

Rendre à la nature? Une lecture bataillienne de la crise énergétique

*Fabrice Flipo**

*TÉLÉCOM & Management SudParis
CEMANTIC/ETOS
9 rue Charles Fourier
91011 Evry, France

L'énergie est abordée le plus souvent comme un problème de ressource (évolution du « mix » énergétique et efficacité énergétique) et d'environnement (pollution – CO₂ et déchets nucléaires). Tous deux renvoient à la nécessité de limiter les dépenses. De ce fait, depuis quelque temps, les débats font appel au concept de « sobriété », car tout indique que « les solutions techniques ne suffiront pas » (Radanne, 2004) et que nous devons « modifier les modes de vie ». Qu'est-ce à dire ? Est-il question de quelques gestes « verts » tels qu'éteindre la lumière en sortant d'une pièce ? Ou d'un changement de plus grande ampleur ? Mais alors, lequel ?

Si l'on suit l'anthropologie de Bataille, la sobriété a une connotation négative, elle évoque la restriction, la privation. D'après Bataille, être humain, c'est donner, dépenser ; « la sobriété » n'a donc, semble-t-il, aucune chance de l'emporter. Au contraire elle risque de provoquer une frustration explosive voire de faire le lit de régimes autoritaires, en justifiant de mesures allant à l'encontre de la volonté des peuples. Mais d'un autre côté ses motifs semblent nobles. Dépenser plus c'est, dans le contexte actuel, donner la mort – donner les gaz à effet de serre, priver les générations à venir et les pays « sous-développés » de leurs ressources. Comment sortir de cette impasse ?

Sur la base des travaux de Bataille, nous proposons ici de réinterpréter la question des « limites écologiques » en un enjeu de reconnaissance du « don de la nature ». Si la sobriété, la décroissance etc. paraissent positifs à leurs promoteurs, c'est parce qu'ils ont admis que « rendre à la nature » est aussi une dépense productive, en termes de lien humain, de *sacré* au sens de Bataille, tandis que la modernité s'est construite sur la volonté d'unir les humains contre la « nature », à qui il fallait *prendre*, sans retour. Ainsi font-ils sauter le bouchon de la dépense, qui peut de nouveau trouver des débouchés.

Dans cette lecture, ce qui reste à assumer par les tenants de « la sobriété » ou de la décroissance, est qu'ils remettent en cause le sacré moderne, la technologie. Ce qui indique qu'il s'agit d'un sacré, au sens de Bataille, est d'une part sa domination en tant que modalité du lien social et d'autre part la violence des altercations quand elle est mise en cause, notamment lors des controverses avec les écologistes, régulièrement accusés de renouer avec le sacré, le Grand Tout, l'Un (Ferry, 1993) - que la modernité aurait expulsé.

La spécificité moderne : prendre à la nature

Pour Bataille, l'énergie existe toujours en surplus dans une société. Tant que le soleil existera, et que les êtres humains seront en vie, l'énergie ne manquera jamais aux êtres humains. L'absence d'énergie, c'est la mort. Dès qu'il y a vie, il y a flux d'énergie et dépense d'énergie – qu'on le veuille ou pas. Le problème est alors de « rendre utile » cette dépense, autrement dit de la domestiquer, de telle manière à ce qu'elle ne génère pas de déflagration incontrôlée, engendrant violence et chaos (Bataille, 1967). La civilisation réside donc dans la canalisation de ce surplus, dans son épanchement et son épuisement. Mais le confinement n'est jamais parfait, le flux énergétique est instable. Les sociétés le savent, aussi réservent-elles toujours des lieux « sacrés » qui offrent un exutoire et en même temps un avertissement pour d'éventuelles tentatives de débordement. Bataille interprète ainsi le sacrifice humain, certaines formes d'art ou encore la chasse (Poulet, 2006). Ces pratiques sont à la fois hautement rationalisées, organisées et extraordinairement violentes, terrorisantes. Dans les guerres, la chasse et les sacrifices humains, la victime est « maudite et sacrée » (Bataille, 1967, p. 97) - maudite parce qu'il faut bien lui donner la mort, et sacrée car elle est notre alter ego, en nous autorisant à donner la mort nous risquons donc de déclencher une vague incontrôlée de « vengeance mimétique », pour reprendre les termes de René Girard.

