

ALAIN SANTACREU : « POUR UNE PENSÉE HÉRÉTIQUE »

Alain Santacreu vient de relancer la magnifique revue Contrelittérature, qui avait enchanté ses lecteurs entre 1999 et 2008, avant de disparaître. La revue traite de philosophie, de spiritualité et de poésie, dans une veine extrêmement libre, et avec des plumes de très grande qualité.

1. Vous avez placé le tout récent numéro de la revue *Contrelittérature* sous le signe des « hérésies », que vous envisagez comme une manière de défier tous les totalitarismes. Pourquoi avoir cherché à réhabiliter ce mot si sulfureux ? Pensez-vous que notre époque ait besoin d'être bousculée par des « hérétiques », et cela signifie-t-il qu'elle est le jouet d'une nouvelle vague de chasses aux sorcières ?

Le grec *heresis* signifie « choix ». Tous les totalitarismes, religieux ou politiques, interdisent la liberté de choisir d'autres options que les dogmes qu'ils ont instaurés. L'hérésie est donc révélatrice du totalitarisme. Mais cela ne signifie pas qu'une société sans hérésie serait non totalitaire ; bien au contraire, l'impossibilité d'hérésie sociale serait la marque d'un totalitarisme absolu.

L'hérésie est-elle encore possible à l'époque du capitalisme mondialisé ? Cette question est cruciale. L'économiste Christian Arnsperger a évoqué dans ses travaux la possibilité d'« hérésies sociales » qui refuseraient la dogmatique du capitalisme.

Dans le système néo-libéraliste tout est permis mais rien n'est possible. Si les mécanismes de récupération idéologique accèdent toutes les formes de permissivité, tout possible inassimilable est aussitôt rejeté comme hérétique. Ainsi, le rejet de la démocratie représentative et l'expérimentation de la démocratie directe seront perçus comme des actes inacceptables instantanément réprimés.

Il s'agit donc d'inventer une *praxis* qui, plutôt que d'accepter ou de provoquer le combat frontal face à la violence répressive, mettrait en application un art révolutionnaire de l'esquive, un « imaginaire social » hétéronome, pour parler comme Cornélius Castoriadis, sur lequel la production de la subjectivité capitaliste n'aurait plus prise. On pense aux « zones autonomes temporaires » (TAZ) mises en avant par Hakim Bey.

La domination que la *Weltanschauung* néo-libérale exerce sur nos mentalités n'est pas irrémédiable et des formes alternatives de résistance hérétique demeurent possibles. Le fondement religieux du libéralisme repose sur la loi sacrée du marché et le fait de considérer ce dieu du capitalisme mondial comme un principe mauvais fait de nous des hérétiques. Il semble primordial que puissent surgir des contre-marchés affirmant d'autres modes de valorisation hétérogène et dissensuelle.

Du point de vue de la logique dogmatique, ne pas accepter le mode de vie de la « servitude volontaire », c'est nier volontairement la vérité transcendante du dogme : l'hérétique devra abjurer et se soumettre, sinon il sera physiquement exterminé ou socialement suicidé.

L'hérétique choisit de s'extraire d'un contexte social dogmatique pour inventer une vie hétéronome librement assumée. Toutefois, de même que les cathares ne rejetaient pas tous

les postulats chrétiens, une communauté hérétique pourra admettre, dans une situation donnée, certains postulats de l'hégémonie capitaliste (par exemple l'acceptation de la monnaie comme numéraire) et, plutôt que l'autarcie, elle recherchera l'échange permanent avec d'autres communautés hétéronomes, selon un principe fédératif qui est le principe vital de toute hérésie sociale.

L'État moderne est né avec l'invention de l'Inquisition et l'appareil juridico-policié postmoderne en a conservé la nature disciplinaire ultra-perfectionnée par les apports de la technoscience. De quelles latitudes d'autonomie pourraient encore jouir les potentielles hérésies sociales face aux contraintes économiques du capitalisme globalisé ? L'hégémonie économique du marché mondialisé correspond à l'hégémonie spirituelle de l'Église de Rome sur le monde médiéval.

