

Article

« Crise écologique et symbolique de l'apocalypse »

Luc Racine

Sociologie et sociétés, vol. 13, n° 1, 1981, p. 99-116.

Pour citer cet article, utiliser l'adresse suivante :

<http://id.erudit.org/iderudit/001606ar>

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

Crise écologique et symbolique de l'apocalypse



LUC RACINE

PRÉSENTATION

«J'ai dit ce que j'avais à dire: littéralement et dans tous les sens». (Arthur Rimbaud)

« Il n'y a plus rien
Et ce rien
On vous le laisse ».
(Léo Ferré, *Il n'y a plus rien*)

J'examine ici les positions de la pensée technocratique, du marxisme néo-anarchiste et autogestionnaire, et de la contre-culture, face à la crise écologique et à d'éventuels moyens de la contrer ou de la traverser. Je conclus que la crise semble inévitable, et dérisoires les moyens proposés pour l'éviter. Et que la meilleure attitude à prendre face à cette situation est de ne plus aspirer à quelque changement que ce soit, ce « nihilisme » n'étant pas pessimiste, mais libérateur (le rien joyeux de la chanson de Ferré).

Mon attitude peut sembler paradoxale, car elle implique un constat d'échec de la science, du progrès technique et de la pensée rationaliste en général, tout en se servant des résultats de la démarche scientifique et, jusqu'à un certain point, de ses méthodes (pas du traitement causal, toutefois). C'est que je ne suis pas contre la science et la raison, je pense simplement qu'elles n'apportent manifestement aucune réponse aux questions essentielles¹, et en particulier à la

1. G. Bonnot a écrit un petit essai remarquable sur ces limites de la science (Bonnot, 1976).

solution de la crise écologique. Je ne crois pas à la religion scientiste, ni n'adhère à aucun autre système de croyances, ce qui ne m'empêche pas de me servir des résultats de certaines de ces démarches, sans en endosser les explications, postulats et credos divers. Aucun langage n'est le détenteur exclusif de la vérité, bien que chacun puisse, en autant qu'il renonce à ses prétentions dogmatiques et totalitaires, exprimer l'essence du réel ou l'un de ses aspects. L'art, la raison scientifique, la mystique et la sagesse expriment le monde, en une sorte de palimpseste homologique qu'a tenté de décrire jadis Hermann Hesse dans *le Jeu des perles de verre*. On peut toujours traduire la même évidence de l'un de ces langages dans l'autre.

C'est pour illustrer cela que j'ai tenté, dans la dernière partie du texte (envoi), de traduire dans le langage de la mystique ésotérique chrétienne et gnostique ce que j'avais précédemment exprimé dans le langage de la raison analytique. Il ne faudrait pas en conclure pour autant que je crois plus (ou moins) à l'un de ces langages qu'à l'autre.

1. LA POSITION TECHNOCRATIQUE

Depuis plus de dix ans, la question «écologique» suscite des débats, inspire des interventions sociopolitiques, affleure dans la publicité et les relations publiques des grandes compagnies. Les experts se chicanent quant à déterminer l'ampleur et la périodisation de la «crise à venir»². On va même jusqu'à affirmer que le débat est sous-tendu par un choix à faire au plus tôt entre deux types de société opposés : technocratique et autogestionnaire³.

Dans ce débat, on s'aperçoit rapidement que les tenants de l'idéologie technocratique, gestionnaire et centralisatrice, dominante dans la société actuelle, ne lient pas les réformes «écologiques» à un changement radical de société, les concevant plutôt comme un aménagement indispensable et relativement urgent des structures de fonctionnement social que nous connaissons aujourd'hui⁴. Dans cette perspective, par exemple, il ne s'agit pas de remettre en question la consommation toujours plus effrénée d'énergie, mais de prévoir la substitution du nucléaire au pétrole, dans les meilleurs délais et conditions possibles, etc.

Face à la crise écologique, la réponse des technocrates et gestionnaires de la société «télématique» se résume en quelques mots : les experts, porteurs de la technique et de la science, viendront tôt ou tard à bout de tous les problèmes. La fusion nucléaire sera contrôlée, les énergies «nouvelles» (solaire, marémotrice, etc.) seront «rentabilisées» dans les meilleurs délais, etc.⁵.

2. Pour d'édifiants exemples de ce dialogue de sourds, comparez Herrera (1977) à Montbrial (1978), sur la question de l'épuisement des ressources ; ou encore, pour ce qui est du problème démographique, Ehrlich et Ehrlich (1972) à Lappé et Collins (1978). Voir aussi la réfutation du premier rapport du Club de Rome (rapport Meadows) dans *l'Anti-Malthus* (Cole et al., 1974).

3. Sur ce débat de société, cf. Schumacher (1978) ; Attali (1975) et Gorz (1978). Le nucléaire sert souvent de point de référence, cf. *Québec Science* (1979).

4. Pour des illustrations de cette attitude des technocrates, cf. Colli (1979) ; Montbrial (1978) ; Picht (1970) ; cf. aussi Meadows (1972) ; Mesarovic et Pestel (1974).

5. Sur cette «rentabilisation» qui se fait à grands pas, cf. Audibert (1978), et Colli (1979).

Il n'y aura ni Apocalypse, ni monde nouveau, mais bien plutôt le triomphe patient de la science, de l'expertise. Les centrales nucléaires se multiplieront sans danger, les pollutions qui mettent en péril les cycles vitaux de l'écosphère seront résorbées avant d'atteindre un seuil critique, l'intervention humaine sur la génétique se fera sans doute pour le plus grand bien de l'humanité, à l'instar du contrôle neurologique sur l'agressivité⁶. Bientôt, il n'y aura plus ni famine, ni génocide, ni torture, ni surpopulation, ni exploitation du Tiers-Monde. Il n'y aura plus de Goulags, plus de Cambodge, plus d'« ayatollas », plus de violation des droits de l'homme, etc.

On pourrait continuer cette litanie sans rien ajouter d'essentiel à la description du mécanisme fondamental de l'idéologie technocratique, qui est de postuler, sans preuve aucune, que tous les problèmes importants seront bientôt résolus si l'on fait confiance à la Science et à ses prêtres (les experts)⁷. Dans une période de crise de civilisation, aussi bien dans le domaine des rapports à la nature que dans celui des rapports sociaux, la fonction d'une telle approche est sans doute d'éviter la panique, de rassurer des couches de plus en plus inquiètes et frustrées des populations, en tentant de refaire le consensus sur certaines valeurs fondamentales de l'occident industriel et rationaliste : a) le rôle salvateur de la Science et des techniques b) la domination de la nature par la raison instrumentale. On dit aujourd'hui « ayez confiance en la Science et en ses experts » comme on disait jadis « ayez confiance en Dieu et en son Église ». Même, *la Troisième Vague* d'A. Toffler — gigantesque entreprise de marketing pour l'industrie télématique — n'y échappe pas.

Point n'est besoin d'être grand clerc pour se rendre compte que cette entreprise idéologique lénifiante est cousue de fils blancs. En premier lieu, la Science et la technologie « salvatrices » apparaissent de plus en plus comme étant étroitement liées à la crise écologique, toute entreprise incontrôlée de domination techno-scientifique de la nature portant en son sein le pillage et la destruction. Et, en second lieu, on demande, quant à la solution de la crise, de faire confiance à des experts qui sont divisés entre eux en ce qui concerne les solutions à apporter. Il ne faut pas oublier qu'une bonne partie de l'analyse de la crise écologique a été menée par des savants et des experts, qui ont mis en garde contre les risques du nucléaire et des autres formes de pollution, sans parler des dangers de la surpopulation, de l'épuisement des ressources, etc.