Pour Bataille, l'originalité de l'époque industrielle est d'investir plutôt que d'user des ressources disponibles (Bataille, 1967, p. 155). La morale bourgeoise est « sobre », toute dans la retenue, cherchant à accumuler et non à dépenser. Sur le plan juridique, ceci se traduit par l'avènement de la propriété privée, qui met fin au caractère social que la richesse avait jusque-là. Mais ce faisant, la bourgeoisie augmente les richesses disponibles – mesurées par le PIB - et accroît le problème des débouchés. Incapable de dépenser ce surcroît d'énergie que Bataille attribue à « la technique » (Bataille, 1967, p. 74), elle génère des explosions sporadiques, comme les crises économiques, les guerres et les révolutions. La solution, pour en sortir, serait alors de dépenser, de « faire sauter le bouchon ». Cette analyse a connu un certain succès dans le contexte des années 60, car elle justifiait l'accès à la société

de consommation, d'une part, et la libération sexuelle de l'autre. Bataille envisageait en effet ces deux exutoires comme réponse au travail et à la raison, trop investies du souci d'accumuler (Bataille, 1957).

On peut pourtant objecter à Bataille, avec Baudrillard (Baudrillard, 1976), que la bourgeoisie a su dépenser mieux qu'aucune autre. Bataille, focalisé sur le rôle des producteurs, n'a pas vu l'immense transformation à l'œuvre du côté consommation – avec en point d'orgue l'avènement de la « société de consommation » qui dépense davantage en publicité qu'en frais militaires. Jamais nous n'avons dépensé autant : voilà ce que nous dit le PIB. La sobriété apparente des bourgeois masque une terrible aptitude à faire croître les richesses disponibles, la capacité à dépenser. De plus Bataille n'explique pas ce qu'il entend par « technique », qui serait à l'origine du surcroît d'énergie disponible. Or la technique joue un rôle anthropologique majeur. L'homme moderne, « développé » se définit lui-même par cette classe de techniques qui est de plus en plus élaborée et « exosomatique » (Bourg, 1996 ; Coppens, 2008). La modernité est rationalisation du donné naturel, matériel et organisationnel – avec un prix à payer, le « désenchantement du monde ». Pour les Modernes, c'est là la manière rationnelle de « faire société ». Marx reconnaît le rôle « révolutionnaire » de la bourgeoisie, qui libère les « forces productives ». Il voit dans l'homogénéisation des modes de vie la clé de la coopération – et donc de la paix – planétaire, car « *les mêmes modes de production génèrent la même littérature* » (Marx, 1844, p. 59). Son cosmopolitisme repose sur la thèse d'une mondialisation du marché – thèse empruntée à Montesquieu (Manent, 1987, p. 98) et reprise par Negri et Hardt (2000). Les libéraux, sur ce point, ne sont pas en désaccord.

Le processus est vu comme cumulatif, et universalisable – c'est ici qu'il prend une dimension anthropologique. L'état du développement technique est ce qui permet de distinguer le « développé » du « sous-développé » et montrer à ce dernier la voie à suivre (Rist, 1998). Division du travail, étude des lois mécaniques de la nature, recherche de rendements croissants, par le plan ou par la libre-entreprise génèrent la « technologie », la raison en acte, c'est-à-dire le progrès, le sens de l'histoire, qui nous emmènera « à la conquête des étoiles ». La « science-fiction » se charge de nous dire l'avenir du développement : voitures volantes, homme « augmenté », cyborgs etc. La puissance des outils ébahit les foules. Leur surgissement relativement inexplicable, car personne n'a les plans de la « mégamachine » (Mumford, 1973 ; Latouche, 2004) qui les produit, accrédite la thèse hégélienne d'une « ruse de l'histoire » qui amène peu à peu l'espèce humaine à contrôler « la nature », vers un état de parfaite maîtrise du milieu qui rappelle celui de l'Eden des origines. Cette thèse débouche sur l'idée que l'homme est un être « d'ant nature » (Ferry, 1993), c'est-à-dire un homme qui se voit comme s'extrayant peu à peu d'une gangue originelle incompréhensible, hostile et froide. Au sein de cet enfer, l'homme devait vivre replié dans

