

D'une crise à l'autre

— UN ENTRETIEN AVEC HELEN ARNOLD ET DANIEL BLANCHARD —



■ Helen Arnold et Daniel Blanchard ont été les premiers, en 1976, à introduire en France la pensée de Murray Bookchin¹. En 2019, ils participaient, avec Renaud Garcia et Vincent Gerber, à l'édition d'un recueil de textes de cet auteur, intitulé *Pouvoir de détruire, pouvoir de créer. Vers une écologie sociale et libertaire*². Le fait est que l'œuvre de ce penseur libertaire, qui était aussi leur ami, suscite, depuis quelque temps, un intérêt grandissant.

Je souhaitais, cependant, que cet entretien ne se limite pas à ce seul sujet, mais soit l'occasion d'interroger mes complices sur l'ensemble de leur parcours, en suivant le fil de leurs engagements. La critique sociale et le désir d'émancipation sont restés pour eux des préoccupations centrales. Ils ont été, au cours des années 50 et 60, membres du groupe et de la revue *Socialisme ou Barbarie*, et ont d'ailleurs confectionné en 2007, avec d'autres participants de S. ou B., une anthologie de textes de cette revue³.

Même si nous abordons également, dans cet entretien, des problèmes d'actualité, comme le mouvement des Gilets jaunes et la gestion de la crise sanitaire, il m'a semblé intéressant d'évoquer les expériences significatives, personnelles ou collectives, qui ont été les leurs. Non par seule curiosité du passé, mais dans l'espoir que cette évocation puisse susciter, au vu des enjeux actuels, des questionnements pertinents sur notre présent de crise.

Il faut, par ailleurs, rappeler que Daniel Blanchard est l'auteur d'une œuvre littéraire où se côtoient la poésie et le récit, mais aussi des textes relevant plus explicitement de la réflexion sociale et politique. On y trouve des essais comme *Crise de mots*⁴ et *Debord dans le bruit de la cataracte du temps*⁵ tout comme des articles sur Castoriadis ou Mai 68. Ces écrits se caractérisent par un ton personnel où le discours général est souvent associé à une expérience vécue, contingente, subjective, où l'incertain, voire l'angoissant, n'est jamais masqué, ce qui contribue à faire entrer le lecteur dans une relation égalitaire.

Tout en ayant conscience que ce vaste panorama ne permettrait pas d'approfondir chacun des sujets abordés, j'ai souhaité que les réflexions qu'inspirent à Helen Arnold et Daniel Blanchard leurs parcours se mêlent à celles que suscite notre présent. Dans l'espoir qu'elles incitent chacun d'entre nous à s'interroger sur notre avenir, et – sait-on jamais – à accroître notre volonté de nous le réapproprier collectivement.

Fabien DELMOTTE

¹ Murray Bookchin, *Pour une société écologique*, Christian Bourgois éditeur, 1976. Deux ans auparavant, Helen Arnold et Daniel Blanchard avaient déjà traduit un article de Bookchin – « Towards a liberatory technology », paru dans la revue étatsunienne *Anarchos*, n° 1-2 – qui fut édité en plaquette par Librairies Parallèles Éd. Sous le titre : *Vers une technologie libératrice* (juin 1974).

² Murray Bookchin, *Pouvoir de détruire, pouvoir de créer. Vers une écologie sociale et libertaire*, L'Échappée, 2019.

³ *Socialisme ou Barbarie. Anthologie*, Éditions Acratie, 2007.

⁴ Daniel Blanchard, *Crise de mots*, Éditions du Sandre, 2012. La recension que nous avons consacrée à ce livre est disponible sur <http://acontretemps.org/spip.php?article477>.

⁵ Daniel Blanchard, *Debord dans le bruit de la cataracte du temps*, Éditions Sens et Tonka, 2000.

— AUX ORIGINES... —

Pour commencer, peut-être pourrions-nous aborder la façon dont vous avez commencé à développer un intérêt pour la politique, avec cette perspective, ou si l'on veut, cette « sensibilité » qui est toujours la vôtre aujourd'hui...

Daniel Blanchard : Il y a pour moi une expérience d'enfance qui a particulièrement compté. Pendant l'été 1944, j'avais dix ans, mon père était prof au collège de Barcelonnette, dans les Alpes, et il était dans la Résistance. Il était en même temps secrétaire de la cellule du Parti communiste de la vallée de L'Ubaye. Au printemps 44, les Allemands sont venus pour réprimer la Résistance, qui tenait certains coins de la vallée. Mon père était dans le maquis. Ma mère m'a embarqué avec mon petit frère qui avait six ans, un autre petit garçon et une femme juive qui était cachés chez nous. On est parti dans la montagne. Au bout d'une errance de deux, trois jours, on a pu retrouver mon père en pleine montagne. C'était une expérience extrêmement intense pour un gamin. On est arrivé dans un hameau où des gens nous ont dit : « Vous venez de la part d'untel, il y a une maison pour vous si vous voulez, on ne vous demande rien. » C'étaient des paysans « néolithiques » [rires], intelligents, ingénieux et généreux, qui cultivaient un lambeau de terre suspendu au milieu d'un versant sauvage... Pour moi, c'est resté une sorte de paradis élémentaire. On a gardé des rapports avec ces gens. Après cela, ma famille est allée vivre à Paris.

Helen Arnold : Moi, je suis américaine. J'ai aussi eu une expérience « initiale » très importante, à treize ans. Mes parents ne savaient pas, je crois, que faire de moi pendant l'été et m'ont envoyée dans une colonie de vacances, dans le nord de l'État de New York, organisée par un couple d'enseignants. Il s'agissait de retaper un hameau où avaient vécu des Shakers. C'est une secte très peu connue aux États-Unis, qui a cessé d'exister car elle prohibait tout rapport sexuel ; ils n'avaient pas d'enfants. Ils les adoptaient et quand ils ont cessé de le faire, c'était fini ! Par contre, les hommes et les femmes avaient une vie intellectuelle et sociale ensemble : ils dansaient, chantaient, philosophaient et travaillaient en commun. Leur devise était la « belle simplicité ». Mais les enseignants ayant organisé ça avaient une tout autre idée en tête : c'était l'autogestion. Alors, on était un groupe de jeunes entre treize et seize ans qui reconstruisait ce village, organisait le travail de manière très collective. On se réunissait sous « l'arbre à palabres » tous les soirs et on élisait un maire pour une semaine... Il y avait le travail utile le matin et artistique l'après-midi, et toutes les semaines on s'y inscrivait comme on voulait. Ce n'était pas simplement la démocratie qui m'a marquée. Rétrospectivement, je m'aperçois que c'était aussi cette façon de travailler, de faire les choses collectivement.

— SOCIALISME OU BARBARIE —

Dans quelles circonstances avez-vous adhéré au groupe Socialisme ou Barbarie ?

HA : On est les deux seules personnes, je pense, qui ont été recrutées à S. ou B. par tract ! C'est comme cela que nous avons découvert le groupe.

DB : Je faisais des études d'histoire. J'étais très intéressé par la musique contemporaine, l'art ; il faut dire que je rencontrais des artistes chez mes parents. J'avais un assez bon camarade avec qui l'on partageait surtout un intérêt pour la musique contemporaine. Et un beau jour, à l'automne 1956, il me dit : « Tiens regarde, c'est inénarrable ! » Et il me tend un tract qu'on lui avait donné à la Sorbonne. J'ai mis ça dans ma poche, et puis je l'ai lu un peu plus tard : il dénonçait à la fois la répression des conseils ouvriers hongrois par les tanks russes et l'attaque des Anglo-Français sur le canal de Suez nationalisé par Nasser. Cela a été pour moi une espèce de révélation.

Je ne sais pas si on se rend compte maintenant à quel point le monde était bloqué. C'était le monde des deux blocs, mais c'était aussi la pensée bloquée. Si l'on choisissait l'un, on était braqué contre l'autre.

Mes rapports avec mon père étaient devenus terribles. Il était devenu farouchement anticommuniste ! *[rises]*. Il avait découvert ce que c'était que le PC une fois arrivé à Paris. Bref, ce tract pour moi, tout d'un coup, c'était l'idée qu'il y avait une issue. Et c'était signé « Socialisme ou Barbarie ». Je me suis dit : « Qu'est-ce que c'est que ce truc invraisemblable ? » J'ai pris contact avec eux. J'ai été à une réunion publique avec Claude Lefort, qui revenait d'un voyage en Pologne absolument enthousiaste, très éloquent. Puis, j'ai rencontré des gens qui avaient trouvé que j'avais fait des remarques intéressantes au cours de la discussion *[rises]* et j'ai rencontré en particulier Vega, qui était un ancien POUMiste, qui avait participé à la guerre civile en Espagne, à la révolution espagnole. Il avait adhéré au groupe après avoir été bordiguiste. Il était quand même dans une optique assez léniniste. Il m'a sondé pour voir ce que j'avais dans la tête, pour me suggérer des lectures. Au bout d'un moment, après avoir lu les anciens numéros, j'ai adhéré au groupe. C'était en 1957.

Il avait alors un petit peu d'audience du fait de la problématique avec la Hongrie. Parler des conseils ouvriers, ce n'était plus martien. Tout d'un coup, il y avait les conseils ouvriers hongrois, le mouvement ouvrier en Pologne... Il y avait une petite ouverture, le groupe était un peu moins confiné sur lui-même. Il a commencé à avoir un petit peu d'écho à l'extérieur.

Soit dit en passant, tu t'intéressais déjà parallèlement à la poésie, peut-être au surréalisme ?

DB : Oui, oui... Je ne m'identifiais cependant pas au mouvement surréaliste. Mais j'ai lu avec pas mal de passion les documents surréalistes ; au lycée, avec mes camarades, on jouait au cadavre exquis durant les cours de français... *[rises]*. Mais oui, j'écrivais déjà de la poésie.

Et toi Helen, comment as-tu adhéré à S. ou B. ?

HA : Je suis arrivée en France en 1959 avec un groupe d'étudiants. Je passais une année en France dans un cadre tout à fait officiel d'études. Mais c'était tout de même particulier car, en tant qu'étrangère, j'avais une liberté totale. Au lieu d'être inscrit dans un seul endroit, on pouvait picorer et voir un peu à droite et à gauche (un cours à Sciences-po., un autre à la Sorbonne...) et s'initier à la France. Dans ce groupe, il y avait un type qui était déjà politisé. Moi, je n'avais aucune idée ni culture politique, mais j'avais tout de même cet arrière-plan dont j'ai parlé tout à l'heure – et ma révolte. Ce copain m'a dit : « Tiens, j'ai vu un tract qui m'intéresse beaucoup, je vais aller voir. » Il m'a montré, et j'ai trouvé cela génial. C'était la première fois que je voyais un discours politique où on parlait du monde moderne, des choses comme elles étaient et non suivant une espèce de schéma complètement abstrait.

