

**AURÉLIEN BERLAN**

## **Terre et liberté**

(conclusion)

Je suis, bien sûr, loin d'être le premier à penser que le désastre socio-écologique en cours implique de remettre en question notre conception de la liberté et le mode de vie industriel dans lequel elle s'est cristallisée. Cette intuition a été au cœur de la pensée de certains précurseurs de l'écologie politique, comme Bernard Charbonneau et Ivan Illich; en amont, elle traverse aussi les traditions de pensée socialiste et libertaire (1). Mais quand elle est reprise aujourd'hui, c'est en général pour proposer des remises à jour superficielles, quand elles ne sont pas factices. Soit elles invitent à compléter l'édifice branlant de la démocratie représentative, identifiée à la liberté, par de nouvelles institutions censées en corriger les biais court-termistes, anthropocentristes et nationaux : une « Assemblée du long terme » ou « de la Nature et des vivants », un « Parlement des choses » ou une « gouvernance mondiale », c'est-à-dire de nouvelles couches de bureaucratie qui, comme les précédentes, seront au service du maintien de l'ordre établi (2). Soit elles servent à discréditer les remises en question radicales de notre mode de vie et détourner ainsi la critique de la troïka institutionnelle qui a promu notre manière destructrice d'habiter la Terre : le capital, l'État et la technoscience, dont la synergie définit et gouverne le monde industriel (3).

Dans les deux cas, on accepte au fond le grand récit du Progrès qui présente le mode de vie occidental(isé) comme le summum de la liberté. Pourtant, il y a de bonnes raisons de le remettre en cause. Car si la liberté renvoie logique-

ment et historiquement, même dans la pensée occidentale, à un idéal politique d'absence de domination, c'est-à-dire d'égalité, c'est l'inverse qu'il y a derrière l'idée de liberté moderne: une conception individuelle et même solipside qui, en définissant la liberté par l'élargissement des possibles et la délivrance à l'égard des nécessités de la vie, l'a associée à l'accroissement de la puissance, l'a fait reposer sur des formes de servitude plus ou moins déguisées et, au final, a scellé la dépendance des populations délivrées à l'égard des organisations qui se chargent de leur vie quotidienne. Affirmer que le développement industriel est émancipateur, c'est se payer de mots. Comme la technologie à laquelle il est lié, l'industrie « permet [...], mais, en soi, elle ne “libère” nullement » (4): elle n'abolit pas les rapports de domination, elle permet juste de ne plus avoir à faire certaines choses et, en outre, elle permet d'en faire d'autres, c'est-à-dire qu'elle étend nos capacités d'action et, plus encore, celles des puissants qui nous gouvernent. Elle n'apporte pas la liberté, mais tout au plus le confort dans la soumission au système.

Malgré tout, cette conception orwellienne où « la liberté, c'est l'esclavage » (soit qu'elle le suppose, soit qu'elle y aboutisse) est devenue hégémonique. Si l'on faisait un micro-trottoir pour demander ce qu'est la liberté, nul doute que la réponse qui reviendrait le plus souvent serait: « Je suis libre quand je fais ce que je veux, ce qui me plaît. » Il est révélateur que ces formules soient le décalque d'une expression utilisée dans les édits royaux sous l'Ancien Régime: « Nous voulons et il nous plaît ce qui suit. » Car en pratique, cette liberté « moi-je » suppose de *faire faire tout ce qu'on ne juge pas plaisant de faire soi-même*, tel un nabab.

Cette assimilation de la liberté au pouvoir absolu a une longue histoire derrière elle. En identifiant la liberté au libre arbitre, la philosophie moderne en a fait l'attribut d'une faculté, la volonté, dont « l'activité essentielle consiste à commander ». Selon Arendt, telle est l'inversion

pernicieuse qui a conduit à identifier la liberté, qui suppose l'égalité, à ce qui en est le contraire, la souveraineté, qui consiste à être au-dessus des autres (c'est l'étymologie du terme), indépendants d'eux et « prévalant contre eux » : « Dans les conditions humaines qui sont déterminées par le fait que des hommes, et non l'homme, vivent sur la terre, la liberté et la souveraineté sont si peu identiques qu'elles ne peuvent même pas exister simultanément. (5) » La liberté telle qu'elle a été conçue par les Modernes est hantée par un rêve de pouvoir absolu que l'idée de liberté politique, associée à la démocratie, cherchait justement à conjurer.

