

# Sartre, un penseur de l'écologie politique

Fabrice Flipo

▶ **To cite this version:**

Fabrice Flipo. Sartre, un penseur de l'écologie politique. Implications philosophiques, 2019. halshs-02488755

**HAL Id: halshs-02488755**
**https://shs.hal.science/halshs-02488755**

Submitted on 23 Feb 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Sartre, un penseur de l'écologie politique

implications-philosophiques.org/ethique-et-politique/ethique/sartre-un-penseur-de-lecologie-politique/

Fabrice Flipo. Professeur de philosophie sociale et politique et en épistémologie. Enseignant à Télécom EM et chercheur au Laboratoire de Changement Social et Politique (Paris 7 Diderot).

**Résumé**
Cet article rappelle les liens assez étroits qui relient Gorz à Sartre. Dans une démarche de théorie politique il cherche à montrer comment Sartre, qui n'a pas pensé l'écologie, peut être utilement mobilisé pour penser l'écologie politique, peut-être mieux que Gorz, qui a toujours reconnu sa dette envers son maître.

**Mots-clés** : écologie politique, théorie politique, philosophie, écologie, Sartre, Gorz

**Abstract**

This paper reaffirms the rather close links between Gorz and Sartre. In a political theory approach, it seeks to show how Sartre, who did not theorize ecology, can be usefully used to theorize political ecology, perhaps better than Gorz, who has always acknowledged his debt to his master.

**Keywords**: ecology, political ecology, Sartre, Gorz political theory

## Introduction

Sartre n'a rien écrit sur l'écologie politique, ni sur les questions écologiques, à part quelques passages relatifs aux « contre-finalités » dans l'usage de la nature qui peuvent être diversement interprétés. Mais André Gorz, un auteur qui est aujourd'hui l'un des seuls à être reconnu en philosophie politique comme penseur de l'écologie politique, admettait tout devoir à Sartre[1]. Pourtant à première vue tout oppose l'auteur et la thématique. Sartre a très explicitement repris l'idée d'une solution des conflits du genre humain par l'abolition de la rareté, au moyen du développement des forces productives. Gorz a-t-il réinterprété Sartre au point de le rendre méconnaissable ? Dans cet article nous allons essayer de démêler l'écheveau, et nous soutiendrons, contre toute attente

peut-être qu'il y a peut-être plus chez Sartre pour penser les questions écologiques qu'il n'y en a chez Gorz. L'articulation des groupes et des collectifs, chez Sartre, permet non seulement de reprendre et d'approfondir la question de l'extéroconditionnement initiée par David Riesman[2] et reprise par Gorz, dans la lignée de Jean Baudrillard et de la critique de la consommation[3], mais aussi de donner une interprétation plus détaillée de ce qu'Ivan Illich appelle le « monopole radical »[4]. Ceci permet de suggérer qu'une lecture de la *Critique de la Raison Dialectique* est possible dans laquelle l'abondance économique ne joue pas de rôle clé, à rebours des déclarations de Sartre ; ce qui permet de penser des éléments de l'écologie politique que Gorz a explicitement laissés de côté. Dans cette lecture, la volonté de dépasser ou de refonder le marxisme a conduit Sartre à sortir d'un économicisme étroit (pour qui l'ordre humain se réduit à des rapports de production) et à ouvrir de nouvelles perspectives, d'où cette actualité sur des questions qu'il n'a pas abordées et qui s'exprime notamment par l'engagement postcolonial de Sartre, auprès de Franz Fanon, avec cette mise en question de la modernité que l'écologie politique provoque également. Cet article nous donne aussi l'occasion de revenir sur les éléments que nous avons développés dans des ouvrages antérieurs[5].