Prise de ce point de vue, la position technocratique est absurde : on demande de faire confiance à des gens qui : a) apparaissent de plus en plus comme responsables de la crise b) sont en désaccord entre eux quant aux façons de contrer cette dernière (cela est particulièrement clair en ce qui concerne le recours au nucléaire pour échapper à la raréfaction du pétrole). Ce qui assure jusqu'à maintenant la dominance idéologique de la position technocratique, ce n'est probablement pas la force de son argumentation, mais plutôt la dépendance généralisée et l'impuissance auxquelles sont réduites les populations par

6. Sur les tribulations morales des experts en intervention génétique, cf, Wilson (1979). Le caractère conservateur de la « nouvelle » biologie (neurologie, sociobiologie, etc.) est particulièrement évident : cf. Gregory et Sutch (1978) et de Lesquen (1979).

7. Cf. de Lesquen (1979, pour une description du nouveau credo scientifique.

les institutions de contrôle et d'asservissement de plus en plus nombreuses mises en place par les gestionnaires (des services sociaux tentaculaires aux contrôles électroniques : télématique, etc.)⁸.

Avant de quitter cette critique rapide de la position technocratique, je veux mettre en évidence deux de ses points les plus faibles, en ce qui concerne l'éventuelle résolution de la crise par de simples aménagements technologiques.

1) La plupart des expertises, menées au courant des années 70 dans le but d'estimer l'état des ressources en pétrole, concluent que le coût de celui-ci deviendra prohibitif entre les années 1990 et 2000, et que la substitution au profit du charbon et du nucléaire combinés se fera dans de très mauvaises conditions. Il faut en effet une dizaine d'années, dans les conditions d'aujourd'hui, pour rendre opérationnelle une mine de charbon ou une centrale nucléaire, et aucune mesure systématique en ce sens n'a été prise jusqu'à maintenant. Il y aura donc à peu près certainement «goulot d'étranglement», baisse de la consommation d'énergie, baisse du niveau de vie des populations, etc. Les conséquences socioéconomiques et politiques de cela seront, de l'avis général des «experts», aussi graves qu'imprévisibles⁹.

2) Contrairement aux hypothèses sur lesquelles se fondent aussi bien le Club de Rome que les Nations unies dans leurs précisions démographiques, la croissance de la population mondiale n'est pas exponentielle, mais surexponentielle (c'est-à-dire que le taux de croissance n'est pas fixe, mais augmente continuellement). Ce qui explique pourquoi les prévisions des Nations unies sont toujours des sous-estimations. Si l'on tient compte de ce phénomène surexponentiel pour extrapoler, on constate qu'il y aurait, en 2050, un habitant par m² sur la surface émergée de la planète, absurdité qui montre bien que la population mondiale verra sa croissance freinée rapidement et brutalement dans un proche avenir¹⁰. Et on ne voit pas comment des mesures gestionnaires, même prises à l'échelle planétaire, pourraient opérer le freinage dans les délais requis. Par contre, on voit malheureusement fort bien comment y parviendraient des moyens beaucoup plus durs et implanifiables : famines, catastrophes nucléaires et/ou bactério-chimiques, etc.¹¹. À moins de croire à une imminente colonisation de l'espace qui y déporterait les surplus de populations, il faut bien admettre l'échec des technocrates devant ce phénomène.

Face à la progression constante de la crise écologique, particulièrement en ce qui concerne l'épuisement des ressources énergétiques et la croissance démographique, il est frappant de constater la double attitude des classes dirigeantes et de leurs appendices gestionnaires et techno-scientifiques. D'une part, on cherche à rassurer, en répétant que le progrès technique règlera tout. Mais, par ail-

8. Sur le renforcement des contrôles des populations et son histoire, cf. Dupuy et Robert (1976); Foucault (1975 et 1976); Guillaume (1978); Gorz (1978); Joseph et Fritsch (1977); Meyer (1977).

9. Sur toute cette question, les données les plus récentes se trouvent dans Montbrial (1978), qui fait une synthèse des études de la décennie 1970-1980.

10. Sur les implications diverses de la croissance surexponentielle, cf. Meyer (1974).

11. Sur ces risques, cf. Clarke (1971); Taylor (1970); Racine et Sarrazin (1972); Racine et Moukhtar (1980).

leurs, on ne prend aucune mesure concrète et efficace à moyen terme pour contrer les aspects les plus alarmants du développement de la crise : rien n'est vraiment tenté pour diminuer la croissance démographique, pour réduire l'écart entre riches et pauvres, ou pour éviter le goulot d'étranglement dans le domaine énergétique¹².

Par contre, on constate partout une incroyable prolifération des structures de contrôle des populations : technologie des communications et des ordinateurs intégrés à l'appareil gouvernemental, services sociaux, éducation permanente, garderies, etc. D'où l'on peut facilement conclure que derrière son discours rassurant, le « pouvoir » est convaincu de l'inéluctabilité de la crise et s'occupe tout simplement à mettre en place les moyens de contrôle qui lui permettront de résister au mieux aux paniques et révoltes que le déroulement de la crise ne manquera pas de susciter un peu partout¹³.

Bien sûr, il ne s'agit là que d'une pure hypothèse, mais elle me semble préférable à une perspective apocalyptique sinistre¹⁴ et à une adhésion naïve au credo lénifiant des technocrates.

2. LES POSITIONS « RADICALES » (ANARCHISME, AUTOGESTION, CONTRE-CULTURE)

« Révolution : mouvement circulaire d'un objet quelconque autour d'un point fixe. »

Parmi les diverses orientations marxistes, je ne tiendrai compte ici que du courant autogestionnaire et du néo-anarchisme. Car aussi bien le marxisme-léninisme que le réformisme (révisionnisme) s'alignent d'une manière ou d'une autre sur la position technocratique. La seule différence majeure, c'est qu'on y soutient qu'il suffit de mettre la « classe ouvrière » au pouvoir pour qu'une bonne utilisation de la science et de la technologie, alliée à un partage équitable des moyens de productions, éliminent rapidement toute crise écologique, dont la responsabilité entière est attribuée au capitalisme¹⁵. Le raisonnement est simple : supprimez la cause (le capitalisme), vous supprimez l'effet (la crise).

Ce qui distingue les tendances néo-anarchiste et autogestionnaire du marxisme de la conception mécaniste et simpliste que je viens d'évoquer, c'est qu'on y prend conscience du fait que la science et la technologie ne sont pas neutres (ou salvatrices par définition), et qu'une société égalitaire ne peut pas s'accommoder de n'importe quelle technologie (le nucléaire par exemple, dont la complexité et les risques impliquent expertises et contrôles centralisés).

Quant à la vision contre-culturelle de la crise, elle se rattache à la tradition naturaliste et utopique. Nous verrons plus loin qu'elle s'est de plus en plus

12. Là-dessus, cf. Montbrial (1978) et Ehrlich et Ehrlich (1972); cf. aussi George (1977).

13. Sur cette éventualité, cf. Racine et Moukhtar (1980).

14. À laquelle j'ai adhéré, cf. Racine et Sarrazin (1972). Mais ça se guérit...