Ce renversement plonge ses racines plus loin encore, dans ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation – mais, comme Mumford, « sans en faire l'éloge » (6). C'est avec l'essor de la métallurgie (qui a fourni les premières armes et monnaies de métal) et de la division sociale entre guerriers et paysans qu'elle a rendue possible que sont apparus les premiers souverains, ainsi que la figure du Dieu tout-puissant qui en est la projection céleste et symbolise l'horizon de la quête de puissance (7). Dépasser ce qui était considéré comme la condition commune et ses caractéristiques que sont la finitude, la vulnérabilité et la nécessité de prendre en compte la voix des autres : tel est le fantasme qui va dominer l'imaginaire des oligarchies modernes, plus que le projet d'établir ou de rétablir des formes terrestres de liberté accessibles aux *animaux politiques* que nous sommes – des êtres vivants qui, parce qu'ils naissent et meurent, font partie de la nature, tout en s'en distinguant par la parole. Il ne faut dès lors pas s'étonner que la trajectoire de l'Occident ressemble tellement à l'épopée destructrice de Gilgamesh, ce souverain tyrannique en quête d'immortalité qui fit raser la forêt du « pays des Cèdres ». À une différence près : la pensée moderne s'est toujours efforcée de maquiller la quête oligarchique de puissance en projet d'abondance « démocratique », c'est-à-dire massifiée (8).

Si nous voulons cesser d'aggraver le désastre socio-écologique, ce n'est donc pas la liberté qu'il faut restreindre, comme y invitent tant d'intellectuels et de « personnalités » qui multiplient les appels à décréter l'état d'urgence écologique, voire à mettre en place une dictature écologique. Car donner les pleins pouvoirs aux pyromanes qui nous gouvernent ne les transmuera jamais en pompiers : après comme avant, ils resteront obnubilés par la quête de puissance – la leur et celle des États dont ils se disent les serviteurs. C'est avec une certaine conception de la liberté qu'il faut rompre, une conception absurde qui, en identifiant la liberté à la délivrance et à la puissance qui la conditionne, sonne le glas non seulement de la liberté, mais aussi de l'habitabilité de notre planète. La cause de la Terre et celle de la liberté ne sont pas opposées, mais solidaires – à condition de comprendre qu'*un mode de vie libre n'est pas basé sur le dépassement de la nécessité, mais sur la minimisation des dépendances matérielles asymétriques qui constituent le fondement des relations de domination.*

L'idée que le destin de la liberté et celui de la nature sont liés peut être exprimée autrement : *ce que nous faisons à la Terre est inséparable du désir d'être délivré de la terre*, qui résume, sur les plans imaginaire et pratique, la quête de toute-puissance des classes dominantes, depuis Gilgamesh. En pratique, ce désir est d'abord celui d'être exonéré du travail de la terre (le labeur lié au labour) et de la condition paysanne. À l'époque moderne, ce fantasme s'est traduit par l'identification de la liberté au mode de vie urbain, basé sur l'argent permettant de mener une « existence quasi abstraite » (Simmel), délestée de la plupart des tâches matérielles et des obligations sociales constitutives de notre vie d'animaux politiques. Vivre libre, ce serait être libéré de la terre, délivré de cet « attachement à la glèbe » qui aurait défini la condition des serfs au Moyen Âge (9). Sur le plan imaginaire, le fantasme de délivrance se traduit, de Gilgamesh aux transhumanistes, par la volonté de dé-

passer la condition terrestre pour mener la vie céleste des immortels. Depuis les années 1950, il se cristallise dans la conquête spatiale, censée nous délivrer de la « prison terrestre ». Quitter la Terre dont nous, humains, sommes faits et venons (comme le rappellent la plupart des cosmogonies ainsi que l'étymologie du terme « humain », lié à l'humus) : après avoir été « libérés de la terre » par le machinisme industriel, tel est l'ultime avatar du fantasme de délivrance.