# I. Le rapport à la nature

La nature n'est pas un concept central chez Sartre, comme le souligne Laurent Husson ; néanmoins dans la *Critique de la raison dialectique* « la question est celle d'une approche de la nature par le biais de la dialectique et d'une fondation de la réalité du mouvement dialectique dans la nature même, lui permettant ainsi d'envelopper l'histoire humaine »[6]. Dans une première définition, donc, la nature recouvre exactement le domaine de l'être, qu'il soit « en-soi » ou « pour-soi », Sartre se situant dans une approche philosophique et postkantienne excluant tout surnaturel. La nature, c'est la totalité de l'être sécularisé. La distinction entre l'en-soi et le pour-soi permet quant à elle de séparer les êtres naturels existants, c'est-à-dire dotés d'une subjectivité, d'une présence à soi, de ceux qui n'en possèdent pas et ne sont « qu'en-soi », encore que l'appellation soit impropre puisque comme le remarque Sartre les êtres-en-soi n'ont pas de « soi »[7] ; l'auteur ne se souciant guère du cas du vivant non-humain, du reste. Les êtres humains sont évidemment les étants possédant cette transcendance au degré le plus élevé. Tous les étants, conscients ou non, participent de la facticité, c'est-à-dire d'un donné contingent dont ils ne justifient pas entièrement l'agencement, quand ils sont conscients. La liberté est facticité et, comme telle, contingence absolue. Elle est originellement rapport au donné, qui se donne comme pouvant être changé. Cette liberté participe de l'être et donc de la nature, dont elle souligne la plasticité : donné de manière contingente avec un certain ordre, cet être, cette nature peut être changée.




Ce concept de facticité permet de s'éloigner de controverses contemporaines autour du constructivisme ou du naturalisme en sciences sociales. « *J'existe mon corps* » dit Sartre[8], au sens où je suis cette facticité tout en la transcendant. La facticité est ce qu'autrui saisit de moi, puisqu'il n'a pas accès à ma transcendance ; elle est plus généralement cet ordre qui est là, sans justification[9]. Les sciences dites « de la nature » (médecine, notamment) n'ont pas de privilège particulier ici pour rendre compte de la facticité. Ce que Sartre développe est largement compatible avec ce que la sociologie des sciences tente de faire depuis quelques décennies, sous la plume notamment de Bruno Latour[10], c'est-à-dire saisir un rapport socialement construit à la nature, c'est-à-dire à l'être sécularisé, qui ne rabatte pas cet ordre sur la puissance créatrice ou négatrice de l'intentionnalité. La matérialité des situations est aussi l'un des aspects qui expliquent l'interprétation particulière que Sartre fait du Mitsein heideggérien, insistant plus particulièrement sur le « on », situation dans laquelle les « autres » avec lesquels le Dasein coexiste sont indéterminés et interchangeables, perdant leur singularité[11]. Sartre réinterprète et parle de reconnaissance « latérale »[12]. Dans le « on » le Dasein se trouve « dispersé », nous dit Heidegger[13] ; Sartre donne à l'expérience un tour plus actif et engagé, estimant que le Mitsein en situation m'oblige à découvrir mes engagements, elle me somme d'en décider, dans la mesure où j'en suis un élément agissant, et que je me trouve en « solidarité concrète »[14] avec cet autrui générique que je ne connais que par sa place dans la structure d'action. Cette expérience se divise en deux grandes modalités. La première est le « nous-objet »[15], qui se forme suite à une honte ou une aliénation communes. C'est par la situation que se manifeste la solidarité concrète avec autrui. Ce qui me lie à autrui est une commune expérience d'humiliation et d'impuissance, sans que j'aie besoin d'en discuter avec autrui, il suffit que nous l'expérimentions de concert. Le travail, dit Sartre, se prête particulièrement bien à cette expérience, d'où la « conscience de classe »[16]. C'est le caractère commun de l'expérience qui fonde la communauté. Sans ce tiers oppresseur, la communauté n'existerait pas. Elle est donc découverte, et non construite. La seconde expérience est celle du « nous-sujet »[17]. Je me saisis ici en tant qu'interchangeable, par exemple en tant que piéton parmi d'autres suivant les indications dans le métro, en tant que sujet indifférencié. Le « nous » humanité maîtresse de la Terre a ce même statut[18].