des petits groupes fortement soudés et oppressants – la *Gemeinschaft* de Tönnies (1988). La division du travail, assise sur la connaissance rationnelle de la nature, induit au contraire du progrès, de l'ouverture, l'instauration de l'Etat de droit: « *l'économie, étroitement liée à la science, tend à devenir le lieu par excellence de l'activité humaine parce que l'activité économique est en sa finalité une action dirigée vers la nature et non vers d'autres hommes. Le développement de la souveraineté absolue dans le cadre de l'Etat et celui de la science et de l'économie dans le cadre de la société civile ont même ressort* » (Manent, 1987, p. 106). Quitter le « sous-développement », c'est quitter un « état de nature » synonyme de guerre et de barbarie, dans lequel l'être humain menait, selon le mot fameux de Hobbes, une vie dangereuse, brève et solitaire. Ainsi avons-nous obtenu richesse matérielle et une multiplication presque illimitée des spécialistes capables « d'accroître les connaissances » disponibles.

La machine, lieu moderne du sacré

Le fait énorme, du point de vue d'une anthropologie de l'énergie, est que ce récit classique occulte la bifurcation majeure qui s'est produite au cours du 19^{ème} siècle: d'une dépense d'énergie solaire, à rendements limités par les muscles et la photosynthèse, nous avons glissé vers une dépense fossile, minière (Deléage, 2000; Debeir et al., 1992), dont la limite a pu un temps paraître extraordinairement éloignée mais qui, en droit, comportait en elle-même sa propre mort. Plus les sociétés « thermoindustrielle » (Grinevald, 1990) dépensent, plus elles se rapprochent de leur propre fin. Au lieu de cela, la technologie et le développement se présentent comme des destins de l'humanité, des faits irréversibles et irrévocables (Gras et al., 1992), des attributs naturels du devenir humain, indépendants de la diversité des opinions comme de celle des cultures! Le mot de Neil Armstrong posant le pied sur la Lune en est le paragon: « *c'est un petit pas pour un homme, mais un grand pas pour l'Humanité* » - une humanité dans son entier appelée, demain, à parcourir l'espace et coloniser tous les espaces « naturellement » hostiles.

C'est là oublier que ce qui permet un retour sur investissement colossal, ce qui permet d'aller dans l'espace, ce n'est pas seulement l'Homme, ses ruses et ses organisations mais des énergies dont le « retour sur investissement énergétique » (ROEI – *return on energy investment*) est proprement miraculeux. Aujourd'hui, dans les pays développés, une unité d'énergie minérale coûte aujourd'hui 100 à 1000 fois moins cher qu'une unité d'énergie humaine – ce qui signifie que les délocalisations par concurrence des salaires pèsent encore bien peu face aux gains que permet l'automatisation. Les débats indiquent que nous ne saurions réaliser de telles prouesses avec les renouvelables (Cochet, 2006); dès lors le monde ainsi créé paraît bien fragile: sans énergie

à bas coût, il paraît même très hostile, même comparé à « l'âge de pierre »... comment justifier cette foi dans l'évolution technologique ?

Les deux arguments qu'Engels oppose à Podolinski (Podolinsky, 1880 ; Engels, 1975), qui attirait son attention sur le problème de l'entropie (épuisement des ressources), peuvent aider à situer l'enjeu. Engels voit tout d'abord un risque pour la laïcité, car l'idée d'une « mort thermique » de l'univers accredit la thèse chrétienne d'un monde créé. La loi de conservation du mouvement au contraire permet d'envisager un monde sans début ni fin, sans Dieu ni maître. Engels estime ensuite que Podolinski fait une erreur en réduisant l'économie à la physique (Bensaïd, 1995). Autrement dit, et cela n'est pas non plus dénué d'implications théologiques, Engels attribue tout le mérite de la production supplémentaire à « l'Homme ».

