

Résister malgré tout

* * *

Entretien avec Miguel Benasayag

Propos recueillis par Thomas Lemahieu

Philosophe et psychanalyste, Miguel Benasayag est aussi un ancien combattant de la guérilla guévariste en Argentine, où il a passé plusieurs années en prison. Depuis son arrivée en France, à sa libération, il réfléchit inlassablement aux moyens de rester fidèle à l'exigence de liberté et de solidarité des luttes révolutionnaires passées, tout en tirant les enseignements de leurs échecs et de leurs errements. Dans Du contre-pouvoir, co-écrit avec Diego Sztulwark, il observe l'émergence d'une nouvelle radicalité désireuse de changer la vie. Et clame que, si on veut préserver la vitalité de ces mouvements, il ne faut surtout pas ressortir du placard les vieux schémas révolutionnaires... C'est à la révolution dans la révolution, à la puissance contre le pouvoir, au savoir contre l'information, que Miguel Benasayag nous invite : il ne faut pas, écrit-il, se préparer à prendre le pouvoir, attendre de grands soirs en obéissant à des « maîtres libérateurs » ; il faut, dans l'immédiat et sans attendre de lendemains qui chantent, chercher tout à la fois la puissance et la connaissance.

Pourriez-vous nous faire votre biographie, en tous les cas politique ?

Miguel Benasayag : J'ai commencé à militer très jeune. Cela n'avait rien d'exceptionnel à l'époque en Argentine. Je suis rentré dans ce qu'on appelait les « groupes de surface », c'est-à-dire les groupes d'appui à la guérilla guévariste. En fait, en Argentine, à cette époque-là, la guérilla ne correspondait pas à l'idée que l'on s'en fait en général : ce n'était pas un groupe armé au milieu d'une société pacifique. En réalité, la guérilla guévariste faisait partie de la contre-culture, du contre-pouvoir, de tout un développement d'une société qui se constituait elle-même contre l'étau des dictatures militaires à répétition. Pourquoi a-t-on choisi la lutte armée ? Tout bêtement parce que nous faisons le constat qu'à chaque fois qu'il y avait des élections, il fallait entre trois mois et deux ans maximum pour qu'un coup d'Etat survienne et, dès lors, on a fini par comprendre qu'il fallait lutter aussi contre l'armée.

Il y avait deux grands mouvements en Argentine. L'un, c'était le mouvement nationaliste péroniste, qui était pour moi un peu confus. Je n'avais pas d'affinités électives avec les péronistes. Le péronisme, c'est un peu bizarre : les gens péronistes, ils sont péronistes ; moi, je n'ai jamais su ce que ça voulait dire « être péroniste ». Une fois, il m'est arrivé un truc drôle : après un petit combat, des flics nous coursaient, et dans ma fuite, j'avais vu une unité de base péroniste, j'ai rangé mon arme courte, j'ai essayé d'entrer pour me cacher là-dedans et à l'entrée, un mec m'a dit : « Mais toi, tu n'es pas péroniste ! » Mais merde, comment est-ce qu'il avait fait pour savoir que je n'étais pas péroniste ? Les flics arrivaient, alors moi, j'ai filé sans discuter. Mais cet épisode m'est resté, et aujourd'hui encore, il y a cette idée que, quand tu es péroniste, ça se voit à ta tête.

A côté des péronistes, il y avait la mouvance guévariste. J'y suis rentré. D'abord dans un groupe, puis dans un autre plus fort - l'ERP, l'armée de révolution du peuple. Vers dix-sept ans, j'étais déjà dans la guérilla. De fil en aiguille, je suis devenu combattant et ensuite, j'ai eu des responsabilités militaires - mais pas politiques - dans la guérilla. Comme, à l'époque, en Argentine, être un combattant de la guérilla ne signifiait absolument pas vivre dans la clandestinité, comme on pouvait continuer à vivre sans se cacher tout le temps, j'avais commencé des études de médecine en Argentine. Certains de mes camarades ont dû entrer dans la clandestinité, mais ça n'a pas été mon cas. Moi, j'ai étudié la médecine avec mes papiers normaux jusqu'au jour où je suis tombé. J'ai été arrêté trois fois au total. Les deux premières fois, j'ai réussi à plus ou moins brouiller les pistes. Les autorités militaires ne savaient pas trop qui j'étais. La troisième fois, non. Ce coup-là, quelqu'un avait parlé sous la torture. Moi aussi, cette fois-là, j'ai été torturé pendant très longtemps, mais quand même j'ai réussi sous la torture à les faire douter. Ils savaient que j'étais un combattant, mais ils ne savaient pas que j'étais le responsable de l'unité. En fait, ils n'ont jamais su, mais je suis allé en taule. J'y suis resté quatre ans.