La *Critique de la Raison Dialectique* explore davantage les dimensions collectives de l'action. L'objet manufacturé s'impose aux autres, il est signifiant. La nature est plastique et malléable, les formes qu'elle crée de manière spontanée peuvent être réarrangées, l'être humain peut décrypter les logiques à l'œuvre et chercher à les tourner à son profit. Pour Sartre la nature est un concept qui se donne par la praxis, à la suite de ce qu'à l'époque de Marx on appelle de manière très générale un métabolisme, à savoir un échange continu, d'ordre pratique, entre l'être humain et son milieu, au cours duquel la maîtrise n'est pas toujours au rendez-vous. Sartre pointe certains effets délétères de l'action humaine sur la nature, ainsi par exemple le défrichage des arbres en Chine : positivement c'est plus de place pour le millet, mais négativement le lœss n'est plus fixé sur les montagnes. Le travailleur devient sa propre fatalité matérielle, il produit les inondations qui le ruinent[19]. Pour Sartre ces contre-finalités sont secondaires derrière la rareté, dont la structure originelle est d'être une unité négative, « venant à la matière par les hommes et revenant sur les hommes à travers la matière »[20]. Sur Terre la rareté est universelle, bien qu'elle varie dans ses formes. « L'outil créateur » est celui qui réduit la rareté[21]. L'accent mis par Sartre sur les forces productives le conduit tout naturellement à conclure que les sociétés primitives sont « sans histoire »[22]. Une autre possibilité est de s'affronter à la nature, et de produire les moyens d'un dépassement de la rareté. Il aboutit à l'émergence du capitalisme, régime à partir duquel les forces productives se développent à une vitesse prodigieuse. La raréfaction des ressources est le moteur de l'invention. Les contre-finalités sont toujours présentes, Sartre évoque le cas de la pollution de l'air, lors de la première révolution industrielle. Elles ont une structure de classe : les patrons peuvent se mettre au vert le week-end[23]. Les ouvriers ont conscience du problème mais pas le choix d'y remédier.

Sartre, à la suite du marxisme qui domine son époque et auquel il adhère de manière explicite, place principalement ses espoirs de dépassement de la rareté dans les gains de productivité, suivant en cela l'axiome selon lequel le socialisme ne peut être réalisé qu'à un niveau élevé de développement des forces productives. Le mot célèbre de Marx contre les Luddites résonne avec force, et intime de ne pas faire l'erreur de critiquer la technologie :

> Il faut du temps et de l'expérience avant que l'ouvrier apprenne à distinguer la machinerie de son utilisation capitaliste, et donc transférer ses attaques du moyen matériel de production lui-même à la forme sociale d'exploitation de celui-ci [24].

Le thème de la ruse de l'histoire reste présent chez Sartre. Si la bourgeoisie est révolutionnaire, c'est parce qu'elle libère le progrès des forces productives, dont les véritables auteurs sont cependant les ouvriers, dont la destinée et l'aspiration est de se réapproprier leur produit, pas de le remettre en cause. La question n'est donc que celle de l'usage de ces forces, en tant qu'il se trouve bloqué et approprié par une minorité, piégée par ses intérêts. « L'intérêt est un certain rapport de l'homme à la chose dans le champ social », dont le premier moment est l'identification de l'être du propriétaire à l'ensemble possédé : la propriété privée[25]. C'est un acte banal de réification. Le mouvement des molécules sociales entre elles est alors conditionné par l'extériorité,

d'où des crises et la nécessité de médier. La lutte des classes unit négativement l'humanité. La volonté individuelle des patrons n'y change rien, ils sont aussi pris dans une « inertie d'impuissance »[26]. D'où cette conclusion de Sartre très classique, au regard des thèses marxistes : « tant que les transformations des rapports sociaux et les progrès de la technique n'auront pas délivré l'homme du joug de la rareté »[27], la libération et l'émancipation ne seront pas à l'ordre du jour. Le cadre de la rareté économique conditionne donc l'histoire et son dépassement. Avec le développement des inventeurs et des inventions, la rareté est de moins en moins contingente, elle est un produit de l'homme, qui possède de plus en plus les moyens d'y mettre fin.