Le catharisme médiéval qui, après s'être cristallisé durant les XI^e et XII^e siècles au sein de la civilisation occitanienne, parvint à résister, jusqu'au XIV^e siècle, dans un milieu devenu hostile et répressif, nous offre un modèle d'action possible face à un système dogma-disciplinaire. La résistance communautaire est ce qui permet d'identifier l'hérésie sociale à l'hérésie religieuse. L'*ekklesia* cathare était intégrée à la vie du peuple. Les religieux cathares, qui ne se donnaient d'autres noms que « bons chrétiens », vivaient au milieu des villageois dans des maisons communautaires ouvertes à tous. Ce n'étaient pas de grandes abbayes placées hors du monde mais de petites habitations plongées dans la quotidienneté de la vie. Les religieux n'étaient pas reclus ni protégés par une clôture monastique. La fonction conviviale de ces maisons était essentielle. En ces lieux se produisaient ce qu'Ivan Ilitch appelle une « expansion de la convivialité », c'est-à-dire un renversement radical de l'expansion économique du profit. Il est remarquable que le catharisme, malgré son dualisme, n'ait pas pris le monde en otage, même s'il considérait que le monde était la création d'un Dieu mauvais. Il y a là une qualité du vivre ensemble que l'on nomme en occitan *convivència* dont les hérésies sociales contemporaines doivent s'inspirer. Cette notion renvoie à l'*agapè*, c'est-à-dire à l'amour désintéressé, à la solidarité gratuite à l'intérieur comme à l'extérieur de la collectivité. La *convivència* était, comme l'amour, une des valeurs cardinales de la culture occitane. Il n'est pas anodin d'observer que si le français adopta à la langue d'oc le mot amour, il répugna à adopter celui de convivence qui s'offrait. C'est que la *convivència*, on la fit périr sous les épées de Simon de Montfort et sur les bûchers de l'Inquisition qui livra aux flammes les cathares. La convivence ! Cette manière d'être au monde ouvre la perspective d'une dogmatique alternative non autoritaire et non disciplinaire, une éthique du dialogue qui évite de reproduire une autre forme de dogma-discipline. La qualité hérétique de la solidarité opère la déconnection avec les valeurs du capitalisme marchand. Les cathares du XIII^e siècle pensaient que le monde était du Diable, les hérétiques d'aujourd'hui sont convaincus de la logique diabolique du capitalisme et ils sont prêts à sacrifier leur vie sur les bûchers de la pensée unique. Cependant, la liberté du choix n'implique pas que ce qui est choisi soit le meilleur car c'est le *pouvoir choisir* qui importe. Il ne s'agit pas de combattre pour une hérésie particulière mais pour le droit d'être hérétique.

2. Vous défendez la culture occitane contre les assauts homogénéisants de la culture française dominante. Qu'est-ce qui fonde votre intérêt pour la diversité des langues et des cultures ? Et pensez-vous qu'il y ait un réel regain d'intérêt aujourd'hui pour les patrimoines régionaux ?

Je ne suis ni occitaniste ni catalaniste et la question régionaliste ne revêt pas une importance essentielle à mes yeux. Dans mon texte sur le *Contr'un* d'Étienne de La Boétie, je fais simplement observer que la notion de la culture française s'est construite, au XVI^e siècle, autour des poètes de La Pléiade et des penseurs de l'humanisme naissant, dans le seul objectif politique d'homogénéiser un territoire surgi, quelques siècles plus tôt, de l'annexion des pays de langue d'Oc, à la suite de la croisade contre l'hérésie cathare. Le roman national s'est construit sur ce refoulé d'une extermination à tendance génocidaire qui est demeurée dans l'inconscient des classes sociales.

Au V^e siècle, lorsque les Francs conquièrent la Gallo-Romanie, ils transformèrent les évêques en administrateurs responsables du peuple asservi. Le totalitarisme d'État s'est construit dans le royaume de France à partir de la théologie politique franco-latine. Les Francs carolingiens chassèrent les évêques gallo-romains. Leurs concitoyens francs furent institués dans les charges les plus prestigieuses et devinrent des policiers oppresseurs du peuple qu'ils maintinrent dans une obéissance servile, imposant une religion de la terreur et de la crainte.