Juive française, ma mère s'était échappée à la fin des années 30, avec ses parents, vers l'Argentine. J'ai la double nationalité. Or, pour couvrir la mort de deux religieuses françaises assassinées, on a réclamé la libération de Français arrêtés en Argentine. C'est comme ça que, sans le savoir, j'ai « bénéficié », pendant l'hiver 78, de cet assassinat, et je me suis retrouvé en France avec le statut de Français libéré, alors que je n'avais jamais mis les pieds en France auparavant.

Quand je suis arrivé en France, je suis arrivé dans un autre monde. Et pas seulement un autre monde parce que c'était l'Europe ; non, un autre monde avant tout parce qu'à la fin des années 70, c'était l'époque des « nouveaux philosophes », de la « post-modernité », du « droit-de-l'hommisme ». Dans ce cadre de pensée-là, vouloir changer le monde était très, très mal vu, et les « nouveaux philosophes » nous identifiaient tous comme des Pol Pot, des Staline, des dictateurs en puissance. Moi, j'avais vraiment du mal à comprendre ce procès qu'on nous faisait, parce que nous, en Amérique du Sud, nous revendiquions plutôt une filiation « hippie-guévariste ». Il y avait une tradition d'underground, de contre-culture dans nos mouvements. Pour nous, l'Union soviétique était l'horreur absolue et, quoi qu'en dise l'histoire officielle, le Che était très anti-soviétique. Faire, comme il l'a fait, la guérilla en Amérique latine était interdit par la division du monde de la Guerre froide. On voit bien comment la CIA a respecté l'écrasement de la Tchécoslovaquie et de la Hongrie et, du fait de cette division du monde, l'URSS devait respecter l'écrasement des pays latino-américains.

Arrivé en France, j'ai continué à militer dans la guérilla pendant quelques temps encore. En 1979, des groupes commandos de mon organisation sont partis d'ici, en France, pour occuper le bunker du dictateur nicaraguayen Somoza. Et c'est mon organisation aussi qui a exécuté Somoza, à la demande du commandant sandiniste qui voyait en lui un danger de contre-offensive très forte. Peu après ça, j'ai raccroché de la guérilla.

Et c'est à ce moment-là que j'ai pensé qu'il y avait des choses à penser, justement. Pour changer le monde, il faut comprendre ce qui se passe, essayer d'être sérieux. Tenter de changer le monde en étant prisonnier de l'idéologie, ça ne mène nulle part. Je me suis mis à travailler en tant que chercheur, sans jamais abandonner mes rapports avec des groupes militants. Je me suis penché sur la critique de la psychiatrie, les mouvements internes de la médecine, sur l'anthropologie, sur la philosophie. J'ai essayé de comprendre ce qu'était cet élan de liberté. Un pur imaginaire ? Est-ce que, comme le disaient les nouveaux philosophes et les post-modernes, à chaque fois qu'on voulait changer les choses, on produisait le pire, ou non ? Dans cet élan-là, j'ai créé un collectif qui tient son nom - « Malgré Tout » - du fait que c'était ça « malgré tout », avoir l'ambition de changer le monde malgré le totalitarisme, du fait que nous n'entendions verser à aucun moment dans une idéologie messianique. Tous les anciens de la guérilla, au Chili comme en Argentine, ont repris contact et se sont rencontrés avec quelques intellectuels et quelques militants français aussi. On a créé un lieu à géométrie variable - puisqu'il n'y a pas d'affiliation à « Malgré Tout » -, dans lequel on essayait de penser le monde, la liberté, le système, sans aucune idéologie.

Dans un parti politique, on pense toujours dans le cadre d'une idéologie à laquelle on doit se conformer. Par exemple, quelqu'un qui pense à l'intérieur du Parti communiste a le droit de penser, bien sûr, mais s'il veut rester dans le Parti, il est obligé de penser dans les limites du parti. Nous, nous n'avions aucune limite : nous avions une foi dans la pensée et, quelque part, un optimisme dans le devenir de l'humanité. Pour nous, les choses sont assez claires : si on pense librement, on trouvera des choses qui seront valables. Par exemple, nous ne pensons pas que les hommes puissent trouver au fond d'eux-mêmes un désir de barbarie. J'ai écrit, avec d'autres camarades ou tout seul, une quinzaine de bouquins. Plus une dizaine d'autres livres sur la médecine et philosophie, des trucs en psychiatrie. Vraiment j'ai mené une vie de chercheur en travaillant beaucoup, en publiant énormément.