Dans le contexte actuel de désastre socio-écologique, la relance de la conquête spatiale est la réponse des gardiens du temple industriel à l'idée montante qu'il est temps d'arrêter le délire industrialiste, de « revenir sur terre ». Pour le businessman Elon Musk, il faut au contraire accélérer le mouvement pour prendre de vitesse la catastrophe. Car ce serait le seul moyen de sauver l'espèce humaine de son extinction prévisible : vu que la Terre va devenir inhabitable, il faudrait se préparer à déménager sur Mars. Bien sûr, un tel projet ne peut que précipiter notre perte. À la fois parce qu'il ne peut qu'accélérer le processus par lequel le capitalisme importe sur terre les conditions inhumaines qui règnent sur Mars, et parce que les quelques « élus » qui, une fois la Terre dévastée, trouveront refuge sur Mars (à supposer que ce soit possible), ne vivront plus libres comme les humains ont pu l'être sur Terre, mais captifs de leur appareillage technologique. C'est seulement sur Terre que nous pouvons respirer librement, sans artefacts et sans efforts. En quelque sorte, la capsule spatiale est la réalisation littérale de la métaphore de la « cage d'acier » par laquelle Weber résumait son diagnostic de perte de liberté à l'âge industriel. Et le battage médiatique actuel autour de la conquête spatiale transfigure en exploit le désastre faisant qu'il va nous falloir, à terme, *vivre comme des astronautes sur terre* : si les températures extérieures finissent par dépasser le seuil au-delà duquel la transpiration ne peut plus nous maintenir à une température interne viable, seuls pourraient survivre des sortes de cyborgs en sca-

phandre. Je parle au conditionnel, car la maintenance de tels « posthumains » suppose un degré de complexité sociale et technologique qui est en réalité incompatible avec de telles conditions climatiques.

À l'image absurde de la conquête spatiale comme libération, il est temps d'opposer une conception de la liberté qui ne cherche pas à dépasser nos conditions de vie sur terre, mais à être compatibles avec elles. C'est-à-dire de nous émanciper du fantasme de délivrance, pour réconcilier terre et liberté. Et à cette fin, nul besoin d'innover, mais de renouer avec la tradition cachée contre laquelle le fantasme de délivrance s'est imposé : la quête d'autonomie telle qu'elle a été portée par les subalternes qui ont su mépriser les modèles de vie aliénants des classes dominantes. Et dans le même mouvement, de renouer avec leur conception terre à terre de la terre comme sol nourricier, au lieu de se laisser happer par la vision extraterrestre de la Terre comme planète bleue que l'on contemple de haut et de loin, tels des astronautes. Cette vision invite à y voir un « vaisseau spatial » que l'on pourrait piloter grâce à la technoscience. Il est significatif que cette vision de la Terre ait été développée par les chercheurs impliqués dans la conquête spatiale, notamment James Lovelock : C'est en réfléchissant à la colonisation de Mars qu'il en est venu à formuler son « hypothèse Gaïa » faisant de la Terre un système cybernétique. La Terre de l'autonomie, ce n'est pas « Gaïa » au sens technoscientifique que ce terme a pris de nos jours : c'est « Pachamama », la terre nourricière et la matrice de l'humanité. Et le principal vecteur de sa défense, ce ne sont pas les groupes intergouvernementaux d'experts qui auscultent le « système-Terre », mais les populations locales qui se battent pour défendre leur territoire contre les projets de développement menés ou soutenus par les gouvernements, et leurs experts.