## II. Ce que Gorz en retient

Il n'y a pas d'analyse détaillée à ce jour des liens entre Sartre et Gorz. Le premier reste assez périphérique dans les travaux disponibles sur le second[28], en dépit d'une tardive reconnaissance de dette[29].

André Gorz (1923-2007), de son vrai nom Gerhard Horst, est aussi connu sous le nom de plume de Michel Bosquet, utilisé dans les années 1960 et 1970. Il fait partie des cercles existentialistes, dans les années 1940 et 1950, et participe aux *Temps Modernes*. *Fondements pour une Morale*, écrit autour de 1955 et publié en 1977, témoigne d'une démarche analogue à celle de Sartre dans *L'Être et le Néant*. Les deux hommes sont très proches. *Le Traître* est même préfacé par Sartre, qui dit de Gorz que son intelligence frappe au premier coup d'œil, qu'elle est « l'une des plus agiles et des plus aiguës que je connaisse »[30]. La pensée d'André Gorz évolue avec celle de Sartre. D'abord existentialiste, il se tourne vers le marxisme, en évitant comme lui cet économicisme qui a toujours été très réducteur, en regard des dynamiques sociales réelles. Dans *La Morale de l'histoire* (1959), Gorz est en premier lieu soucieux des travailleurs, dont l'unité vole en éclats, principalement pour deux raisons : la différenciation des activités et des conditions (la situation étudiante est fort différente de celle des ouvriers, par exemple), d'une part, et d'autre part l'élévation du niveau de vie, qui permet que s'exprime une pluralité de modes de vie. La thèse de la paupérisation progressive du prolétariat est anéantie. L'unité de la classe ouvrière devient problématique. Face à cette évolution, Gorz a ce sentiment partagé par de nombreux auteurs à la même époque (Reich, Marcuse etc.) : que la théorie marxiste reste de marbre, comme figée, incapable de prendre en compte les évolutions. Comment penser et faire la révolution quand la théorie qui prétend en être dépositaire s'écarte à ce point du vécu de ceux qu'elle désigne comme sujets de l'action, qui est pourtant son carburant le plus essentiel ?

C'est d'une crise du marxisme, dont il s'agit, d'une crise de la théorie du mouvement ouvrier, et non d'une crise du mouvement ouvrier, Gorz suit encore Sartre sur ce point, à ce moment-là[31][32]. Le problème est de reprendre contact avec le moment subjectif de l'intériorité humaine, dans le contexte notamment de l'émergence d'une société de consommation de masse. Cela vaut aussi pour les pays « socialistes ». Ce qui pose problème, ce ne sont pas vraiment les outils, ni les gains de productivité, mais leur usage, qu'il faut comprendre dans un contexte élargi, en tant que le capitalisme génère