La papauté, qui provoqua le schisme de 1054, n'est rien d'autre que la forme religieuse de la féodalité. Dans le Sud de la France, en Provence et en Languedoc se propagea un refus du modèle de la féodalité franque imposée par Rome. Parallèlement à l'émergence et au développement de l'hérésie cathare, aux XI^e, XII^e et XIII^e siècle, on assista à l'essor d'un courant communaliste qui ne s'éteindra qu'avec l'extinction de la civilisation occitanienne. La culture franco-latine a fondé la société sur le principe des *leudes* et l'a soumise au régime d'une aristocratie élitiste et inégalitaire. L'esprit belliciste des Francs a annihilé la structure de la commune primitive des peuples gallo-romains et l'a scindée en conquérants et conquis, oppresseurs et opprimés. Il est très significatif que le nom « Jacques Bonhomme » désigne l'ensemble des révoltés de la Grande Jacquerie de 1358. Les nobles attribuèrent ce sobriquet aux paysans pour les tourner en ridicule. Or, ce nom évoque celui des « bonshommes » par lequel le peuple désignait les cathares. L'hégémonie franco-latine imposa cette structure féodale duelle qui s'est perpétuée tout au long de l'histoire de la France : Jacques Bonhomme, c'est aujourd'hui la France périphérique, celle des « sans dents » et des Gilets jaunes.

Si l'on prend en compte ce refoulé de l'histoire, on peut interpréter le regain de l'intérêt pour le patrimoine culturel et les langues régionales comme une manière de se réapproprier l'espace de l'habiter, le désir de retrouver le lieu de la communauté perdue, de reconquérir le lieu de nos vies. Retourner à nos racines n'est pas une régression mais une expansion. L'enracinement est un attachement aux qualités spécifiques du lieu. Il y a entre le lieu et l'espace une relation antagoniste des plus instructives. L'espace est une condition a priori de l'expérience, il préexiste aux choses qui viennent s'y inscrire. Au contraire le lieu appartient à la chose qui se trouve déjà *là* : ce n'est pas la chose qui appartient au lieu, c'est le lieu qui

est l'essence de la chose. Dans l'espace, un objet *existe*, dans un lieu, il *est*. L'horizontalité de l'espace s'oppose à la verticalité du lieu. Il faudrait rappeler le Bachelard de *La poétique de l'espace* pour qui habiter, ce n'est pas seulement enclore un espace mais le verticaliser de la cave au grenier, c'est-à-dire le considérer de pied en cap, comme un vis-à-vis avec lequel on entre en dialogue. Mais l'espace est un milieu abstrait, homogène, uniformisé et standardisé. L'homme moderne se déplace dans la *res extensa* du territoire comme dans l'espace cybernétique, non seulement les choses mais les êtres y sont remplaçables et substituables, ce qui permet au capitalisme globalisé d'assimiler « déracinement » et « déplacement ». La spatialité originare que la modernité a effacée est le patrimoine qu'il nous faut retrouver parce qu'il est le domaine vernaculaire demeuré en dehors du marché mondialisé, à condition toutefois de le préserver du tourisme !

Cependant, un lieu, ce n'est pas seulement la verticalisation de l'espace, c'est aussi la musicalité de la langue, cet accent local qui transfère le lieu sur les personnes et qui fait qu'à Paris un toulousain reste un toulousain... L'autobiographie du sociologue marxiste-autogestionnaire Yvon Bourdet, *L'éloge du patois ou l'itinéraire d'un occitan*, reste pour moi le livre le plus pertinent qu'il m'ait été donné de lire sur la colonisation intérieure des langues régionales par l'État français. Lorsqu'on découvre les œuvres écrites en langue occitane, des troubadours jusqu'à Joan Bodon, on comprend que la réduction de cette langue à l'usage oral domestique n'a pas été déterminée par son infériorité par rapport au Français mais par une domination économique-politique.