Le nom du groupe et de la revue – Socialisme ou Barbarie – est désormais relativement célèbre, même si son audience fut, son existence durant (1949-1967), confidentielle. Pourtant, au-delà d'un certain nombre de représentations assez vagues, ses idées restent relativement mal connues ou peu prises en compte et certaines méritent sans doute d'être remémorées. En parlant de tracts, vous rappelez déjà que ce groupe visait à avoir une intervention politique, et d'ailleurs, à un moment donné de son existence, il envisagea la constitution d'une nouvelle organisation. Mais il s'agissait d'abord et surtout pour lui de produire une revue, un « organe de critique et d'orientation révolutionnaire », ce qui comportait des exigences spécifiques. Pouvez-vous d'abord préciser comment s'organisaient vos réunions,

en vue d'accomplir ces différentes tâches ? Même si je sais que les choses ont pu changer au fil des ans, avec, vers la fin, une part accrue dévolue à la théorie...

DB : Il y avait des réunions toutes les semaines. C'était un rituel de réunion assez classique.

HA : Pour l'époque...

DB : Il y avait des points d'ordre du jour : information, tâches... et, en général, une grande discussion autour des textes pour la revue. Le niveau de la discussion était, il faut le dire, assez remarquable. Quand j'ai adhéré, il y avait Castoriadis, encore Lefort, pas Lyotard à ce moment-là. C'était des gens qui avaient une culture politique sérieuse. Il y avait un type que j'aimais beaucoup, Philippe Guillaume, qui était aussi un ancien trotskiste, d'une grande culture scientifique, technique et politique.

HA : Mais il y avait aussi, toujours, des problèmes pratiques qui étaient abordés. Faire tourner la ronéo...

DB : Oui, quand on a commencé aussi à faire un journal ronéotypé – *Pouvoir ouvrier* –, c'était très absorbant quand même. Le groupe réunissait quelques dizaines de militants. La question de l'organisation a surtout été posée en 1958. Lyotard avait participé au groupe avant, mais il était arrivé en région parisienne dans cette période. Il y a eu tout un afflux d'étudiants de Lyotard qui ont voulu adhérer au groupe... En plus, il y avait le coup d'État de De Gaulle, le changement de régime à propos duquel on s'était quand même un peu manifesté à l'extérieur. Je me souviens à l'époque, avec Sébastien Diesbach, on était constamment à la Sorbonne à discuter avec Clastres, avec les gens de l'UEC qui nous disaient : « On est absolument d'accord avec vous sur le plan théorique, mais on ne peut pas quitter le parti de la classe ouvrière. » On avait un tout petit peu percé dans le monde extérieur à ce moment-là. Castoriadis et Vega ont alors posé la question de ne plus avoir simplement un comité de rédaction de la revue, mais d'envisager d'être l'embryon d'une organisation révolutionnaire, avec des règles de fonctionnement. Alors Henri Simon – également un membre important par son apport et son expérience d'employé dans des grosses boîtes d'assurance – et Lefort ont estimé que c'était le début de la bureaucratisation, d'un retour du trotskisme. Ils ont quitté le groupe.

Quand on regarde l'histoire du groupe, on pourrait être tenté d'émettre un jugement sur l'organisation politique (ou plutôt son embryon), d'une part, et d'autre part, sur les idées qui étaient les siennes sur un certain nombre de questions. L'organisation a eu le mérite, si l'on peut dire, d'exister, mais elle n'a pas été à la hauteur de ses ambitions...

HA : Non.

DB : En effet.

D'un autre côté, on peut penser qu'un certain nombre d'idées du groupe, de caractéristiques de sa démarche, du reste inséparables de l'exigence d'action, méritent toujours d'être considérées. Dans la préface que tu as rédigée, Daniel, à l'anthologie de textes de la revue, tu soulignes, en premier lieu, la dimension d'« aventure intellectuelle » et « passionnelle » que suscitait l'effort permanent du groupe pour saisir et comprendre la réalité, dans un effort sans cesse recommencé. Je te cite : « Bien qu'ancré dans la tradition des groupes politiques, son esprit aventureux le distingue de tant de groupuscules d'extrême ou d'ultra-gauche qui s'acharnent à faire fructifier un petit capital, généralement hérité, d'idées arrêtées, voire fixes, pour se tailler une place dans un champ politique miniature et, en fait, fictif. » Tu pointes une volonté d'examen critique, de remise en cause.

DB : Et la passion d'explorer la modernité. Je dois dire qu'il y avait une grande curiosité, en particulier pour ce qui se passait aux États-Unis. Je le dis aussi dans la préface. On se prenait un peu pour Marx et Engels qui regardaient ce qui se passait en Angleterre pour savoir ce qui allait se passer à la surface du monde. Pour nous, c'était les États-Unis. Chaulieu (Castoriadis), Guillaume et d'autres lisaient beaucoup la sociologie industrielle américaine. Et on était en rapport avec un groupe américain à Detroit, le groupe *Correspondence*. Ses membres étaient très peu nombreux, mais au moins l'un d'entre eux travaillait, ce qui était important, dans les usines automobiles de Detroit. Ils avaient donc une connaissance de première main de la réalité des usines américaines et de l'histoire des mouvements ouvriers américains de base. Pour nous, c'était extrêmement précieux.

Au sein du groupe, il y avait aussi Daniel Mothé qui écrivait sur la nature et l'organisation du travail en usine à partir de son expérience d'ouvrier.

DB : En effet. Il faut le compter parmi les membres vraiment importants du groupe. Il était chez Renault. Il était ouvrier outilleur. Il n'était pas sur la chaîne ni même OS. Je l'ai très bien connu. J'ai passé énormément de temps avec lui pendant toute une période. Il racontait la vie de l'usine, c'était très intéressant.

HA : Il y avait aussi d'autres témoignages sur la condition ouvrière : « L'ouvrier américain » (par un camarade de *Correspondence*), « La vie en usine », de Georges Vivier, sur plusieurs numéros, à partir du n° 11 de *S. ou B.*

Mais pourquoi, dans le cadre de l'orientation du groupe, autant d'intérêt était-il porté à la vie dans l'usine ?

DB : Il s'agissait d'étayer l'idée que la classe ouvrière peut prendre en main la gestion de la production. L'idée de gestion ouvrière, d'autogestion, était à la base du programme du groupe. Ce programme devait s'appuyer sur une connaissance réelle de la vie des ouvriers et de leurs capacités gestionnaires collectives.

HA : L'idée de base, c'était que l'ouvrier est un être intelligent, capable de s'occuper de ses propres affaires et de celles de la société dans son ensemble.

DB : Il fallait chercher la part d'initiative, de créativité sociale – et pas seulement individuelle – qui se manifeste dans les épisodes de rupture révolutionnaire, comme en Hongrie en 56, mais aussi dans la vie quotidienne. Il y avait donc l'idée qu'au-delà du schéma marxiste de l'exploitation, de l'extorsion de la plus-value, on devait s'intéresser à la vie réelle des ouvriers. Cela nous venait notamment des Américains qui montraient comment les ouvriers sont constamment obligés de prendre en charge tout ce qui n'est pas prévu par l'organisation formelle de la production. Il y a, au niveau du travail, des tâches les plus concrètes, une lutte contre la hiérarchie et les normes imposées qui suscite des formes embryonnaires et conflictuelles de gestion ouvrière du processus de production. On insistait sur la remise en cause des conditions de travail et sur le caractère égalitaire des revendications qui contredisaient l'organisation formelle de l'usine.

Cela s'articule à une façon spécifique de concevoir la « crise » du capitalisme. Vous insistiez sur une « contradiction » du système : il vise à réduire à l'état d'exécutant, mais ne peut en réalité plus fonctionner s'il y parvient. Il doit donc s'appuyer aussi, dans certaines limites, sur la participation, voire essayer de la susciter, comme si les dirigeants voulaient à la fois la participation et l'exclusion de la population. Cependant, le groupe misait davantage sur la portée imprévisible de la lutte de classe que sur des crises découlant des mécanismes objectifs du capitalisme.

DB : Il y avait une recherche passionnée de la dimension critique de la réalité, de

ce qui en elle est en crise. Mais il n'y a aucun déterminisme objectif, extérieur, hétéronome qui impose la révolution et l'autonomie. On ne misait plus, comme souvent dans le marxisme, sur l'inéluctabilité de la crise de l'économie. Ce n'est ni une condition nécessaire ni une condition suffisante à l'avènement de la société libérée. La crise du capitalisme, sa contradiction fondamentale, disons, tient à ce qu'il interdit l'activité autonome des hommes tout en la requérant parce qu'elle est indispensable à sa survie. C'est la lutte pour l'autonomie qui est l'analyseur critique de cette société – et non une prétendue science dont la rationalité objective nous soumet au règne de la nécessité. C'est elle qui fonde la révolution comme perspective, non pas fatale mais possible. Le capitalisme se déploie comme un mécanisme objectif et aveugle, ou veut se donner comme tel. Pourtant, la lutte des classes n'a pas seulement un rôle moteur d'évolution des sociétés modernes : elle en est la crise même, l'analyseur, la matrice où se forme le projet d'une société révolutionnaire, c'est-à-dire autonome. Ce n'était pas une idée de révolution comme achèvement de l'histoire dans un ordre définitif, mais plutôt une idée de liberté, de création du devenir commun. La critique de la société se développait par la compréhension et la systématisation de ce qui constitue la crise de cette société, c'est-à-dire la critique qu'en font ses membres, non seulement lors de grands mouvements collectifs mais aussi quotidiennement, par leurs pratiques, au travail d'abord et dans toutes les situations où ils subissent la subordination hiérarchique et l'arbitraire bureaucratique.

De ce point de vue, l'intérêt de *Socialisme ou Barbarie* était loin de se limiter à une critique des blocs « communistes » à laquelle on réduit parfois ses idées quand on les rattache à des courants antitotalitaires aux contours politiques différents. Néanmoins, il n'est pas possible de comprendre son propos sans parler de ses analyses du « capitalisme bureaucratique », qui contribuent à la redéfinition de la lutte des classes.