aussi de faux besoins ou de fausses contraintes, telles que des embouteillages. En dépit de l'errance de ses élites, le mouvement ouvrier reste le seul à pouvoir exprimer un besoin universaliste, authentiquement humain[33]. Chez Gorz, ici, aucune allusion à l'écologie ; Fondements pour la morale fustige les « nostalgies naturistes »[34] tout en exaltant la « puissance protéenne »[35] qui est celle de l'humanité. Ce que certains analystes de l'époque présentent comme un embourgeoisement de la classe ouvrière n'est pas un obstacle, car « pas un instant l'ouvrier qui consomme bourgeoisement ne peut se tenir pour un bourgeois »[36]. Critiquant Galbraith[37] à qui il reproche de manquer le capitalisme derrière la « technostructure », Gorz reconnaît la validité des analyses menées par cet auteur dans le domaine des facteurs déterminant l'évolution de la consommation de masse. Le capitalisme génère gaspillages et surconsommation d'un côté (obsolescence accélérée etc.) et besoins insatisfaits de l'autre. Les besoins sont organisés par en haut, comme le montrent Vance Packard[38], Marcuse[39], Baudrillard (déjà cité) et tant d'autres. L'enseignement lui-même est construit pour servir la production. D'où, chez Gorz, l'importance de mener la bataille aussi sur le terrain de « la culture »[40], c'est-à-dire de la consommation, en s'inspirant des mouvements italiens qui se déploient au même moment dans la métallurgie, sous le leadership de Bruno Trentin[41]. La consommation lui paraît être une bataille décisive, tant elle mystifie et dévoie l'énergie révolutionnaire, et met en place un « totalitarisme doucereux »[42], fondé sur un gigantesque système de répression des désirs. C'est toujours des lieux de production que doit partir la lutte, car c'est là que s'exprime la domination du capital et c'est là que les ouvriers représentent une force collective[43].

Cependant les thèses de Trentin (1997) restent isolées et le mouvement critique de la consommation ne voit pas le jour dans les usines. Le socialisme devient « difficile », comme l'indique le titre du livre publié en 1967. Le « problème principal »[44] est désormais de savoir comment refonder l'unité et l'universalité du mouvement communiste. Le marxisme distinguait « le communisme primitif, le communisme utopique du partage égal des richesses (c'est-à-dire de la pauvreté universelle) et le communisme riche »[45], comme celui qui se produit avec le développement des forces productives. Mais donner la priorité au communisme « riche » c'est demander aux deux-tiers de la planète de patienter, remarque Gorz, c'est construire notre modèle sur le dos des autres.

> Nous sommes tout à la fois en retard et en avance sur l'histoire. En retard, parce que le problème du communisme riche, dont la construction est nécessaire à la victoire sur le capitalisme, est un héritage, déjà virtuellement anachronique, de l'époque où les prolétariats industriels étaient la force révolutionnaire principale et où l'histoire du monde industrialisé apparaissait comme l'histoire mondiale. Cette période tire à sa fin. En avance, parce que le problème n'aura d'actualité universelle que quand la victoire sur la rareté sera une perspective actuelle – si elle le devient jamais. Et d'être en retard et en avance à la fois nous rend deux fois haïssables : rien ne justifiera jamais que nous posions la question du communisme riche et de la course de vitesse à l'abondance à la face de deux milliards d'hommes (qui seront quatre à la fin du siècle) manquant du strict nécessaire[46].

Mai 68 et les années qui suivent sont un tournant dans l'analyse gorzienne. Il s'ouvre à la question écologique : I. Illich, E.F. Schumacher[47], N. Georgescu-Roegen[48], J.-P. Dupuy[49], B. Commoner[50] etc. Il écrit dans *Le Sauvage*[51]. Il admet l'existence de raretés absolues, de biens non productibles tels que l'air, l'eau, la fertilité du sol, des forêts etc. Il y a des limites physiques à la reproduction du capital. D'où plusieurs conséquences. En régime capitaliste, la rareté absolue se manifeste comme explosion des prix puis pénurie. A l'évidence, la solution ne peut plus être trouvée dans le capitalisme, mais dans une inversion de la logique capitaliste (l'accumulation) : « moins mais mieux »[52]. Un tel choix écologiste est incompatible avec la rationalité capitaliste[53]. La difficulté récurrente devant laquelle Gorz va se trouver est l'indifférence du mouvement ouvrier par rapport à ces nouvelles revendications. L'auteur commence par affirmer que le mouvement écologiste doit affirmer sa spécificité et son autonomie[54], tandis que le mouvement ouvrier souffre avant tout d'un problème théorique, conservant, en pratique, sa priorité. Puis il soutient que ce n'est pas la théorie qui est en crise, mais le mouvement ouvrier :

> Le développement du capitalisme a produit une classe ouvrière qui, dans sa majorité, n'est pas capable de se rendre maîtresse des moyens de production et dont les intérêts directement conscients ne concordent pas avec une rationalité socialiste[55].