Pour moi, la politique, cela n'a jamais rien eu à voir avec le pouvoir, être député et tout ça. Cela m'emmerde plutôt. La vérité, c'est que je suis même quelqu'un qui ne lit pas les journaux tous les jours, qui s'en fout et trouve ça souvent barbant. C'est vrai que j'ai toujours eu en horreur les militants politiques, parce que les militants politiques, c'est ce que nous appelons, nous, les « militants tristes ». Ce sont ceux qui disent tout le temps que vous n'êtes pas comme il faut être, que le monde doit être comme ci ou comme ça. En général, ce sont les mêmes mecs qui n'aiment pas aller danser. Le militant politique est ce que nous appelons un « maître libérateur », qui dit comment il faut faire. Parallèlement nous, nous avons toujours constaté l'émergence de mouvements de libération, de mouvements non dans le sens d'organisations. C'est l'émergence des pratiques émancipatrices qui peuvent être trahies justement quand les militants politiques, les militants tristes, arrivent.

L'image que je donne de ça, c'est l'image de Charlot dans Les Temps modernes : Charlot voit un camion qui passe avec un petit drapeau rouge pour signaler un danger, le drapeau tombe du camion, et alors Charlot, il le prend à la main et il l'agite pour que le camionneur voie qu'il a perdu son drapeau. Une manif passe par-là et les manifestants pensent que Charlot avec son drapeau rouge est leur leader et, du coup, ils se mettent à le suivre. Les dirigeants politiques ou révolutionnaires sont un peu comme Charlot dans le film - sans le génie, bien entendu. Ils essaient tout le temps de se mettre en tête des manif, sauf qu'eux, ils le font sciemment. Leur seule préoccupation, c'est de savoir comment ils vont diriger ces émergences de la vie. Si, dans la banlieue, les jeunes découvrent le rap comme une poésie qui serait la leur, il faut qu'ils viennent là devant pour dire « on va vous aider ». Si, dans un quartier, des gens occupent une maison parce qu'ils refusent de mourir de froid avec leurs enfants pendant l'hiver, les politiques viennent. La vie se développe et les militants politiques ne font aucune confiance à la vie. Ils pensent que la vie se développe, mais ouh là là, il faut que quelqu'un l'ordonne !

Alors voilà pourquoi les contre-pouvoirs ! L'idée, c'est de dire : « Merde, nous qui sommes du côté de la vie, qui n'arrêtons pas de chercher, de faire des trucs... » Peut-être est-il temps de dire que développer la vie, chercher des solidarités, est quelque chose de noble en soi. Cela n'a pas besoin d'être ordonné par quiconque.

« Malgré Tout », c'est une organisation sans siège, sans centre, sans lieu... Comment faites-vous ?

M.B. : C'est un lieu virtuel. « Malgré Tout » s'est créé en Uruguay, à Buenos Aires, à Paris, en Italie, en Belgique... C'est un réseau à géométrie variable. Par exemple, quand on a besoin de quelqu'un, il n'y a personne, et quand on n'a besoin de personne, tout le monde est là. On n'a pas de journal, on n'a pas de revue. Ce sont quelques idées, quelques principes qui grosso modo intéressent un groupe de gens assez diffus. Par exemple, « Malgré Tout » est à l'origine du Manifeste des Indiens Sans-Terre brésiliens, dialogue en permanence avec les zapatistes, travaille avec Ras l'Front, avec le DAL [Droit au logement, ndlr]... On a travaillé avec tout le monde, on fait des choses, on pense un peu. La seule expérience qui a eu lieu avec une adresse, c'est l'expérience de l'Université populaire de la Cité des 4000, à la Courneuve, qu'on mène avec le groupe Africa qui vit là, avec une femme d'origine algérienne qui s'appelle Mimouna Hadjam, et qui est très intéressante. Là, il y a un groupe « femmes », un groupe d'alphabétisation, une université populaire... Un tas d'activités de contre-pouvoir, que nous développons avec les gens de la Cité et d'en dehors.

Vous situez l'apparition de ce que vous appelez « la nouvelle radicalité » au Chiapas en 1994. C'est la fin du désenchantement, écrivez-vous, la fin de l'idéologie droit-de-l'homme. On devient sensible à l'idée que la société de l'argent n'est pas indépassable, qu'elle n'est pas la seule réalité... Mais au fond, quand vous voulez illustrer le propos philosophique et politique, vous paraissez avoir quelques difficultés : il y a un tas de noms d'associations, de mouvements, sur la couverture de votre livre, mais à l'intérieur, vous semblez bien en peine quand il s'agit de nommer les collectifs de contre-pouvoir...