15. On trouve des exemples de cette perspective, à des degrés divers de naïveté, chez Herrera (1977), George (1977) et Lappé et Collins (1978). Pour une critique de ce genre de marxisme, par rapport à la crise écologique, cf. Racine et Sarrazin (1972).

rapprochée des positions anarchiste et autogestionnaire. Et que toutes les positions « radicales » évoquées ici s'alignent plus ou moins subtilement sur la position technocratique et rationaliste dominante, en acceptant de situer l'essentiel du débat de société sur le terrain matériel (économie et technologie, écologie), c'est-à-dire là même où le « Système » abhorré part d'avance gagnant.

LE NÉO-ANARCHISME

Sur cette question du primat de l'économique et de la technologie, la position de la pensée néo-anarchiste américaine est particulièrement éclairante. Murray Bookchin¹⁶, qui est sans doute le représentant le plus éminent du courant, tient à peu près le raisonnement suivant :

- 1) Le capitalisme a seul permis un développement technique qui, s'il était bien orienté, rendrait possible la sortie imminente de l'humanité du règne de la rareté, du travail pénible et répétitif (grâce à l'automation, etc.).
- 2) Pour mettre ainsi la technologie moderne au service de l'homme, il faut l'utiliser de manière décentralisée et la remettre aux mains de petites communautés autonomes.
- 3) Ainsi présenté, le projet néo-anarchiste rejoint les leçons de l'écologie moderne : un milieu a d'autant plus de chances de connaître un équilibre dynamique que les espèces qui y vivent sont diversifiées. Les risques de déséquilibre grave n'apparaissent que lorsque cette variété est réduite au profit d'une seule espèce dominante, qui élimine peu à peu les autres formes de vie (précisément ce qu'entraîne la domination de la nature par l'homme : pillage et épuisement des ressources de toutes sortes). Une fois abandonné le modèle centralisé et hiérarchique des sociétés actuelles, de petites communautés autonomes, reliées par un réseau souple et décentralisé, pourraient rétablir une relation d'équilibre avec la nature, utilisant la technologie de façon à respecter la diversité des formes de vie sur la terre.

Fort attrayante au prime abord, l'argumentation de Bookchin résiste toutefois difficilement à un examen quelque peu critique. D'abord, il est clair que la solution proposée se situe fondamentalement sur le plan techno-économique, même si l'auteur définit la société anarchiste comme centrée sur les relations humaines communautaires, sur l'art et la créativité, le jeu, la sexualité libérée, etc. Car seul le progrès techno-économique, une fois contrôlé par les petites communautés, permettrait aux aspects créatifs, amoureux et ludiques de se développer pleinement (d'abord le travail, ensuite le jeu).

Or, il s'avère de plus en plus nettement que la prééminence de l'économique dans l'histoire, et l'omniprésence de la rareté jusqu'à ce jour, sont des mythes propres aux sociétés industrielles. Les communautés « primitives » que l'on a pu un peu connaître avant de les détruire ne peinaient guère sous la rareté, on n'y travaillait pas beaucoup plus que quelques heures par jour : par rapport aux besoins qu'elles se définissaient, ces sociétés apparaissent plus

16. L'essentiel de l'analyse se trouve dans Bookchin (1976).

proches de l'abondance que de la pénurie ; et la rareté qu'on y projette volontiers, semble bien factice¹⁷.

Quant à la détermination économique « en dernière instance », tarte à la crème de la pensée marxiste et pilier fondamental de toute l'idéologie des sociétés modernes, elle apparaît de plus en plus comme un postulat absurde¹⁸. Il est entendu qu'aucune société ne peut se passer de produire, mais aucune ne peut non plus se passer du langage. Faut-il parler pour produire ou produire pour parler ? La question n'a bien sûr pas de sens : on revient au dilemme « la poule ou l'œuf ».

Mais, et même en acceptant la prééminence de l'économie et la neutralité de la technologie, comme tend à le faire le néo-anarchisme, reste à savoir si la technologie moderne pourrait être mise au service de petites communautés décentralisées, si elle est compatible avec l'idéal anarchiste d'abolition de l'État. Ce que je ne crois pas, pour diverses raisons¹⁹. La pensée néo-anarchiste diffère du marxisme dogmatique ou réformiste dans la mesure où elle admet la nécessité de s'orienter vers un rapport de non-domination de la nature et où elle ne pense pas que les inégalités socioéconomiques sont à la base de toutes les autres (entre homme et femme, entre adulte et enfant). Mais pour l'essentiel, il s'agit toujours de la même vieille gadoue (comme disait Marx) : le capitalisme (monopoliste) est entièrement responsable de la crise écologique, et une bonne utilisation de la technologie moderne règlera tout, une fois dans les mains de l'instance appropriée (les petites communautés pour l'anarchisme, l'État prolétarien pour le marxisme-léninisme, le gouvernement social-démocrate ou le Front populaire pour les réformistes).

L'AUTOGESTION

À l'instar du néo-anarchisme, le courant autogestionnaire part, dans son analyse de la crise écologique, du primat de l'économique. Traditionnellement, le lieu privilégié de l'autogestion est l'entreprise, à laquelle s'ajoutent maintenant diverses entreprises coopératives dans le domaine de la consommation,

17. Sur le mythe de la rareté dans les sociétés primitives, on trouve une excellente critique, bien documentée, dans Sahlins (1976).

18. Sur cet aspect de la critique du marxisme, cf. Bon et Burnier (1971); Racine et Sarrazin (1972); Baudrillard (1973); Castoriadis (1975); et Fabre, Moukhtar et Racine (1977).

19. On sait (Childe (1963); Clastres (1972); Laborit (1974); Jolly et Plog (1976) que les communautés primitives ont perdu leur autonomie et leur égalitarisme relatif à mesure que les techniques se sont diversifiées et complexifiées (lors du passage à l'élevage et à l'agriculture, puis à l'urbanisation). Si des techniques aussi élémentaires que le tour du potier, le travail du forgeron et la fabrication de la roue se sont avérées difficilement conciliables avec l'égalitarisme et l'autonomie des communautés primitives, il est douteux que des technologies aussi sophistiquées que l'électronique ou le nucléaire, par exemple, si décentralisées et « écologiques » qu'on puisse les rendre, s'accroissent de l'idéal néo-anarchiste. L'automation mise au service des petites communautés m'apparaît aussi ridicule qu'une mini-centrale nucléaire mise au service des Inuit.

Les techniques modernes exigent un apprentissage bien trop long pour qu'un individu puisse en maîtriser plus que quelques-unes dans sa vie, ce qui est d'ailleurs lié à la spécialisation et à la division des tâches. Et toute l'histoire nous montre à quel point marchent main dans la main division spécialisée du travail, État, classes sociales et exploitation économique. Il ne semble hélas pas exister de technologie compatible avec n'importe quels rapports sociaux.

de l'habitation, des services, etc.²⁰. Il s'agit en fait d'un courant politique intermédiaire entre l'anarchisme (suppression de l'État, sans phase de dépérissement) et le marxisme-léninisme ou la social-démocratie (prééminence de l'État, totalitaire ou démocratique, « au service » de la classe ouvrière). Dans la pratique du marxisme-léninisme et de la social-démocratie, le dépérissement de l'État — que Marx avait décrit comme caractéristique du passage du socialisme au communisme — est non seulement renvoyé aux calendes grecques, mais est en fait remplacé par son contraire : renforcement des contrôles et des services, prédominance d'une technocratie centralisatrice.