DB : C'était essentiel. C'est le fondement de l'analyse de classe des sociétés dites « socialistes » ou « communistes » de montrer que finalement la domination du capital sur le travail ne se fait pas forcément par la propriété privée des moyens de production, mais qu'elle peut être exercée collectivement par une organisation comme le Parti communiste. En 1946, la « tendance Chaulieu-Montal » (Castoriadis-Lefort) s'était opposée, au sein du Parti communiste internationaliste (PCI), à la thèse trotskiste de l'URSS comme État ouvrier dégénéré. Ce n'était pas une société fondamentalement socialiste où le pouvoir aurait été confisqué par une bureaucratie parasitaire en raison de la défaite temporaire de la révolution mondiale. Lefort et Castoriadis affirmaient que c'était une société nouvelle, un nouveau type de société, de classe, d'exploitation. C'était l'idée de la bureaucratie comme classe et non pas simplement comme épiphénomène. La propriété est une forme juridique ; l'essentiel, c'est l'exercice effectif et exclusif de la gestion des moyens de production, y compris la force de travail. Cette analyse conduisait à faire passer au second plan les mécanismes objectifs découlant des nécessités intrinsèques du capital et de l'imposition à tous les échanges de la forme-marchandise. Le moteur principal de l'histoire est la lutte des classes, qui n'est pas seulement le rapport capital-travail abstrait tel qu'analysé par Marx. Elle n'oppose plus les possédants et les prolétaires mais les dirigeants et les exécutants. Il y a donc une lutte des classes sous les régimes bureaucratiques. Partis et syndicats inféodés au PC ne sont pas des instruments d'émancipation ouvrière et populaire, mais les noyaux d'une future classe bureaucratique et des instruments au service de ses intérêts.

Cette critique ne concernait pas seulement l'URSS ou des régimes semblables ; il s'agissait de critiquer tout autant les sociétés capitalistes occidentales, dont la

dimension bureaucratique était soulignée. Il va de soi que nous parlons d'une période du capitalisme qui était différente à bien des égards de ce qu'on a appelé, depuis, le « néolibéralisme ». Pourtant, Socialisme ou barbarie, mais aussi à une bien plus grande échelle, les événements de Mai 68 nous rappellent qu'elle était loin d'être « idyllique ». Et des problèmes communs subsistent. Quels étaient les principaux thèmes de votre critique du capitalisme à cette époque et quelles sont les principales différences qui vous semblent devoir être soulignées avec notre temps ?

DB : À l'époque du groupe on était dans une période qui s'est terminée dans les années 1980, celle qu'on a appelé le « compromis fordiste ». Il avait déjà permis de surmonter la crise de 1929 et des années 30, puis la reconstruction d'après la Seconde Guerre mondiale. Elle se caractérisa, dans le capitalisme occidental, par un compromis : le capital gardait la maîtrise complète sur la société, mais le revenu ouvrier croissait en gros à peu près à la même vitesse que la productivité du travail. De plus, un certain nombre d'institutions dans le domaine de l'éducation, de la santé, permettaient à tous d'accéder à un certain nombre de services essentiels comme l'instruction, la santé, la retraite... Tout ce que maintenant le néolibéralisme essaie de liquider. On voyait, bien évidemment, cela comme un mieux : ce n'était plus la misère absolue des classes laborieuses, mais ce n'était pas la libération. Le groupe analysait cette période comme une rationalisation du capitalisme « moderne », comme une condition à remplir pour durer, pas comme une menace pour sa survie. La domination et l'aliénation continuaient d'exister.

Définir le conflit de classe comme opposition entre dirigeants et exécutants faisait passer au second plan la problématique marxiste strictement économique. On rejoignait par certains côtés, mais pas explicitement, le fond de la pensée anarchiste, axée sur la lutte contre la domination. La critique des rapports qui se nouent dans la production gardait une importance centrale mais non exclusive. La vie sociale, avant les événements de 68, semblait uniformisée, vouée à l'expansion illimitée de la production de marchandises, donc du capital et de sa domination ; tout devait être soumis aux principes d'instrumentalité et de fonctionnalité et assujéti à cette fin, absurde et extérieure à la vie des « simples gens ». Les hiérarchies bureaucratiques se développaient, qui divisaient et récompensaient la servilité, entraînaient les absurdités, l'opacité ; le travail était sans initiative ni liberté d'expression. La bureaucratie devenait la forme principale de l'exercice de la domination. Il s'agissait de mener une critique radicale de la « vie quotidienne » qui élargissait le champ des préoccupations à l'organisation concrète du temps et de l'espace, des rapports hommes-femmes, jeunes-adultes, des formes et des contenus d'enseignement, de la culture... Les loisirs, la consommation peuvent aussi être une aliénation.

Au début des années 1960, il y avait dans les universités américaines le Free Speech Movement, des mouvements de jeunesse un peu partout, au Japon, en Corée du Sud. Cette jeunesse protestait contre l'assujettissement à la famille, le travail, les études, l'ennui et l'absurdité de l'existence à laquelle on la vouait... Il y a eu depuis une récupération par le système de certains des mouvements d'opposition « contre-culturelle » et une reprise en main des affaires et des États par le grand capital. Chômage massif, précarité, « exclusion », chantage permanent de dégradation sociale et humaine... Les procédés de domination ont évolué. Le capitalisme ne peut pas se passer de bureaucratie mais il a combattu les « irrationalités » de son fonctionnement dans la production. Le capital financier a repris la main sur la « technostrucure » managériale.

HA : Il y a désormais moins de distinction affichée entre celui qui commande et celui qui obéit. On essaie de faire de chacun un petit entrepreneur persuadé que c'est lui qui commande et qui doit se démerder tout seul pour arriver à s'en sortir. Les

relations hiérarchiques continuent d'exister, mais elles sont camouflées sous une forme pseudo-libérée.

DB : On le voit aussi dans les entreprises avec les analyses qui ont été faites de la manière dont le management essaie de solliciter et de capter la créativité des subordonnés dans le travail pour en fait l'utiliser contre eux. Ou quand le contrôle par l'autorité hiérarchique est remplacé par le contrat de prestation de services, l'obligation de résultat, la codification des actes imposés à un agent prétendu autonome et responsable.

La captation de la force de travail tend à s'emparer de la totalité du temps vécu et du psychisme même de l'employé. En fait, une tendance totalitaire s'accroît : destruction des liens, des rapports sociaux vivants, du sens même qu'il y a à vivre en société. Cette époque était relativement optimiste, tandis que la nôtre est beaucoup plus désespérée, fataliste et cynique. Le monde allait, devait changer en mieux (on sortait de la guerre). Et les esprits radicaux pensaient aussi qu'ils pouvaient changer la société radicalement.

L'exigence de comprendre des problèmes nouveaux de la vie « moderne » vous a, à l'époque, fait rencontrer Debord et les situationnistes. Comment s'est passée cette rencontre ?

DB : Un beau jour, on a reçu dans le courrier un exemplaire du n° 3 de l'*IS*. On dépouillait le courrier, j'ai dit : « Ça, ça m'intéresse ». *Internationale situationniste* : qu'est-ce que c'était que ce truc ? En le consultant de plus près, j'ai vu que ça m'intéressait beaucoup. C'était l'époque où l'on disait qu'il fallait élargir le champ de la critique à la vie quotidienne, à l'urbanisme, aux loisirs, etc. Or, justement, les situationnistes menaient une critique de l'art et de la culture qui débouchait sur une utopie de la vie libérée. Ils entendaient dépasser l'art et voulaient la libération des désirs, la subversion, la négation de l'ordre répressif et mortifère, créer des situations, c'est-à-dire bouleverser, réinventer la vie quotidienne, en expérimentant aussi dès maintenant des pratiques poétiques. Quand j'ai vu ça je me suis dit que j'allais écrire à ces gens-là.

J'ai écrit, et on a pris rendez-vous avec Debord dans un bistrot. Avec chacun sa revue pour se repérer. Après, on a commencé une conversation ambulatoire à travers Paris qui n'en finissait jamais... On achetait une bouteille de pinard et on continuait dans ma mansarde, puis après chez lui, des fois... Après d'interminables déambulations, conversations nuit et jour avec Debord, avec Michèle Bernstein, un beau jour j'ai dit : « Écoute, il faudrait qu'on mette sur le papier les points sur lesquels on s'entend. » Il était d'accord. Il m'a dit : « Tu fais un premier projet ». Et après, il a rajouté, modifié des choses, on en a rediscuté. Puis il a dit : « On va aller dîner au restau, je t'invite » (à l'époque je n'étais pas misérable, mais enfin...). Et : « On va appeler ça : *Préliminaires à la définition de l'unité du programme révolutionnaire*. » C'était l'union de l'avant-garde dans la culture et de l'avant-garde du prolétariat [*rires*]. Il avait un grand sens de la communication. Après, il a imprimé cela. J'ai aussi fait de la figuration idiote dans un de ses films, *Critique de la séparation*. Mon rôle consistait, dans une salle de bistrot où des filles chantaient, à boire un coup de beaujolais. Il a fait la prise dix fois, ce qui fait qu'au bout d'un moment j'étais complètement KO... À chaque fois je buvais mon verre...

Je suis parti ensuite en Afrique pour prendre un poste ; j'avais passé le CAPES d'histoire-géo. On voulait m'envoyer en Algérie en pleine guerre chez les « pieds-noirs » ; cela ne me disait rien, et de toute façon je n'avais pas l'intention de faire une carrière de prof. J'étais passionné par l'Afrique noire, j'avais écrit des articles dans la revue là-dessus. Donc, j'ai dit « j'y vais », je suis allé en Guinée, qui venait de choisir l'indépendance, et j'ai passé là une année scolaire chez les Peuls. Cela a aussi été très

important pour moi.

Quand je suis rentré, à l'été suivant, j'ai appris que Debord avait adhéré au groupe puis ensuite qu'il en avait démissionné [*rires*]. On s'est revu. Je devais partir au service militaire et Debord en revenait. Il m'a dit : « Moi j'y suis resté trois semaines, si tu restes moins que ça, je te paie à dîner, sinon c'est toi qui paies. » J'y suis resté cinq semaines, mais quand je suis revenu je l'ai trouvé dans d'autres dispositions. « Non, non, plus maintenant... » Ça s'est fini, d'un coup. Notre relation était terminée.

— CRISE DE MOTS —

Il est bien entendu impossible de revenir ici sur tous les épisodes de la vie du groupe Socialisme ou barbarie. Vous vous êtes tous les deux retrouvés, en 1963, du côté de Castoriadis, après une nouvelle scission, provoquée notamment par ses analyses des nouveaux enjeux du capitalisme moderne. L'accent était mis sur l'apathie des gens, leur retrait des affaires publiques. Castoriadis parlait de leur « privatisation », ce qui n'était pas sans rapport avec l'idée d'un capitalisme bureaucratique qui tendait à déresponsabiliser et à provoquer une crise du sens de la vie sociale.

Daniel, dans ton livre *Crise de mots*, paru en 2012, il y a un texte qui relate ton retrait progressif du groupe. Tu y montres des réserves à l'égard de la période de S. ou B. qui a suivi la scission, puis conduit à l'auto-dissolution en 1967. Tu évoques ton intérêt, accru à ce moment-là, pour l'écriture poétique, mais tu essaies aussi de comprendre, à partir de cette expérience, les conditions de la vertu critique d'un discours. Peux-tu revenir sur le contenu de ces réflexions et ce moment de ton parcours ?