Partout dans le monde, des gens luttent pour conserver leur autonomie contre le mode de vie qu'on leur impose

par le biais de ces projets de développement. Et de plus en plus, dans nos contrées occidentalisées, des gens démissionnent ou désertent le marché du travail pour tenter de reconquérir des bribes d'autonomie. Ce livre leur est dédié. J'ai voulu y rendre justice à leurs intuitions en déconstruisant le concept de liberté qui domine tacitement l'imaginaire social et a contribué à nous conduire dans l'impasse actuelle. Car je ne vois pas comment il serait possible d'infléchir le désastre socio-écologique en cours, qui hypothèque autant la liberté que l'habitabilité de notre planète, sans démanteler des pans entiers de l'appareil de production industriel. Or, cela suppose de cesser de lui déléguer la production de nos conditions d'existence, de repenser nos besoins, de retrouver des savoir-faire que les technologies nous ont fait perdre, de réapprendre à vivre localement – bref, de renouer avec des formes d'autonomie révolues qui, partagées plus largement qu'elles ne le sont aujourd'hui, pourraient avoir une portée émancipatrice et révolutionnaire.

Cette défense de l'autonomie pourra paraître bien utopiste (au sens d'irréalisable) à une partie de mon lectorat, vu le degré d'hétéronomie qui caractérise notre condition moderne. Mais il faut se rappeler que *je n'ai fait que mettre en évidence, et en valeur, les principes qui ont régi la vie de l'immense majorité des humains jusqu'au milieu du siècle dernier, même dans le monde occidental*. Et aujourd'hui, une bonne partie de l'humanité vit encore de manière largement autonome – et pas seulement les derniers « peuples de la Terre » dont l'exotisme est tel qu'il nous empêche de voir ce qu'il reste d'autonomie autour de nous, et de renouer avec. En vérité, c'est le mode de vie industriel qui est utopiste, au sens de nihiliste : ne tenant pas compte des conditions de la vie sur Terre, il est amené à les détruire. Ce qui devrait nous conduire à le remettre en cause radicalement, même si c'est si douloureux, et à nous remettre en quête d'autonomie, aussi long le chemin puisse-t-il paraître.

Mais alors, comment faire ? À vrai dire, je n'ai pas tant cherché, dans cet essai, à répondre à cette question qu'à esquisser un horizon désirable. Pour s'en rapprocher, la seule chose que je puisse dire est que c'est à chacun de trouver sa voie, à partir de là où il est. Car d'où qu'on parte, même du cœur des métropoles, il y a bien des manières de nous réapproprier nos conditions de vie. À mes yeux, cela ne suppose pas forcément, par exemple, de revenir à la terre comme je l'ai fait en partie. Certes, une société autonome compterait une paysannerie nombreuse. Mais surtout, ce serait une société où le travail de la terre, fondamental pour notre subsistance, serait bien mieux partagé – une société où il serait normal, pour tout un chacun, même et surtout les urbains, de prendre quelques semaines pour participer aux récoltes, comme cela se faisait encore souvent il n'y a pas si longtemps.

Si renouer avec l'autonomie n'est pas hors de notre portée, il ne faut pas se masquer que le chemin est semé d'embûches et que, *au moins dans un premier temps*, les principaux obstacles ne sont pas extérieurs, liés à un système qui réprimerait toute tentative en ce sens. Dans notre monde occidental(isé), ils sont d'abord internes, dus à notre difficulté à constituer des formes d'organisation autonomes qui tiennent dans la durée. Car cela suppose de faire face à deux problèmes, étroitement imbriqués, qui sont potentiellement explosifs : la prise de décision collective et la gestion des conflits – problèmes qui sont résolus en contexte d'organisation hiérarchique où il y a toujours un chef pour décider, trancher, sanctionner.

Quand on ne parvient pas à résoudre les conflits ou à les désamorcer, la dynamique d'escalade qui leur est propre mène tôt ou tard à des scissions, voire à l'explosion. Cette difficulté de faire durablement avec les autres est sans doute l'une des raisons qui expliquent le succès de la société capitaliste, avec l'individualisme qui lui est consubstantiel. Si la vie en communauté est exaltante, notamment

par rapport à la morne existence du chacun chez soi et du chacune pour soi, elle peut aussi être inconfortable (au sens social), car elle est source de tensions. Sans les autres, sans leur présence réelle, la vie est triste, voire déprimante – c'est ce qui pousse tant de gens vers les projets collectifs. Mais force est de constater qu'il n'est pas facile de supporter les autres longtemps – c'est ce qui fait implorer tant de collectifs de vie ou de travail, au point que toute forme d'organisation non hiérarchique paraisse utopique et qu'il semble parfois plus simple de « gagner sa vie » dans le système plutôt que d'assurer sa subsistance hors de lui.