Par contre, le courant autogestionnaire, en préconisant de réduire au plus tôt le rôle de l'État à une fonction de coordination souple des unités autogérées, par un processus de grignotage du secteur hétéronome au profit du secteur autonome de la société civile, se rapproche passablement de la conception initiale de Marx. Mais les autogestionnaires n'ont jamais encore été vraiment au pouvoir, et il ne faut pas oublier que Lénine lui-même, avant d'y accéder, affirmait que la moins experte des ménagères pourrait voir aux tâches indispensables pour le fonctionnement d'un État « moderne » (douce naïveté ou pure démagogie ?).

L'objectif de réduire le rôle de l'État à une coordination minimale, par une vaste décentralisation de ses services, me semble aujourd'hui être un piège de plus en plus évident. Car, en elle-même, la décentralisation pourrait bientôt être poussée très loin sans diminuer le contrôle étatique, bien au contraire. Beaucoup de gestionnaires et de technocrates se rendent de plus en plus compte des dangers d'une trop forte centralisation : contre-productivité institutionnelle, inefficacité, multiplication des risques de perte de contrôle, saturation des réseaux d'informations, excessive vulnérabilité du centre, etc. Le maintien du contrôle étatique sur les populations, et même son renforcement, passeront peut-être par le biais de mesures fortement décentralisatrices, en donnant une autonomie assez poussée aux communautés locales et régionales, dans les secteurs de la production, de la consommation et des services. Les instances inférieures de ce nouvel appareil étatique éviteraient bien des risques évoqués plus haut, en jouissant de plus de liberté de manœuvre et de plus de motivation dans l'exercice efficace des contrôles. À la limite, l'état le plus totalitaire est celui qui n'a plus besoin d'institutions, parce qu'il est dans la tête de tous, et que chacun se flique lui-même dans la complicité et sous la surveillance de ses « pairs » : plus de maître, seulement des esclaves...²¹.

Il faut toutefois reconnaître que, en ce qui concerne l'analyse de la crise écologique, certains penseurs autogestionnaires font preuve de moins de naïveté que les néo-anarchistes. Tout en situant l'essentiel de leur analyse sur le plan techno-économique, ces penseurs²²

20. Pour un aperçu du courant autogestionnaire récent, cf. Attali (1975); Dickson (1974); Gorz (1973 et 1978); Grand'Maison (1975); Rosanvallon (1976 et 1979). Voir aussi le numéro spécial de la revue *Possibles (Faire l'autogestion)*, vol. 4, nos 3-4, 1980).

21. Sur ce risque d'une résorption technocratique de l'autogestion (décentralisation), cf. Baudrillard (1976) et Guillaume (1978).

22. Sur les deux points qui suivent, cf. Gorz (1978) et Schumacher (1978).

- 1) soulignent que n'importe quelle technologie n'est pas compatible avec la décentralisation et l'autogestion, remettant ainsi en cause la neutralité de la technologie ;
- 2) affirment que c'est tout le système industriel, et non seulement sa variante capitaliste, qui est lié à la crise écologique.

Récemment, de plus, certains de ces penseurs tendent à élargir la notion d'autogestion bien au-delà de la sphère politico-économique, la généralisant à l'ensemble de la vie humaine et la liant à l'autonomie de la personne (ce en quoi ils rejoignent²³ la contre-culture et la pensée naturaliste ou utopique).



En ce qui a trait à la crise écologique, il faut bien constater la pauvreté du marxisme néo-anarchiste ou autogestionnaire. La plupart des tenants de ces positions se servent de la crise pour tenter de faire passer leur critique du capitalisme et leurs projets de société nouvelle. Mais ils sous-estiment tous considérablement la gravité de la crise²⁴.

En fait²⁵, tandis que la pensée technocratique veut bien laisser croire que la question écologique sera réglée par la science et le progrès technique, les penseurs marxistes voudraient bien laisser croire que tout sera remis en ordre si on élimine le capitalisme honni, mettant ainsi la science « au service » des masses laborieuses ou des petites communautés. Il est difficile de dire laquelle de ces positions est la moins convaincante.

NATURALISME, UTOPIE ET CONTRE-CULTURE

« La chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule »

(Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*)

La pensée naturaliste et le courant utopique sont bien plus anciens que le rationalisme ou le scientisme. On en trouve des traces dans la Grèce antique (avec Platon, Pythagore, la Gnose, le culte de Dionisos), au moyen âge (avec les sectes millénaristes, les Albigeois, les Cathares, etc.), aux Temps Modernes (Fourier, Owen, les Romantiques, les dadaïstes et les surréalistes, le mouvement

23. Par exemple, comparez Rioux (1980) et Roszak (1980).

24. L'épuisement progressif des ressources est interprété comme manœuvres de la part des multinationales, qui viseraient ainsi, en créant une rareté artificielle, à augmenter les prix et leur contrôle des marchés. On conçoit les ressources énergétiques comme virtuellement inépuisables, ce qui est une absurdité écologique. Les penseurs marxistes rejoignent ici les technocrates les plus optimistes ;

On critique les tendances malthusiennes de certains écologistes, sans du tout montrer comment la solution socialiste pourrait régler le problème de la surpopulation qui, tout en n'étant pas une cause de la crise, n'en demeure pas moins bien réelle.

La question nucléaire exceptée, on ne se préoccupe guère des énormes risques de déséquilibres des principaux cycles écologiques (air, eau, terre), reliés aux pollutions diverses (Commoner, 1972). Ceux qui insistent sur ces risques, Cousteau en tête, passent un peu trop facilement pour des alarmistes ou des illuminés.

25. Sur les deux premiers points qui suivent, cf. Herrera (1977) et Lappé et Collins (1978). Même attitude dans Cole *et al.* (1974).

Wandervogel, la *beat-generation*, etc.). Serge Moscovici²⁶ a écrit un remarquable petit essai sur le naturalisme, où il dégage les caractéristiques essentielles de ce courant, à travers ses différentes phases historiques. Il s'agit²⁷ :

- a) d'une pensée qui ne cherche pas à diviser mais à unir, qui évite de transformer les différences en oppositions (d'où ses liens avec la pensée gnostique, l'alchimie, etc.); qui favorise la synthèse plutôt que l'analyse, les relations homologiques plutôt que les liens de causalité;
- b) d'une vision du monde qui n'adhère pas au primat de la raison analytique, de la science et de la technique, et qui valorise plutôt l'intégration de la pensée, des sensations, des sentiments, de l'intuition, du symbolique et de l'imaginaire (le cœur, le corps et la tête, plutôt que la tête seule);
- c) d'une pratique sociale communautaire hostile à toutes les formes de domination, qu'il s'agisse de celle de l'homme sur la nature, de l'exploitation économique, de la domination de l'homme sur la femme ou de celle de l'adulte sur l'enfant. On n'y a jamais cru que l'exploitation économique était à la base de toutes les autres formes de domination, contrairement au marxisme. Dans la pratique communautaire, on a toujours visé à une sorte de symbiose et d'harmonie entre la nature et les communautés humaines, entre le corps et l'esprit, la raison et le cœur, à un égalitarisme global entre les agents sociaux, qui respectent et s'enrichissent de leurs différences (d'âge, de sexe, etc.).

Avant les débuts de l'industrialisation et du capitalisme, les diverses variantes du courant naturaliste n'ont guère cru que leur façon de vivre et de penser s'étendrait nécessairement un jour à l'ensemble de la société. Jusqu'à la fin du moyen âge environ, les naturalistes considéraient leur mode d'existence comme minoritaire, et ne tentaient guère de convaincre les autres d'adhérer à leur point de vue, ou d'élaborer des moyens permettant de réaliser dans l'avenir la société idéale à l'échelle planétaire. On considérait plutôt: a) que le cheminement vers cette société serait très long, et qu'il se ferait sans efforts concertés (sectes gnostiques, par ex.); ou b) que la Fin du monde réglerait la question du changement, en faisant triompher le royaume éternel sur les Temps (sectes millénaristes du moyen âge, par ex.)