M.B. : La nouvelle radicalité, ou le contre-pouvoir, ce sont bien sûr des associations, des sigles comme ATTAC, comme Act Up, comme le DAL. Mais ce sont surtout - et avant tout - une subjectivité et des modes de vie différents. Il y a des jeunes qui vivent dans des squats - et c'est une minorité de jeunes -, mais il y a plein de jeunes qui pratiquent des solidarités dans leurs vies, qui n'ordonnent pas du tout leur vie en fonction de l'argent. Cela, c'est la nouvelle radicalité, c'est cette émergence d'une sociabilité nouvelle qui, tantôt, a des modes d'organisation plus ou moins classiques, tantôt non. Je pense qu'en France, ça s'est développé très fortement. Le niveau d'engagement existentiel des gens est énorme.

Il y a une génération entre 20 et 35 ans qui n'a pas d'idéologie, n'est pas spécialement dans la militance, mais si par exemple, une beurette est belle, qu'elle soit beurette ou pas, on s'en fiche ; si un black est très beau, toutes les filles vont aller derrière le black et s'en foutre qu'il soit black. Si, par exemple, vous dites à ma fille « Ah ! Tu es avec untel parce qu'il est noir et parce que tu es antiraciste ! », elle répond : « Prise de tête, ça n'a rien à voir ! » Elle est avec untel parce qu'il est beau, et non pas par antiracisme. Le Pen et le racisme la font vomir... Mais en fait, l'émergence de cette nouvelle radicalité est très vivante ; ce n'est pas un programme politique. J'ai vu *Dancer in the Dark* de Lars Von Trier. Cette société dans laquelle l'héroïne, si elle n'a pas d'argent, son fils devient aveugle, et si elle n'a pas d'argent pour payer un bon avocat, elle crève faute d'une défense juridique correcte. Ce n'est pas un film de propagande ; c'est un film vrai, c'est exactement comme cela que ça se passe dans le néo-libéralisme américain. Tous les jeunes qui vont voir ce film-là, ils disent : « C'est la merde, ce système-là ! » Ils ne disent pas « c'est la merde » parce qu'ils adhèrent forcément à un autre programme.

Cette nouvelle radicalité, cette subjectivité, très diffuse, dans une société de l'argent, capitaliste, pose la question de la transformation de la société. Est-ce que vous pensez qu'on peut transformer la société comme ça, par capillarité ?

M.B. : Moi, je suis convaincu que, sans transformation par la capillarité comme vous dites très bien, par les « micro-pouvoirs », comme disait Foucault - les micro-pouvoirs, c'est cette capillarité -, sans cette transformation, il n'y aura jamais de transformation de notre société. C'est-à-dire que, si les gens ne peuvent pas désirer autrement que dans le capitalisme, si les gens ne peuvent pas imaginer leur bonheur au quotidien autrement que capitalistiquement, il n'y aura pas de bons sauveurs. Nous ne pouvons pas dire aux gens : « Le capitalisme va faire péter la planète. » Pourquoi ? C'est une vérité, mais tout le monde s'en fiche.

Il m'est arrivé quelque chose de très drôle : un patient arrive chez moi, il est fou - on dit « psychotique » ou non, peu importe, en tout cas, il est fou, il est très très fou. Il me sort de sa poche une lettre écrite par son médecin à mon intention : « Cher collègue, je suis le médecin du SAMU et j'ai vu le jeune X qui a fait une crise d'angoisse et un malaise, il s'est évanoui, il allait très mal. » Comment ça ? Il était à table, ce jeune X, avec ses parents et son frère ; tout d'un coup, il regarde la télé où on parle de la vache folle. Jusque-là, il n'en avait pas entendu parler ; il en entend parler et se met à poser des questions. « Mais comment la vache folle ? » Il était à table et tout à coup, lui, il comprend qu'on est peut-être en train de nous empoisonner, il réalise et il fait une crise d'angoisse terrible ; il tombe dans les pommes, il a des gestes qui font peur à tout le monde parce qu'il est fou et assez costaud. Tous les autres, normaux, écoutaient le désastre dans lequel on vit et continuaient à manger. Le problème, c'est celui-là : les gens savent bien que le capitalisme est un désastre, mais comme ils ne sont pas assez fous, comme ils sont trop sains, ils ne peuvent pas réagir.