DB : Le texte « Crise de mots » (qui donne son titre à l'ensemble du recueil) est le résultat de la fin de mon expérience du groupe après la scission, où on s'est retrouvé avec Castoriadis. En fait, il était en train d'élaborer les thèses qu'il a publiées plus tard dans *L'Institution imaginaire de la société*. Dans le groupe, Mothé parlait de temps en temps de l'usine, mais en fait la principale activité du groupe se réduisait à écouter Castoriadis discuter ses théories nouvelles – qui allaient très loin et posaient des problèmes très graves puisqu'il s'agissait tout de même de rompre avec le marxisme. La plupart du temps, je n'avais rien à dire, mais là n'était pas le problème. J'avais surtout l'impression de perdre contact avec l'élément vivant du langage. On écoutait Castoriadis, qui se situait à un haut niveau d'abstraction et de généralité... Donc je me suis retiré du groupe. J'avais l'impression d'être devant une autoroute de la pensée. On traverse des quantités de contrées sans s'y arrêter.

Je me suis retrouvé un peu aphasique, avec l'impression de perdre le contact vivant avec la langue. J'écrivais encore des articles dans la revue, mais c'était la routine ; j'appliquais la théorie. C'est le moment où je me suis retiré du groupe et au bout d'un temps j'ai éprouvé le besoin de reprendre contact avec ma langue, avec les possibilités d'expression de ma langue. J'ai commencé à écrire des petits textes pour retrouver un peu le contact vivant avec la langue. Au bout d'un moment, je les ai envoyés à Francis Ponge parce que c'était le père d'une amie d'enfance. J'aimais beaucoup en plus ce qu'écrivait Francis Ponge. Il m'a adressé une lettre extrêmement chaleureuse, qui m'a vraiment beaucoup encouragé. Il a envoyé ces textes à une revue en train de se créer, *L'Éphémère*, à laquelle participait André du Bouchet, Yves Bonnefoy et quelques autres. Ces textes ont été publiés, et évidemment ça m'a un peu dopé pour écrire par la suite.

Arrivé en 68, j'avais au fond pris du large vis-à-vis du groupe. Mais je n'avais pas rompu, j'avais des relations amicales. Je dois quand même reconnaître que la fréquentation de Castoriadis – nous l'appelions Corneille – avait été auparavant, pour moi, très excitante. Il avait une imagination théorique, intellectuelle, formidable. Il

faisait des soirées chez lui où on déconnaît, on jouait à des petits jeux un peu pervers, on buvait le whisky de l'OCDE, où il travaillait. Il a commencé à me faire écouter du jazz. Après la fin du groupe, on s'est beaucoup moins vu, mais notre relation est toujours restée sur un plan amical. Je crois que ma « crise » reflétait celle de l'activité du groupe. La révolution hongroise avait validé et relancé S. ou B., dont le discours me semblait porter une voix capable de capter, d'amplifier d'innombrables voix éparses.

Un discours est porteur d'une vertu critique quand le mouvement qui l'impulse entre en résonance avec le mouvement qu'il révèle dans le réel, quand il surgit et se forme comme analogue de la crise du réel – crise qu'est le réel, par opposition à l'idée illusoire d'un état de ce monde. Il suppose un point risqué – à la fois en avant et au contact de l'existant – à partir duquel l'état du monde n'apparaît plus comme un état, mais comme révolu. Mais nous ne révolutionnions plus rien. Les mots avaient perdu leur vertu critique, leur pouvoir dynamique de découvrir et d'éprouver la réalité, pour nous-mêmes et pour autrui. Le mutisme que nous croyions constater dans la société nous incitait à fabriquer une image en forme de système dans lequel disparaissaient les acteurs. Nous devenions incapables de les entendre... Le réel devenait vérification de l'idée et non plus son fondement dynamique. Le discours devenait automate, hors de nous, sans nous. Dénoncer la vie quotidienne aliénée à la marchandise, à l'instrumentalité, aux faux semblants appelait une énonciation qui devait être un premier acte d'affranchissement, chargé de force d'entraînement prouvant que la liberté, comme le mouvement, se créent en marchant. Notre voix eût alors trouvé un accent et notre message un style, c'est-à-dire un tranchant de nouveauté, une force de rupture qui les auraient rendus audibles et recevables. Je n'entendais plus la voix de l'autonomie. Il faut dire qu'il y avait un isolement et une sorte de léthargie dans laquelle semblaient être tombés les éléments critiques de la société française. Mais le groupe a perdu de vue la vie réelle, concrète, de la société. Les prodromes de 68 nous ont échappé.

Avant d'en venir aux événements de 68, arrêtons-nous un moment sur les autres textes de ce recueil, d'ailleurs remarquable, *Crise de mots*. Tu y abordes d'autres questions, qui ont trait à la société contemporaine. Tu critiques, par exemple, la prédominance nouvelle du jargon technique dans le langage commun et les conséquences d'un rapport purement fonctionnel au langage, dans le cadre de formes nouvelles de domination.

DB : Il y a un processus diffus de pénétration dans notre for intérieur d'un langage qui n'est pas spontanément le nôtre : celui, sinon du pouvoir, de la maîtrise technoscientifique. La parole permet de trouver, d'articuler les mots de sa souffrance, de son angoisse, de son indignation, de sa révolte, de se refonder sur une parole qui soit sienne... Il y a un caractère vital de la langue, qui figure et donne corps à la dignité, à l'intégrité personnelle, assignables à un sujet identifiable, à une pensée ou à une sensibilité individuelle ou partagée. De mon point de vue, la poésie est une expérimentation, une sorte d'état critique de l'être intime, une épreuve de ma liberté dans et par le langage. C'est un mouvement incoercible du sens, un perpétuel commencement de parole et un appel qu'elle adresse à notre esprit, raison et sensibilité à la fois. Renoncer à la poésie, c'est renoncer à l'aspiration à la liberté ; c'est le fantasme de n'être qu'un appareillage d'outils et de moyens, hommes et choses confondus. La société actuelle réduit le langage à une exigence forcenée de fonctionnalité, d'instrumentalité et de mise en équivalence de tout à travers la marchandisation de tout.

Il y a une domination du jargon technique, du code, sur la langue « naturelle » et son pouvoir figuratif ou symbolique, qui évoque un monde ouvert devant nous, inépuisable, invitant à nous y aventurer sans fin. Cette langue est une matrice féconde

de la conscience sociale, de moi et du monde. Le code du jargon technique n'implique en rien celui qui le prononce et facilite le maniement des objets construits par la science ou la technique. Il est sans ancrage dans le devenir ou l'expérience. Ce ne sont pas des mots qui nous sont propres en tant que sujets ; on leur substitue un discours donné comme objectif. Il nous convertit en machines à parler, dans un asservissement au principe d'instrumentalité. Nous nous situons dans la société avec les mots et les catégories des sciences sociales, nous parlons de nos organes dans les termes du médecin, de nos états d'âme dans ceux du psychologue. Dans une société machinique, l'individu ne doit que remplir sa fonction. Le discours objectif qui se donne pour science confisque à la source toute véritable conscience sociale. La technoscience sociale s'inscrit dans un projet de domination moderne, qui implique de pétrifier en état totalement maîtrisable ce qui est, par essence, projet, conflit, devenir. Elle usurpe la voix de la conscience sociale, d'une société autonome possible des « gens ordinaires ». Elle nous fait taire. Il y a aussi une stérilité des grandes théories révolutionnaires prétendant à une vérité globale et profonde sur le monde où nous vivons et un bilan nul de la pédagogie militante conçue exclusivement en terme de connaissances et d'information. La conscience sociale suppose l'expérience propre de chacun.

Tu mets également en cause un nouveau règne de la « fausse parole » (pour reprendre l'expression d'Armand Robin), qui « exploite » la parole dominée.

DB : Il n'y a pas qu'un problème de fabrication du consentement dans les termes posés par Chomsky : propagande, mensonge, désinformation, occultation par des organes spécialisés liés au pouvoir injectés unilatéralement dans la société. Il y a désormais des mécanismes plus surnois et toxiques, car interactifs. C'est l'extension du système représentatif. Marché, sondages, médias, sciences sociales disent : ce gadget, c'est l'expression de vos désirs ; cette opinion, la vôtre. Ce n'est pas un Big Brother autoritaire. C'est un individu « personnalisé » qui nous parle de personne à personne, dont les propos sont élaborés à partir d'une armée de sondeurs, d'enquêteurs, etc., dans un aplatissement mimétique et fallacieux du dominant sur le dominé à des fins de manipulation. Le gadget est modelé sur nos désirs pour soutirer l'argent et la soumission du consommateur, le politicien emprunte nos mots pour nous obliger à « consentir ». C'est une exploitation de la parole : on extrait de nous la parole qui sert à perfectionner, affiner, ajuster les moyens de domination que nous subissons.

Finalement, tu décris la société occidentale contemporaine comme fondamentalement inauthentique : elle se ment à elle-même. Tu cites Debord, qui t'intéresse aujourd'hui davantage sur cette question que le théoricien cherchant à dépasser l'art : « Qui a renoncé à dépenser sa vie ne doit plus s'avouer sa mort. » En quel sens cette société se ment-elle à elle-même, pourquoi refuse-t-elle de se regarder en face, comment en est-elle aussi dissuadée ?

DB : Nous vivons effectivement dans une société profondément mensongère, qui se ment à elle-même. Elle s'attribue le monopole du progrès et de l'humanisme, mais n'y croit guère. Auschwitz mobilisait un appareil technique, industriel, bureaucratique qui est celui-là même de la société moderne. Mais cette société refuse de se reconnaître dans la Shoah, le système concentrationnaire, la bombe H. La finalité qu'elle invoque et poursuit en pratique, c'est celle de sa propre reproduction, élargie par l'asservissement de toutes ses ressources humaines comme de la nature entière à une fonctionnalité aveugle. C'est son seul critère de rationalité : l'exigence de sens est refoulée et forclosée.