On se préoccupait assez peu du cheminement vers une société nouvelle à l'échelle de l'humanité entière, l'intérêt concernant surtout le présent où l'on vivait le plus proche possible de ses rêves, le plus souvent en communautés assez isolées.

Mais, avec l'avènement du capitalisme, l'essor de l'industrie, de la science et du rationalisme, la situation s'est modifiée en ce qui concerne l'attitude face au changement. Bien significativement, Marx a pu affirmer que le développement capitaliste allait permettre de réaliser les conditions de réalisation de la société communiste, que les socialistes utopiques n'avaient auparavant pu que rêver ou vivre de façon marginale. D'après lui, le faible développement des

26. Cf. Moscovici (1976). On y retrouve de bons éléments d'informations pour l'histoire du naturalisme, de la Grèce ancienne au début du socialisme utopique.

27. Pour la description suivante, cf. Moscovici (1976); et aussi Fabre, Racine et Moukhtar (1977).

forces productives — la fameuse rareté et pénurie des économistes « bourgeois » — empêchait de réaliser pleinement une société basée sur l'égalité socio-économique, jusqu'à ce qu'intervienne le capitalisme. Restait alors à produire l'analyse scientifique (*le Capital*) qui démontrerait que, de par sa dynamique interne, le capitalisme serait dépassé prochainement et accoucherait d'une société sans classe, sans division spécialisée du travail, sans propriété privée, sans famille et sans État (« Abolition de la propriété privée, de la famille et de l'État » : slogan que Marx et Engels avaient intégralement repris du mouvement communiste utopique antérieur).

Ce que Marx oubliait, toutefois, c'est qu'aucun socialiste utopique ne croyait avant lui à une telle prééminence de la science, du progrès technique et de l'économie. En attribuant à ces facteurs un rôle déterminant — en dernière instance, bien entendu —, il soumettait le socialisme utopique et le naturalisme à une critique faite du point de vue du rationalisme scientiste, tout en croyant que le fait de vouloir mettre cette science « au service » des classes laborieuses le distinguait radicalement des penseurs « bourgeois ». Avec le recul historique d'aujourd'hui, cette évidence s'est peu à peu estompée, et il semble bien que le marxisme a été dès l'origine une simple variante du progressisme rationaliste du siècle des Lumières²⁸.

Mais Marx ne fut pas le seul penseur « radical » de son époque à se laisser profondément influencer par l'idéologie du progrès et de la Raison, bien qu'il fut sans doute celui qui adhéra le plus étroitement au credo scientiste du XIX^e siècle. Les socialistes utopistes (Owen, Fourier, Proudhon, etc.), que Marx critiqua pour d'autres raisons, se sont plus ou moins centrés sur le primat de l'économique et sur le credo en un éventuel passage du capitalisme à la société idéale. Mis à part le débat concernant des détails de l'analyse économique — ou, de toutes façons, Marx était le plus cohérent —, ce fut sur les moyens à mettre en branle pour accéder à la société idéale que les socialistes utopiques se distinguèrent le plus de Marx, suivis plus tard par les anarchistes. Aussi bien dans le cadre du socialisme utopique que dans celui de l'anarchisme, on croyait que la multiplication et la dissémination des petites communautés de vie et de travail allaient graduellement assurer le passage à la société nouvelle et égalitaire, sans avoir à passer par l'organisation du prolétariat, sa prise de conscience et sa dictature²⁹. Cette analyse restait très proche du processus qui aboutit au triomphe du tiers état sur la féodalité, et elle demeure encore aujourd'hui au sein des courants hétérodoxes du marxisme (autogestion, néo-anarchisme), ainsi que dans certaines tendances de la contre-culture³⁰.

Quoiqu'il en soit du débat sur ce point, toutefois, les socialistes utopiques instauraient une nouvelle attitude au sein du courant naturaliste : croire que l'avènement de la société utopique et égalitaire serait non seulement assuré, mais pour bientôt ; et présenter la généralisation des petites communautés de

28. Une analyse très intéressante du lien entre marxisme, scientisme et technocratie, sur un ton assez pamphlétaire, dans Baudrillard (1973) et Flieg (1977).

29. Sur l'histoire ancienne et récente du socialisme utopique, cf. Kanter (1972 et 1973); Veysey (1973); Zablocki (1971); Westhues (1972).

30. Sur ce qui précède, cf. Bon et Burnier (1971), Racine et Sarrazin (1972).

production comme moyen (rationnel) d'atteindre à cette fin. Ils soumettaient ainsi la pensée et la pratique naturalistes à un cadre étranger : celui du progrès inéluctable, de l'articulation rationnelle des moyens et des fins, la critique scientifique de l'état social existant se rattachant ainsi aux moyens d'action socio-politique devant conduire à la société nouvelle.

Mais cette attitude des socialistes utopiques ou scientifiques n'a pas complètement éliminé l'ancienne perspective, marginaliste et sceptique. Pas plus que les beatniks ou les premiers hippies, ni les romantiques, ni les jeunes Wandervogel, ni les surréalistes n'ont adhéré au schéma progressiste et rationaliste, préférant s'en tenir à une position de retrait, émotive et antiscientifique. Ce qui les influença, dans l'idéologie du capitalisme et de la société industrielle, ce fut plutôt l'individualisme que le culte du progrès; leur marginalité fut souvent beaucoup moins communautaire que celle de leurs prédécesseurs³¹.



De 1960 à 1980, l'histoire³² de la « contre-culture » présente un autre exemple d'altération de la pensée utopique et naturaliste par l'idéologie du progrès, de la Raison, de l'économie, de la Science et de la technique toutes-puissantes. Une interprétation apocalyptique de la crise écologique marque le point tournant de ce processus.

Au début des années 60, les mouvements de jeunes, un peu partout en Occident et particulièrement en Amérique du Nord, se sont lancés dans toutes sortes de luttes contre l'« *Establishment* », le « Système », la « Société plastifiée », etc. : pour la démocratisation de l'enseignement et contre sa réforme technocratique, pour les droits civiques et contre les armes nucléaires, en faveur des peuples opprimés et contre la guerre américaine au Vietnam. Aux manifestations et contestations des divers groupes de jeunes, le « Système » a le plus souvent répondu par une forme ou une autre de violence : on tire sur les étudiants, on assassine les leaders réformistes (Luther King, etc.), on emprisonne, etc. En quelques années, la jeunesse contestataire de l'époque va laisser tomber toute tentative pour changer le monde. Plutôt que de combattre le « Système » ou essayer de la réformer, on va s'en retirer (*drop-out*) le plus possible et vivre le présent utopique (*tune-in*)³³.

Entre 1965 et 1970 environ, les expériences de vie des jeunes renouent solidement le lien avec le courant naturaliste³⁴. Et c'est à nouveau le règne de l'art et de l'imagination, de la musique, du jeu et de la danse. On pratique la fusion groupale à l'aide des grandes drogues psychotropes³⁵ (L.S.D., mescaline,

31. Pour les beatniks et les Wandervogel, cf. Laguer (1972); Polsky (1971); de Graaf (1978).

32. Sur cette histoire récente et ses principales interprétations, cf. Abrams et Mc Culloch (1976); Melville (1972); Paloczi-Horvath (1971); Racine et Moukhtar (1980); Reich (1970); Roszak (1969 et 1980).