Engels situe d'emblée l'enjeu dans le domaine du sacré, au sens de Bataille. Et en effet l'exploitation de la nature est bien ce qui a permis l'expansion d'un nouveau genre de lien social, une nouvelle manière de dépenser – les modalités basées sur la parenté, « la religion » ou le territoire étant à ses yeux réputées favoriser le conflit ou l'enfermement. Le nouveau lien social – le travail des Hommes contre la nature – apporte au contraire la paix et l'émancipation. La machine et la machinisation du quotidien matérialisent ce lien social bien mieux que les pensées évanescentes. Elle est la Raison organisante, produit de l'intelligence et témoin de la coopération humaine. L'évolution des techniques marque le progrès cumulatif de cette rationalité. Elle ne va pas au hasard des « besoins » et des « politiques » mais vers toujours plus de spécialisation, de capital investi. La pointe la plus avancée de l'évolution technique est ce que l'on appelle les « high tech » ; elles sont le fruit des ingénieurs les plus spécialisés et demandent le plus de capitaux. Ce sont les TIC, les OGM, les centrales nucléaires, les bâtiments à énergie positive etc. On attend d'elles qu'elles génèrent encore plus de dépense à l'avenir, pour continuer d'étendre la civilisation industrielle, d'inclure toujours plus de personnes dans les « réseaux de feu » (Gras, 2007).

L'épuisabilité des énergies fossiles signifie la mort des machines ; pour nier cette évidence l'approvisionnement et les éventuels effets néfastes doivent être cachés, ce qui explique le manque de connaissance populaire dans le domaine énergétique, et la machine doit prendre les apparences du vivant – ainsi voit-on les magazines spécialisés affirmer que les automobiles sont dotées de « caractère » ou d'une « personnalité ». L'évolution technologique, réintégrée dans une version vulgaire de l'évolution des espèces, devient une manifestation de la vie - renouvelable, reproductible, en progrès continu. La machine est le lieu du sacré en ce qu'elle est un acte interdit (baser un rapport social sur une ressource épuisable, mortelle) et en même temps la mission suprême que s'attribuent les sociétés « développées » – puisque sa réalisation au travers de la division du travail et son usage sont la modalité de lien social qu'elles ont mis en position dominante. Mortelle, pure chose

destinée à l'usure, elle incarne dans le même temps l'immortalité, une propriété que l'homme entend acquérir par son truchement. Ce n'est pas un hasard si les stades les plus avancés de la technologie sont aussi le lieu de mouvements curieux tels que le « transhumanisme » (Dupuy, 2003), qui entend utiliser les biotechnologies dans le but de faire advenir un « homme nouveau ».

Si le raisonnement se tient jusqu'ici, alors le concept de « technologie démocratique » (Feenberg, 2004) peut être qualifié d'oxymore, car la « technologie », fruit de la raison universelle, est forcément hors démocratie. C'est ce qui explique l'âpreté des débats autour des controverses « technologiques » : il ne s'agit pas de débats politiques mais de débats anthropologiques.

L'impasse actuelle

Face aux dégradations écologiques et à la pénurie de ressources qui s'annonce, le réflexe dominant a d'abord été de réaffirmer les rituels traditionnels, c'est-à-dire le caractère salvateur de l'évolution technologique. Tout comme l'article de Science & Vie sur l'hypothèse de changements climatiques consécutifs à l'usage massif de charbon en 1959, Nordhaus a assuré que des « *backstop technologies* » issues des laboratoires de R&D viendraient à temps pour résoudre tous les problèmes (Nordhaus, 1973). De nombreux auteurs ont expliqué que l'environnement allait générer une croissance « verte » (Hawken et al., 2000), « écogène » (Fitoussi, 2007) du fait des marchés de techniques de dépollution et des technologies « propres ».

