

Anselm Jappe

À propos de *Terre et liberté* d'Aurélien Berlan

Recension

Aurélien Berlan, *Terre et liberté. La quête d'autonomie contre le fantasme de délivrance*, Saint-Michel-de-Vax, La Lenteur, 2021.

Ce livre se prête à discuter les rapports entre la critique de la valeur et ce qu'on nomme « critique anti-industrielle » (même si le terme n'apparaît pas dans le livre). L'auteur, qui fait plusieurs fois dans ces pages référence à son propre parcours, participe à des expériences collectives d'agriculture dans le Tarn, mais aussi à la revue *L'inventaire* et à la maison d'édition La lenteur, très actives pour la diffusion de la critique anti-industrielle. Il a animé dans le passé le « Groupe Marcuse », dont on rappelle notamment *De la misère humaine en milieu publicitaire* (La Découverte, 2004) et les critiques théoriques et pratiques menées contre la biométrie. Il est également l'auteur d'une étude, issue de sa thèse de doctorat, sur la critique de la modernité chez les sociologues allemands du début du XX^e siècle (*La Fabrique des derniers hommes*, La Découverte 2012).

La thèse fondamentale, exprimée d'une manière claire et constante, est la suivante : l'« émancipation », que les mouvements de contestation du capitalisme – disons, la « gauche » – poursuivent depuis l'époque des Lumières, contient un leurre. Sous ce nom prometteur, généralement opposée à la « liberté » tombée dans les mains des libéraux, se cache souvent une aspiration bien différente : celle à la « délivrance », à être « libérés » des contraintes que notre existence physique dans le monde implique et des tâches qu'elle impose. Il s'agit, d'un côté, d'un désir aristocratique : s'affranchir des aspects pénibles de la vie quotidienne, de la fatigue, de la routine, pour pouvoir se consacrer uniquement aux aspects plaisants et « nobles » de la vie, que ce soit la chasse ou le débat publique. Il s'agit alors de « faire faire » aux autres ce que les dominants n'ont pas envie de faire. La dévalorisation des activités de base s'accompagne de la dévalorisation de ceux et celles qui doivent les effectuer (les femmes, les esclaves, les serfs, les domestiques, les ouvriers, et tous les « subalternes » en général) (mais Berlan ne se demande pas lequel des deux formes de dévalorisation est la cause et laquelle est l'effet – ou est-ce la question de la poule et de l'œuf ?). Les classes dominantes, mais surtout les intellectuels ont depuis des millénaires conçu la liberté seulement de cette manière-là : charger les autres du côté harassant de la vie. Dans le meilleur des cas, ils pratiquaient une forme de discussion et de démocratie entre eux – essentiellement, dans la *polis* grecque. Hannah Arendt, une des auteurs auxquels Berlan se réfère le plus souvent, présente l'esclavage en Grèce comme une espèce de mal nécessaire sans lequel on n'aurait pas pu construire l'espace publique de

la *polis* avec tout ce qu'il a comporté (philosophie, démocratie, rhétorique, etc.)¹. Le désir de vivre comme les seigneurs est alors devenu une constante de l'histoire, sur le plan individuel et collectif. Mais la révolution industrielle a changé profondément la donne : la vie sans fatigue semblait maintenant à la disposition de tous (au moins potentiellement) grâce aux technologies. Les machines remplacent les esclaves et permettent à tous une vie de maître, considérée *a priori* comme désirable, jusqu'au « vertige des possibles », c'est-à-dire un sentiment de toute-puissance à la portée de chaque individu². Le passage du « règne de la nécessité au règne de la liberté », dont parlait Marx, devenait un programme de masse et pouvait même être revendiqué par les intellectuels sans devoir sentir de la culpabilité pour leur existence privilégiée. Voilà pourquoi toute la gauche était forcément industrialiste, et les communistes plus que tous. Les libéraux, et en général la société bourgeoise, ne l'étaient pas moins – la différence regardait surtout la question de la propriété de l'appareil industriel censé délivrer l'humanité de tous ses maux. Aujourd'hui, les libéraux n'ont pratiquement pas réagi à l'abolition de la vie privée par voie télématique, bien que l'« inviolabilité de la vie privée » constituait leur revendication historique. Ils se contentent de l'autre « liberté » qu'ils ont toujours évoquée : la liberté face aux nécessités naturelles, que l'abondance de marchandises et de services leur offre si abondamment en échange de la renonciation à la liberté politique. La liberté consiste alors dans l'éventail de choix le plus large possible, en ce qui concerne les marchandises comme les façons de vivre.

