

DANIEL BLANCHARD

La vie sur les crêtes

(Extraits choisis à propos de Socialisme ou Barbarie, Debord, Castoriadis, Baudrillard, Bookchin etc.)

[...] Ce n'est pas par hasard si, s'agissant de mon histoire individuelle, je préfère parler d'affranchissement plutôt que de liberté. Je ne saurais me proclamer, comme Bakounine, « un amant fanatique de la liberté ». Je dirais plutôt avec l'écrivain norvégien Jens Bjerneboe: « Y a-t-il quelque chose qui puisse me saisir d'angoisse comme la liberté? » L'angoisse du vide... La liberté n'a de séduction que par ce qui la comble, les sentiments et les entreprises passionnés dont elle ouvre la possibilité. Mais n'en va-t-il pas de même pour les sociétés? Car dans ces fissures, ces fractures qui ont ébranlé dans ces années-là les régimes d'oppression et d'exploitation écrasant la planète, allait ressurgir et se déployer à nouveau la créativité historique des peuples, ouvrant non pas sur une liberté anomique mais donnant vie concrètement à des rapports plus justes et plus féconds entre les humains et laissant entrevoir, pendant quelques années, la possibilité concrète d'une société affranchie de la domination et ouverte ainsi à une existence plus foisonnante, plus passionnante... C'est ce que nous avons vécu – ou voulu vivre, peut-être – dans les années soixante, très brièvement.

[...] C'est aussi au cours de ces soirées que j'ai fait de plus près connaissance avec Chaulieu-Castoriadis. Là, nous n'étions pas soumis à l'exigence de sérieux, de rigueur dans le raisonnement et l'expression qu'imposait la participation aux réunions du Groupe. Là, nous donnions libre cours à notre verve critique, à notre passion de

démolition ironique de toutes les constructions de l'ordre établi. La conversation à bâtons rompus donnait l'occasion d'échanger boutades et plaisanteries avec ce Chaulieu qui nous intimidait si fort lors des réunions par la puissance et l'ampleur de ses exposés, de ses raisonnements. Enfin, nous pouvions rivaliser avec lui sur le mode des associations libres, des extrapolations acrobatiques, volontiers sur le mode caricatural, parfois ubuesque, la boutade fusant dans le rire, dans une connivence chaleureuse.

Cette sensation de liberté stimulante, dont je jouissais au fond de mon fauteuil, le verre à la main, m'allégeait de l'obscur malaise qui m'effleurait parfois – et que le souvenir ravive – à écouter Chaulieu exposer une opinion, analyser un événement de sa voix ferme, presque infrangible, aux accents légèrement métalliques, comme son rire – ce sentiment vaguement inquiétant que cette fermeté d'élocution, la passion froide de son débit trahissaient la dure astreinte qu'était pour lui la pensée – en même temps que volupté. Et me revient en mémoire ce soir où, au sortir d'une réunion, je l'ai vu marcher devant moi dans la rue. Je le regardais s'éloigner, de dos, la tête penchée en avant, rentrée entre les épaules, le col de son manteau noir remonté sur sa nuque hérissée de crins noirs comme un dos de sanglier – une puissance dans cette nuque, dans ce dos, contenue, mais qui se déchargeait dans les jambes : chaque pas partant comme une détonation, chaque pas, un coup porté à l'asphalte, comme pour l'écraser à coups de talon, comme pour repousser la terre, et il n'aurait réussi à se maintenir à sa surface qu'en l'empêchant, de force, à coups de pied, de se soulever. Comme si se trahissait dans cette décharge d'énergie la constante pression de l'urgence à aller jusqu'au bout de sa pensée, à maîtriser l'immensité, la confusion du monde – de tout ce qui s'agite, travaille dans les profondeurs de la société humaine – vite, avant que la surrection du réel ne l'engloutisse – vite, avant que la confusion n'enténébre l'astre Terre...

[...] À l'automne de 1959, en un autre lieu encore la vie souterraine de Paris s'est révélée à moi, sous la carapace minérale de la grande ville : impasse de Clairvaux, près des Halles, repaire de Guy Debord et Michèle Bernstein. Un jour, en dépouillant le courrier arrivé à la boîte postale de la revue, j'étais tombé sur le numéro 3 de l'*Internationale situationniste*. Cette couverture métallisée, ce titre – saugrenu, farfelu, parodique, énigmatique ? – et, à l'intérieur, ces photos, ces plans d'une ville imaginaire : avec un sourire je déclarai que je me chargeais de ce courrier-là... Et je me suis plongé, avec une intense curiosité, une excitation croissante et finalement le sentiment que cette rencontre venait combler une attente de plus en plus explicite depuis que j'avais, pour ainsi dire, fait mienne la passion révolutionnaire du Groupe : celle d'une critique de la société présente qui s'étendrait, au-delà de la sphère de la production et du pouvoir politique et social, à tous les aspects de la vie dans cette société. J'écrivis donc à Debord, lui proposant une rencontre – qui eut lieu peu après dans un bistrot de la montagne Sainte-Genève, chacun tenant à la main, avec naturel mais bien en évidence, sa revue. Et ce fut le début d'une longue conversation – une *dérive*, pour employer le vocabulaire situationniste, intellectuelle et verbale, mais aussi physique à travers Paris, nous laissant capter par l'ambiance d'une rue, d'un quartier, nous soutenant de quelques verres de vin rouge – une déambulation qui souvent s'achevait dans cette impasse de Clairvaux, en compagnie de Michèle, d'une cordialité délicatement ironique – parfois jusqu'au matin. Conversation aussi libre, souvent blagueuse, et peu concertée que nos déambulations, mais qui nous faisait parcourir, de proche en proche, tout le champ de « nos idées », tant sur la détestable société présente que sur celle que nos désirs nous laissaient imaginer. Et je pense encore que ces échanges ne se bornaient pas à un constat d'accord ou de désaccord, mais suscitaient chez l'un comme chez l'autre une fécondation

d'idées nouvelles. Un jour je lui proposai de mettre sur le papier ce que nous partagions et, avec son accord, je me lançai dans la rédaction d'un texte synthétisant, sous forme de thèses numérotées, notre critique de l'existant et notre vision d'une société libérée. Je le soumis à Debord, qui, avec mon accord, modifia quelques formulations et en ajouta quelques autres. Le 20 juillet 1960, dans un restaurant de la rue Mouffetard, nous avons mis la dernière main à cette œuvre et lui avons donné un titre, suggéré par Debord: « Préliminaires pour une définition de l'unité du programme révolutionnaire », rien de moins, un protocole d'accord, en somme, entre l'avant-garde subversive de la culture et l'avant-garde du mouvement révolutionnaire prolétarien... Toujours ingénieux en matière de « communication », Debord avait fait composer en gros caractères, centré dans la page, le mot de « préliminaires », car, disait-il, c'est par ce mot que le mouvement révolutionnaire se référerait à ce document fondateur...