Tout cela témoigne du lien indissoluble entre les deux versants, social et matériel, du fantasme de délivrance. Le désir d'être délivré des contraintes matérielles de la vie sur terre ne résulte pas seulement, comme nous l'avons vu à la fin du chapitre deux, d'un désir de puissance typique des groupes dominants – du désir de se consacrer à des activités qui confèrent du prestige et du pouvoir, à travers les armes, l'argent ou le discours. Il se nourrit aussi de la hantise du conflit, de la volonté d'être libéré du besoin de faire avec les autres et de la fuite devant la fragilité des affaires humaines. Ce qui signifie que le désir de délivrance ne conduit pas seulement à mener une vie hors-sol, mais aussi *hors-social*, si l'on prend cet adjectif au sens étymologique : en latin *socius* désignait le compagnon, la personne déterminée avec qui l'on partage la vie, c'est-à-dire les vivres (*cum panis* : partager le pain, comme y invitaient les Diggers). À l'inverse, l'autonomie suppose de renoncer, pour le dire avec l'anarchiste Errico Malatesta, à la figure de « l'homme abstrait, existant en dehors du milieu cosmique et social et qui pourrait, tel un dieu, faire ce que bon lui semble, au sens absolu de l'expression » (10).

Face au problème de notre « insociable sociabilité » (Kant) qui fait que nous ne pouvons pas nous passer les uns des autres, mais que nous avons aussi du mal à nous supporter et à nous accorder, l'attitude la plus courante,

quand on rêve de formes de vie plus autonomes, est de plonger la tête dans le sable : le problème n'est pas identifié ou il est rejeté comme un faux problème, un stigmate du capitalisme qui sera dépassé par la vie en commun et le partage, vecteurs de reconstitution de l'harmonie sociale. Rien n'est plus néfaste à la quête de l'autonomie que ce genre de fadaïses iréniques. Pour surmonter un problème, encore faut-il le regarder en face. Et une fois pris au sérieux, cette quête invite à un double équilibrisme.

*Primo*, nous devons apprendre à *construire du commun*, mais sans idéaliser la commune, au sens de la communauté totale et totalement autonome. Car cet idéal grandiose, expression de notre besoin de communauté, peut nous conduire à mépriser et refouler d'autres besoins tout aussi importants, par exemple ceux de solitude, de repli ou de basse intensité. Or, nous savons bien ce qu'il advient du refoulé quand il fait retour – et c'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles tant de projets de commune explosent. De plus, la fascination exercée par la vie collective et le partage total, des biens comme des idées, c'est-à-dire au fond par le modèle cénobitique de la communauté religieuse, peut nous détourner d'un autre modèle, certes plus modeste, mais aussi plus viable : celui de la communauté villageoise où le partage partiel ménage plus d'espaces à part, et suppose une organisation moins étouffante.

*Secundo*, nous devons *entretenir une culture du conflit qui ne cherche pas à fuir la conflictualité, mais à l'assumer tout en cultivant les qualités humaines permettant d'en désamorcer le potentiel explosif* : savoir parler et écouter, « prendre sur soi » tout en sachant exprimer à temps ses griefs, accepter les autres dans leur altérité, même radicale, sans pour autant renoncer à construire du commun, faire preuve de constance et de détermination tout en étant capable de « faire avec » les aléas de la vie, de faire des concessions et de lâcher prise, etc. Aucun système de règles ne permet d'éviter les conflits et leur escalade : ce sont des qualités humaines qu'il