La machinisation du langage dont nous parlons est une censure inhibant la parole qui tente de saisir, à travers l'expérience, le vrai du monde où nous vivons. Il y a une

quasi-aphasie des contemporains quand ils s'avisent de comprendre de quoi leur malheur est fait et une radicale inhumanité de cette société. Notre société a pour maxime l'inégalité – c'est-à-dire l'injustice – et pour mode opératoire la sélection. Elle a une finalité arbitraire, extrinsèque, voire hostile aux besoins humains comme aux exigences de la nature. Produire pour produire, consommer pour consommer, la « croissance », le « développement » : cela n'a pas de sens mais se donne pour nécessité. Nous sommes censés y vouer notre « spontanéité ». Cette finalité dépourvue de sens et cette exigence contradictoire qui veulent que nous assumions spontanément sa nécessité exercent sur chacun de nous une pression de sélection inexorable qui voue au rebut tous les rétifs, par refus ou incapacité, à cette mobilisation globale – leur humanité dévaluée est mise en spectacle, en sorte de stimuler chez les autres le zèle pour le fonctionnement ; un même destin est réservé pour les pensées, les dons, les désirs, les singularités novatrices. Chaque individu est investi de la responsabilité de procéder en lui-même à la sélection de ce qui doit ou peut survivre, à l'exclusion du reste. Comme si un manager se trouvait à l'intérieur de chaque personne : pas une conscience, mais un centre de calcul. La thérapeutique omniprésente offre ses soins palliatifs...

Nos pensées et désirs ne comptent pour rien. C'est une injonction dérisoire et répugnante que de nous demander de nous considérer comme des citoyens dans cette antisociété. Un tel sentiment d'appartenance est nécessairement illusoire. Il faut renoncer, ravalier sa dignité et acheter des compensations, des consolations, des machines dont on est moins le maître que l'opérateur. Il y a un dévergondage de la surabondance et de l'inutilité. La consommation devient une esquivé à l'entreprise de déshumanisation poursuivie par cette « mobilisation globale » qui détruit la socialité spontanée tissée par la reconnaissance mutuelle et lui substitue un artefact consistant en échanges normés de prestations entre des individus fonctionnels. C'est une issue pour s'absenter de soi-même, de son moi répétitif, ennuyeux, inexistant, ne rencontrer d'autrui qu'un fantasme, avec un effet d'inconsistance, d'inauthenticité. Le mode normal de l'échange dans cette société est le mensonge, la tromperie, la séduction, objet contre objet.

Cela condamne à l'exil intérieur, à la solitude, celui qui se voue à la vérité, confronté à l'actuel défilement sans suite et sans fin de l'horrible, du dérisoire, de l'insignifiant. Un futur objectif qui ne va nulle part se substitue à l'avenir des possibles, des menaces, des promesses. Entre espoir improbable et désespoir invivable, il faut jouer le jeu mesquin et tricheur du quotidien. Avec un sentiment d'étrangeté de ce que nous sommes ou aurons été : périmés et non plus simplement mortels.

Il faut trouver les mots pour dire le mal que nous fait cette réalité.

– MAI 68 ET LA PRISE DE PAROLE –

Dans un article de 2018⁶ revenant sur les événements de Mai 68, tu écris que le règne de la « fausse parole » peut être abattu, non pas par la dénonciation qui en est faite, mais par « la prise de la parole par toutes et tous », suivant l'expression de Michel de Certeau. C'est en effet pour toi un des traits remarquables de 68, nous y reviendrons. Pour commencer à aborder cet épisode, on peut tout de même observer que des thématiques traitées par S. ou B. annonçaient Mai 68 : critique des bureaucraties, des hiérarchies, des politiciens, interrogation sur le sens et les valeurs du système... Même la critique de l'Université, qu'on trouve aussi chez les situationnistes, était présente dans les pages de S. ou B...

⁶ Daniel Blanchard, « Mai 1968-2018 : prendre la parole, encore et toujours », texte qu'on peut consulter en ligne sur <http://jefklak.org/mai-1968-2018-prendre-la-parole-encore-et-toujours/>.

DB : Concernant l'Université, il y avait là aussi une grande influence du mouvement américain. Il y avait une double critique : des rapports sociaux dans les universités et du fait que ces universités préparaient à former des cadres du système de domination et d'exploitation. L'accès à la culture y était complètement monopolisé et centré sur ce qui était utile. L'exemple américain a compté beaucoup pour nous. La revue a publié des textes là-dessus, traduits de l'américain. On était donc préparé à recevoir une critique des rapports sociaux à l'intérieur de l'Université, telle que l'a portée en particulier le Mouvement du 22 mars.

Vous en étiez, n'est-ce pas ? Comment avez-vous vécu les événements sur un plan personnel ? Vous n'étiez plus étudiants à cette date.

HA : Non, non, loin de là ! On n'était pas étudiants à Nanterre, on a rejoint le « 22 mars » quand il est arrivé à Paris.

DB : Je travaillais à l'ORTF à ce moment-là... C'était drôle. Fin avril 68 (S. ou B. n'existait plus), Benno Sarel nous dit : « Il faut qu'on se voie ! » C'était un vieux camarade, membre du groupe, qui avait écrit sur l'Allemagne de l'Est, travaillait à l'Unesco et parcourait le globe pour faire des enquêtes sur les problèmes de l'agriculture. Il apparaissait de temps en temps au groupe, on le voyait, on était ravi, car c'était un type intéressant et charmant. On s'est retrouvé chez lui en banlieue parisienne dans un endroit agréable, on a bavardé, c'était agréable de se retrouver, de se regarder, de boire un coup... À la fin, il dit : « Il faut qu'on se revoie ! On pourrait parler de l'agriculture et tout, prenons rendez-vous dans un mois. » Finalement, on s'est retrouvé sur les barricades du Quartier latin...

HA : Et puis ce jour-là, Mothé et Maxie ont dit : « Mais quand même, il se passe des choses intéressantes à Nanterre. Il y a des petits jeunes qui lisent la revue... »

DB : Le 3 mai, quand il a commencé à y avoir des bagarres au Quartier latin, il se trouve qu'on passait par là. Moi, quand je vois des types monter des barricades, il n'y a rien à faire, je ne peux pas résister... [*rires*]. On a eu un tract pour une réunion à Montsouris, chez les protestants, signé « Mouvement du 22 mars ». On y est allé et on a été conquis. On est tombé sur des gens, Duteuil, Cohn-Bendit, etc. qui lisaient *S. ou B.* depuis longtemps parce qu'ils étaient dans un groupe très proche de nous, *Noir et Rouge*. C'était un des rares groupes anarchistes avec lequel on avait de bonnes relations.

HA : Dans les réunions du « 22 mars », il y avait des gens qui avaient une ouverture d'esprit et une façon de discuter des problèmes avec une acuité qu'on a rarement rencontrée.

DB : Et une désinvolture qui nous changeait dans la façon de concevoir le militantisme. On était des laborieux, un peu. Eux, ils disaient : « Il nous semble que c'est ça qu'il faudrait faire. On commence à le faire. Si les autres trouvent que c'est juste, ils vont le faire aussi. Mais on ne se prend pas pour l'avant-garde du prolétariat. On fait juste les choses qui nous paraissent bien. » Effectivement, ça avait un pouvoir de contagion. Leurs actions avaient un pouvoir révélateur, qu'elles soient de l'ordre de la provocation ou de l'action exemplaire. Elles éveillaient, stimulaient la conscience. L'adversaire se trouvait démasqué, trahissait son caractère réactionnaire. Il s'agissait d'actes significatifs et compréhensibles qui invitaient d'autres à étendre cette action.

HA : Certaines fois, ça tombait à l'eau, aussi... Mais d'autres...

Et puis j'imagine qu'il y avait le choc et l'excitation de voir le pays en grève partout...

HA : Oui, bien sûr.

DB : Paris en mai 68, c'était extraordinaire !

HA : On ne dormait presque plus, on passait notre temps dans la rue.

DB : On dormait par terre, dans un amphi occupé... Et puis un beau jour, justement, on était au centre Censier et on voit deux ou trois copains vaguement situs qui trimballaient un Américain avec eux. Ils ne parlaient pas bien l'anglais et cherchaient un interprète : c'était Murray Bookchin.

HA : C'est comme ça qu'on a connu Murray.

Et les situs, d'ailleurs ?

HA : En 68, ils étaient absolument insupportables... Enfermés dans l'Institut pédagogique national de la rue d'Ulm avec le nom de Conseil pour le maintien des occupations, ils étaient, leur petite bande, enfermés là...

DB : Nous, on habitait dans les Halles. On participait à un Comité d'action très actif dans les 3^e et 4^e arrondissements et, de temps en temps, il y avait deux ou trois situs qui s'y pointaient, balançaient quelques tracts, nous insultaient tous un peu et puis repartaient... C'était leur activité, franchement...

HA : C'était le mépris, quoi...

DB : On était des militants... Eux, ils avaient toute la conscience...

HA : C'étaient des gens supérieurs qui avaient tout compris.

On rencontre tout de même des représentations souvent caricaturales de Mai 68. Peut-être souhaitez-vous en corriger quelques-unes ? Certes, ce n'était pas non plus à proprement parler une révolution. Mais on a parfois l'image d'un mouvement d'enfants gâtés irresponsables... Il est vrai que, dans la perception des plus jeunes, le parcours de Cohn-Bendit en soutien de Macron qui faisait la leçon aux Gilets jaunes n'aide pas non plus...

DB : Oui, il a fait fort !

HA : À ce point, c'est incroyable.

DB : Alors qu'un type comme Duteuil est resté absolument fidèle à ses idées.

HA : En revanche, cette idée d'un mouvement d'enfants gâtés est insupportable. Ou encore l'idée qu'il ne s'agissait que de liberté sexuelle... ou d'un mouvement fondé sur le principe d'une contestation où « tout est permis ». Il y avait à Paris – car c'est là qu'on était –, dans la rue, partout, des gens qui s'arrêtaient pour discuter, pour savoir dans quelle société on voulait vivre. C'étaient pas les étudiants. C'était tout le monde : « Il faudrait faire comme ci, il faudrait faire comme ça. »

DB : Avec aussi une espèce d'autocritique : « Je me rends compte que j'ai vécu comme un con... ». C'est vrai !

HA : Si ça a débouché sur une grève générale, ce n'est pas un hasard. C'est précisément l'exemple de la révolte et de l'opposition frontale au pouvoir donné par les étudiants qui a révélé aux gens leur profond mécontentement, qui a mis le feu aux poudres.

DB : Cette prise de parole n'était pas celle de l'exhibition narcissique à la télé mais un échange, l'exploration du monde social, la découverte de l'égalité profonde des conditions, un germe de solidarité. Dans certains lieux de travail, on exigeait un pouvoir démocratique où tout le monde serait sur un pied d'égalité. On y exigeait la maîtrise du travail, la liberté d'expression, la responsabilité. Il y a eu une redécouverte des principes de la « démocratie ouvrière » dans les mouvements révolutionnaires : assemblée générale souveraine, conseils et délégués chargés d'un mandat défini et

révocable, avec un véritable sens de la solidarité pratique. Ce n'était pas une révolte contre le travail en soi, mais contre l'ineptie de vivre pour travailler. C'était contre la destruction du sens à vivre en société, la frustration ; il y a eu une intense fraternisation, une transgression des barrières et des rôles (jeunes, manuels, intellectuels, femmes). Il y avait un émerveillement qui a mis au jour la radicalité du nihilisme capitaliste. La transgression, la jouissance immédiate préfiguraient une socialité authentique, sans codes qui figent et séparent, ni instrumentalisation, avec une perpétuelle mise en œuvre de la « faculté de commencer », pour reprendre l'expression de Hannah Arendt. En 68, il y a une conscience sociale qui commence à se reconstituer. On a assisté alors à l'invasion de la scène publique par un sujet collectif qui, avec une conscience plus ou moins profonde de la réalité sociale, entreprend de gérer lui-même, directement et de façon égalitaire, les affaires de la société.