Une autre forme de la quête de délivrance (mais Berlan ne distingue pas assez ces deux formes bien différentes), toute aussi ancienne, est le désir de se libérer de la condition humaine tout court, de son enracinement dans la terre et le corps, et d'échapper à la souffrance, la maladie, la vieillesse et la mort. Le bouddhisme, le mythe du héros Gilgamesh et de sa quête de l'immortalité, les pratiques ascétiques, la gnose participent de ce rejet des limites les plus « naturelles » de l'homme, dont le transhumanisme actuel serait l'aboutissement³. Le cyber-espace semble alors la réalisation de l'ancien désir de détacher l'âme du corps – conséquence d'une vision radicalement négative du monde – et de « nous délivrer de notre corporéité qui nous assigne à un espace-temps délimité et à une identité

¹ Berlan ne fait qu'effleurer la question de savoir si cette vision est conforme aux faits : en vérité, la grande majorité des citoyens d'Athènes étaient des petits paysans et artisans dont la vie était si modeste qu'ils votaient en masse pour des programmes de conquêtes maritimes en raison de la paie qu'ils recevraient alors pour ramer dans les navires !

² L'auteur ne cite pas la formule « maîtres sans esclaves » qui apparaît dans le numéro 12 d'*Internationale situationniste*, mais elle aurait bien illustré son propos – aussi parce qu'elle continue par « qui passent en revue leurs domaines : l'Univers entier mis à sac pour les Conseils ouvriers », parce que leur révolte « ira contre les limitations qui impose la nature » (« La Conquête de l'espace dans le temps de pouvoir » d'Eduardo Rothe).

³ Ou ce slogan que Berlan a vu sur une affiche d'une organisation communiste allemande : « Dans le communisme, même les chiens sauront voler ! ».

fixe », non plus à travers des pratiques spirituelles, comme la méditation, mais à travers la magie technologique.

La délivrance si obsessionnellement recherchée ne regarde d'ailleurs pas seulement les tâches matérielles et domestiques (incluse l'éducation des enfants), mais aussi les rapports avec les autres et la gestion des affaires communes. Si dans la démocratie athénienne la délivrance matérielle servait à pouvoir se consacrer âme et corps à la vie publique, par la suite, et notamment dans la modernité (Berlan cite longuement la « liberté des anciens » et la « liberté des modernes » dont parlait Benjamin Constant pendant la Restauration), cette vie politique, inévitablement conflictuelle, apparaît elle-même souvent comme un fardeau qui empêche de s'adonner aux joies et commodités que la vie moderne offre en si grand nombre. Ces tâches aussi, si on peut, on le « fait faire », dans ce cas-là par les politiciens de métier et les administrations – comme l'avait déjà prévu l'« utopiste » Saint-Simon. Les origines de cette recherche de l'harmonie à tout prix remonteraient aux premiers chrétiens ; la « gouvernance » tant prônée aujourd'hui achève cette tendance à la dépolitisation.

La délivrance de masse rendue possible par les technologies présente cependant des graves défauts qui longtemps ont été négligés. Sur le plan écologique, évidemment. Sur le plan social, aussi : le machinisme n'a pas « libéré » les classes travailleuses au XIX^e siècle, mais a produit de nouvelles formes d'esclavage et d'appauvrissement. Même aujourd'hui, cette délivrance pour certains n'est obtenue qu'au prix de conditions de travail écrasantes dans les mines, les plantations et les *sweat-shops* dans une grande partie du monde. Mais il y a un autre aspect, bien plus rarement évoqué à gauche : la *dépendance* des individus et des collectifs, à toutes les échelles, que crée cette délivrance technologique. De manière historiquement croissante, chaque besoin, chaque désir de la vie ne peut se satisfaire qu'à travers le Capital, l'État et la technoscience. Ces services sont toujours payants et obligent tout un chacun à réussir dans la vie économique – dans la plupart des cas, en vendant sa force de travail – pour pouvoir se les « permettre ». Ainsi, le phantasme de la liberté totale, non seulement par rapport aux conditions sociales, mais même naturelles, a débouché sur le contraire exact : une dépendance étouffante.