nous faut cultiver, notamment de l'attention, aux autres et à soi-même. Pour se figurer ce que peut signifier une telle culture du conflit, un bon exemple est le « cycle des douze » mis en place à partir de 2015 à la Zad de Notre-Dame-des-Landes, rongée de conflits intestins. Il s'agissait d'un groupe de médiation tournant de douze personnes tirées au sort, non pas pour « faire régner l'ordre [...] ni pour empêcher les conflits d'exister », mais pour éviter qu'ils ne mènent à des « situations invivables ». Même si ses succès ont été mitigés et son existence contestée, le simple fait de se retrouver dans une position de médiation à propos de tensions dans lesquelles on n'est pas pris, avec des gens avec qui l'on n'est pas forcément d'accord, peut cultiver les qualités permettant d'éviter l'escalade, une fois pris soi-même dans un conflit. En tout cas, c'est une piste intéressante pour « saisir à bras-le-corps cette problématique essentielle » de la conflictualité, dont il est révélateur qu'elle ait constitué, pour bien des occupants, « la “première tâche communale” (11) » sur la Zad.

En remettant au cœur de la liberté la question de l'autonomie, notamment dans sa dimension matérielle, et en invitant à renouer avec les pratiques artisanales et paysannes qui en sont constitutives, mon propos n'est pas de dire que cela suffirait aujourd'hui à résoudre nos problèmes socio-écologiques. Seuls les charlatans proposent des panacées, à plus forte raison aujourd'hui que, sur le plan écologique, des seuils de non-retour ont été franchis, ce qui va rendre plus difficiles encore les formes d'autonomie autrefois diffuses. Pour renverser la vapeur, il faudrait transformer la société et cela ne se fera pas seulement par l'agrégation de « petits gestes » alternatifs, individuels ou groupusculaires, comme le veulent les colibris de Pierre Rabhi et les injonctions de l'écologie d'État. Comme l'écrivait François Partant dès 1982 à l'adresse de celles et ceux qui voulaient développer des « espaces d'autonomie » sans remettre en question « la construction technico-économique élaborée par le Capital » :

Il est sans importance que je puisse m'épanouir (en admettant que ce soit le moyen d'y parvenir) en produisant mes chaussures grâce à des outils « conviviaux » si mon pays construit des prisons et fabrique des bombes atomiques. La qualité des rapports sociaux et internationaux a infiniment plus d'importance pour ma propre existence que la « niche » que j'ai réussi à me constituer au sein de la société et de l'économie. (12)

La recherche d'autonomie à petite échelle n'a guère de sens politique si elle n'est pas associée à des tentatives pour s'organiser à plus grande échelle afin de freiner ou de subvertir la dynamique du capitalisme – ne serait-ce que parce que cette dernière rend illusoire la constitution de « niches » (si ce n'est fiscales). En pratique, elle est même impossible sans croiser le fer avec les logiques industrielles, qui ne cessent de rattraper celles et ceux qui voudraient s'y soustraire. Autrement dit, la sécession qui consiste à cesser de nourrir la méga-machine ne suffit pas : il faut aussi la saboter. Toutefois, le changement social ne se fera pas non plus sans désertion ou diminution de notre dépendance à l'égard du capitalisme, en nous débranchant des macrosystèmes technologiques et marchands qui nous ligotent à lui. Il faut tenir les deux bouts : revenir à des formes d'autonomie matérielle locale tout en participant à la lutte globale contre le système. Car nous ne pouvons pas nous permettre d'attendre qu'il s'effondre « tout seul ». Plus il progresse, plus il détruit nos conditions de vie, qui sont aussi celles de notre autonomie, dans une *politique de la terre brûlée* faisant que nous pourrions de moins en moins survivre sans prothèses technologiques. On ne peut pas espérer que l'effondrement écologique conduise à celui du système économique qui le provoque : le plus probable est qu'il renforce ce système qui, depuis longtemps, se nourrit des nuisances et des crises qu'il engendre (13). En revanche, il est certain que la lutte politique est l'une des principales voies

pour sortir de l'atomisation sociale qui constitue le terreau de la soumission idéologique et de la résignation face au désastre. Et que pour renouer massivement avec l'autonomie, il va falloir des luttes d'ampleur, notamment autour du foncier : *reprendre la terre aux machines* (industrielles, étatiques, technoscientifiques, etc.) qui la détruisent, comme le dit l'Atelier paysan, et la rendre aux humains qui veulent *vraiment* changer de mode de vie.