– LE VERMONT AVEC MURRAY BOOKCHIN –

Parlons désormais de Bookchin puisque vous l'avez rencontré à ce moment-là. Vous êtes allés aux États-Unis le rejoindre en 1971 dans le Vermont.

DB : Après 68, nous avons passé les années suivantes des vacances aux États-Unis, et on a revu Bookchin qui habitait New York à ce moment-là. On est allé en Californie. Helen a décidé d'y rester quelque temps, moi je devais rentrer au bureau. Je suis repassé par New York chez Murray. Il était avec deux ou trois jeunes copains qui faisaient une revue anarchiste et étaient très excités à l'idée de partir dans le Vermont, centre de la contre-culture. Ils avaient le projet d'y ouvrir un *coffee house*, qui serait un lieu de rencontre. Une fois rentrés en France, on s'est dit, après tout, qu'on pourrait peut-être aller les rejoindre.

Bookchin avait alors 50 ans. Pouvez-vous nous parler un peu du personnage ?

DB : C'était une forte personnalité qui a toujours mené de front l'élaboration théorique et l'activité militante. Il est né en 1921 dans un milieu d'émigrés juifs russes révolutionnaires. Il a été ouvrier, communiste à 10 ans, trotskiste à 15... *[rires]*

HA : Puis anarchiste !

DB : Il a ensuite suivi quelque temps une formation de technicien, a été syndicaliste et participé à la grande grève de General Motors de 1945-1946. Il s'est très tôt intéressé aux questions environnementales, dès les années 1950. Il a participé aux mouvements de « libération » des Noirs, des femmes, des minorités sexuelles, au mouvement de la jeunesse contre la guerre du Vietnam, au mouvement écologiste et antinucléaire, à la contre-culture des années 1960 et 70. Il a écrit sur un nombre très varié de sujets : urbanisme, technologie, ethnographie, mouvement anarchiste, philosophie...

HA : Son parcours n'a rien d'académique ou d'universitaire, même s'il a un peu enseigné ensuite. C'était un autodidacte, un boulimique de livres et de pensée, de théorie – comme beaucoup d'autodidactes – et un farouche débateur. Il n'était intéressé que par les idées ; la vie sensible ne le touchait guère. Il parlait de la nature, de la vie saine, de la nourriture saine, mais dans sa vie personnelle il s'en foutait, il n'y avait que les livres, les discussions et les projets d'action politique qui l'intéressaient. Et les liens d'amitié.

DB : Nous avons toujours gardé le contact avec lui. On l'a vu pas très longtemps avant sa mort, en 2006. On est allé à plusieurs reprises le voir dans le Vermont, lui et sa femme.

HA : Il n'était pas vraiment reconnu aux États-Unis. C'était quelqu'un de très polémiste, d'intransigeant et de radical. Il s'est coupé de beaucoup de milieux. Il exigeait qu'on tienne ensemble un anticapitalisme radical et une écologie sociale également radicale, et il était très amer de ne pas être suivi théoriquement et pratiquement dans ce sens.

Avant de parler des idées de Bookchin, décrivez-nous votre expérience dans le Vermont en 71... C'était très différent de la France ?

DB : Oui ! Il y avait dans le Vermont une atmosphère assez extraordinaire. Plein de communes de toutes sortes (religieuses, politiques...). Il y avait aussi la troupe de théâtre d'avant-garde *Living Theater*. Il y avait des grandes fêtes. La musique, c'était le rock : de véritables messes. Pas de jazz. Il n'y avait pas de Noirs. C'était la contre-culture blanche. Parmi ces innombrables communautés de différentes orientations, on en trouvait d'ailleurs une, les *politicos*, avec Bernie Sanders, qui était « socialiste », avec des maos principalement intéressés par le mouvement noir et le Black Panthers Party et qui exfiltraient vers le Canada des déserteurs ou insoumis américains... Sanders est ensuite devenu maire de Burlington, la principale ville du Vermont, puis gouverneur, sénateur...

Il faut tout de même dire que c'est un État assez particulier – un État « arriéré », disons –, qui votait républicain, mais dans l'esprit des fondateurs de la République américaine, pratiquement. Des gens extrêmement accueillants, ouverts. Autrefois, en Nouvelle-Angleterre, subsistait la tradition des assemblées de la population sur les grandes prairies au milieu du village pour prendre des décisions. Au Vermont, ça existait encore un peu dans pas mal d'endroits. Sur des questions certes très secondaires, mais c'était un ciment.

Ce *coffee house* – on y a travaillé aussi – était en plein centre-ville. On y rencontrait aussi bien des gens du pays qui bossaient dans les bureaux que des hippies. Très souvent, le soir, à l'étage, on faisait de la musique country. Aussi bien avec des musiciens du coin qu'avec les hippies...

HA : Tu embellis un peu les choses, mais c'est vrai que ce *coffee house* avait effectivement des principes. L'idée était d'en faire l'endroit idéal où différents types de population pourraient se rencontrer, alors qu'aux États-Unis les cafés n'étaient pas, à l'époque, comme en France, un endroit où on pouvait rester longtemps sans consommer.

Il y avait un collectif où toutes les tâches étaient également partagées avec un salaire égal pour tous. La nourriture était achetée le plus possible localement et les plats faits à la main, ce qui dans la société américaine ne va vraiment pas de soi. On faisait deux fois 30 litres ou 50 litres de soupe – une végétarienne, l'autre avec viande –, et les « clients » pouvaient participer à la cuisine. C'était *self service*, avec plein de desserts pour convenir aux Américains. Tous ceux qui le voulaient fabriquaient des desserts et on les leur achetait. Un jour, quelqu'un, on n'a jamais su qui, a mis sur le comptoir un bol avec un mot : « Si vous avez de l'argent, donnez-en ; si vous en avez besoin, prenez-en. » Il y avait toujours un peu d'argent dedans. C'est resté jusqu'au bout. Daniel est reparti au bout d'un an. Je suis restée un peu plus longtemps.

DB : Je me suis plu au Vermont. On a d'abord habité dans un appartement plus ou moins communautaire, à Burlington, puis on en a eu un peu marre et on est allé s'installer à la campagne, dans un village. C'était une vieille société où il y avait encore des relations personnelles, une espèce de bienveillance. Un soir, on est tombé en panne de voiture, à minuit, en plein hiver. Il faisait -20°C... On a vu au loin la lumière d'une maison, on y va, on frappe à la porte, à minuit donc ; une femme vient nous

ouvrir en peignoir de bain : « Oui, entrez, téléphonez... » Nos amis new-yorkais n'y croyaient pas.

HA : On ne laisse pas quelqu'un dehors par -20°C dans le Vermont.

DB : J'ai aussi vu ça dans les Alpes, c'est pareil.

HA : On est encore dans de l'humain. Parmi les gens qui fréquentaient le *coffee house*, il y avait aussi des pensionnaires de l'hôpital psychiatrique local. L'un d'entre eux disait que c'était l'endroit qui lui permettait de causer, de rencontrer des gens. Il prenait de l'argent pour s'acheter un dessert et promettait de rembourser le jour où il sortirait de là.

DB : En marge de toute cette histoire, on a fréquenté une commune très sympathique, d'anciens étudiants qui s'étaient transformés en charpentiers. Ils construisaient des maisons en bois dans la tradition de la Nouvelle-Angleterre. On a participé à quelques chantiers avec eux. Au fond, me suis-je dit, voilà des gens, des intellos comme moi, à qui ça plaisait de construire des maisons en bois et ils l'ont fait ; pour ma part, j'aimerais savoir fabriquer un bouquin. À mon retour à Paris, je suis entré en rapport avec des jeunes qui étaient en train de monter une imprimerie – l'Imprimerie Quotidienne, à Fontenay-sous-Bois. J'ai ensuite participé à cette aventure pendant quelques années, et ça a été important pour moi à divers égards. Pour la première fois de ma vie, j'ai dû apprendre à me servir de machines : la linotype, pour la composition en plomb, et la presse typographique. C'étaient des machines à l'ancienne, à moteur électrique mais à commandes mécaniques, à la fois très puissantes et d'une grande délicatesse : il s'agit d'aboutir à du texte parfaitement lisible. De plus, nous avons eu ainsi la possibilité, mon ami Jean-Pierre Burgart et moi, de composer, de mettre en page et d'imprimer nos propres textes – ce qui constitue une épreuve de rigueur et de lisibilité.

Ma participation à l'Imprimerie Quotidienne m'a également amené à contribuer à la revue *Utopie*, avec notamment Hubert Tonka, Isabelle Auricoste, Jean Baudrillard. Et avec Jean-Pierre Burgart, nous avons publié huit numéros d'une revue de littérature et d'art, *Liasse*. En même temps, je faisais des traductions pour vivre.

HA : Il faut aussi préciser qu'au retour des États-Unis il y eut une vague tentative de recommencer le groupe. Lors d'une réunion chez Corneille [*Castoriadis*], on s'est demandé si on n'allait pas recommencer. Mais, finalement, il n'en est rien sorti. Il y avait tout de même l'idée qu'il pourrait y avoir encore des mouvements qui pourraient recommencer.

DB : Oui, mais personne n'était vraiment prêt à se lancer dans une chose comme ça. C'était lourd.

C'est une période, Helen, où tu as été partie prenante des mouvements féministes qui se développaient ?

HA : Oui, j'étais en rapport avec le mouvement américain, et je faisais profiter mes copines de sa littérature, qui nous a beaucoup inspirées. Je pense que nous avons été parmi les premières à créer un groupe non mixte pour discuter de notre situation et de nos difficultés diverses. C'était un groupe affinitaire – donc politisé, avec des libertaires, des copines du Comité d'action de quartier, d'autres amies diverses – et nous avons découvert à quel point nous étions ignorantes de notre corps, conditionnées dans nos comportements, limitées dans notre accès à la sphère publique, même en tant que militantes, avec nos compagnons... Nous avons aussi participé aux grands mouvements pour l'avortement et le droit de disposer de notre corps. C'était un moment très fort. Mais nous n'avons pas réussi à faire passer l'idée de groupes de base dans le mouvement : le MLF et moins encore sa tendance « Psych et Po » ne

pouvaient entendre ça.