Quel est le contraire de la dépendance ? L'*autonomie*. C'est le concept que Berlan se met alors à développer, en s'appuyant surtout sur Ivan Illich, mais aussi sur Lewis Mumford⁴. Elle ne peut se limiter au domaine politique, mais doit aussi être *matérielle*. Il ne s'agit pas de l'indépendance totale de l'individu isolé, mais de l'autonomie de communautés, à différentes échelles, avec une préférence pour

⁴ Parmi les autres auteurs plus ou moins appréciés par Berlan nous trouvons Max Weber, Georg Simmel, Hannah Arendt, Simone Weil, André Gorz, Herbert Marcuse, Cornelius Castoriadis, George Orwell, Gustav Landauer. Le rapport à Marx et à Engels est en revanche assez critique.

le « petit », et qui pourvoient le plus possible à leurs propres besoins, dans un cadre de « subsistance » : non dans le sens de la pauvreté, mais en consommant essentiellement ce que ses membres produisent. L'écoféminisme de Maria Mies et Vananda Shiva constitue une autre référence, autant que les luttes – souvent, mais pas toujours, paysannes – dans le Sud du monde pour défendre l'accès aux ressources et une vie hors du cadre du marché. Les zapatistes du Chiapas forment alors, en toute logique, le modèle principal, à côté de ce que les Zad en France ont pu ébaucher. Berlan aimerait appeler cette perspective « autarcie » (se suffire à soi-même) si ce terme n'évoquait aujourd'hui un « repli sur soi » et une fermeture envers l'autre. Ce serait une vie certes frugale, mais préférable au « supermarché industriel » et aux désastres écologiques et sociaux qu'il produit.

Cette perspective se pose donc à rebrousse-poil de presque toutes les formes d'anti-capitalisme, qui pêcheraient toujours par une valorisation positive de l'industrialisation. Elle est également loin d'une approche écologiste qui ne prend pas en compte la dimension anti-capitaliste nécessaire (et évidemment du survivalisme). *Terre et liberté* n'évoque jamais explicitement la critique de la valeur, mais semble souvent y faire des références polémiques implicites. La critique – généralement assez appropriée – des aspects technophiles qui ont souvent caractérisé la *critique du travail*, de Paul Lafargue jusqu'aux situationnistes, pourrait s'appliquer également à certains développements de la critique de la valeur, surtout à ses débuts. Rappelons que le deuxième et le troisième numéro de *Marxistische Kritik* (la future *Krisis*), publiés en 1987, avaient comme titre général : « Critique des forces productives et décadence théorique de la gauche » et contenaient un grand article de Kurz intitulé « La domination des choses mortes. Observations critiques sur la nouvelle critique des forces productives et l'idéologie de la dé-socialisation ». L'opposition à l'irruption de l'écologisme sur la scène politique allemande dans les années 1980 (parfois menée par des ex-maoïstes et d'autres gens des milieux d'extrême gauche dont parvenaient les fondateurs de *Krisis*) constituait même un des mobiles principaux pour la formation de la critique de la valeur. L'abattage de la vache sacrée du « travail » se faisait alors au prix d'une véritable exaltation d'une autre vache sacrée, non reconnue comme telle : la « science comme force productive ». Dans son essai « L'honneur perdu du travail » en *Krisis*, n°10 (1991), assez fondamental, Kurz affirme clairement que le développement des forces productives, conséquence de la science et de ses applications technologiques, a créé les conditions préalables pour se libérer du travail. La vie pré-industrielle, en revanche, était résumée par Kurz à travers l'image du « batelier sur le Volga et sa cantilène monotone ». Mais par la suite une évolution dans sa pensée a eu lieu, et toujours en refusant tout « romantisme agraire », il a progressivement abandonné l'idée que l'émancipation sociale dépende forcément d'un degré du développement industriel que seulement le capitalisme a pu assurer. La rupture avec le marxisme traditionnel devait aussi passer par le rejet de cette assomption