Seulement, tant que les luttes pour s'émanciper du capitalisme se feront, comme par le passé, sous l'égide du fantasme de délivrance, elles ne feront que nous enfoncer un peu plus dans l'impasse industrialiste. Telle est la thèse que je voulais défendre, qui insiste sur le rôle de l'imaginaire dans les évolutions politiques. Si toute société est structurée par un certain imaginaire, nous ne changerons pas la société actuelle sans nous libérer du rêve qui la hante, celui d'être délivrés des nécessités sociopolitiques et matérielles de la vie humaine. Ce livre est une invitation à rêver autrement. Alors, les changements révolutionnaires de vie et de société que l'on commence à percevoir comme nécessaires nous apparaîtront sous un autre jour : infiniment plus désirables que de continuer à jouir d'une liberté mutilée dans un monde dévasté.

#### *Notes*

1. Voir Daniel Cérézuelle, *Écologie et Liberté. Bernard Charbonneau, précurseur de l'écologie politique*, Lyon, Parangon, 2006 ; José Ardillo, *La Liberté dans un monde fragile. Écologie et pensée libertaire*, Paris, L'échappée, 2018 ; et Serge Audier, *La Société écologique et ses ennemis. Pour une histoire alternative de l'émancipation*, Paris, La Découverte, 2017.

2. Voir (entre autres) Dominique Bourg & Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Paris, Le Seuil, 2010 ; Dominique Bourg (dir), *Pour*

*une 6<sup>e</sup> République écologique*, Paris, Odile Jacob, 2011, chap. 5 ; Bruno Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & Politique*, n° 56, 2018 ; et Corine Pelluchon, *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*, Paris, Le Seuil, 2015, p. 325-337.

3. Voir Pierre Charbonnier, *Abondance et Liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, 2020 ; ainsi que ma critique « Réécrire l'histoire, neutraliser l'écologie politique », publiée le 2 novembre 2020 sur le site de la revue *Terrestres* (terrestres.org).

4. Jacques Luzi & Mathias Lefèvre, « S'émanciper de la technologie, reconquérir l'autonomie », *Écologie & Politique*, n° 61, 2020, p. 23-24.

5. Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté ? », dans *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 188 et 212-214.

6. Lewis Mumford, *Technique autoritaire et Technique démocratique*, *op. cit.*, p. 11-12.

7. Voir Fabian Scheidler, *La Fin de la mégamachine*, *op. cit.*, chap. 1 et 2.

8. Voir Lewis Mumford, *Technique autoritaire et Technique démocratique*, *op. cit.*, p. 19. Plus largement, je m'inspire ici de la présentation de sa pensée dans « L'héritage de l'homme » [1972], *ibid.*, p. 27-64.

9. L'historien Marc Bloch a montré à quel point ce cliché était faux. Voir son article « Liberté et servitude personnelles au Moyen Âge, particulièrement en France », dans *Mélanges historiques*, *op. cit.*, p. 301-316 et, dans le même recueil, « Serf de la glèbe », p. 356-378.

10. Errico Malatesta, « L'idée de liberté », *Umanità Nova*, 24 septembre 1920.

11. Comme le commente le collectif Mauvaise Troupe, *Contrées. Histoires croisées de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes et de la lutte No TAV dans le Val Susa*, Paris, L'éclat, 2016, p. 291. Les citations précédentes sont tirées d'un texte interne à la Zad présentant le « cycle des douze », reproduit partiellement dans cet ouvrage, p. 290.

12. François Partant, *La Fin du développement*, *op. cit.*, p. 175.

13. Voir René Riesel & Jaime Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2008 ; et Naomi Klein, *La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre* (2007), Arles, Actes Sud, 2013.

Aurélien Berlan, *Terre et liberté. La quête de liberté et le fantasme de délivrance*, La Lenteur, 2022.

Les Amis de Bartleby, mai 2023  
[lesamisdebartleby.wordpress.com](http://lesamisdebartleby.wordpress.com)