Oui, décidément, nous vivions dans un microcosme, nous étions lancés avec passion dans ce « jeu du monde » auquel s'est toujours trouvée confinée l'activité des révolutionnaires hors des époques de fracture sociale et politique, et dont la règle est de produire une simulation, l'analogie la plus précise de ce qui se joue réellement, mais souterrainement, dans la société. Et cette activité *in vitro* peut se révéler fort féconde, comme l'ont montré, au moins pour les années cinquante et soixante, je le crois encore, Socialisme ou Barbarie et l'Internationale situationniste.

À plusieurs reprises au fil de ce récit a surgi l'expression « aventure intellectuelle », qui peut paraître quelque peu outreucidante. Elle traduit cependant ce fait que dans notre activité essentiellement théorique, rien n'était acquis d'avance, si ce n'est quelques concepts hérités du marxisme, mais profondément retravaillés.

Comprendre le monde dans lequel nous vivons et y déceler les voies possibles d'un bouleversement révolution-

naire impliquait une réinvention constante des moyens et des buts en fonction de l'histoire en train de se faire. Une aventure, donc, en ce sens, et comme toute aventure, risquée : risque de se tromper et de ne pas s'en apercevoir, risque de trouver et de s'enfermer dans sa trouvaille, de s'y arrêter, de se fermer à la créativité historique... Aventure puisqu'il s'agit, pour saisir le produit de la liberté des humains, de déployer une égale liberté de la pensée.

[...] Debord m'avait écrit pour m'annoncer son intention d'adhérer à Socialisme ou Barbarie... De vive voix, je lui dis mon étonnement, car c'était contraire à ce que nous étions convenus : chacun resterait dans son « organisation » et y défendrait les idées que nous partagions... Je fus moins surpris d'apprendre qu'il venait de démissionner...

[...] Rentré à Paris, je me rendis impasse de Clairvaux pour inviter, comme convenu, Guy et Michèle à dîner... Il n'en alla pas ainsi, et je fus, assez courtoisement, congédié. Nous ne nous sommes plus revus depuis. J'ai compris assez vite qu'il tenait à prendre ses distances avec le groupe Socialisme ou Barbarie – pour le critiquer et, en particulier, dénigrer et même calomnier Castoriadis, et dénier par là même toute dette à son égard, notamment pour ce qui est de la conception d'une société révolutionnaire. Il y a quelques années, au cours d'une conversation cordiale avec Vaneigem, je l'entendis – à vrai dire, sans surprise – porter au crédit de l'IS l'introduction de l'idée d'« autogestion généralisée » comme principe fondateur d'une société post-révolutionnaire. À la différence de Debord, il n'avait sans doute pas lu, dans le numéro 22 de *Socialisme ou Barbarie* paru en septembre 1957, un long texte intitulé « Sur le contenu du socialisme » dans lequel Chaulieu (Castoriadis) avait dressé un tableau détaillé de l'organisation d'une société « socialiste » basée précisément sur ce principe.

[...] Et voilà qu'un jour – ce devait être en 1964 – je me suis aperçu, ou plutôt avoué, au cours d'une réunion que je m'ennuyais. Cette constatation m'a fort affligé. Participer au Groupe n'était plus une aventure, c'était devenu un fonctionnement. Je continuais à prendre part aux discussions en puisant dans une « pioche » d'arguments prêts à l'emploi et qui ne m'étaient nullement personnels ; je continuais à écrire pour la revue des articles sur des questions d'actualité, à rédiger, plutôt, ne m'engageant guère plus que lorsque je rédigeais des dépêches, la nuit, à l'Agence France-Presse... Finalement, déprimé, je me suis « mis en congé » du Groupe, sans pouvoir faire état de la moindre « divergence ».

Ce qui s'était passé, j'ai tenté de l'analyser, bien des années plus tard, comme une « crise de mots » : en moi s'était en quelque sorte tarie la source personnelle du langage. Devant les lieux et même les personnes que j'aimais, je me retrouvais intérieurement muet, ou parasité par des phrases toutes faites... Cette crise intime avait, je crois, pour une large part son origine dans ce qui se passait alors au Groupe et qui résultait d'un certain nombre de causes convergentes.

L'un des aspects de ce « capitalisme moderne » selon Castoriadis consistait dans la « privatisation », le retrait des membres, des acteurs, de la société dans la sphère privée, la désertion de la sphère publique où, classiquement, s'exerçait la contestation de l'ordre établi. Ce constat paraissait s'imposer au vu de l'apathie dans laquelle était tombée la société française à la fin de la guerre d'Algérie. Or, le fondement essentiel et même unique de la démarche critique de S. ou B. résidait dans l'activité même des hommes en ce qu'elle met l'ordre social en crise et préfigure son dépassement révolutionnaire. Et c'est d'avoir su capter, analyser, systématiser le sens de cette activité qui avait jusqu'alors conféré à la parole du Groupe sa vertu critique. Logiquement, c'est, *a contrario*, le mutisme constaté dans la société

qui justifiera en 1967 la « suspension » de la parution de la revue et la dissolution du Groupe. Mais, bien avant cette date, ce mutisme s'était établi dans le Groupe, en dehors de la voix souveraine de Castoriadis – mutisme en ce sens que nous autres, nous ne faisons plus qu'appliquer la théorie, c'est-à-dire parcourir un territoire entièrement repéré, arpenté, tramé, tracé : une autoroute.

Or, à foncer sur une autoroute, bien des traits du paysage environnant vous échappent, et nous n'avons pas su voir ce qui, dans cette société française, préparait, souterrainement certes, l'explosion de 68, en particulier la radicalisation de certains milieux de jeunes ouvriers. Mais apercevoir cela nous aurait distraits de notre fascination pour la nouveauté radicale du capitalisme moderne : repérer et comprendre la nouveauté n'avait-il pas été notre passion et, je le pense encore, notre mérite ?