Au XIXe siècle, Willhelm von Humboldt considérait les langues comme des « visions du monde » et il s'opposait au dessein cartésiano-leibnizien d'inventer une langue scientifique unique. Aujourd'hui, certaines thèses « néo-humboldiennes » soutiennent que les différentes façons de vivre sont déjà déterminées par le langage : nous pensons un monde que notre langue a déjà modelé. Chaque langue équivaut à une grille de perception qui découpe autrement le donné sensible. Puisque l'être se dévoile et s'ouvre à l'homme par la médiation du langage, c'est donc le sens de l'être que l'on diminue quand on empêche l'expression d'une langue. En étouffant les langues régionales, l'État centralisateur a choisi de sacrifier la diversité des modes de présence au monde pour imposer la vision unique de la langue française.

3. Jean-Michel Wizenne a écrit dans le numéro un très bel article sur la politique et la religion des Iroquois. Vous ne serez pas surpris d'apprendre que je suis moi-même un grand admirateur de la culture iroquoise ! Pouvez-vous nous dire quels liens sous-jacents unissent leur « anarcho-syndicalisme » et leur représentation spirituelle du monde ? Cette question, à vrai dire, ne concerne pas seulement les Iroquois : vous-mêmes, quel lien établissez-vous entre l'anti-autoritarisme politique et les religions non monothéistes qui vous fascinent tant ?

Dans son article, Jean-Michel Wizenne a insisté sur la vision holistique des Indiens d'Amérique du Nord où tous les éléments du vivant sont reliés au sein d'un même grand corps. Les êtres et les choses interagissent sans qu'aucun d'eux ne soit qualifié de bon ou mauvais, comme cela se produit dans nos monothéismes. Ainsi, un serpent à sonnette n'est ni méchant ni gentil mais, connaissant son interaction avec les hommes, l'Indien agira avec sagesse.

Les sociétés amérindiennes ne sont pas des sociétés de droits ou de privilèges, mais plutôt des sociétés de devoirs et de responsabilités réciproques. Ce qui détermine l'harmonie sociale, c'est l'interaction de tous les éléments, humains ou non-humains, et les conséquences que cela engendre.

En ce qui concerne plus précisément votre question, le passage où Jean-Michel Wizenne se réfère à la légende de « La femme bison blanc » me semble important. La tradition orale amérindienne rapporte que, dans les temps immémoriaux, un personnage féminin vint enseigner aux Indiens des plaines des rituels magiques susceptibles de leur apporter une organisation sociale harmonieuse. Nous rencontrons dans ce récit la figure mythologisée de l'aïeule fondatrice des sociétés matriarcales dont a parlé Johann Jakob Bachofen.

Pour les sociétés amérindiennes, nous devons nous reporter aux recherches fondatrices de Lewis Henry Morgan qui s'inspira des théories de Bachofen sur le matriarcat. Ayant vécu parmi les Indiens iroquois, Morgan s'est aperçu que les rapports sociaux dominants dans les sociétés tribales étaient des rapports de parenté. Il a alors fait le rapprochement entre l'organisation sociale amérindienne et la société gentile gréco-romaine primitive.

La *gens* est un groupe humain composé de la descendance reconnue d'une aïeule fondatrice. Dans l'ordre gentile, seule compte la filiation féminine. Dans ses travaux sur les tribus amérindiennes, Morgan utilise le terme *gens* de préférence à celui de clan. Un clan est un groupe de parents consanguins, issus d'un même ancêtre commun et se distinguant des autres clans tribaux par son nom totémique.

En bon évolutionniste darwinien, reprenant les thèses de Bachofen sur le matriarcat, Morgan a supposé que les systèmes de parenté matrilineaire auraient précédé les systèmes patrilineaires, ces derniers ayant permis le passage civilisationnel du communisme primitif à la société « politique » d'État.

C'est en référence à Bachofen que Julius Evola a développé sa critique du monde moderne. Selon lui, la diminution de la polarité entre les sexes, caractéristique de la

modernité, entraîne la disparition des articulations hiérarchiques et la prédominance des valeurs hédonistes féminines sur les valeurs héroïques masculines. À l'opposé de l'échiquier politique, Bachofen a aussi été lu très attentivement par Friedrich Engel qui le cite souvent dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, ouvrage dans lequel il reprend les analyses de Morgan sur la société iroquoise.