– qui est resté moins marquée, cependant, que le rejet de la centralité de la « lutte des classes ». De toute manière, il a nettement nié la possibilité de sortir de la logique de la valeur à travers le numérique, en répondant avec son article « La non-valeur du non-savoir » (*Exit !* n°5, 2008) à l'article « La valeur du savoir » d'Ernst Lohoff (*Krisis*, n°31, 2007). La conception d'une sortie du travail à travers les machines « qui travaillent à notre place » est depuis des décennies assez populaire dans une bonne partie de la gauche radicale, et on en trouve des traces même dans le *Manifeste contre le travail* de 1999. Cependant, la critique « catégorielle » du travail, qui met l'accent sur le caractère tautologique du côté abstrait du travail accumulé comme représentation phantasmagorique de la pure dépense d'énergie et qui devient le lien social, n'est pas identique à une critique « empirique » du travail en tant qu'activité déplaisante⁵ – même si l'énorme augmentation du « travail concret » dans la société capitaliste est évidemment une conséquence de l'intronisation du travail abstrait comme lien social. La critique de la valeur a certainement dépassé le stade de l'« éloge de la paresse » – même si ce slogan pouvait constituer jusqu'à 2000 environ une provocation salutaire envers le marxisme traditionnel autant qu'envers le *mainstream* social. Ensuite cette forme de critique du travail a trouvé une certaine diffusion s'accompagnant de sa banalisation, la polémique contre les « jobs à la con » (David Graeber), etc. Un dialogue⁶ entre la critique de la valeur et la décroissance, la critique anti-industrielle et l'écologie radicale a eu lieu surtout en France, peut-être parce que ces thèmes y sont moins chargés qu'en Allemagne d'une aura conservatrice, présentant plutôt des racines libertaires. L'ancienne idée que le développement des forces productives doit s'achever avant de pouvoir passer à une société émancipée, et qui fait à nouveau rage avec des tendances comme l'accélérationnisme cher à *Multitudes*, a été abandonnée par la majorité des auteurs de la critique de la valeur (mais non par tous). La critique de la logique de la valeur et une critique des appareils technologiques peuvent donc bien s'intégrer et se compléter dans une critique de la « méga-machine » (Mumford), même si le degré de « mélange » de ces deux critiques peut varier assez fortement selon l'approche choisie. Berlan ne va pas jusqu'à dire, comme d'autres auteurs de la critique anti-industrielle, que la critique du travail *aide* le capitalisme parce qu'elle dénigrerait le faire artisanal et l'*ethos* du travail, en favorisant ainsi les procédures automatisées, voire numérisées. Mais Berlan n'évoque jamais vraiment la différence entre travail concret et travail abstrait.

⁵ Voir Alastair Hemmens, *Ne Travaillez jamais*. La critique du travail en France de Charles Fourier à Guy Debord, Albi, Crise & Critique, 2019.

⁶ Voir Jappe/Latouche, *Pour en finir avec l'économie. Décroissance et critique de la valeur*, Paris, Libre & Solidaire, 2015 ; ainsi que Sandrine Aumercier, *Le Mur énergétique du capital. Contribution au problème des critères de dépassement du capitalisme du point de vue de la critique des technologies*, Albi, Crise & Critique, 2021.