[...] Cette « contre-culture », cette microsociété qu'unissait sa volonté de rupture avec l'Amérique *mainstream*, était en réalité très diverse. On pourrait y distinguer trois composantes : les politiques, les actifs et les contemplatifs ou confusément mystiques. La première catégorie comprenait, outre le petit groupe anarchisant des jeunes disciples de Murray Bookchin, essentiellement des militants tiers-mondistes et prochinois. En proie à leur mauvaise conscience de Blancs, ils soutenaient inconditionnellement le Black Panther Party, sans que cela les engageât beaucoup dans la pratique. En revanche, ils militaient activement contre la guerre au Vietnam et contre la conscription. Ils avaient constitué un réseau qui aidait les réfractaires à la conscription à se réfugier au Canada en leur faisant passer la frontière en des points peu ou mal surveillés. Ainsi, à leurs yeux, revivait l'Underground Railroad, le réseau qui, avant l'abolition de l'esclavage, acheminait les Noirs fuyant le Sud vers les États non esclavagistes du Nord et vers le Canada.

Les communes qu'on pourrait qualifier d'actives formaient un second groupe. Particulièrement laborieuses, celles qui assuraient l'intendance de l'ensemble des *people* et géraient la branche vermontaise de la New England Food Coop, énorme entreprise qui fournissait en aliments essentiellement végétariens et « organiques » (biologiques) achetés par wagons entiers les innombrables communes de Nouvelle-Angleterre – travail énorme et ingrat, mais assuré avec un zèle et un sérieux dignes des employés les plus aliénés du système capitaliste. La Free Clinic, dont s'occupaient les membres en perpétuel mal d'amour de la commune dite de Converse Court, était ouverte à tous, *people* ou non. De même que la Free School, qui s'efforçait, par des méthodes extrêmement libérales, d'instruire non seulement les enfants des communes mais aussi ceux des familles vermontaises les plus défavorisées, qui avaient déserté l'école. De même, le People's Garage était ouvert à tous et fournissait conseils, outils et assistance à quiconque avait besoin de réparer sa voiture. Autre institution évidemment ouverte à tous, le Coffee House, où des employés des services publics voisins venaient déjeuner ou prendre un café.

[...] Ce fut là l'un des exemples qui me convainquirent de la vertu libératrice de cette injonction, que l'on peut adresser aux autres comme à soi-même : « *Do it!* » (Fais-le !) et qui a été au principe de la contre-culture et, plus largement, du mouvement d'affranchissement social, politique, culturel de la jeunesse américaine, à partir des années soixante. « *Do it!* », c'est-à-dire : ne reste pas à ruminer ou à spéculer abstraitement sur ce qui te paraît juste ou désirable... Agis pour que cela devienne réel. On peut juger que ce n'est là que le principe fondamental – et simpliste – de la civilisation américaine : que par-delà les discours ou les spéculations à l'européenne, le réel ne s'atteint que par le faire. Mais il est certain que ce « *Do it!* », repris par les jeunes révoltés des années soixante, a comme impulsé leur démarche de rupture avec les contraintes les plus frustrantes

du puritanisme et avec les injonctions du conformisme et de la « course de rats » et leur a donné accès, dans ce *it*, à une certaine authenticité du désir.

[...] La majorité des communes avaient pour préoccupation – et occupation – essentielle une vie quotidienne saine, simple – écologique – et affectivement riche. Louable idéal, évidemment, mais malaisé à atteindre pour des personnalités – des « âmes », devrais-je dire – cruellement atrophiées par le puritanisme. Jouir d'une existence saine et spontanément sensuelle, accepter et habiter son corps sans fausse honte ni ostentation, accueillir et même rechercher le contact direct avec le corps d'autrui..., cela exigeait un effort fondamental qui mettait souvent comme une fausse note, une facticité, une intentionnalité trop appuyée dans cette quête éperdue de *naturel*. C'était, par exemple, manifeste, et parfois risible, dans la pratique dite du *touchy-feely*, du toucher-sentir. Je repense à cette brave fille, dont le corps était noyé dans les vagues informes d'un bleu de travail trop grand pour elle, qui m'écoutait parler avec un sourire extatique tout en me pétrissant et me caressant les bras.

Plus factice encore, la religiosité, le mysticisme vague que cultivaient certaines communes. À partir d'un fatras ethnologique glané dans le *National Geographic*, ou autres publications grand public, on rendait hommage à la « nature » dans des rituels célébrant *Mother Earth*, la Terre Mère, et les événements cosmiques du calendrier. Bouillie mystico-naturiste qui fera plus tard la substance de la *deep ecology*. Comment cela se juxtaposait à des préoccupations de tout autre nature, nous avons eu un jour l'occasion de nous en rendre compte.

[...] Je n'avais donc aucune raison de me plaindre de ma nouvelle existence. Et pourtant, par moments, j'étais saisi par le sentiment de l'« exil » – terme quelque peu pathétique, que j'ai retrouvé dans un carnet où je notais parfois mes impressions. Il s'agissait essentiellement d'accès de saturation et même d'exaspération suscités par mon immersion

forcée dans la langue anglaise – en fait, par l’usage qu’en faisaient la plupart des gens – les *people* – que je fréquentais. Un usage essentiellement instrumental, stéréotypé, y compris dans l’expression des sentiments, un code aussi pauvre que la plupart des « idées » qu’il véhiculait. Je retrouvais là la même étroitesse de champ psychique qui bornait l’activité exclusive à laquelle, si souvent, un individu vouait toutes ses ressources mentales et physiques – et qui s’exprimait par la formule : *I am into (this or that)*, cet esprit « instrumental » qui préside à la sélection de ce qu’une intelligence américaine moyenne peut admettre comme compréhensible. C’était là le principal obstacle auquel se heurtait Murray lorsqu’il réunissait quelques *people*, les plus ouverts, pour leur exposer les rudiments de sa critique radicale du capitalisme et son projet de société écologique et libertaire, une fédération de communautés décentralisées et autogérées démocratiquement, qu’ils pourraient, qu’ils devraient commencer à mettre en œuvre ici et maintenant. Ils se disaient certes d’accord en principe, mais à aucun moment, à ma connaissance, ne s’est constitué, entre toutes ces communes qui se voulaient en rupture avec l’Etat américain et la société de classes, ne serait-ce que l’embryon d’une collectivité politique, qui se serait déterminée démocratiquement, à la base, sur des questions d’intérêt commun. Symptomatique de l’esprit étroitement pragmatique hérité de la culture dominante, le fait que les seuls organes d’intérêt commun qu’ils aient créés, c’étaient des services : *food coop, free clinic, free school, People’s Yellow Pages...* Plus tristement symptomatique encore peut-être de l’incrustation en eux de la culture dominante, la façon dont ils assumaient les tâches pratiques de cet embryon de « contre-société » reproduisait, sous prétexte d’efficacité, les formes d’organisation – parcellisation, hiérarchisation des rôles, etc. – de la production capitaliste. Il est vrai que ce n’était pas le cas dans notre Coffee House, où les décisions étaient prises en commun, les tâches ingrates assumées à tour de rôle et la rémunération égale pour tous.