Pour Engel, proche de Morgan, la gynécocratie se réduit aux formes sociales et juridiques des sociétés matriarcales, c'est-à-dire à la transmission des biens par la lignée féminine, à la matronymie et au pouvoir politique exercé par les femmes ; au contraire, pour Evola, fidèle à Bachofen, elle renvoie à une vision du monde qui attribue la dignité suprême à la Terre Mère, à la Grande Déesse, à la Mère de la Vie. Devant ce principe, qui symbolise ce que nous appelons la « Nature », tous les êtres humains sont égaux. C'est donc la prédominance du principe féminin qui instaurerait le communisme social.

Parmi tous les peuples amérindiens, les Iroquois sont ceux qui se rapprochent le plus de l'état matriarcal. Dans son article, Jean-Michel Wizenne a évoqué leur communisme primitif qui s'appuie sur le fédéralisme des nations iroquoises, les différents conseils et la délégation contrôlée des pouvoirs.

La plus vieille femme devenait la mère du clan. Les mères des clans détenaient le pouvoir ultime de trancher et le pouvoir de veto sur les décisions votées à l'unanimité. La division sexuelle des rôles était relativement égalitaire ; l'économie reposait sur la coopération entre les familles et les sexes. La division du travail reflétait le clivage dualiste caractéristique de la culture iroquoise, où les dieux jumeaux *Tawiskaron* (« silex ») et *Wata Oterongtonnia* (« jeune érable ») personnifient la séparation fondamentale entre les deux pôles antagonistes. Le dualisme appliqué au travail attribuait à chaque sexe un rôle clairement défini qui complétait celui de l'autre. Les femmes accomplissaient les tâches liées aux champs et les hommes, celles attachées à la forêt, y compris le défrichage et le travail du bois. Les hommes se chargeaient principalement de la chasse, de la pêche, du commerce et du combat, alors que les femmes s'occupaient de l'agriculture, de la cueillette et des tâches ménagères. En résumé, si les mères bénéficiaient d'un statut privilégié, un équilibre était préservé entre les autres membres du clan, hommes et femmes, dans la répartition des responsabilités politiques, économiques et sociales.

Mircea Eliade, dans *La nostalgie des origines*, a pu affirmer que le mythe dualiste des dieux jumeaux édifiait la vie religieuse iroquoise dans sa totalité. Il s'agit d'un mythe dualiste qui pourrait être comparé au dualisme iranien de type zurvanite. Cependant, et cela est très important de mon point de vue, cet antagonisme n'est pas paroxystique. En effet, les iroquois se refusent à reconnaître dans le jumeau « mauvais » (*Tawiskaron*) l'essence du mal, le mal ontologique, mais seulement l'aspect négatif et ténébreux du monde. Il entre dans une relation d'équilibre avec le jumeau « bon » (*Wata Oterongtonnia*) et l'on peut dire que les deux jumeaux mythiques régissent les deux modes antagonistes qui constituent la dualité radicale du vivant.

Ainsi, le dualisme iroquois s'oppose au totalitarisme de la transcendance de l'Un, tel qu'il apparaît dans les religions monothéistes. La recherche de l'équilibre des contraires est le fondement d'une logique politique et sociale qui sous-tend le communisme fédéraliste de la société amérindienne.

4. Le numéro de *Contrelittérature*, que vous avez coordonné, accorde une grande place à la pensée de Stéphane Lupasco. Que nous enseigne ce philosophe, et en quoi sa « théorie des contradictoires » vient-elle à l'appui d'une vision politico-religieuse hérétique ?

Si l'on veut prendre la mesure de la pensée lupasquienne, il faut la replacer dans la grande tradition du *logos* héraclitéen. Pour Stéphane Lupasco, la contradiction est la texture de l'univers. Son œuvre exerce une influence souterraine dont il est difficile de mesurer l'ampleur. Dans notre numéro, on pourra lire un article important de Basarab Nicolescu qui analyse l'attraction de cette pensée sur quelques grands philosophes et artistes contemporains : Gaston Bachelard, André Breton, Georges Mathieu, Salvador Dali, Benjamin Fondane, Eugène Ionesco.