33. Sur cette attitude (*drop out, tune in*), cf. Leary (1973), qui en fut l'un des plus éloquents porte-paroles.

34. On trouve de bon compte rendus de cette période dans Fairfield et Sndoval (1972); Hedgepeth et Stock (1970); Houriet (1971); Lombard (1972); Polsky (1971); Rabbit (1971); Vassart et Racine (1968); Westhues (1972); Yablonsky (1973).

35. Le guide classique de ce genre d'expérience : Leary *et al.* (1964). Voir aussi Masters et Houston (1966).

etc.); on voyage beaucoup, on ne se fixe dans aucune relation de propriété sur les personnes — qu'il s'agisse du couple exclusif et jaloux ou de la tutelle des parents sur les enfants —; on vise à l'égalité communautaire, en se nourrissant des différences individuelles, chacun faisant son « trip » pour le plus grand bien de tous; les lieux de vie sont des lieux de passage (« *crash pads* », places publiques, rues, etc.).

Le nomadisme règne alors en maître. On rejette le credo scientifique et le culte du progrès matériel (techno-économique), pour s'intéresser aux diverses facettes de la pensée ésotérique (occidentale et orientale)³⁶. Sur le plan matériel, on vit le plus simplement possible. On ne lutte plus, on aime : on tend des fleurs aux policiers, on se fait peuple éternel à Woodstock, à Monterey, à l'île de White. Rien n'est fixé, même les vieux rôles sociosexuels tendent pour un temps à se résorber dans l'androgynie psychologique et vestimentaire, tandis que les valeurs de l'enfance l'emportent sur celles de la maturité (l'amour, le jeu et la danse prenant la place du sérieux, du travail et de la mort de l'âme). Tout ce qui est près de la nature, du naturel, est triomphant : le corps, l'imagination, l'enfant et la femme, la terre et la mer, etc. On fait comme si le Royaume était déjà advenu sur la terre. Malgré l'horreur essentielle du « Système », on vit l'utopie plutôt que de combattre la « société plastifiée », ou que d'élaborer des moyens sociopolitiques pour la réaliser dans un problématique avenir.

Puis, au début des années 70, le vent tourne et c'est le retour des vieux pièges rationnels : la certitude d'une issue apocalyptique à la crise du « Système » envahit de plus en plus la conscience des anciens enfants-fleurs, dont une bonne partie va, à partir de 1968, refluer des villes vers les campagnes, à la recherche de tous les moyens possibles pour passer au travers de l'imminente Apocalypse.

C'est ainsi que les communes³⁷ et les villages communautaires, tout comme la pratique des technologies « douces » (éolienne, solaire, etc.) et de l'agriculture biologique, vont être de plus en plus considérés comme moyens pour l'édification de l'Arche de Noé permettant éventuellement à une minorité élue de survivre au Déluge³⁸ (la confusion de la pluie d'eau et de la pluie de feu, de l'Apocalypse et du Déluge, est partout présente depuis une dizaine d'années).

Peu à peu, on abandonne le présent éternel pour préparer l'avenir : on fait et on écoute de moins en moins de musique, on pratique de moins en moins la fusion groupale, on consomme de moins en moins de L.S.D., la commu-

36. Pour un exemple de cet intérêt non sectaire, cf. Metzner (1970).

37. À partir de 1970 environ, il y a une tendance générale à prendre la vie communale comme un moyen de changer le monde. J'ai moi-même versé dans le piège (Racine et Sarrazin, 1972). On trouvera de bonnes descriptions de la vie communale de l'époque, et de ses déboires, dans : Abrams et McCulloch (1976); Fairfield et Sandoval (1972); Kanter (1973); Mills (1973); Rotchild et Berns-Wolf (1976). Exemple de commune scientifique dans Kinkade (1973), et de commune politique dans *Kommune 2* (1972).

38. Sur le courant « alternatif », écologique, et sur la question de l'Arche et du déluge, exemples révélateurs dans Favreau et Bédard (1978); Hawken (1975); Kemp (1979).

nauté s'éparpille en un retour aux couples plus ou moins exclusifs et à la division traditionnelle des rôles sociosexuels³⁹. On se sédentarise ainsi pour se livrer au rude labeur de la construction de l'Arche : l'amour, le jeu et la danse font place au sérieux du travail pour la survie, et l'utopie s'envole avec le présent qu'on a immolé à l'autel d'un improbable avenir. C'est le lendemain des Fêtes : on se retrouve dans les restes et les débris du Jour Éternel.

En fait, c'est le retour au primat de la technique, de la Science et du Progrès. Car un salut par la technologie, si « douce » soit-elle, reste un salut par la technologie ; la science, aussi « écologique » soit-elle, demeure la Science ; et le Déluge apocalyptique tant redouté n'est en vérité que la face négative du Progrès (le Progrès inversé, le retour en arrière, le désespoir des élus). Il faut admettre que le piège était subtile, mais cela ne change rien à l'infinie tristesse de la vie reniée au nom de la survie⁴⁰.

Que ce soit sous la forme du progrès techno-scientifique et socio-économique, ou sous sa forme inverse de Déluge apocalyptique, on voit que l'alinéation à l'Avenir et aux moyens de le contrôler règne toujours en maître. Dans un monde d'hallucinations programmées et de rumeurs télévisées, les ruses de la

39. Exemple de cette tendance dans Gaskin (1974) et Veysey (1973). Voir aussi Roszak (1980), pour une analyse (non-critique) des liens entre écologie et « human potential movement ».

40. Parmi les anciens hippies et enfants-fleurs, les bons apôtres des villages communautaires, « open lands » et autres techniques socioéconomiques de survie écologique ne furent pas les seuls à se faire piéger : ceux et celles qui n'ont pas participé à l'exode rural se sont jetés dans les bras des gourous et des néo-thérapeutes. Les nouvelles thérapies et les groupes de croissance personnelle du « human potential movement », cf. Racine (1977) ; Roszak (1980), sont l'équivalent, au point de vue individuel, de ce que sont sur le plan social les technologies douces et les villages communautaires : tout comme ces derniers ont été considérés comme moyen de préparer l'Arche devant traverser le Déluge apocalyptique, les techniques de thérapies ont été prises comme moyens d'un changement personnel homologue au changement social (c'est ainsi que la croissance personnelle rejoint la survie matérielle : enflures de l'égo dans les deux cas).

On prenait du L.S.D. pour l'expérience, pour se brancher sur l'amour universel et le voyage cosmique, tandis qu'on fait des groupes de thérapies et de croissance pour se changer, se déprogrammer, etc. : ainsi on ne vit plus le présent, on se tend vers l'avenir grâce aux « moyens » et recettes appropriés (et rentabilisés).

Plus subtilement encore, les divers gourous et sectes des années 70 ont proposé des techniques et des exercices spirituels (yoga, méditation transcendante, etc.) visant à réaliser l'amour universel. C'est la rentabilisation de l'illumination des anciens sages. Mais des exercices spirituels à l'Amour, il y a le gouffre de l'avenir, cf. Ellwood (1973) ; Judah (1974) ; Veysey (1973).

Même démarche en ce qui concerne les divers mouvements de « libération » (femmes, homosexuels, etc.) : on ne vit plus d'androgynie, on défend les droits des minorités sexuelles (ou autres), en vue d'une éventuelle égalité des droits dont la réalisation se futurise toujours plus (Roszak (1980)).