Bien conscient de ces écueils, Murray, pour diffuser et approfondir ses idées, avait formé le projet d'un Institute for Social Ecology qu'il s'efforçait d'élaborer théoriquement et de mettre sur pied matériellement dans une localité du Vermont, Plainfield, non loin de Burlington. Il finirait, d'ailleurs, quelques années plus tard, par y parvenir.

[...] Outre Isabelle Auricoste et Tonka, je fis donc la connaissance de Jean Baudrillard, Michel Guillou, Americo, et quelques autres qui s'avérèrent des collaborateurs occasionnels. Nous nous réunissions, souvent chez Baudrillard, « Bill », pour déjeuner et, au fil d'une sorte de *brainstorming*, se dessinaient les thèmes du prochain numéro, et si l'on se sentait inspiré par un sujet, on tâchait d'exposer ce que l'on envisageait d'en dire et on le soumettait à la discussion. Discussion très libre, qui souvent déraillait en énorme rigolade. On riait beaucoup au cours de ces déjeuners, et souvent les plaisanteries, allusions ou jeux de mots fusaient vers des notions abstraites, sortes de mots-clés, tels que code ou simulacre, dont le sens, apparemment puissant, m'échappait souvent, mais qui peuplaient, comme des spectres familiers, l'univers mental de mes nouveaux camarades.

Malgré la cordialité régnante, je me sentais parfois mal à l'aise, ne sachant que faire des gros concepts qui m'étaient restés de mon expérience *théorique* précédente, tels que *capital*, *prolétariat*, *bureaucratie* et par lesquels nous avions essayé d'appréhender le réel. Mais à présent, à *Utopie*, il semblait aller de soi que ce réel était – très explicitement chez Baudrillard – le concept par lequel le système s'attachait à masquer, à réprimer le sens, le symbolique. Et je me suis dit depuis que là était, sans doute, la signification du titre de la revue : *Utopie*, c'était le non-lieu, surplombant le réel, où se jouaient et se laissaient déchiffrer les significations : le code, l'échange symbolique, le simulacre, le défi...

Repensant à ces circonstances, je me rends compte à quel point cette notion de réel était au fond du malaise que

suscitait en moi le point de vue dominant à *Utopie* – et que je m’attachais à refouler, souvent par le rire. Surtout depuis mon séjour aux États-Unis, le mélange de désespoir et de révolte que j’éprouvais devant l’état du monde s’était cristallisé sur cette formule: « destruction du réel », en quoi je résumais l’avilissement et l’adultération de toute chose en marchandise (ce fétiche), et l’enfouissement ou la dissipation de l’autre, autrui, dans le social. Ce que je voyais du monde où nous vivons était à la fois l’inverse de ce qu’y voyait Bill et la même chose. Je me suis rendu compte depuis, en lisant ses *Cool Memories*, que son soulagement à découvrir dans le désert, par exemple, quelque chose qui résistait, échappait, s’opposait au social (au code, etc.) s’accordait assez à mon propre soulagement de rencontrer dans la splendeur des montagnes ou dans une conversation sincère avec un ami ou avec Helen ce que j’appelais du réel, échappant à la destruction par le social et l’équivalent général.

[...] Comme l’écrit Eric Hobsbawm, à propos du monde capitaliste d’avant 1914, mais c’est encore plus vrai de son état actuel, « l’économie mondiale était un moteur de plus en plus puissant et hors contrôle ». Et conçu et constamment perfectionné pour être tel. C’est cette « main aveugle » du marché censée assurer l’allocation optimale des ressources. Mais plus radicalement c’est le déni de ce qui constitue le réel, cette inépuisable diversité, cette intarissable fécondité – et son atrophie en cette abstraction insignifiante qu’est la valeur. Insignifiante, mais dont la possession confère le pouvoir de domination. Or, que signifie dominer, si ce n’est pour l’essentiel convertir, atrophier en valeur les autres humains via le travail... Une heure de ta vie vaut tant, une heure de la mienne, cent fois, mille fois plus – et à moi toutes les jouissances de la vie. À moi, pleinement, la qualité d’être humain...

Ainsi, saisis dans cette aliénation vertigineuse, on ne voit pas comment les maîtres de la machinerie – le « ca-

pitalisme » – pourraient envisager et traiter le réel – la nature, les autres humains – « avec des sens sobres », comme dirait Marx. Cette irrationalité radicale, essentielle, de la machinerie capitaliste ne peut – on s’en aperçoit bien tard – qu’engendrer des catastrophes. « Le sommeil de la raison engendre des monstres », disait Goya. Ce « sommeil de la raison », c’est ici son atrophie en raison instrumentale asservie à la dévastatrice production de valeur. L’épidémie agit comme une intrusion du réel, une intrusion anarchique de la mort dans le délire machinique du capital, qui ignore, qui refoule notre mortalité. Debord : « L’absence sociale de la mort est analogue à l’absence sociale de la vie. »

[...] D’une autre ampleur, en 2011-2012, ont été les puissantes manifestations, avec occupation de grandes places urbaines, ce qu’on a appelé le « Printemps arabe », qui ont chassé du pouvoir le dictateur Ben Ali en Tunisie et le général Moubarak en Égypte, sans que le régime change profondément et ce sera le cas, plus tard, en 2020, du Hirak algérien. En Espagne, en 2012 le « mouvement des places » qui a mobilisé des foules imposantes dans la plupart des villes n’a abouti qu’à l’envoi au Parlement d’un nouveau – petit – parti. Et en 2019, les manifestations contre le racisme de la police américaine (Black Lives Matter) ont mobilisé des millions de participants, sans, apparemment, que la vie d’un Noir « compte » davantage. Tandis qu’en France, les Gilets jaunes exprimaient, parfois violemment, le sentiment d’hommes et de femmes appartenant à toutes sortes de milieux populaires d’être méprisés et traités en citoyens de second ordre par la clique dirigeante des bourgeois et bureaucrates parisiens. Et, du coup, bien des gens qui ne portaient pas de gilet jaune l’ont ressenti pour leur propre compte.