La philosophie lupasquienne prend en compte la rupture épistémologique provoquée, au milieu de XX^e siècle, par la physique quantique. Lupasco a compris qu'il lui fallait insérer le contradictoire dans sa propre logique parce que les couples de contradictoires mis en évidence par la mécanique quantique – onde *et* corpuscule, séparabilité *et* non séparabilité, causalité locale *et* causalité globale, symétrie *et* brisure, réversibilité *et* irréversibilité du temps, etc. – étaient devenus incompréhensibles à la logique aristotélicienne qui repose sur les principes d'identité (A est A) ; de non-contradiction (A n'est pas non-A) ; et du tiers exclu : il n'existe pas de terme qui soit à la fois A et non-A (entre A et non-A tout tiers est exclu).

Selon Lupasco, tout ce que l'on observe, tous les systèmes physiques, biologiques, sociaux ou culturels, tout phénomène ou événement, résultent d'un antagonisme d'énergies. Il faut un équilibre d'énergies antagonistes pour qu'apparaisse un système. Le système se modifie lorsqu'un pôle d'énergie *s'actualise* (se manifeste) au dépend du pôle de l'énergie antagoniste qui s'en trouve *potentialisée* (en attente de manifestation). Si les éléments constitutifs d'un système sont absolument homogènes, le système disparaît ; inversement, si les éléments sont tous hétérogènes, il en résulte une diversification illimitée et donc, là aussi, la disparition du système. Il faut que les constituants énergétiques de tout système soient *à la fois et contradictoirement* hétérogènes et homogènes.

Je ne me risquerai pas ici à développer davantage la théorie lupasquienne, sinon en précisant que Lupasco identifie trois orientations énergétiques qui donnent lieu à trois matières :

1. la matière physique où prédomine le principe d'homogénéisation – que l'on peut rapprocher de la notion d'entropie, c'est-à-dire de la mort des systèmes.
2. La matière biologique où prédomine l'hétérogénéisation – que l'on peut rapprocher de la notion d'entropie négative (ou néguentropie), c'est-à-dire de la structuration de la vie.
3. La matière microphysique – nucléaire et psychique – où se produit un équilibre entre homogénéisation macrophysique et hétérogénéisation biologique.

Stéphane Lupasco pense que la logique classique du tiers exclu ne peut s'appliquer qu'à la matière physique. L'erreur des idéologies, qu'elles soient religieuses ou politiques, a été d'utiliser cette logique inadéquate pour aborder une dimension qui concerne en réalité la troisième matière psychique.

Ces trois types de matière-énergie donnent lieu à trois éthiques différentes : homogène, hétérogène et contradictoirelle.

L'éthique homogène s'impose dans la dynamique sociale traditionnelle. Elle intervient au plan politique où l'homogénéisation excessive provoque les différents totalitarismes étatiques (communiste ou fasciste).

L'éthique hétérogène, au plan politique, se développe sous la forme d'une protestation contre l'homogénéisation totalitaire. Elle favorise un individualisme excessif, une recherche exacerbée du profit et du plaisir égoïste que l'on retrouve dans le capitalisme libéral des systèmes démocratiques.

La dialectique hégéliano-marxiste, conforme à la logique traditionnelle homogénéisante, est particulièrement destructrice puisqu'elle vise à abolir les deux termes antagonistes, la thèse et l'antithèse, dans la synthèse.

La troisième éthique, appelée « contradictoirelle », permet de vivre l'antagonisme existentiel, individuel et social, de façon créative. Il s'agira de se maintenir dans l'équilibre instable entre deux ambiances doctrinaires, l'homogène hostile au dissemblable et l'hétérogène allergique au semblable. D'après moi, c'est dans un système fédéraliste d'autogestion généralisée, proche de Pierre-Joseph Proudhon, que cette troisième éthique pourrait se réaliser au plan politique.