Savoir que le monde est un désastre, aller dire aux gens « Oyez, oyez : le monde est un désastre ! » ne sert à rien. La seule chose qui serve, c'est de développer des pratiques, des micro-pratiques, concrètes et en réseau de modes de vie différents, parce que dire aux gens « le capitalisme est mauvais » ne suffit pas. Il faut qu'il y ait quelque chose de désirable, de positif pour le dépasser. Un autre exemple, c'est le fait tout bêtement des gens qui arrêtent de fumer. Il est impossible de dire à un fumeur : « Arrête de fumer, sinon tu auras un cancer ! » Le fumeur arrête de fumer seulement parce qu'il trouve un investissement différent, quelque chose qui lui fait plus plaisir que de fumer. Ce plus de plaisir peut être l'envie de vivre plus sainement pour aimer sa copine, mais s'il n'y a pas un désir alternatif, il n'y aura pas de changement.

Je crois que le pouvoir est un pouvoir de représentation, et que donc, ça ne sert à rien de vouloir changer la représentation, ce qu'il faut changer c'est ce que cette représentation est censée représenter. C'est-à-dire qu'il faut nous changer nous. Nous changer nous, non pas individuellement en faisant du zèle, nous changer nous dans des pratiques multiples associatives. Parfois en Amérique latine, ils disent : « En face, ils ont des armes quand même » - ce qui est vrai -, eh oui ! mais même pour s'opposer à ces armes-là, si on ne désire pas quelque chose de différent, ça ne sert à rien. Au Nicaragua, on a gagné une guérilla qui durait depuis cinquante ans, depuis Sandino [arrivé au Nicaragua en 1926, qui a donné son nom au Front sandiniste de libération nationale, ndlr] ; ils ont gagné la guerre, mais ils ont oublié de produire une société nicaraguayenne nouvelle ; ce que ça a donné, c'est que les commandants nicaraguayens sont la honte totale, ce sont des seigneurs féodaux.

Pourquoi vous définir comme « militant chercheur » ?

M.B. : On se définit comme militant chercheur pour l'opposer au militant, comme ça, qui croit qu'avec de la bonne volonté, il va changer le monde. Quand on doit percer une fenêtre dans sa maison, on appelle le copain architecte, la mairie, on prend des mesures et on calcule. Si quelqu'un veut changer le monde, il croit qu'il suffit de décider et « il n'y a qu'à ». C'est ça le problème. Les gens sont très velléitaires par rapport au désir de justice. Il n'y a aucun terrain où les gens sont aussi velléitaires qu'à propos du désir de justice. Comme si l'ambition de changer le monde était aussi profonde que la décision de commencer à faire de la gym après les vacances en septembre. Il y a un vrai problème dans cette affaire. Changer le monde, mais changer pour quoi ? Ce n'est pas parce qu'on veut changer que ce qu'on propose, c'est bien. Pessoa a écrit que « si le monde était d'après ton cœur, il serait d'après ton cœur voilà tout ». Ni mieux, ni pire. Maintenant, il faut essayer de faire que ce désir de justice, de changement, ne soit pas un truc caractériel, adolescent. Sur le mode : « Changez-moi ce monde ! » Mais pourquoi changer le monde ? Contrairement aux militants classiques, je pense que les choses qui existent ont une raison d'être, aussi moches soient elles, et que, pour les changer, c'est quand même compliqué. Rien n'existe par accident et tout à coup, nous, malins comme nous sommes, nous nous disons qu'il n'y a vraiment qu'à décider de changer. Les militants n'aiment pas cette difficulté ; ils aiment se fâcher avec le monde et attendre ce qui va le changer. Nous, on fait la révolution et eux, ils râlent.

Une partie du livre est consacrée à la confiscation du savoir au profit des pouvoirs, avec des objets de recherche qui vont dans le sens de l'ordre établi et de l'appareil d'Etat... Pouvez-vous nous parler de l'expérience alternative des « chaires Che Guevara » en Argentine et de l'université populaire de la cité des 4000 à la Courneuve ?