Il y aurait énormément à dire sur la différence avec la situation actuelle. Nous ne demandions pas à être intégrées dans la machine – pas de quotas, ou autre –, nous apprenions à nous battre, à faire les choses nous-mêmes, nous ne nous réclamions d’aucune « identité » qui nous figerait. C’était après tout un mouvement de femmes blanches plutôt classe moyenne, sans état d’âme à ce sujet. C’est typiquement une illustration de l’idée du « 22-Mars » : on exprime notre révolte ; aux autres de faire de même.

Pendant ce temps-là, aux États-Unis, comment les choses se sont passées pour Bookchin ?

HA : Il avait l’idée de faire une revue théorique qui n’a jamais vu le jour. Le groupe s’est disloqué. En fait, il y avait quelqu’un dont les parents avaient prêté de l’argent pour le local du *coffee house*. Au bout d’un an, il a commencé à dire que son père voulait être remboursé. Il faut dire qu’il n’y avait absolument aucun bénéfice. Il n’était pas du tout prévu de rembourser. On fonctionnait au jour le jour. Donc il a pris le pouvoir petit à petit pour parvenir à rembourser son père, et le groupe s’est disloqué.

Le centre d’intérêt de Murray s’est alors tourné vers l’Institut d’écologie sociale qu’il avait fondé. C’était un endroit qui produisait des études sur des techniques écologiques de culture, mais aussi un peu de théorie. Je dois avouer que je ne m’y suis pas intéressée de près.

Partant du fait que vous avez introduit et commenté Bookchin en France, nous pourrions désormais nous intéresser à votre regard sur ses idées. Votre dernière publication en date met l’accent sur leur dimension écologiste anticapitaliste. Comment définir sa pensée, par opposition à ce que nous connaissons des courants écologistes dominants en France ?

DB : Bookchin a largement contribué au développement de la conscience politique écologique, en défense de la nature, dans une perspective de critique du capitalisme. Pour ma part, j’ai toujours pensé, pour caricaturer, que l’écologie pouvait justifier une culpabilisation moralisante indifférenciée de tous, capitalistes ou modestes consommateurs, visant à se substituer à la critique sociale et à la lutte de classe. En France, l’écologie politique a une dimension réformiste, électoraliste. Et ce ne sont pas les entreprises qui vont résoudre le problème du réchauffement planétaire... Il faut aussi s’inquiéter de ceux qui prônent une espèce de dictature désintéressée. Comment l’imposer aux puissances capitalistes qui dominent le monde ? Et quelle vie nous serait faite, à nous dominés, contraints par la force à la vertu écologique ? Et donc irresponsables. Alors que c’est au niveau local et sous des formes particulières que la crise écologique affecte les collectivités humaines ; ce qui ne veut pas dire qu’il ne faut pas des décisions plus larges affectant la planète entière. Mais cela suppose de créer les conditions d’une responsabilité universelle et égalitaire des membres des collectivités humaines. La démocratie représentative et la dictature bureaucratique sont incompatibles avec cette exigence.

Je pense, comme Bookchin, que seule une société d’individus égaux en droits et en conditions réelles, donc également responsables, peut faire face à une crise écologique à la fois planétaire et infiniment diversifiée dans ses manifestations. Sans être la solution, c’est la condition pour que soient recherchées, et peut-être trouvées et mises en œuvre, l’infinité des solutions que requiert une crise écologique extrêmement variée. Cela demande une attitude de « jardinier de la nature », par opposition aux exigences totalitaires de domination capitaliste sur les hommes comme sur la nature. Ce n’est plus l’environnement, c’est nous-mêmes qui sommes atteints, quand l’air, l’eau, nos aliments sont empoisonnés. C’est notre responsabilité, nous devons

prendre notre sort en main.

Vous semblez particulièrement intéressés par les positions de Bookchin sur la technique et la technologie, qui, il est vrai, se rapprochent de celles de S. ou B...

DB : Oui, d'ailleurs on était aux États-Unis en 1973 quand Castoriadis a entrepris d'écrire l'article « Technique » pour l'*Encyclopædia Universalis*. Il nous avait demandé de lui envoyer le bouquin de Bookchin justement. L'idée de Bookchin n'était pas du tout que la technologie était porteuse en soi de la libération des hommes. Il n'ignorait pas les aspects aliénants et asservissants des technologies. La science moderne met à disposition des connaissances qui peuvent se transformer en inventions techniques. Or, dans cet apport-là, on peut choisir des éléments qui peuvent nous affranchir du travail pénible. Bookchin voulait penser une société fondée sur des rapports excluant la domination entre les êtres humains et entre ceux-ci et la nature. Il faut produire en suffisance les biens nécessaires à l'entretien de la vie humaine, ce qui n'a rien à voir avec la production proliférante d'objets inutiles de la « société d'abondance ». Il faut aussi développer les ressources de la technologie pour faire du travail non une malédiction, mais une activité enrichissante pour l'esprit, l'imagination et les sens. Elle ne doit ni altérer ni détruire la nature, mais préserver les écosystèmes et leurs équilibres.

HA : Le groupe S. ou B. a élaboré une critique de la technologie capitaliste, mais pas de toute espèce de technologie. La meilleure preuve en est le texte de Castoriadis sur le contenu du socialisme. Il y aborde la manière dont les ordinateurs, qui commençaient à peine à exister, pourraient servir à préparer le travail pour que l'on puisse prendre des décisions collectives sur la base de données objectives.

DB : Il y avait une critique d'un certain marxisme, disons « objectiviste ». Ce n'est pas l'évolution de la technique et des rapports objectifs de production qui vont faire aboutir au socialisme via la révolution, c'est le mouvement social. Aucune technologie n'est neutre socialement. C'est un rapport social. La chaîne de montage est un instrument d'asservissement et d'exploitation autant que de production. Toutefois, dans l'énorme stock de connaissances scientifiques et techniques dont dispose aujourd'hui l'humanité, rien n'empêche de sélectionner des procédés et dispositifs qui soient compatibles avec les aspirations d'une société libérée.

HA : Ceci dit, je pense que nous sommes dans une situation où la technologie s'est autonomisée, et n'est sans doute plus contrôlable, avec des conséquences immenses en dehors du monde du travail et de la vie quotidienne...

Dans son livre *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, on voit que Bookchin n'abandonne pas la question sociale, ni même ne se désintéresse du problème des classes sociales puisqu'il polémique contre un anarchisme *middle class* qui se serait coupé du mécontentement des masses, à l'inverse de courants plus réactionnaires qui parviennent malheureusement mieux à l'absorber. Il craint que l'anarchisme ne devienne une posture aussi chic qu'inoctensive, au moment où des millions de personnes connaissent le contrecoup des nouvelles politiques économiques (appauvrissement, intensification de l'exploitation). Il cherchait des moyens de favoriser de nouvelles mobilisations populaires et refusait, par ailleurs, de penser la liberté de l'individu en dehors de la société ou de la communauté – ou contre elles.

HA : Tout à fait. Certes, il ne croyait plus du tout dans la vocation nécessairement révolutionnaire de la classe ouvrière. Il a donc, à un moment donné, beaucoup tablé sur les mouvements de jeunes et les écologistes. Mais il a ensuite fortement souligné la différence entre l'anarchisme « social » et l'anarchisme « style de vie ». Il ne s'agit pas de vivre en anarchiste de façon fondamentalement individualiste ; il s'agit bien de

participer à des mouvements pour changer la société dans son ensemble. Dans une société où chacun est un atome, il ne peut rien se passer.

Il ne se contentait pas de se féliciter de telle ou telle initiative, de la participation des gens, il se demandait : « où est-ce qu'on va ? », « est-ce que les revendications sont assez radicales ? ». Pour lui, l'important était d'arriver à un résultat qui permette de sortir du capitalisme.

DB : Bookchin continue de s'inscrire dans la tradition des communes anarchistes créées pendant la guerre civile espagnole et dans la tradition des grands auteurs libertaires (Kropotkine, Proudhon...). Il veut une société foncièrement égalitaire, constituée de communautés largement autonomes pour ce qui est des ressources, de dimensions ajustées au plus près à leur environnement naturel et aux exigences de la démocratie directe. Ces communautés se fédèrent entre elles pour coopérer à la solution des problèmes qui se posent à une plus vaste échelle.

Et quel regard portez-vous sur les idées – ou disons les stratégies – municipalistes libertaires ?

HA : Bookchin est quelqu'un qui a essayé depuis toujours de tenir ensemble les idées d'anticapitalisme, d'écologie, de décentralisation, du pouvoir de la base. Malheureusement, j'ai l'impression que ce n'est pas cela qui intéresse les gens actuellement. Murray était à la fin quelqu'un de très désespéré. Il ne voyait rien avancer. Il a essayé à tout prix de positiver, de trouver une espèce de solution, ou disons un axe d'intervention, qui lui permettrait de sortir de cette impasse dans laquelle on est. Donc il a pensé que, pour arriver à la décentralisation, etc., il fallait développer le municipalisme, dont il a changé à plusieurs reprises la définition. Au départ, ce n'était pas du tout l'idée d'entrer dans les mairies. Il s'agissait de constituer des contre-pouvoirs, via des assemblées populaires en dehors des mairies, et de définir ce qu'on aurait fait à la place, ce qu'on voudrait faire. Puis, à un moment donné, il a été question de peut-être participer aux élections municipales. Mais initialement, ce n'était pas du tout ça l'idée. Et puis, après ça, petit à petit, il a évolué vers l'idée de prendre les mairies, de participer aux élections municipales. Je ne trouve pas ça clair. Je ne crois pas qu'on puisse participer à la gestion de cette société, même au niveau local, et avancer avec clarté l'idée d'une autre société possible. Sans compter qu'on est très vite confronté aux forces de l'État central et de l'économie globale.

DB : C'est une stratégie au long cours visant à amener la population à prendre localement le pouvoir par la voie démocratique et à l'exercer sur le mode de la démocratie directe pour refonder l'économie locale sur des bases écologiques en vidant, de proche en proche, de sa substance le pouvoir de l'État centralisé et du capital concentré. Au terme de cette évolution, on constate une distance prise avec l'idée de révolution, dont la violence serait incompatible avec une libération sociale véritable. Il cherche un cheminement différent vers une société écologique, décentralisée, anarchiste. Cela a été très mal reçu par le milieu libertaire de son époque.