Au cours de la même période, c’est très lentement que s’est manifestée et s’est étendue et approfondie la perception, pourtant angoissante, des altérations, souvent désas-

treuses, que la machinerie aveugle du capital inflige aux processus et aux équilibres de la nature dans à peu près toutes les régions du globe. Apparue dans les milieux de la « contre-culture » américaine, notamment sous l'influence de Murray Bookchin, et chez certains marginaux des années soixante et suivantes, cette prise de conscience s'est longtemps bornée à la dénonciation, parfois violente, de la folie nucléaire et à une déploration des atteintes à l'« environnement ». Durant ces années, l'écologie dite « politique » n'a mobilisé que des milieux « éclairés », pour des interventions respectueuses des lois – et pour la conquête de postes électifs. Le mouvement écologiste n'a trouvé un écho dans la population qu'assez récemment, et surtout, et massivement, dans la jeunesse, en raison de la menace que les catastrophes naturelles qui commencent à se manifester fait peser sur les conditions de la vie humaine un peu partout sur la planète. L'action directe, largement non violente, est apparue en maintes occasions comme la tactique la plus cohérente avec les objectifs de certaines luttes, comme celle des Zapatistes au Chiapas, celle qui a abouti à l'abandon du projet d'aéroport dans le bocage nantais (« Zone à Défendre » de N.-D.-des-Landes), la mobilisation durant plusieurs années de la population piémontaise du Val de Susse contre le projet de liaison ferroviaire à grande vitesse Lyon-Turin, ou encore l'opposition des Indiens du nord-ouest des États-Unis à la construction du pipeline destiné à acheminer le pétrole extrait des sables bitumineux canadiens jusqu'au golfe du Mexique. Ces luttes ne visaient pas seulement la défense d'un site naturel mais tout autant celle d'une population et de son mode de vie. Elles ont ainsi donné à la notion d'écologie tout son sens : celui des équilibres entre une population, animale ou humaine, et son habitat. Or, c'est bien cela que détruit, sur toute la planète, le déchaînement aveugle de la machine capitaliste, et à en juger par les interventions récentes du mouvement écologiste, il est maintenant acquis qu'il ne va

plus se borner à la défense de la nature pour elle-même, mais s'atteler à la création d'une nature, et plus généralement d'un milieu habitable par les humains.

Pour notre part, nous nous attachions à intégrer la crise écologique à notre critique globale de la société capitaliste. Murray Bookchin avait ouvert la voie dès les années cinquante. Et, avec lui, nous étions bien convaincus que la racine de cette crise était sociale et se trouvait dans le système de domination que le capitalisme imposait à la nature comme aux humains.

Il nous apparaissait clairement aussi que cette crise posait en termes cruciaux la question de la démocratie. Seule une société d'individus égaux en droit et en condition réelle, et donc également responsables, peut faire face à une crise écologique à la fois planétaire et infiniment diversifiée dans ses manifestations – aussi diversifiée que le sont les habitats humains. Si une démocratie authentique, c'est-à-dire directe et ancrée localement, n'est pas en soi la solution, c'est en tout cas la condition pour que soient recherchées et éventuellement trouvées et mises en œuvre l'infinie diversité des solutions que requiert une crise écologique infiniment variée. Ainsi, le renversement de l'ordre de la domination sociale, économique, politique devrait s'étendre à la domination aveugle des humains sur la nature. Le projet d'une société écologique s'inscrit donc parfaitement dans celui d'une autogestion de la société étendue à tous les domaines de la vie sociale – thème central des analyses de Socialisme ou Barbarie, comme de l'IS et des courants « communistes libertaires ».

[...] Désormais, à ce système capitaliste pratiquement unifié à l'échelle planétaire, nous pouvions appliquer les mêmes critères de jugement, ceux que nous avait suggérés, dans la période précédente, la perspective entrevue d'un mouvement social radical, véritablement autonome.

C est ainsi que je notai, une fois accompli le naufrage des régimes communistes européens, ce constat plutôt amer : je ne crois pas que la capacité d'auto-organisation, d'autonomie (pour emprunter le vocabulaire de Castoriadis) des gens de la société actuelle soit restée intacte. Je pense, ou plutôt je vois, que le lien social, le tissu vivant entre les hommes, tel qu'il se secrète dans la vie réelle – travail, famille, pensée, etc. – est dévasté à l'Est comme à l'Ouest (pour des raisons spécifiques ou pour les mêmes?), que le contact social par correspondance, *on line*, etc., la téléso-ciété, l'invention sociale simulée ou procurée en kit par des animateurs, etc., arrive à occuper la majorité des gens pendant les cinquante à soixante ans de leur vie active et responsable, que la crue de la frustration et de la colère parvient à être contenue dans des limites telles que la mort l'écrête – malgré l'allongement de la durée de vie.

[...] 12 mars 1994 – Debord s'est tué, excédé, m'a-t-on dit, de douleur physique. Trente-trois ans que nous nous sommes vus pour la dernière fois – sauf rencontres de hasard, sans échange de paroles, que j'aurais oubliées.

Pouvait-il disparaître, « quitter la scène » autrement, lui qui s'était, durant toute sa vie, acharné à en conserver la maîtrise ? Rester maître du jeu : oui, c'était un joueur – par un besoin, par une exigence d'authenticité –, un paradoxe dont il a creusé à fond le sens. Le jeu déjoue les leurre de l'authenticité naïve, dont la quête n'a pas de fin, ni de fond. Maître des apparences, de son apparaître, le joueur, dans le vide de cette liberté, au fond de cette transparence de son être, trouve la saveur du vivre – « le vrai goût du passage du temps ». Or, dans cette société, le réel est frelaté, c'est un leurre, c'est le *spectacle*, un artifice imposé par la domination, qui plonge les individus dans la passivité, c'est la marchandise, ce « fétiche », qui masque dans la séduction le rapport social qui l'a produite...