Un premier problème vient de ce que ces solutions « win-win » résultent de l'application de la raison économique à l'écologie – par conséquent rien ne change dans la manière de faire société. L'effet rebond n'est pas endigué, au contraire : les gains d'efficacité énergétique sont forcément mis au service d'une dépense supérieure, puisque l'argent ne peut se stocker. Negawatt estime qu'on peut diviser par deux la consommation actuelle... à niveau de vie constant (www.negawatt.org), donc à pouvoir d'achat inchangé, ce qui n'est évidemment pas le but de la « croissance écogène » qui veut continuer de faire croître les niveaux de vie... et les dépenses.

Un second problème est que rien n'indique la venue imminente de ces « *backstop technologies* » dans tous les domaines qui font problème aujourd'hui. La fusion nucléaire est loin, très loin – si elle vient un jour. La disponibilité des renouvelables n'est pas du même ordre de grandeur : les fossiles des sous-sols contenaient 400 années de production mondiale végétale nette (Dukes, 2003) ! Au contraire les solutions technologiques retenues sont soit plus chères, excluant les pauvres, qui se mettent alors à « *travailler plus pour gagner moins* », soit concurrentes avec d'autres usages du milieu, à l'instar des agrocarburants.

Par conséquent, la réalité, cruelle, est que la technologie est bloquée. D'où la « panne » du « progrès » que chacun peut constater. En l'absence de nouvelle révolution technique, l'éco-efficacité peut même conduire à des glissements autoritaires voire totalitaires. Autoritaire, car la tentation est grande de voir venir des politiques malthusiennes qui enjoindraient aux pauvres de moins consommer afin que les riches puissent maintenir leur mode de vie. Cela pourrait passer par une criminalisation des « gaspillages », une « police de l'énergie » ou, plus subtil, un contrôle centralisé des usages via les technologies de l'information et de la communication (TIC). Totalitaire, car les autorités pourraient aller jusqu'à s'inviter dans l'intimité des gens pour s'en prendre aux dépenses qui font société – visite aux parents, participation démocratique etc. Sans rien résoudre, car la dépense d'énergie de la police serait peut-être supérieure à l'énergie ainsi économisée.

Mais dans le même temps cette impasse est inacceptable. Reconnaître que la technologie est bloquée, c'est mettre en cause le lien social lui-même, tel que la révolution industrielle l'a construit. C'est risquer de retomber dans le lien de parenté, de territoire ou de religion. Et comment expliquer aux peuples du monde entier, que nous avons enjoint de « se développer », qu'ils vont maintenant rester en marge de la mondialisation économique? Comment expliquer qu'il ne reste rien pour eux? Si les rendements ne sont plus croissants, alors l'échange économique n'est plus intrinsèquement civilisateur, en aucune manière – ni planifié, ni par l'initiative privée. Mieux vaut continuer d'espérer dans une solution technologique, en sombrant dans un millénarisme technoscientiste (de nombreuses rumeurs courent sur Internet et ailleurs au sujet d'innovations technologiques que divers complots tiendraient à l'écart du monde – le moteur à eau, l'énergie libre etc.), ou stigmatiser « les gaspillages », surtout ceux des pauvres, nonobstant l'incapacité objective, physique, matérielle du système à accepter davantage d'individus au buffet du « développement ». Cela permet de maintenir l'espoir et empêcher que les populations exclues de l'évolution technologique, notamment par la hausse des prix de l'énergie, se tournent vers d'autres horizons de sens, notamment religieux ou territoriaux (nationalisme).

Le problème est que cette négation symbolique n'empêche en rien les tensions de s'aggraver. Il y a urgence à trouver de nouvelles manières de faire société.

