sous la coupole de l'Unique. Nous sommes à la recherche de l'Un, de l'unique et cet unique est perçu comme l'unique dominant l'ensemble de la vie sociale. L'argent me semble bien cet unique dominant l'ensemble de la vie sociale et nous sommes les créatures de l'argent : les travailleurs pensent à l'argent du salaire, les cadres pensent à l'argent d'un salaire élevé et les riches pensent aussi à l'argent, celui des dividendes.

Notre monde se définit par cette pensée commune, nous pensons tous à la même chose ; l'argent est devenu l'objet unique de notre pensée dans un monde consacré à l'échange marchand. L'argent, est devenu, dit-on avec raison, la marchandise universelle pouvant s'échanger contre n'importe

quelle marchandise. Cette unité de la pensée à laquelle nous sommes parvenus a été notre ambition affichée au tout début de notre civilisation dans l'antiquité grecque, mais elle ne s'est réalisée que récemment. Elle s'est réalisée comme aliénation de la pensée et, pour cette raison, je parlerai d'universalisme de l'argent. L'argent rend effectif l'échange de tous avec tous mais comme activité pratique de la pensée en tant qu'aliénation de la pensée, comme pensée qui nous est étrangère : pensée des banques, pensée des riches, pensée des spéculateurs et des hommes d'affaires, pensée de tous ceux qui se sont approprié l'Idée de l'échange (sous la forme de l'argent, de l'instrument de la médiation matérialisé) pour leur propre compte. La fracture à l'intérieur de la société existe bien toujours même si l'argent semble l'avoir effacée alors qu'il n'a fait qu'organiser son invisibilité. Elle est même devenue une fracture à l'intérieur de nous-mêmes, une fracture de l'être, entre le sous-conscient (le refoulé) et le conscient, par exemple. Nous en sommes là ! Et cette réflexion tout juste ébauchée sur l'argent mériterait sans doute un plus long développement.