À ce que j'appelle « jeu du monde », cette activité *in vitro* à laquelle se consacrent les révolutionnaires en dehors des crises sociales *en vraie grandeur*, Debord était un joueur brillant et stimulant, ainsi que j'en ai fait l'expérience durant notre brève amitié – oui, j'ose ce mot, sans crainte de céder à une illusion complaisante. Et s'il a jugé bon d'y mettre un terme, fort courtoisement, à l'automne de 1961, ce n'est pas que notre relation se fût dégradée, c'est qu'il lui importait alors, en raison des impératifs supérieurs de son jeu, de prendre ses distances avec Castoriadis, dont il me jugeait alors, à juste titre, trop proche. En vérité, je crois que Debord a toujours subordonné ses relations personnelles – sauf, sans doute, avec Michèle Bernstein – aux impératifs de sa stratégie, dont l'objectif était de devenir l'incarnation du révolutionnaire face au capitalisme contemporain, face au *spectacle*. Il a donné au critique radical une posture crispée d'aristocrate et une parole d'une tension proche du poème qui expriment avec justesse, au fond, sa dérélition (solitude ?) et l'abîme de temps qui nous séparait déjà, et nous sépare encore plus maintenant, des époques révolutionnaires.

À l'aune de ses propres exigences, on conviendra, cependant, que c'était là un parti périlleux à tenir : difficile de ne pas tomber dans la parodie ou l'imposture. Et à mon sens – et je ne suis pas le seul à le penser – c'est ce qui lui est arrivé en 1968, notamment lorsqu'avec une poignée de fidèles, il s'est retranché dans l'Institut pédagogique, rue d'Ulm, en se proclamant « Conseil pour le maintien des occupations ». Il savait pourtant bien quelle signification radicale le mouvement ouvrier du XX^e siècle avait donnée à ce mot de « conseil ». Quant aux « occupations », c'était sur place, dans les usines, les universités, les bureaux, etc., qu'on luttait pour leur « maintien ». Et le souvenir m'est resté assez amer de ces brèves incursions de petits commandos de Situs dans des réunions de « Comités d'action » de quartier, pour lancer une poignée de tracts proclamant « Tout le pouvoir aux Conseils ouvriers ! » – qui, comme on sait, n'existaient pas...

Mais Debord n'était pas un *homme d'action*, surtout pas un *militant*. Dans les termes les plus durs, il condamnait le militantisme, qui, selon lui, reproduisait dans l'action politique l'aliénation au travail. L'action politique, il l'a menée en tant que penseur et en tant qu'artiste. Et ce qu'il exprime dans l'un et l'autre modes, c'est, à mon sens, la même hantise du vrai. C'est l'imposture, c'est la facticité du rapport social imposé qu'il dénonce dans cette société capitaliste sous le vocable du *spectacle* et de sa matérialisation dans la marchandise.

[...] Aussi, pour conférer cette qualité de réel au présent même, il faut en quelque sorte le nimber de nostalgie. J'ai pu moi-même en faire l'expérience lorsque Debord m'a fait figurer dans *Critique de la séparation*. Dans une arrière-salle de bistrot – je crois – autour d'une table ronde, trois ou quatre personnes, dont moi et mon amie d'alors, et posés sur la table, bien en évidence, un numéro de *L'Internationale situationniste* et un numéro de *Socialisme ou Barbarie*. J'ai devant moi un verre de beaujolais, et quand Debord, hors champ, lance la prise de vue, je dois porter le verre à mes lèvres tandis qu'une jeune femme, à côté de moi, se lève et entonne une chanson mélancolique... Ainsi cette scène, censée figurer le présent de notre relation, la rencontre entre l'Internationale situationniste et Socialisme ou Barbarie, ne peut accéder au réel, ne peut recevoir le sceau de la vérité que par le truchement de la nostalgie, qui la projette dans le temps et l'ancre dans la mémoire.

C'est là, à mes yeux, ce que Debord a *fait*, vraiment : retrouver le *vrai* par-delà le spectacle et tracer un chemin, parmi d'autres possibles, pour l'atteindre. Faut-il le juger sur ce qu'il n'a pas fait ? D'autres l'ont fait, le feront – l'exploration critique du labyrinthe capitaliste, de l'état du monde... Ce que Debord, par ses écrits, par ses films, nous fait toucher, ravive peut-être en nous, c'est la saveur, l'appétit du *vrai*, tel « le vrai goût du passage du temps » – ce qu'on peut, du vivre, exiger de plus âcre et de plus précieux.

[...] Faire venir au jour ce qui dans le monde et, dans les idées que l'on s'en forme, est révolu, et donc éclairer le commencement qui s'annonce, telle aura été la préoccupation de Castoriadis tout au long de son parcours, et c'est ainsi qu'a procédé son travail de théoricien : une série de remises en cause radicales. Je ne vais pas les passer en revue. Je voudrais seulement m'arrêter un instant sur une étape qui m'apparaît comme un premier aboutissement.

En 1957, Castoriadis a publié dans les numéros 22 et 23 de la revue *Socialisme ou Barbarie* un long article intitulé « Sur le contenu du socialisme », que je tiens pour l'un des plus excitants pour l'imagination qu'il ait écrits. Ce texte se développe en trois mouvements. Le premier reprend de façon synthétique ce que Lefort avait appelé, dans l'éditorial du numéro 11 de la revue, « l'expérience prolétarienne » et qui recouvre toutes les manifestations par lesquelles le prolétariat affirme son aspiration et sa capacité à l'autonomie, depuis la lutte contre la hiérarchie et l'organisation officielle du travail dans l'atelier jusqu'à la création des Conseils ouvriers, en passant par les grèves sauvages et la critique en acte des bureaucraties ouvrières. Le second mouvement consiste à extrapoler à partir de ces manifestations de l'autonomie des travailleurs ce que pourrait être l'organisation d'une société « socialiste », c'est-à-dire autonome – et Castoriadis en brosse un tableau magnifique. Le troisième mouvement, enfin, projette ce modèle de société autonome sur la société capitaliste comme une grille critique, un révélateur qui en fait apparaître à tous les niveaux l'inhumanité, l'absurdité..., le révolu, la crise.

Une telle démarche inaugure, je crois, l'entreprise de refondation de l'idée révolutionnaire que Castoriadis poursuivra sur le plan philosophique. Elle marque la rupture avec au moins certains aspects de la conception marxiste de la révolution, que Castoriadis, au cours des années suivantes, va expliciter et approfondir.