M.B. : Nous croyons qu'il y a un non-savoir très grand dans notre société, qui est rempli par l'information, ce qui trompe le monde. Les gens sont très informés, mais l'information n'est pas un savoir. Au contraire, l'information écrase les gens sous sa masse, elle reste comme un spectacle effrayant, elle nous plonge dans l'impuissance. La création de savoir est la vocation des chaires Che Guevara et de l'université populaire de la cité des 4000. Il y a cette idée qu'il faut créer des lieux où les gens construisent leur propre savoir sur leurs vies. Qu'est-ce que nous savons de nos vies, au-delà de l'information que nous avons sur nos vies ? C'est toujours très surprenant : la plupart des gens ont un tas d'informations sur leurs vies, mais « savoir », ça veut dire, en termes philosophiques, « connaître par les causes », et donc pouvoir modifier le cours des choses. Les gens ne savent pas grand chose. Pourquoi ?

Un Indien, même sans être chamane, connaît des choses des chamanes ; même s'il n'est pas chasseur, il sait comment on chasse ; sans être maître d'école, il sait comment alphabétiser les mômes. Il a un savoir qui circule sur sa vie concrète. Alors que dans notre société, les gens ne savent rien de comment fonctionne notre société : ils savent appuyer sur des boutons, mais ce qui se passe entre l'impulsion et la réponse, la plupart des gens n'en ont aucune idée. On sait que, tout à coup, le trou de la Sécu est plus grand ou plus petit ; on est très informés, mais ni moi, ni vous ni personne ne pourrait dire ce qu'est un trou dans la Sécu ; ce sont des images floues. On est informés qu'un autre trou dans l'économie fait qu'on est tout d'un coup des gens se retrouvent sur le carreau, chômeurs. De ce qui nous touche au plus intime, dans nos vies, on ne sait rien. Dans *Dancer in the Dark*, la fille, Björk, ne sait jamais rien de ce qui lui arrive. Or, ce qui lui arrive, lui arrive bien à elle : la cécité de son fils, la pendaïson et la mort. Ce non-savoir va toujours accompagné d'informations. C'est ça, le cercle vicieux.

Plus on dit : « On veut savoir », plus on nous informe. Nous, on crée des lieux de non-information, dans lequel des gens essaient de construire des savoirs sur leurs vies. Ce sont des lieux très intéressants parce que de là peuvent surgir des pratiques concrètes solidaires. En tout les cas, c'est de là qu'il faut partir à mon sens.

Vous parlez aussi de « savoirs non utilitaires ».

M.B. : Oui, l'anti-utilitarisme est fondamental. Parce que la vie ne sert à rien. Parce qu'aimer ne sert à rien, parce que rien ne sert à rien. Penser en termes utilitaires, c'est de toute évidence être plus fou que mon patient. Puisque mon patient, lui, il a compris, quand même. Les amis, les gens comme ça, ils sont en train d'attendre que le Parti se réorganise bien, ou que surgisse un autre parti qui ait la bonne parole. Nous, nous disons : « Mais non, ce qu'il faut, c'est avoir la patience de l'orfèvre, de l'artisan, et construire des savoirs à la base et ne pas attendre de maître libérateur. » Nous avons très peur, par exemple, qu'ATTAC se transforme en cela. En toute justice, je dois dire que je ne les connais pas très bien, et eux, ils ne veulent rien avoir à faire avec moi. ATTAC ignore ce qu'on fait depuis des années ; nous, on étudie beaucoup et ça nous intéresse ce qu'ils font. Alors, pour ce que je connais d'ATTAC, c'est un danger, mais ça n'est pas une réalité. Le danger existe que l'association se mette à donner des réponses toutes faites aux inquiétudes des gens plutôt que de dire aux gens : « Mais non, ce qui importe ici, c'est la puissance, et non le pouvoir. » Tout paraît montrer qu'il y a un danger de devenir un parti ATTAC. Ce serait hyper-dommage. Act Up fonctionne comme un contre-pouvoir clair et net. Ils ne se laissent pas faire ; ils sont dans une vraie production de contre-pouvoirs et de savoir.

Au fond, d'après ce que vous dites, c'est en devenant petit à petit massif, populaire, en rassemblant de plus en plus de gens, qu'un groupe court le plus grand danger de ne plus fonctionner comme contre-pouvoir. Pensez-vous vraiment que l'on se noie ainsi ?