L'impensé écologiste

Du point de vue technologique, industriel, moderne, c'est-à-dire de la modalité dominante de lien social, la sobriété n'a de sens que dans le but d'investir et de dépenser davantage. Si elle vise à restreindre cette liberté fondamentale, cette manière de faire société, alors elle est autoritaire ou totalitaire. On comprend pourquoi les mouvements et théories écologistes,

qui évoquent sans cesse la question des « limites écologiques » pour réduire la consommation, sont régulièrement assimilés à des mouvements fascisants (Ferry, 1993). En mettant en cause la modalité dominante de canalisation de l'énergie, ils risquent d'ouvrir la porte au chaos.

Pourtant force est de constater que ce n'est pas ainsi qu'ils se perçoivent eux-mêmes. Le journal « La décroissance » est sous-titré « le journal de la joie de vivre » et bien d'autres mouvements témoignent au contraire d'une capacité orgiaque intacte. Bataille, qui n'était pas un contemporain de ces mouvements, peut-il tout de même nous aider à mieux les comprendre? Les revendications écologistes ne portent pas seulement sur la question des limites mais aussi sur la défense de techniques considérées comme « écologiques ». Un scénario comme *negawatt*, par exemple, cherche à démontrer que la plupart des techniques « écologiquement intensives » exigent un moindre apport « en intrants », pour utiliser le vocabulaire agricole. Les maisons peuvent utiliser l'énergie solaire, voire pas d'énergie du tout, c'est une question de construction. L'idéal, comme le montre l'article de Laure Dobigny dans cet ouvrage, est de se couper entièrement des « réseaux de feu ». Dans le domaine agricole, la thèse est que les machines fossiles épuisent les sols, détruisent la biodiversité (Millenium Ecosystem Assessment, 2005) - elles détruisent et perturbent l'énergie des sols. Ces techniques ne matérialisent-elles pas un nouveau type de dépense? Une dépense dont la vocation ne serait pas de relier et faire lien social au travers de la mégamachine, opposée à la nature, mais par l'intégration dans le « *web of life* »? Il y aurait même un érotisme de la nature: communier avec le « *web of life* » évoque le sacré dans la même mesure où l'acte sexuel le fait. En rendant à la nature ce que nous lui avons pris, nous transmettons la vie – et la mort, car poussière nous redevons poussière. Ainsi avons-nous là un moyen d'épancher nos dépenses. « Faire société » consisterait alors à coopérer dans la division du travail, bien sûr, mais de telle manière à équilibrer les échanges avec la nature. Ce que le lien social dominant considère être de la « pure perte », du déchet, du non-vendable, devient digne d'intérêt. On se met à compter ce qui ne comptait pas – d'où les nouveaux indicateurs de richesse.

Mais dans cette vision du monde, dans cette nouvelle manière de se relier, le lien social industriel devient un adversaire. Les machines paraissent générer de l'hétéronomie. La mécanisation de l'agriculture, de la chasse et de la cueillette ont conduit à un appauvrissement sans précédent des milieux. Cette « rationalisation », qui semblait devoir s'appliquer de manière universelle, apparaît, du point de vue de l'écologie, comme une aberration. Ce qui était présenté comme le fruit d'une accumulation paraît devoir son existence à des choix arbitraires et erratiques. Cet ordre, affirmé comme « rationnel », indépendant du politique, est dénoncé comme le fruit d'un arbitraire dangereux et mortifère. Arbitraire dans le choix de ses unités

de compte, puisque la dilapidation de la richesse fournie par la nature est comptée positivement, arbitraire dans les bénéficiaires de cette spoliation, puisqu'il condamne la majorité de l'humanité à un statut de sous-hommes : les « sous-développés ». Pour les contestataires, cet ordre naturel qui se présente comme « scientifique » et « rationnel » doit être démasqué comme politique. Le temps perd sa flèche. Du point de vue écologique, les techniques les plus productrices peuvent être celles que les Modernes considèrent comme prémodernes, « comme autrefois », « low tech », issues d'une moindre division du travail. Dans la vision écologique, l'homme n'est finalement sorti de « la nature » que pour se soumettre à celui de la technologie – une loi hétéronome dont il est prisonnier et qu'il lui faut déconstruire pour s'en défaire.