Même démarche encore pour les groupes terroristes, de la Bande à Baader aux Weathermen et à l'Armée de Libération Symbiotique : on se fait Bête de l'Apocalypse, on se 666 pour être bien sûr qu'arrivera au plus tôt l'Avenir devant emporter le Système abhorré. Comme si la haine et l'enfer étaient les chemins vers l'Amour et le Royaume, cf. Lancelot (1971) ; Yablonsky (1973).

Même phénomène, enfin, avec les « Punks », qui restent eux aussi sous l'emprise de l'Avenir et sous le joug des moyens d'y accéder : on se donne l'apparence la plus robotique et la plus antinaturelle possible, comme pour hâter symboliquement la mutation biologique qui, grâce à la complicité des ordinateurs, provoquera l'apparition d'une nouvelle espèce et son entrée au Royaume.

Raison sont innombrables⁴¹ et le vieil Hegel savait déjà que «la chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule».



À partir du moment où elle s'est laissée piéger aux ruses de la Raison — progrès négatif, techniques de changement —, la contre-culture a comme proclamé tout haut ce qui restait implicite derrière le discours lénifiant des technocrates : la crise ne saurait être évitée et il ne reste qu'à se préparer à la franchir en sauvant les meubles. C'est-à-dire sauver le pouvoir des gestionnaires par le renforcement de tous les contrôles électronico-bureaucratiques possibles ; ou assurer la survie des élus en construisant l'Arche de Noé écologique. Étant donné le rapport de forces existant entre les gestionnaires du pouvoir télématique et les «élus» écologiques, il est plus que probable que ce soient les premiers qui réussissent à conserver le pouvoir *et* à construire l'Arche. À moins que les seconds deviennent les premiers (ils n'en sont hélas pas à un reniement près).

ENVOI

« Ses disciples lui dirent :
 quel jour
 le repos de ceux qui sont morts arrivera-t-il ?
 et quel jour
 le monde nouveau viendra-t-il ?
 Il leur dit :
 Ce que vous attendez est venu,
 mais vous, vous ne le connaissez pas »

(Évangile selon Thomas)

Que reste-t-il, se demandera-t-on, si la crise s'avère inéluctable, et dérisoires les moyens proposés pour la surmonter ? Mis à part le suicide, le retrait égoïste, le découragement neurasthénique et l'adhésion aux croyances scientistes ou religieuses, il ne reste rien.

Mais ce rien est libérateur, il est la plénitude d'une utopie que l'on ne voit nulle part parce qu'elle habite au cœur de tous. Ce rien est l'indétermination d'un devenir qui se joue du charcutage temporel allant du passé à l'avenir en passant par un présent tout aussi illusoire que son aval ou son amont. Il est la vie immédiate et de toujours recommencée, l'Amour qui transfigure toutes les différences et abrège tous les exils : l'Ange qui conduit la femme et l'homme, l'enfant qui guide le vieillard.

Ce qui n'est rien pour la Raison est le royaume du cœur et de la pensée, pour lesquels la Raison est la mort de l'âme et du savoir. Pourquoi donc continuer à chercher les causes et les moyens, si c'est une route directe et sans retour vers le désespoir ? Pourquoi vouloir changer, quand toutes les tentatives de le faire se terminent en échec et en déprime ?

41. Sur ce thème, cf. Baudrillard (1976) et Flieg (1977).

Ne nous parlons plus de crise et d'Apocalypse à venir. Il n'y aura pas de Fin des Temps, puisque les temps sont hallucinés. L'Apocalypse est là, depuis toujours, parmi nous et en nous. Aujourd'hui, la Bête affame une bonne partie de l'humanité, charcute la terre, bat et vend les enfants, torture et génocide, ku-kulkanise et antisémitise : les signes sont dans le ciel de Patmos comme au petit écran de Monsieur et Madame Tremblay. Mais tout aussi présents sont le triomphe sur la Bête, le Jugement et la venue du Royaume, la résurrection des corps et le retour du Christ d'amour sur la terre.

Apocalypse = Révélation : immémorial passage de l'Exil au Royaume, de l'Homme ancien à l'Homme nouveau ; éternel triomphe de l'amour sur la haine, déchirement du voile, qui illumine le cœur et le corps, la pensée et la vie. Inutile de prier pour qu'advienne le monde nouveau : il a toujours été là. Inutile de chercher des recettes pour y accéder : il n'est nulle part, puisqu'il est partout.

Il n'y a plus rien à comprendre : tout est aimé. Il n'y a plus rien à sauver : tous les péchés sont remis : de toujours se marient la plus grande science et le plus grand amour. Ces noces éternelles s'achèvent en enfance : jeu, musique et danse, passage des formes à la Vie transfigurée.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMS, Ph. et A. MC CULLOCH, *Communes, Sociology and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- ATTALI, J., *la Parole et l'outil*, Paris, P.U.F., 1975.
- AUDIBERT, P., *les Énergies du soleil*, Seuil, Paris, 1978.
- BAUDRILLARD, J., *le Miroir de la production*, Paris, Casterman, 1973.
- BAUDRILLARD, J., *l'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BON, F. et M.A. BURNIER, *Classe ouvrière et révolution*, Paris, Seuil, 1971.
- BONNOT, G., *la Vie c'est autre chose : les hommes malades de la science*, Paris, Belfond, « Médiations », 1976.
- BOOKCHIN, M., *Pour une société écologique*, Paris, Christian Bourgeois, 1976.
- CASTORIADIS, C., *l'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- CHILDE, G.V., *la Naissance de la civilisation*, Paris, Gonthier, 1963.
- CLARKE, R., *la Course à la mort*, Paris, Seuil, 1971.
- CLASTRES, P., *la Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1972.
- COLE, H., C. FREEMAN, M. JAHODA et K. PAURIT, *l'Anti-Malthus*, Paris, Seuil, 1974.
- COLLI, J.-C., *les Énergies nouvelles*, Fayard, Paris, 1979.
- COMMONER, B., *l'Encerclement*, Paris, Seuil, 1972.
- DE GRAAF, J., « Le mouvement des Wandervogel », *le Temps fou*, vol. 1, n° 1, 1978, pp. 29 à 37.
- DE LESQUEN, H. de, *la Politique du vivant*, Paris, Albin Michel, 1979.
- DICKSON, D. (1974), *Alternative Technology*, Londres, Fontana/Collins, 1974.
- DUPUY, J.P. et J. ROBERT, *la Trahison de l'opulence*, Paris, P.U.F., 1976.
- EHRlich, P. et A. EHRlich, *Population, ressources, environnement*, Fayard, Paris, 1972.
- ELLWOOD, R., *One Way : The Jesus Movement and its Meaning*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1973.
- FABRE, J.B., D. MOUKHTAR et L. RACINE, « Vers une société égalitaire », *Possibles*, 1, 3/4, 1977, 213-249.
- FAIRFIELD, R. et I. SANDOVAL, *Utopia USA*, San Francisco, Alternative Foundations, 1972.
- FAIRFIELD, R. et I. SANDOVAL, *Commune USA*, Harmondsworth, Penguin, 1972.
- FAVREAU, M. et P. BÉDARD, *le Manifeste alternatif*, Montréal, Alternatives, 1978.
- FLIEG, A., *Lutte de con et piège à classe*, Paris, Stock, 1977.