M.B. : Il y a deux possibilités. Nous nous opposons au fait d'articuler des luttes. C'est toujours la position du pouvoir, et peu importe si c'est un pouvoir au nom du bien ; c'est le point de vue du mirador, c'est-à-dire que moi, je suis là et je me dis : « Ah tiens ce que fait tel groupe, ça m'intéresse, moi », alors on articule les groupes entre eux, on fait des coordinations, des réseaux, etc. Ceci est toujours condamné à court ou à moyen terme à trahir sa vocation de contre-pouvoir. En échange, ce que nous opposons à cela, ce sont les réunions par affinités électives. Des groupes qui, en pratique, font des choses ensemble. Le réseau dans lequel on peut se développer, c'est un réseau dans lequel les gens font concrètement des choses ensemble à un moment donné, sans articulation ni programmée ni programmatique. Nous opposons l'union sur des projets concrets à l'union sur des programmes. C'est là où ATTAC ou d'autres sont en danger... Si moi, je n'ai pas un projet commun avec, mettons, la Confédération paysanne, qu'est-ce qu'on fait ? Ce qu'ils font, je trouve que c'est vachement intéressant ; j'ai vu François Dufour [l'un des porte-parole de la Confédération paysanne, ndlr] l'autre jour ; on leur passe nos écrits parce que l'on pense que ça peut les intéresser, mais nos affinités électives sont très faibles. On voit bien que l'on participe de la même chose, mais tant qu'on n'a pas un projet en commun, on ne crée pas de rapports de superstructure ; on fait très gaffe de ne pas créer de faux rapports. « Ah, mais Bové et vous, vous devriez vous voir ! », nous dit-on parfois. Eh bien non ! Si moi je lance un appel solennel du type « Le réseau de résistance alternative, le collectif Malgré Tout et la Confédération paysanne devraient se réunir », je fais le pas de trop, celui qui ne mène nulle part.

A l'individu, isolé comme une île au milieu de la mer, que vous considérez comme une fabrication du capitalisme, vous opposez la personne, c'est-à-dire chacun pris dans un réseau de relations et d'interdépendances. Mais depuis l'époque des totalitarismes, dès que l'on remet en cause le libre arbitre de l'individu, cela choque et effraie...

M.B. : Oui, parce qu'on croit que ce qui s'oppose à l'individu, c'est la masse. Or ce n'est pas vrai : on devrait même parler d'« individu-masse ». Les phénomènes de masse fascistes ou staliniens n'ont été possibles que par la sérialisation préalable de l'humanité en individus. Il faut d'abord convaincre les êtres humains qu'ils sont des individus isolés, pour ensuite pouvoir les aliéner à un leader. Les phénomènes collectifs de transe, de multitude, existent partout ; mais les phénomènes de masse n'existent que dans les lieux où le capitalisme occidental s'est installé avec son idée de l'individu. Là où il y a l'individu, il y a la masse, et là où il y a la masse, il y a les individus. Ce que j'oppose à l'individu, c'est la personne, au sens où chacun de nous est intimement lié au destin des autres : ma liberté ne finit pas où commence la vôtre, mais existe sous condition de la vôtre. Je sais bien qu'on ne peut pas dépasser la notion d'individu avec des bouquins ou un parti, mais je constate qu'il existe certaines réalités émergentes qui, ici et là, dépassent les envies de l'individu, et reviennent à cette notion selon laquelle nous ne sommes que les formes d'un désir de vie ; selon laquelle il y a « quelque chose dans lequel nous sommes embarqués profondément », comme disait Pascal... On ne peut pas convaincre les individus de se dépasser eux-mêmes, mais on peut constater et renforcer les tendances qui les dépassent effectivement.

Votre vision d'une myriade d'expériences multiples, où de petits groupes de gens mettent en pratique des modes de vie différents, rappelle le concept de « Zone autonome temporaire », ou TAZ, forgé par Hakim Bey sur le modèle des enclaves pirates. Le Manifeste du réseau de résistance alternatif que vous avez lancé se termine d'ailleurs par le salut des pirates : « Salut fraternel à tous les frères et sœurs de la côte. » La différence entre Hakim Bey et vous, c'est qu'il fait l'impasse sur le passage de la « puissance » au « contre-pouvoir » : pour lui, dès qu'une enclave de résistance est identifiée par le pouvoir, elle doit se dissoudre et se recréer ailleurs.

M.B. : Je ne connais pas Hakim Bey, mais on m'a déjà parlé de lui l'autre jour, je vais le lire. Le passage au contre-pouvoir me semble, à moi, indispensable, ne serait-ce qu'à cause des enjeux démographiques, identifiés par Michel Foucault, qui n'ont rien à voir avec ce qu'était le monde au siècle des pirates. Il me semble qu'on ne peut pas se contenter de dire : « Ceux qui veulent vivre dans la merde n'ont qu'à vivre dans la merde, mais bienvenue à ceux qui ne

veulent pas vivre dans la merde. » Ce n'est pas possible. On ne peut pas imaginer qu'en Amérique latine, les alternatives vont continuer à se développer sans aucune répercussion sur le pouvoir : il faut obtenir une position de contre-pouvoir pour potentialiser ces luttes.