Si les énergies renouvelables sont enrôlées dans la façon dominante de « faire société », alors nous allons accroître considérablement les tensions sur les ressources, provoquer une envolée incontrôlable des prix et une explosion de la pauvreté. Ces faits témoigneront de l'incapacité du lien dominant à continuer d'être une option pour la plus grande partie des peuples du monde entier. Attendre un miracle technologique, et espérer avec Krugman que « demain » il n'y aura nulle activité humaine qui ne pourra être assurée par une machine (Krugman, 2000, p. 194) risque de n'y rien changer. Pire : nous endommagerons encore un peu plus les services vitaux rendus par la nature, par les écosystèmes, par la vie elle-même. Tel est l'enjeu du « principe de précaution », et la raison pour laquelle il est souvent perçu comme s'opposant à « l'innovation ».

Ce que les discours écologistes techniques n'assument pas totalement, cependant, est que la rupture, ici, est moins technique qu'anthropologique. Relever le défi exige sans doute des solutions techniques mais aussi de poser à nouveaux frais la question de l'homme, son origine et sa destinée. Ne plus croire dans la « techno-logie » implique de ne plus faire société de la même façon que les Modernes – ou en tout cas plus de la même manière que la façon dominante de comprendre la modernité. Cette conclusion est évidemment inacceptable pour les Modernes. Mettre en cause la machine, et la croissance qu'elle apporte, les dépenses supplémentaires qu'elle permet, les positions de rente qu'elle alimente, c'est briser une idole cardinale. C'est admettre que nous ne sommes pas « développés », qu'il n'y a pas eu d'accumulation de savoir, que nous ne sommes pas « Modernes » au sens où les Modernes sont ceux qui sont arrivés les derniers et de ce fait sont les mieux armés car « ils se hissent sur les épaules de géants », pour paraphraser Pascal, bénéficiant d'une masse de savoir sans précédent. Les adversaires de l'écologie ne s'y sont pas trompés, à l'instar de Ferry. Les critiques virulentes se sont mises à pleuvoir : refusant l'échange économique, reconnaissant des entités locales, « les écosystèmes », l'écologie ne verse-t-elle pas dans le « brun », le racisme, la xénophobie ? Ne tente-t-elle pas

d'abolir l'universel, en restaurant un univers de sens clos sur lui-même (voir notamment les controverses autour des interprétations de la technique chez Heidegger) ? Ne réinstalle-t-elle pas le sacré, en faisant référence à un Grand Tout, Gaïa, la Biosphère, avec des majuscules ? À quoi l'écologie rétorque que l'industrialisme est devenu contre-productif et génère de ce fait une exclusion croissante ; que le machinisme, détruisant la vie, consomme de la chair humaine ; que le machinisme ne s'est jamais compris qu'en référence à des entités collectives telles que le Marché ou le Plan, la Mégamachine, sans lesquels « l'individualisme moderne » n'a aucun sens ; que cet universalisme n'a pas d'avenir. Et que refuser de sacrifier la technologie pourrait conduire à des sacrifices humains - tout comme la sacralisation de l'écologie, qu'elle se fasse en soi ou au travers de mouvements fascistes, ethniques ou religieux.

Conclusion

Autour de la sobriété a commencé une bataille ontologique dont l'issue est incertaine, telle est la conclusion que l'on peut tirer d'une lecture bataillienne des enjeux énergétiques contemporains. Nous n'avons pas affaire à de simples choix techniques secondaires, impliquant la mise en œuvre d'instruments tels que des quotas et des permis. Ce n'est rien moins que la manière de « faire société » qui est en jeu. Les diverses tentatives de « démocratie technique » doivent être évaluées à cette aune.