Lorsque Castoriadis reprend l'analyse du fonctionnement capitaliste plus d'un siècle après Marx, il constate qu'il s'est profondément transformé et qu'il n'existe plus aucune inéluctabilité d'une crise irrémédiable de l'économie, même si le capitalisme vit constamment en crise. Plus important encore, si même une telle crise irrémédiable survenait, elle ne constituerait une condition ni nécessaire ni suffisante à l'avènement d'une société libérée. Il n'y a donc aucun déterminisme objectif, extérieur, hétéronome, qui impose la révolution et l'autonomie. La crise irrémédiable du capitalisme, sa « contradiction fondamentale », 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. C'est elle qui fonde la révolution comme perspective non pas fatale mais possible. C'est elle qui dicte au révolutionnaire son discours et sa pratique.

Aussi, quand Castoriadis ne la repère plus dans la société française, à partir de la fin de la guerre d'Algérie, quand il n'y entend plus cette voix de l'autonomie – et je ne me demanderai pas ici si cette constatation était fondée au non –, il s'estime dans l'incapacité – temporaire, espère-t-il – de continuer à faire de la politique. Il se tourne alors vers la philosophie, qui est, selon lui, l'autre voie de la pensée critique, mais nullement divergente par rapport à la politique : simplement, elle entretient avec la réalité du monde une relation à la fois plus profonde et plus distante. Si bien que lorsqu'il paraît abandonner la politique pour s'élancer sur l'infini des routes de la philosophie, Castoriadis est parfaitement en droit de déclarer : « Je suis et resterai toujours un révolutionnaire. » Car on pourrait dire que son parcours philosophique est comme une ample circumnavigation autour de l'être, au cours de laquelle il visite presque toutes ses contrées – histoire, art, sciences, psyché... – pour en rapporter un unique trésor : la conviction partout

confirmée que l'être est indétermination, que le temps est création, que l'autonomie en est l'accomplissement et que la révolution est le moment inaugural, fût-il conflictuel, de cette autonomie. Ainsi a-t-on pu dire (Axel Honneth) que Castoriadis avait procédé à une « sauvegarde ontologique » de l'idée de révolution.

Certains cercles anarchistes ont cru pouvoir se reconnaître dans Castoriadis. Ils avaient de bonnes raisons pour cela puisque des idées comme l'égalité des salaires, l'auto-gestion généralisée ou l'épanouissement de la créativité de chacun, entre autres, sont de celles auxquelles Castoriadis est resté indéfectiblement attaché.

Mais l'autonomie n'est pas simplement la liberté. L'autonomie, qui consiste pour un individu comme pour une collectivité à se donner ses propres règles, fait de la liberté un usage austère, presque stoïque, exige cohérence, lucidité, responsabilité... Même si elle en a besoin, elle ne se passionne pas au premier chef pour l'épanouissement luxuriant de la créativité, pour le surgissement des singularités, dont les libertaires, eux, font l'idéal de la vie, sans parler des Surréalistes ou des Situationnistes.

La même exigence sévère se constate dans la façon dont Castoriadis vit, dans l'exercice de la pensée, l'autonomie, la sienne et celle des autres : autrui, sa singularité irréductible, a un rôle fort difficile à tenir dans sa pensée. L'autonomie proclame, en quelque sorte : qu'une infinité d'autrui s'épanouissent ; mais qu'ils n'exagèrent pas avec leur altérité... car ils devront en rendre compte au regard de la cohérence interne et externe, et, de toute façon, ils devront y renoncer s'ils ne se rangent pas dans la majorité...

La discussion, ou même la conversation, avec Corneille rencontrait la même exigence. En vrai Grec, il était habité par une véritable sensualité de l'intelligence et du verbe. Mais s'il jouissait de l'invention intellectuelle, il la prenait très au sérieux. Il se prêtait, certes, volontiers aux échanges d'élucubrations verbales, à condition qu'il fût bien enten-

du qu'il s'agissait d'un jeu – c'était là l'une des séductions de ses soirées du samedi. Dans une discussion sérieuse, des propos qu'il jugeait absurdes ou peu cohérents le choquaient, douloureusement eût-on dit. Mais parfois, ceux qu'il jugeait tels avaient été énoncés de bonne foi comme pertinents par son interlocuteur. Aussi, sa passion pour l'invention d'idées, pour la création théorique, et sa capacité à forger des concepts et à les articuler les uns aux autres en un édifice cohérent ne pouvaient que rétrécir, voire fermer le champ d'une possible réponse, que ce fût pour le critiquer ou même pour abonder dans son sens – à moins que cette réponse ne soit étayée sur un édifice conceptuel de puissance égale.

[...] En 2006 – À nouveau, le deuil.

Murray est mort le 31 juillet à Burlington. Il avait quatre-vingt-cinq ans. « *Adios, compañeros!* » a-t-il dû penser : le mythe des communautés anarchistes espagnoles des années trente, qu'il avait étudiées avec passion, aura été toute sa vie sa pensée la plus chère et la plus inspirante. Une vie tout entière portée à la fois par le mythe et par l'utopie. Le mythe des moments véritablement créateurs des révolutions, l'utopie, portée par ce mythe-là, d'une société ayant banni la domination sous toutes ses formes, entre les humains et entre eux et la nature, et vouée à l'invention continue d'une vie passionnante pour les humains et fécondante pour la nature...

Mais Murray n'était pas un rêveur. Sa pensée, il l'avait nourrie, d'abord et dès sa prime jeunesse, de l'expérience rude qu'il avait faite de la société américaine – comme ouvrier dans une fonderie, puis comme technicien dans l'industrie automobile – et il avait participé activement à la grande grève de la General Motors en 1945, avant d'abandonner le syndicalisme et l'idée de la vocation révolutionnaire de la classe ouvrière, scandalisé par l'accord passé en 1949 entre le syndicat – UAW – et le patronat.

Nourrie aussi, cette pensée, tout au long de sa vie, d'une analyse critique radicale de tous les aspects de la modernité – critique du travail, des aliments empoisonnés par l'agriculture chimique (et cela dès 1952), de l'urbanisation dévastatrice et « sans villes », de la consommation compulsive, des rapports entre hommes et femmes, de la destruction catastrophique des équilibres naturels...