La prise de distance avec le marxisme classique est très grande, à ce moment-là : Gorz le qualifie de « philosophie religieuse »[56]. Marx aurait été victime de l'anarcho-syndicalisme, ce dernier moment de l'histoire du développement capitaliste qui permettait encore l'autogestion. Entre le producteur et le consommateur s'étend désormais une « mégamachine » faite de fonctions sur lesquelles personne n'a de pouvoir.

Puis Gorz évolue encore et revient vers Marx. Il propose la thèse d'une « société dualiste », scindée entre une sphère hétéronome, qu'il faudrait « servir » sans y trouver de véritable épanouissement, et une sphère autonome, autogestionnaire, qui lui semble finalement s'inscrire dans la distinction marxienne entre règne de la nécessité et règne de la liberté[57]. Le marxisme a commis l'erreur de croire que toute la société pouvait se

résorber dans l'autonomie, ce qui n'est possible que dans les communautés monacales. Il a voulu abolir la complexité propre aux sociétés modernes. Cette société « dualiste » gorzienne est en réalité constituée de trois pôles, qui sont proches des catégories sartriennes : celui, sériel, du marché ; celui, organisé, des institutions ; et celui, autogéré, de groupe, des activités autonomes. Les trois concepts mobilisés sont en effet assez proches de la distinction opérée par Sartre entre le groupe, les institutions et la sérialité. En 2005 Gorz confirmait d'ailleurs que son intérêt pour la technocritique devait beaucoup à la *Critique de la Raison Dialectique*[58]. L'hétéronomie devient le moment nécessaire d'une émancipation possible. Reprenant la thèse marxiste d'une abolition du capitalisme au moyen de ses propres contradictions, et Gorz scrute désormais l'évolution du domaine hétéronome, cherchant ce qui pourrait augurer d'un tel dépassement. Comme beaucoup d'autres auteurs, il voit dans l'automatisation et l'informatisation un problème mais aussi une chance : « alors que les mégatechnologies étaient des technologies-verrou, la micro-électronique est une technologie-carrefour : elle n'interdit ni n'impose un type de développement »[59].

Qui se saisira de cette possibilité ? Gorz n'a plus confiance ni dans le mouvement ouvrier ni dans le mouvement écologiste. Rejoignant certaines thèses de Toni Negri et de Michael Hardt[60], il identifie la masse des exclus ou indifférents au travail comme étant disponibles pour forcer sa réorientation[61]. La voie de sortie du capitalisme passe donc par un revenu social, qui nous ferait sortir du salariat[62]. Les derniers travaux de Gorz ne présentent pas d'inflexion majeure. Les technologies de l'information sont désormais le pivot d'une possible « sortie du capitalisme ». Grâce à elles la force de travail cesse, à un niveau de développement des forces productives, comme le prédisait Marx dans les *Grundrisse*, d'être la principale source de valeur[63]. Ce « travail cognitif », n'étant pas appropriable, est un bien commun, d'essence sociale[64]. Ceci justifie une défense d'un revenu garanti[65]. Si le stade du communisme est celui du plein développement des forces productives, alors « nous avons virtuellement atteint ce stade », aussi la sortie du capitalisme a-t-elle déjà commencé[66]. L'alternative est dans l'expansion d'activités autoproduites connectées à l'échelle du globe, des « digital fabricators » et autres artisanat high tech[67], explique un Gorz manifestement séduit par ce qui se passe dans le domaine du logiciel libre, en continuité avec son opposition à *l'utopie « désindustrialiste » des Verts « les plus radicaux »*[68].