HA : Je pense que c'est le désespoir actuel, en France par exemple, qui fait que, là aussi, on s'est raccroché à cette idée de municipalisme, tordu largement dans le sens d'entrer dans les mairies ou de les prendre. Bien sûr, il y a aussi l'influence du Rojava, qui n'a pourtant rien à voir avec le municipalisme tel qu'on l'entend ici, qui a beaucoup fait connaître Bookchin. Je pense que cette idée gradualiste d'investir les institutions pour y arriver petit à petit n'a pas d'horizon intéressant. On se fait avoir très largement. Je suis favorable aux assemblées générales. Mais je pense qu'il faut un mouvement qui parte de la base, genre Gilets jaunes par exemple... Ce mouvement n'était pas suffisant, mais c'est quand même ce genre de mobilisation, cette spontanéité, ce

besoin de faire les choses directement qui peuvent être intéressants.

— DES GILETS JAUNES À LA CRISE SANITAIRE —

Comment avez-vous réagi, précisément, au mouvement des Gilets jaunes ?

DB : On était très content.

HA : On ne faisait pas partie de ces gauchistes qui l'ont snobé parce qu'il n'était pas « pur », pas assez radical.

DB : Il avait quelque chose d'assez merveilleux. Une spontanéité totale. L'idée que c'étaient des gens, disons, du peuple, le peuple ; pas forcément des prolos, même s'il y en avait aussi, mais aussi des ménagères, des retraités, toutes sortes de gens qui tout d'un coup éprouvent le besoin de se mettre ensemble parce qu'ils en ont lourd sur la patate... Et ça, c'est quand même assez merveilleux.

HA : Il y avait de tout là-dedans. Ce n'était pas forcément la bonne ligne ou la bonne direction. Tout y est. Mais on se débrouille avec, même si on ne sait pas où ça va... C'était très variable. Aujourd'hui, il y a des gens qui continuent, mais bon...

DB : Disons que ça n'a malheureusement pas fécondé quelque chose d'autre, d'assez important.

HA : C'est un peu le même phénomène qu'en 68 : un mouvement limité qui a ouvert les vannes de tous les mécontentements et révoltes sous-jacents, et qui a permis de discuter de tout.

Nous sommes allés aux manifs, mais pas aux plus violentes, étant vieux et peu aguerris. Nous avons aussi fréquenté le groupe de Montreuil, après une brève tentative à Fontenay, où il n'y a jamais de mouvements de base, tout étant tenu en main par la mairie communiste et ses soutiens gauchistes. À Montreuil c'était plus divers et ouvert, bien que majoritairement constitué de militants accomplis. L'occupation de la place de la Croix de Chavaux était assez vivante par moments. On a aussi pris contact avec Commercy, où les participants s'intéressaient beaucoup à Bookchin, au moment de la première rencontre nationale. Mais ça n'a pas abouti.

Les tentatives d'auto-organisation dépassant le niveau local ont fait long feu, et le seul thème qui a survécu est celui du référendum d'initiative populaire (RIC) qui est vraiment un enterrement de toute notion de participation réelle, directe, à la vie politique. On peut aussi remarquer qu'énormément de gens ont préféré « participer » par procuration, et que le niveau de violence de la police y est peut-être pour quelque chose, mais pas uniquement.

Malheureusement, le mouvement s'en est tenu là. Depuis, nous avons connu la crise sanitaire et sa gestion. J'ai vu que vous aviez signé une pétition hostile à l'idée d'un troisième confinement en début d'année. Comment analysez-vous plus généralement la situation ?

HA : Nous sommes des « complotistes », paraît-il... *[Rires.]*

DB : On est peut-être dans un moment de passage, de transition. On est dans une situation assez grave – je veux dire sur le plan social et politique, pas seulement du point de vue sanitaire. La façon dont la chose a été prise en main par les États en confisquant pratiquement toute la vie sociale est incroyable... On a même interdit, ce qui est absurde, à des médecins de ville d'essayer de soigner cette maladie sous prétexte que les laboratoires avaient décrété qu'il n'y avait pas de médicaments qui marchaient. Il y a eu cette espèce de conjonction de prise de pouvoir à la fois par les grands laboratoires et les pouvoirs d'État qui a laminé complètement la vie sociale et l'existence même d'une communauté publique. Et il n'y a pas de réaction...

De manière générale, je trouve qu'on est dans une période extrêmement grave où

il y a une perte du principe de réalité. Les réseaux sociaux y participent : n'importe qui peut s'y faire passer pour n'importe qui, raconter n'importe quoi. Et ce principe de réalité a aussi été dénié par les États. Le plus grave, si c'est vrai, c'est qu'il y a des suspicions sur certaines questions de trucages scientifiques, d'escroqueries, mais ça reste à prouver. On peut dire que le capitalisme, à la base, est absurde, profondément irrationnel, dans l'organisation de la société, la relation à la nature, dans sa transformation du réel en valeur, dans sa volonté d'anéantir le réel pour en faire du rien – la « valeur » –, qu'il faut ensuite reconvertir, dans une valorisation de la valeur... Mais il a quand même besoin du principe de réalité et de rationalité. Ce n'est pas pour rien si la science s'est développée en même temps que le capitalisme. Mais là on a l'impression qu'il est en train de fuser dans son irrationalité foncière. C'est délirant et dévastateur. S'il perd le fil du principe de réalité, c'est quand même très inquiétant.

HA : Avec une infantilisation complète des gens, une culpabilisation. L'exigence d'une obéissance aveugle, l'« état de guerre » permanent.

DB : Il y a tout d'un coup une emprise de l'État sur la subjectivité. C'est l'État qui devient responsable de ma peur de la mort, qui assume ma peur de la mort, qui assume mon sentiment de solidarité vis-à-vis de mes semblables. Je suis évacué, de cette façon, de moi-même. Et en même temps, je suis pris en main. Je trouve qu'il y a là quelque chose de dévastateur.

HA : Alors que précisément, comme pour l'écologie, la seule solution est la participation active de tout le monde. Il faudrait prendre en charge la maladie en tant que telle, alors qu'on l'a traitée comme quelque chose sur lequel on ne pouvait intervenir que quand les gens étaient dans un état très grave : « Restez chez vous et prenez du doliprane. » Les médecins ont été empêchés de soigner. Des médecins ont mis au jour des médicaments efficaces ou potentiellement efficaces qui auraient dû être testés sérieusement, mais ont été censurés par les sbires de la mafia médicale à la botte de l'industrie pharmaceutique. Ça aurait dû susciter un vrai débat scientifique.

Il faudrait inciter les gens à faire eux-mêmes de la prévention, et en même temps mettre en place une organisation locale par tout le personnel de santé du repérage et de la prise en charge des malades, comme ça a été tenté dans quelques endroits. Tandis qu'au contraire, la paranoïa – la peur d'être contaminé par les autres, l'injonction à ne pas réfléchir et les informations déformées ont été encouragées. Sans parler de la dictature de l'industrie pharmaceutique...

On a beaucoup parlé de la société de surveillance qui est en train de s'installer, « grâce » au numérique, mais ce n'est pas seulement ça, c'est aussi l'isolement, la destruction de la vie sociale remplacée par des écrans. C'est très grave, et très complexe, dans la mesure où tout le monde y trouve son compte plus ou moins.

Et pour le reste, sur le plan matériel, on repart comme avant. On va financer les compagnies aériennes, le pétrole...

DB : Et on continue la casse sur le plan social.

Que pensez-vous du passe sanitaire mis en place cet été ?

HA : Le passe sanitaire est un vrai sujet d'inquiétude. C'est le premier pas vers une société ouvertement de surveillance et de contrôle général, potentiellement total – techno-totalitaire (c'est presque devenu une banalité de le dire) –, et clairement perçu comme tel, il me semble. Pourtant, on y va gaiement depuis un moment via les smartphones et Internet, sans que l'on s'en soucie plus que ça. Le masque de la séduction, à travers des objets « amusants » ou « utiles » est tombé. On imagine facilement que ce type de contrôle, basé sur la peur et la méfiance généralisée vis-à-vis des autres, s'étende rapidement avec la crise écologique. On ne revient jamais en arrière sur ces évolutions-là.

Il n'est pas seulement question de la liberté abstraite, générale. Il s'agit de choses très concrètes, concernant le travail, et sa régulation arbitraire par le pouvoir (suspension du contrat de travail sans salaire ni droit au chômage en cas de non-vaccination), du mépris pour tous ceux qui ont été obligés de travailler dans des conditions très difficiles, même parfois étant malades, etc. Il y a l'obligation faite à toutes sortes de professions d'exercer un boulot de flic pour contrôler les passes (à laquelle se substituera certainement une surveillance électronique et policière encore pire), l'instauration d'une vérité officielle absolument non vérifiée sur l'efficacité de la vaccination, présentée comme arme incontestable, et enfin un droit de regard de l'État sur la santé de tous.

DB : Oui, le passe sanitaire n'est que la mesure la plus visible d'une entreprise de contrôle social très étendu, qui ne date pas de la crise du covid mais de la prise en main directe de la gestion des sociétés développées par les détenteurs du capital. La casse du compromis keynésien menée depuis une quarantaine d'années, l'intensification de l'exploitation sous la pression des actionnaires, la reconstitution d'un stock de main-d'œuvre au chômage, etc., tout cela appelle un renforcement des contrôles.

On se dirige plutôt du côté de la « barbarie » ?

HA : Oui, il semble bien qu'on y aille. En tout cas, cette crise a remué énormément de questions. Maintenant, qu'en sortira-t-il ?

On peut espérer que les Gilets jaunes et l'exaspération provoquée par la gestion de la syndémie se rejoignent. Je crois qu'il y a un ras-le-bol général, et le passe sanitaire a fait déborder le vase. L'autoritarisme, les mensonges et demi-vérités sur la crise sanitaire, les volte-face et les incohérences de la politique de Macron, d'un côté, avec, de l'autre, son traitement totalement méprisant des soignants, en particulier, et les lois sur le chômage, la retraite, la sécurité intérieure, tous ces sujets de mécontentement qui s'accumulent depuis longtemps vont, j'espère, se conjuguer à la rentrée. On n'a jamais vu des manifestations aussi massives que celles qu'on vient de connaître en plein mois d'août.

Malheureusement la proximité des élections commence déjà à donner lieu à une démagogie effrénée de tous les côtés, avec une tentative de l'extrême droite de capter le mouvement, et les médias qui les mettent en avant. La « gauche » et l'extrême gauche sont très frileuses, comme pour les Gilets jaunes, alors qu'il faudrait un mouvement très fortement orienté vers des valeurs positives et inclusives – et pas seulement des manifs, aussi des lieux de discussion et d'autres types d'action pour contrer ça. Je ne sais pas si on y réussira.

DB : Va-t-il se constituer un mouvement social suffisamment large et radical pour prendre tout cela en compte ? On n'en voit guère d'indices pour le moment... Attendons la rentrée, comme on dit. Il faudrait risquer une nouvelle radicalité. Qui osera ?

[Propos recueillis par Fabien Delmotte]

– À *contretemps*/Odradek /septembre 2021 –
[<http://acontretemps.org/spip.php?article868>]