- FOUCAULT, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
 FOUCAULT, M., *la Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
 GASKIN, S., *Hey Beatnik! This is the Farm Book*, Summertown, Tennessee, Book Publishing Co., 1974.
 GEORGE, S., *How the other half dies*, Harmondsworth, Penguin, 1977.
 GORZ, A., *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil, 1973.
 GORZ, A., *Écologie et politique*, Paris, Seuil, 1978.
 GRAND'MAISON, J., *Une tentative d'autogestion*, Montréal, P.U.M., 1975.
 GREGORY, M.S., A. SILVER et P. SUTCH, (éd.), *Sociobiology and Human Nature*, San Francisco, Jossey-Bass, 1978.
 GUILLAUME, M., *Éloge du désordre*, Paris, Gallimard, 1978.
 HAWKEN, P., *The Magic of Findhorn*, New York, Harper and Row, 1975.
 HEDGEPEETH, W. et D. STOCK, *The Alternative*, Londres, Macmillan, 1970.
 HERRERA, A.O., *Un monde pour tous*, Paris, P.U.F., 1977.
 HOURIET, R., *Getting back together*, New York Coward, McCann et Geohegan, 1971.
 KANTER, R., *Commitment and Community : Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972.
 KANTER, R. (édit.), *Communes*, New York, Harper and Row, 1973.
 KEMP, D., *Envol*, Montréal, Éd. de l'Homme, 1979.
 KINKADE, Kathleen, *A Walden Two Experiment*, New York, William Morrow and Company Inc., 1973.
 KOMMUNE 2, *Kommune 2*, Paris, Champ libre, 1972.
 JOLLY, C.J. et F. PLOG, *Physical Anthropology and Archeology*, New York, Knopf, 1976.
 JOSEPH, I. et PH. FRITSCH, *Disciplines à domiciles, Recherches*, n° 28, 1977.
 JUDAH, S., *Hare Krishnas and the Counter-Culture*, New York, Wiley, 1974.
 LABORIT, H., *la Nouvelle Grille*, Paris, Laffont, 1974.
 LAGUER, W., *Young Germany : a History of the German Youth movement*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
 LANCELOT, M., *Campus*, Paris, Albin Michel, 1971.
 LAPPE, F.M. et J. COLLINS, *l'Industrie de la faim*, Montréal, L'Étincelle, 1978.
 LEARY, TH., *la Politique de l'extase*, Paris, Fayard, 1973.
 LEARY, TH., R. ALLPERT et R. METZNER, *The Psychedelic Experience*, New York, University Books, 1964.
 LOMBARD, *le Mouvement hippie aux États-Unis*, Paris, Casterman, 1972.
 MASTERS, R. et J. HOUSTON, *The Varieties of Psychedelic Experience*, New York, Holt Rinehart, 1966.
 MEADOWS, *Halte à la croissance (1^{er} rapport du Club de Rome)*, Paris, Fayard, 1972.
 MELVILLE, K., *Communes in the Counter-Culture : Origins, Theories, Styles of Life*, New York, William Morrow and Co., 1972.
 MESAROVIC, M. et E. PESTEL, *Stratégie pour demain*, Paris, Seuil, 1974.
 METZNER, R., *Maps of Consciousness*, New York, Collier, 1971.
 MEYER, PH., *l'Enfant et la raison d'état*, Paris, Seuil, 1977.
 MEYER, F., *la Surchauffe de la croissance*, Paris, Fayard, 1974.
 MILLS, R., *Young Outsiders : a Study of Alternative Communities*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1973.
 MONTBRIAL, TH., *l'Énergie : le compte à rebours*, Paris, Lattès, 1978.
 MOSCOVICI, S., *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, U.C.E. (10/18), 1976.
 MOUKHTAR, D. et L. RACINE, « Nouvelle culture, utopie et non-pouvoir », dans Colloque de l'ACSALF 1979, *la Transformation du pouvoir au Québec*, Montréal, Albert Saint-Martin, 1980.
 PALOCZI-HORVATH, G., *le Soulèvement mondial de la jeunesse*, Paris, Laffont, 1971.
 PICHT, G., *Réflexions au bord du gouffre*, Paris, Laffont, 1970.
 POLSKY, N., *Hustlers, Beats and Others*, Harmondsworth, Penguin, 1971.
 QUEBEC-SCIENCE, *Face au nucléaire*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1979.
 RACINE, L., « Nouvelles thérapies et nouvelle culture », *Sociologie et sociétés*, IX, 2, pp. 34-54.
 RACINE, L. et G. SARRAZIN, *Pour changer la vie*, Montréal, Éd. du Jour, 1972.
 RABBIT, P., *Drop City*, New York, Olympia, 1971.
 REICH, C., *The Greening of America*, New York, Bantam, 1970.
 RIOUX, M., « L'autogestion, c'est plus que l'autogestion », *Possibles*, vol. 4, nos 3-4, 1980.
 ROSANVALLON, P., *l'Âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976.
 ROSANVALLON, P., *le Capitalisme utopique*, Paris, Seuil, 1979.
 ROSZAK, TH., *The Making of a Counter-Culture*, New York, Anchor, 1969.

- ROSZAK, TH., *l'Homme-Planète*, Paris, Fayard, 1980.
 ROTCHILD, J. et S. BERNS-WOLF, *Children of the Counter-Culture*, New Yor, Doubleday, 1976.
 SAHLINS, M., *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.
 SCHUMACHER, E.F., *Small is Beautiful*, Paris, Seuil, 1978.
 TAYLOR, R., *le Jugement dernier*, Paris, Calmann-Levy, 1970.
 VASSART, C. et A. RACINE, *Provos et provotariat*, Bruxelles, C.E.D.J., A.S.B.L., pub. n° 21, 1968.
 VEYSEY, L., *The Communal Experience*, New York, Harper and Row, 1973.
 WESTHUES, K., *Society's Shadow: Studies in the Sociology of Counter-Culture*, New York, Mc Graw Hill, 1972.
 WILSON, O., *l'Humaine nature*, Paris, Fayard, 1979.
 YABLONSKY, L., *The Hippie Trip*, Baltimore, Penguin Books, 1973.
 ZABLOCKI, B., *The Joyful Community*, Baltimore, Pelican Books, 1971.

* * *

RÉSUMÉ

Cet article examine les positions de la pensée technocratique, du marxisme néo-anarchiste et auto-gestionnaire, et de la contre-culture, face à la crise écologique et à d'éventuels moyens de la contrer ou de la traverser. L'auteur conclut que la crise semble inévitable, et dérisoires les moyens proposés pour l'éviter. Et que la meilleure attitude à prendre face à cette situation est de ne plus aspirer à quelque changement que ce soit; ce « nihilisme » n'étant pas négatif mais libérateur.

* * *

SUMMARY

This article examines the positions of technocratic thought, of neo-anarchic and self-management Marxism, and of the counter-culture in the face of the ecological crisis and of possible means of countering it or of getting through it. The author concludes that the crisis seems inevitable and that the means of avoiding it seem pathetically inadequate. The best attitude to take in relation to this situation is to no longer hope for any change at all, that kind of « nihilism » being a relief rather than a burden.

* * *

RESUMEN

Este artículo examina las posiciones del pensamiento tecnocrático, del marxismo neo-anarquista y autogestionario y de la contra cultura frente a la crisis ecológica y a los instrumentos eventuales para contrarrestarla o para pasar a travez. El autor concluye que la crisis parece inevitable, que los medios propuestos para evitarla son irrisorios y que la actitud correcta frente a esta situación es de no aspirar a cualquier cambio, actitud que se puede definir como liberación del tiempo.