Bibliographie

- BATAILLE G., 1957. *L'érotisme*. Paris, Editions de Minuit.
- BATAILLE G., 1967. *La part maudite*. Paris, Editions de Minuit.
- BAUDRILLARD J., 1976. Quand Bataille attaqua le principe métaphysique de l'économie. In *La Quinzaine Littéraire*, 1^{er} juin. Voir aussi <http://laquinzaine.wordpress.com/2007/03/11/hommage-de-baudrillard-a-georges-bataille/>
- BENSAID D., 1995. *Marx l'intempestif*. Paris, Fayard.
- BOURG D., 1996. *L'homme-artifice*. Paris, Gallimard.
- COCHET Y., 2005. *Pétrole apocalypse*. Paris, Fayard.
- COPPENS Y., *L'histoire de l'homme*, Paris, Odile Jacob.
- DEBEIR J.-C., DELEAGE J.-P., HEMERY D., 1992. *Les servitudes de la puissance – une histoire de l'énergie*. Paris, Flammarion.
- DELEAGE J.-P., 2000. *Une histoire de l'écologie*. Paris, Seuil.
- DUKES J., 2003. Burning buried sunshine : human consumption of ancient solar energy. In *Climatic change*, n° 61, pp. 31-44.
- DUPUY J.-P., 2003. *Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science*, texte en ligne rédigé par l'auteur d'après la conférence qu'il a donnée en ouverture des Premières Rencontres « Science et Décideurs », intitulées Prévenir et gérer les risques,

- sous l'égide du Ministère de la recherche et des nouvelles technologies, au Futuroscope, à Poitiers, le 28 novembre 2003.
- ENGELS F., 1975. *Dialectique de la nature*. Paris, Editions Sociales, Ed. orig. 1925.
- FEENBERG A., 2004. *(Re)penser la technique- vers une technologie démocratique*. Paris, la Découverte.
- FERRY L., 1993. *Le nouvel ordre écologique*. Paris, Grasset.
- FITOUSSI J.-P., LAURENT E., LE CACHEUX J., 2007/3. La stratégie environnementale de l'Union Européenne. In *Revue de l'OFCE*, n° 102, pp. 381-413.
- GRAS A., 2007. *Le choix du feu – aux origines de la crise climatique*. Paris, Fayard.
- GRAS A., MORICOT C., POIROT-DELPECH S., SCARDIGLIV, 1992. *Le pilote, le contrôleur et l'automate*. Paris, Ed. de l'IRIS, 2ed.
- GRINEVALD J., 1990. L'effet de serre de la biosphère - De la révolution thermo-industrielle à l'écologie globale. In *SEBES*. <http://www.unige.ch/sebes/textes/1990/1990Grinevald.html>.
- HAWKEN P., LOVINS A., LOVINS L.H., 2000. *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*. Back Bay Books.
- KRUGMAN P., 2000. *La mondialisation n'est pas coupable – Vertus et limites du libre-échange*. Paris, La Découverte.
- LATOUCHE S., 2004. *La mégamachine*. Paris, La Découverte.
- MANENT P., 1987. *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Paris, Calmann-Lévy.
- MARX K., 1986. *Manifeste du Parti Communiste*. Paris, Editions Sociales, trad. G. Cornillet, Ed. orig. 1844.
- MILLENIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT, 2005.
- MUMFORD L., 1973. *Le mythe de la machine*. Paris, Fayard.
- NEGRI T., M. HARDT, 2000. *Empire*. Paris, Exils.
- NORDHAUS W.D., 1973. The Allocation of Energy Resources. In *Brooking Papers on Economic Activity*, n° 3, pp. 529-576.
- PODOLINSKI S. 1880. Le socialisme et l'unité des forces physiques. In *La Revue Socialiste*, n° 8, pp. 353-365.
- POULET R., 2006. Les réponses érotiques de l'art préhistorique: un éclairage bataillien. 23 octobre 2006. http://www.larevuedesressources.org/article.php3?id_article=605
- RADANNE P., 2004. La division par 4 des émissions de gaz à effet de serre en France d'ici 2050. MIES.
- RIST G., 1998. *Le développement – Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presses de Sciences Po.
- Science & vie, numéro spécial l'an 2000, 1959.
- TONNIES F., 1988. *Community and Society*. Transaction Publishers, Ed. orig. 1887.