La « dialectique de l'équilibre » proudhonienne est la marque de l'émancipation de sa pensée par rapport à la philosophie hégélienne. Selon Proudhon, toute synthèse du couple antagoniste est négatrice de la liberté. L'auteur du *Système des contradictions économiques* semble avoir anticipé un siècle à l'avance la rupture épistémologique de la mécanique quantique et, d'une certaine manière, la théorie de la particule et de l'antiparticule de la physique moderne est une confirmation de la théorie proudhonienne de l'organisation antinomique du monde.

Envisageons, pour finir, le plan religieux. Lupasco fait observer que toutes les religions, qu'elles soient monothéistes ou polythéistes, ont pour fonction d'établir une énergie de liaison homogénéisante entre tous les croyants. Il remarque aussi que toute dogmatique vise à endiguer le dynamisme des énergies contradictoires, désignées comme le bien et le mal.

Stéphane Lupasco ne cherche pas à créer une nouvelle religion, un nouveau dogme, mais à trouver l'équilibre énergétique qui nous relie au monde et qu'il définit comme la « conscience de la conscience », un point existentiel où l'on devient conscient des forces antagonistes coexistantes.

Aux trois matières correspondent trois formes d'amour : l'amour homogénéisant lié à la reproduction de l'espèce, l'amour hétérogénéisant lié au plaisir hédoniste et une forme d'amour contradictoirelle, un amour qui dépasse le domaine de la physique et de la biologie, englobant l'attraction érotique, un amour qui retrouverait la dimension de l'*agapè*, amour totalement libre et désintéressé. Telle est la conception lupascienne de la divinité.

La philosophie lupascienne s'assimile à un perpétuel « Casse-Dogme » daumalien. Elle implique, dans toutes les situations, le choix de l'équilibre dynamique des antagonismes ; et, osant affronter ainsi toutes les idéologies, qui sont des fanatismes et des barbaries du non-contradictoire, elle nous ouvre la perspective d'une vision politico-religieuse hérétique.

5. Pourquoi avez-vous choisi le nom *Contrelittérature*, pour votre revue ?

Dans sa préface à la traduction française d'*Enfance et histoire*, Giorgio Agamben parle d'une œuvre impossible qui se situe au cœur de l'activité d'un auteur et demeure perpétuellement inachevée parce qu'insaisissable. Pour moi, le centre fuyant de mon activité intellectuelle se joue dans ce mot en marge de la langue : contrelittérature.

Dès le début, j'ai choisi de lexicaliser le terme, non seulement pour le différencier du mot composé « contre-littérature », déjà employé par la critique littéraire officielle, mais aussi, en le néologisant sous une forme lexicalisée, afin d'atténuer le sens négatif du « contre » auquel le jeu de langage de notre « oreille littéraire » tendrait à le réduire.

L'insaturation sémantique de ce mot aura finalement revêtu pour moi une signification destinale. D'où mes tentatives répétées pour l'éclairer, le comprendre, le désensorceler, tous ces seuils franchis qui aboutissent à des impasses et dont nous il faut s'en retourner. Car ce mot ouvre à d'autres mots avec lesquels il entre en relation, d'autres concepts qui se découvrent dans les œuvres de grands auteurs. Cette démarche herméneutique s'est révélée être une méthode de lecture. Quelles furent les rencontres qui éclairèrent le concept ?

C'est d'abord Joseph de Maistre qui fournit, en parodiant sa célèbre métaphore, la définition première : La contrelittérature n'est pas une littérature contraire mais le contraire de la littérature.

La figure rhétorique de la métaphore – ou réversion – caractéristique de la pensée paradoxale de Maistre, illustre le saut qualitatif induit par la rétro-action sémantique : point une *révolution contraire* mais le *contraire de la révolution*. Selon moi, cette figure métabolique appartient à une logique du contradictoire et, en cela, Maistre annonçait déjà Lupasco.

On peut apprécier Maistre pour son génie de la provocation mais, si l'on ne partage pas sa vision ultramontaine de la religion, on s'éloigne très vite de ce panégyriste du bourreau, de ce défenseur fanatique de la vengeance divine. Cet apôtre de l'infaillibilité papale n'affirme-t-il pas dans une de ses *Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole*, qu'il n'y a « rien de plus calme, de plus circonspect, de plus humain que le tribunal de l'Inquisition ». La contrelittérature ne pouvait demeurer très longtemps sous l'égide d'un Joseph de Maistre !