Mais revenons à nos moutons (c'est le cas de le dire ici). Des propositions comme celles-ci aiment à se présenter comme « réalistes », malgré leur radicalisme, dans le sens où on pourrait commencer ici et maintenant à en mettre en pratique au moins certains aspects, sans devoir attendre un « grand soir » où tout changera, ni l'écroulement du système. L'autonomie n'est pas à prendre ou à laisser, tout ou rien, socialisme ou barbarie, mais se réalise peu à peu, comme un feu qui se propage (ou un virus, si on préfère !). Cette approche veut se positionner, avec raison, au-delà du dilemme « rébellion ou sécession ». Cependant, la faisabilité de ces projets reste non moins vague que l'attente du jour X. Au-delà d'une agriculture de subsistance, quel niveau de « civilisation » on vise ? Déjà la production de vélos nécessite une organisation complexe (métaux, gomme, etc.). Et combien d'habitants pourrait supporter un tel régime autonome ? Déjà les Jacobins furent accusés en leurs temps de vouloir *réduire* la population française pour pouvoir réaliser une démocratie à la Rousseau (une espèce de biopolitique à l'envers). Il est assurément nécessaire de réduire la division du travail, et surtout celle entre « tête » et « main », et d'éviter les spécialisations à outrance, les « experts » et les « pros ». Mais quel rôle pour les savoir-faire traditionnels, qu'on n'apprend pas en une journée ? Le dilettantisme universel de gens qui pensent pouvoir tout faire après avoir regardé un « tuto » sur *youtube* ne constitue-t-il pas actuellement l'envers du règne des experts ? Il est sûr que les intellectuels et les artistes ont souvent pris leurs activités comme prétexte pour être exemptés de toute activité ingrate – mais, d'un autre côté, si quelqu'un pourvoit à tous ses besoins, y compris les chaussures (que Berlan mentionne) dans un petit cercle, reste-t-il encore de l'énergie pour apprendre un instrument musical ou étudier le sanscrit ?

Autre question : on peut actuellement former de telles niches d'autonomie (très partielle) en petits groupes, et plus facilement dans les Cévennes qu'en Seine-Saint-Denis. Mais lorsque l'écroulement progressif de la société marchande poussera des millions de gens vers ces expériences – comme Berlan le prévoit et le souhaite, ce qui est d'ailleurs une perspective très optimiste – que trouveront-ils à récupérer ? Des arbres coupés et des vignes arrachées, des sols empoisonnés et des savoir-faire complètement perdus. Combien de temps faudrait-il pour recomposer ce qui a été perdu (si on y arrive) ? Et surtout, quoi faire si, au moment de la récolte, des gens se présentent, qui n'ont contribué en rien au labeur, mais qui ont des mitraillettes ? Berlan évoque effectivement le problème de la défense, presque toujours négligé dans ces contextes. Mais il le reperd tout de suite. Or, l'autodéfense ne fait pas peur aux zapatistes et aux kurdes dans le Rojava, et pourrait en tenter quelques-uns dans les zad – mais la plupart des aspirants à l'autonomie en Europe choisissent sans doute d'éviter le problème, effectivement épineux, et préfèrent la bêche au fusil.

Une autre faiblesse de cette approche réside dans la méconnaissance du rôle de l'argent : en stigmatisant le « purisme » de ceux qui voudraient bannir tout usage de la monnaie, Berlan en défend un usage « raisonnable », limitée, pour les échanges entre communautés largement autosuffisantes. Ainsi fait retour le vieil espoir, pour ne pas dire le mythe éternel, de la « production simple de marchandises », où l'argent ne s'accumule pas en capital, mais reste sagement à sa place en jouant un rôle purement auxiliaire. Proudhon l'a proclamé comme un idéal, Fernand Braudel comme une vérité historique (le marché sans le capitalisme), Karl Polanyi (ce sont tous des auteurs cités par Berlan) comme une situation historique passée (quand la terre, le travail et la monnaie n'étaient pas des marchandises) et qui serait à rétablir. Mais c'est un leurre, très présent même à l'intérieur du marxisme. Marx a déjà démontré le caractère « impérialiste » de l'argent qui ne peut que prendre possession graduellement de toutes les sphères vitales. Le problème réside dans l'homologation des activités les plus différentes dans une seule substance, « le travail » ; si ensuite celle-ci se représente dans une « monnaie fondante », des bons de travail ou de la monnaie tout court, ne touche pas à l'essentiel. La méconnaissance du rôle du travail abstrait est ici évidemment étroitement liée à celle du rôle de l'argent.