Ce n'était pas un rêveur, et c'était un lutteur : il n'a cessé de s'engager dans des luttes concrètes. L'une des plus significatives aura été celle de la Clamshell Alliance, pour s'opposer à la construction sur la côte du New Hampshire de deux réacteurs nucléaires, dont l'eau de refroidissement, rejetée dans l'océan, ruinait l'écosystème côtier et notamment ses vastes colonies de palourdes (*clams*). Ce mouvement mobilisa de nombreux participants et posa concrètement des problèmes de stratégie et de fonctionnement interne sur lesquels Bookchin intervint activement. Sa préoccupation était toujours que le mouvement soit porté par la base la plus large possible.

La conception qu'il a très tôt élaborée d'une société afranchie du capitalisme et de la domination sous tous ses aspects était certes révolutionnaire, mais l'expérience des révolutions du XX^e siècle et du déchaînement de violence qui les avait accompagnées, pour aboutir à des dictatures féroces, l'amena à préconiser une transformation de la société par la voie de la démocratie locale, le « municipalisme libertaire ». Aussi consacra-t-il une large part de son énergie à l'action politique locale, principalement au Vermont, où subsistaient, du reste, des vestiges de la démocratie directe des pères fondateurs. Il se trouva alors en butte aux attaques virulentes des anarchistes individualistes, qui répudiaient jusqu'à l'idée de démocratie comme attentatoire à la « liberté » de la personne, et à celles des tenants de l'« écologie profonde » qui étaient prêts à sacrifier la moitié de l'humanité à la sauvegarde de la sacro-sainte « nature ».

Il n'en continua pas moins à approfondir sa critique de la société capitaliste, toujours étayée par une information exigeante, mais aussi fondée sur une réflexion théorique approfondie, nourrie de lectures philosophiques. Hegel, et en particulier *La Phénoménologie de l'Esprit*, ne le quittait jamais: il gardait toujours à portée de main la mallette d'acier à l'épreuve du feu dans laquelle il tenait Hegel enfermé en compagnie de ses propres manuscrits.

Il n'était pas un partenaire – ou un adversaire – commode. Il a gardé jusqu'à la fin la rudesse et l'allure du prolo américain – chemise à carreaux, veste militaire, pantalon de gros drap, gros souliers, et le béret des anarchistes espagnols, plus *junk food* et vodka... Du prolo il avait aussi, du reste, l'admiration naïve pour la haute culture. Lors d'une de nos rencontres à Milan, chez les anarchistes locaux, nous avons été invités à rendre visite à leur mécène, Arturo Schwarz, collectionneur – et marchand – d'art moderne. Je vois encore Murray, dans l'immense salon, promenant des regards presque effarés sur les tableaux des plus célèbres peintres de la première moitié du siècle qui garnissaient les murs, ou, comme nous visitions la bibliothèque, déchiffrant avec stupeur les dédicaces « À Arturo Schwarz, mon cher ami... » etc., signées André Breton, Pierre Reverdy ou Antonin Artaud...

Je me suis souvent demandé quelle était la teneur véritable de notre relation. L'amitié, une réelle affection, certainement – avec quelle vigueur, lors de nos retrouvailles, il nous écrasait sur sa puissante poitrine... – et je crois qu'il nous savait gré d'être allés le rejoindre au Vermont en 1971. Mais aussi, évidemment, un accord profond. Repensant à notre rencontre, en mai 68, à Paris, dans un couloir du centre universitaire Censier, et à la combinaison de hasards qui l'avait suscitée, je ne peux me retenir d'y percevoir une sorte de surdétermination... Que Helen et moi, ex- « sociaux-barbares », pour qui la société américaine et les mouvements sociaux divers qui la secouaient éclairaient les voies

de la modernité, nous tombions par hasard sur un homme qui avait vécu ces mouvements de l'intérieur et avait découvert, à travers la révolution espagnole, la démocratie directe et l'autogestion, qui étaient précisément l'essentiel de notre conception du socialisme, il y avait là, nous disions-nous en riant, de quoi « tomber superstitieux »... Et je pense qu'il était bien conscient de cette convergence et que la posture du « disciple » ne nous convenait nullement. Il s'est, du reste, rapproché un moment de Castoriadis, ayant lu quelques-uns de ses textes importants, notamment « Sur le contenu du socialisme », traduits par nos camarades de Londres, et ils se sont rencontrés à Milan, lors d'un *convegno* anarchiste. Plus tard, cependant, il s'insurgera contre le rôle de moteur du développement historique attribué par Castoriadis aux « significations imaginaires sociales » – ces *imaginaries* ! Il nous a alors mis en demeure de choisir entre Castoriadis et lui... Il ne nous a pas été trop difficile de lui faire admettre que cela n'avait pas de sens...

Aujourd'hui, dans la tristesse, je voudrais effacer l'image que m'a laissée la dernière fois que je l'ai rencontré, malade, souffrant cruellement d'une arthrose de la hanche, presque constamment couché, mais surtout amer de n'être pas mieux compris par le mouvement écologiste, et d'ailleurs ne communiquant plus guère avec le monde extérieur, sinon par l'intermédiaire de sa compagne, Janet Biehl, qui lui servait, avec constance, à la fois d'infirmière, de secrétaire, d'attachée de presse, de porte-parole... Et je repense à nos nombreuses rencontres et à nos inlassables discussions, au cours de ces presque quarante années, à Burlington, dans son cher Lower East Side de Manhattan, à Paris, chez nous à Fontenay, et aussi, moins intimement, à Milan ou lors du grand *convegno* anarchiste de 1984 à Venise. Je repense à la joie qu'il a manifestée lorsque nous avons enfin réussi à faire publier certains de ses textes en France – cette France en laquelle il voulait voir une source vive de la révolution...

Après Debord, après Corneille, Murray : ces trois voix qui se sont tues auront puissamment contribué à éclairer les réalités de l'époque, y compris la ressource qu'elle recélait pour une abolition de l'oppression sociale et l'invention d'une société à la fois plus humaine et plus ouverte à la créativité de tous, et aussi – peut-on désormais l'espérer? – plus prête à respecter les équilibres naturels et à jouir des bienfaits que ceux-ci peuvent apporter aux humains. [...]

Daniel Blanchard, *La vie sur les crêtes*
Éditions du Sandre, 2023.
Les Amis de Bartleby, juillet 2023
lesamisdebartleby.wordpress.com