La contrelittérature est née à la fin du XX^e siècle, pendant cette période d'unipolarisation du monde dans laquelle Fukuyama disait voir la « fin de l'histoire ». L'idéologie postmoderne du consensus global a été façonnée, dès le XVIII^e, par ce qu'Alexis Tocqueville, dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, nomme « l'esprit littéraire » de la modernité. En deux siècles, la littérature avait si intensément homogénéisé la pensée, qu'à l'orée du XXI^e siècle, une pensée hétérogène, contradictoire, était presque devenue impensable ; d'où la nécessité d'inventer un néologisme pour désigner cet impensable, ce fut : « contrelittérature ». Cela se fit à partir de la découverte de la logique du contradictoire de Stéphane Lupasco. La philosophie de Lupasco explique la raison d'être de la contrelittérature.

Il faut partir de la définition la plus large possible : la littérature, c'est non seulement le corpus de tous les récits à travers lesquels une civilisation se raconte, mais encore tous les textes poétiques où elle prend conscience de son propre être et cherche à le transformer. La littérature doit être perçue comme un organisme vivant, un système dynamique d'antagonismes, pour reprendre la terminologie lupascienne, dont la production dépend de deux sources d'inspiration contraires : une force homogénéisante en relation avec les notions d'uniformité, de conservation, de permanence, de répétition, de nivellement, de monotonie, d'égalité, de rationalité, etc. ; et, à l'opposé, une force hétérogénéisante en relation avec les notions de diversité, de différenciation, de changement, de dissemblance, d'inégalité, de variation, d'irrationalité, etc. Ce principe d'antagonisme a été annihilé par la littérature moderne qui a imposé l'actualisation absolue de son principe d'homogénéisation et ainsi tenté d'effacer le pôle de son contraire, l'hétérogène « contrelittéraire ». La contrelittérature est une tentative pour redynamiser le système antagoniste de la littérature. Il est évident que ce point d'équilibre des deux sources d'inspiration exerce une attraction sur tous les « grands écrivains ». Leurs oeuvres contiennent les deux antagonismes dans des proportions différentes mais tournent toutes autour de ce « foyer » de mise en tension. Il serait stupide de se demander si un écrivain est « contrelittéraire ». Toute création contient nécessairement à la fois des éléments littéraires et contrelittéraires. C'est le *quantum antagoniste* qui varie, c'est-à-dire le point de la plus haute tension entre les antagonismes constitutifs de l'oeuvre.

Avec Stéphane Lupasco, il me faut citer un autre auteur très important dans l'ontogénèse lexicale du mot contrelittérature. Il s'agit du sociologue Yvon Bourdet qui m'a transmis, à travers son livre *L'espace de l'autogestion*, le concept de « talvera ». Les paysans du Midi appellent talvera cette partie du champ cultivé qui reste non labourée car c'est l'espace où tourne la charrue, à l'extrémité de chaque raie labourée. Le grand écrivain occitan Joan Bodon a écrit un poème intitulé *La talvera* où l'on trouve ce vers admirable que l'on peut lire en exergue de notre revue : « *C'est sur la talvera qu'est la liberté* » (*Es sus la talvera qu'es la libertat*).

Le concept de talvera prouve la nécessaire hétérogénéité de l'espace social. La talvera rompt l'uniformisation imposée par la réduction centralisatrice d'un modèle unique. Elle montre que, loin de posséder un privilège d'autorité, le centre lui-même a besoin de la médiation de la périphérie et qu'il doit être « travaillé » par elle. Le système où aucun centre homogène ne relativise la périphérie hétérogène, exclue tout privilège de situation et de pouvoir.

La talvera est une métaphore spatiale de la dialectique du contradictoire. C'est donc sous l'égide de Stéphane Lupasco et d'Yvon Bourdet que se place la nouvelle version de la revue *Contrelittérature*.