Cela dit, je suis à chaque fois archi-heureux de constater que je participe d'une pensée qui n'est pas que la mienne. La pensée est toujours un processus sans sujet. Je ne suis pas universitaire et je suis très content de ne pas l'être : je ne considère pas la pensée comme une propriété privée. Je suis heureux de voir des hypothèses émerger un peu partout. En Argentine, quand on rentrait dans un mouvement de résistance et qu'on apprenait que d'autres groupes s'insurgeaient, c'était parfait, on se disait qu'on ne s'était pas complètement trompé ! Ici, en France, je trouve qu'il y a un côté « kiosque », avec des universitaires qui s'approprient des théories critiques. J'ai été très déçu en rencontrant Alain Caillé, qui représente en France l'anti-utilitarisme, et que j'avais fait connaître en Argentine. Il me disait que je n'aurais jamais de poste à l'université parce que j'étais trop engagé ! C'est la même chose avec certains marxistes américains : ils n'ont aucun lien avec des pratiques réelles. Dans l'Antiquité, la philosophie, ce n'était pas connaître, c'était vivre, vivre philosophiquement. Aujourd'hui, il me semble que l'enjeu n'est pas de connaître les théories alternatives, mais de vivre alternativement.

Je crois que la méfiance qui existe dans ce pays envers les intellectuels vient du fait qu'ils parlent différent pour vivre pareil. Mon expérience fait que c'est quelque chose que j'ai du mal à comprendre. Dans un pays du tiers monde, quand on dit quelque chose, on sait qu'on va payer avec son corps ce qu'on a dit. Il faut passer à la caisse. Là, les mandarins, ils font beaucoup moins les malins ! Même dans les périodes démocratiques, d'abord on n'a aucune certitude que ça va durer, et même là, il y a des meurtres, des emprisonnements... Paradoxalement, cette non-séparation me semble beaucoup plus saine. C'est très éthique : ce que je dis, je le vis.

Ce que vous dites sur la pensée devient assez évident sur Internet, où le jeu des liens hypertexte permet de mettre en relation des pensées complémentaires.

M.B. : Oui, et je le dis sérieusement ; pas seulement pour faire le Latino sympa, mais aussi en tant que chercheur : même en neurophysiologie, on peut voir le moi comme un élément du multiple... Quand on pense, on pense en tant que multitude, et la multitude n'est pas découpable. Philosophiquement, j'appartiens au courant des néo-platoniciens, et Plotin dit : « Je ne peux jamais dire : jusqu'ici, c'est moi. » Même d'un point de vue neurophysiologique, c'est toujours une illusion.

Vous étudiez aussi beaucoup l'idéologie sécuritaire, qui a pour effet d'isoler les gens en instaurant la peur. Cela aussi, quand on écoute un peu les discours à propos d'Internet, c'est très parlant...

M.B. : Oui... C'est la réaction ! Si nous voulons estomper les frontières pour qu'émerge quelque chose de plus intéressant que l'individu, la réponse logique et réactionnaire est la sécurité identitaire, qui tend à mettre des limites, des barrières, des barbelés. L'individu est comme une forteresse entourée de barbelés. Il ne faut pas trop s'affoler : c'est normal qu'il y ait une réaction. C'est même le symptôme d'une avancée.

Du point de vue philosophique, en général, il ne faut pas trop se centrer sur l'ennemi. La liberté est toujours auto-affirmation, jamais réponse à l'ennemi. Ce sont les pattes courtes de l'anti-fascisme qui laissent l'initiative aux fascistes. On est anti-fasciste de surcroît : ce n'est pas en contestant l'ennemi qu'on va trouver sa voie. Ce n'est pas que je néglige l'affrontement : je vous le dis en tant qu'ancien officier de la guérilla ! Quand l'affrontement se présente, il faut l'assumer, mais ce n'est jamais central. C'est une conséquence naturelle. Dans le Manifeste du réseau alternatif, j'ai cité Deleuze : « Résister c'est créer ». Etre contre, c'est un corollaire secondaire qu'il faut assumer avec courage ; mais il faut d'abord construire. On voit bien cette militance un peu feignante qui se définit « contre » : on est gentil parce qu'on est contre. Non ! ça ne suffit pas d'être contre les méchants pour être gentil. Après tout, Staline était contre Hitler !



**Retrouvez ce texte et bien d'autres sur
www.les-renseignements-generaux.org**