Une toute autre objection doit être adressée à sa critique de la quête – du phantasme, comme il dit – de la délivrance, et de la confusion entre « liberté », « émancipation » et « délivrance ». Là, il touche un sujet important, et rarement évoqué. Dernièrement, on a prêté une attention croissante à l'« absence de limites » que provoque la société capitaliste (et sur laquelle elle se fonde en retour), à la « pléonexie », à son déni de la réalité physique⁷. Cela constitue une partie indispensable de la mise en discussion de l'utilitarisme, du productivisme, de l'industrialisme et du culte de la consommation marchande qui distinguent autant le capitalisme que ses critiques de gauche. Cependant, Berlan risque d'aller un peu trop loin. Il oppose le désir de vivre en communautés autonomes fondées sur le partage et l'entraide, qui aurait caractérisé la plupart des êtres humains dans l'histoire, au désir de se libérer de la condition humaine et de ses contraintes. Ainsi risque-t-on de jeter aux orties, ou de déclarer pathologique, une bonne partie de l'existence humaine. Le désir de délivrance est un élément constant de l'existence humaine, souvent considérée comme sa partie noble, et s'explique avec les limites inévitables, mais quand même difficiles à accepter, de la *conditio humana*. La volonté d'aventure et d'extraordinaire, de grands exploits et de triomphes, de reconnaissance et de traces à laisser de son passage sur terre semble difficilement éliminable, et même si on pouvait l'éradiquer, on appauvrirait terriblement le monde humain. Le côté agonistique de l'homme doit être canalisé en des formes non trop destructrices, non simplement renié ou refoulé (avec les résultats qu'on connaît). D'ailleurs, les communautés autonomes et autosuffisantes, qui

⁷ Je pourrais renvoyer à mon ouvrage, *La Société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.

effectivement ont formé le tissu des sociétés pendant des millénaires, se sont souvent affrontées en des guerres horribles et qui parfois n'avaient aucune raison matérielle, mais servaient, par exemple, à capturer des prisonniers à sacrifier aux dieux ou à avoir des « têtes réduites » pour les rites funèbres.

L'omniprésence du désir d'être délesté des taches les plus ennuyeuses et répétitives de la vie évidemment ne justifie en rien le mille et une formes d'hierarchie et d'oppression auxquelles ce désir a conduit. Mais il faut faire les comptes avec cette pulsion qui semble aussi originaire et fondamentale que le désir de communauté, et en tirer des bénéfices. Autrement on risque de se retrouver, comme le disait Kant, dans l'« existence de bergers d'Arcadie, dans un amour mutuel, une frugalité et une concorde parfaite : les hommes, doux comme les agneaux qu'ils font paître, n'accorderaient guère plus de valeur à leur existence que n'en a leur bétail » ; ainsi « tous les talents resteraient à jamais enfouis dans leur germe »⁸.

Il en va de même pour toute aspiration à la transcendance, qu'elle soit religieuse ou métaphysique ou politique – l'« assaut au ciel », la « Nouvelle Jérusalem », la « patrie retrouvée », le « paradis sur terre », l'« âge d'or renouvelé ». Même si on n'a jamais trouvé le ciel, ou seulement pour de brefs moments, sa quête a constamment aiguillonné les humains à faire autre chose que l'accomplissement des cycles éternels. Sous-évaluer l'importance de la dimension du sacré, de la religion, du transcendant, ou simplement du rêve et de la recherche de l'impossible (les chiens qui savent voler) a déjà coûté cher aux mouvements d'émancipation. Ce ne sont pas nécessairement ces désirs qui font problème, mais la tentative de les réaliser à travers les technologies apparues sous le capitalisme, qui font sauter toutes les barrières entre le rêve et le passage à l'acte, détruisant au passage aussi la possibilité de rêver. Les mythes universels sur l'immortalité ne sont pas responsables du transhumanisme. Le mythe de Gilgamesh⁹ n'est pas seulement l'expression des classes dominantes et de leur phantasme de se détacher de toute limite, aux dépenses des autres humains. Il exprime aussi une aspiration universelle dont la négligence pourrait bien invalider les projets d'autonomie, pour appréciables qu'ils soient pour le reste.

A. J.
Avril 2022

⁸ Citation complète en *Sous le soleil noir du capital. Chroniques d'une ère de ténèbres*, Albi, Crise & Critique, 2021, p. 389.

⁹ D'ailleurs, ce mythe mésopotamien, un des plus anciens connus et dont ils existent de nombreuses versions, débouche justement sur l'impossibilité d'atteindre l'immortalité - un serpent vole l'herbe de l'immortalité que les dieux ont donnée à Gilgamesh, qui accepte alors sa mortalité et décide de jouir des plaisirs des mortels, comme celui de tenir son enfant par la main.