## III. Sartre au-delà de Gorz

La solution envisagée par Gorz a été saluée par certains courants écologistes. Mais Gorz passe très largement sous silence les dimensions énergétiques et matérielles des technologies de l'information et de la communication (TIC), que nous avons eu l'occasion de mettre à jour dans d'autres travaux[69]. Sur le plan des principes cet auteur met une nouvelle fois tous ses espoirs dans l'abolition de la rareté économique (ici : l'information), qui est un mode bien particulier de « reconquête du monde vécu » qu'il poursuit par ailleurs. Cette ruse de l'histoire est-elle nécessaire ? Comment se justifie-t-elle sur le plan de la praxis émancipatrice ? Dans un monde dans lequel la croissance économique se montre de moins en moins généralisable et de plus en plus destructrice

sur le plan écologique, où se trouve la cohérence d'un tel parti-pris, relativement au souci écologique mis en avant par Gorz dans les années 70, et qui tend à s'estomper par la suite ? Pourquoi Gorz s'est-il montré aussi réticent dans la critique des forces productives, après un moment écologiste, dans les années 70 ? Pourquoi n'a-t-il pas davantage creusé le thème de la technocratie, si central pour l'écologisme ?

La thèse de cet article est que Sartre permet d'aller plus loin que Gorz, ce qui revient d'ailleurs à rejoindre le second dans la dette qu'il reconnaît au premier. Deux éléments jouent en particulier un rôle fondamental. Le premier est l'analyse que Sartre propose de la rareté. On peut défendre la thèse selon laquelle la tentative sartrienne visant à fonder à nouveaux frais la dialectique permet d'échapper au marxisme dont se réclamait pourtant l'auteur. La discussion se situe pour l'essentiel dans la partie C du livre I de la *Critique de la Raison Dialectique*. Sartre hésite entre deux conceptions bien différentes de la rareté, d'un côté comme résultat des données du monde, des contre-finalités et de l'absence d'harmonie entre les agents à l'œuvre dans le monde, et de l'autre comme résultat d'un développement encore limité des forces productives. Si l'on fait pencher l'interprétation du premier côté, alors l'abondance économique passe du statut d'une condition nécessaire à celle d'une possibilité parmi d'autres qui s'offre à la praxis, devant être évaluée d'un point de vue dialectique et non pas admise d'emblée comme étant le moyen de l'émancipation. Le second élément est le concept de « quasi-souveraineté », que Sartre déploie pour réinterpréter la question du pouvoir, que l'on peut appréhender en première approximation de manière wébérienne comme la capacité d'un individu ou d'un groupe à imposer sa volonté. Cette analyse permet à notre sens de bien mieux rendre compte des difficultés auxquelles les écologistes sont confrontés, dans leur tentative de changer le monde, que la perspective gorzienne des « trois secteurs », en particulier en ce qui concerne le secteur dit « hétéronome ». Même si l'information joue un rôle important, il est vain de croire que les TIC produiront à elles seules le commun permettant de contrôler l'hétéronomie.

Le montrer exige tout d'abord de revenir au texte de la *Critique de la Raison Dialectique*, dont l'ambition gigantesque reste largement méconnue, à notre sens, dans l'intérêt qu'elle peut avoir pour la théorie politique. Dans cet ouvrage en effet Sartre reprenant le criticisme kantien et la dialectique hégélienne cherchait à déterminer la possibilité, la validité et les limites de quelque chose comme une « raison dialectique »[70] entendue comme une logique générale de l'émancipation c'est-à-dire de réunification de l'homme. Résumons très vite les résultats de cette quête. Pour Sartre tout d'abord « l'intelligibilité fondamentale de la raison dialectique (si celle-ci doit exister) est celle d'une totalisation »[71] : c'est un processus, une unité en acte, qui ne doit pas être confondue avec une totalité, qui est un résultat. Il n'y a pas, chez Sartre, de Vérité dernière, mais il n'y a pas non plus de relativisme. La vérité est une activité, comme chez Hegel. L'activité totalisante « resserre tous les liens et fait de chaque élément différencié son expression immédiate et sa médiation par rapport aux autres éléments »[72]. Se totaliser c'est se temporaliser et se spatialiser. La multiplicité des agents dialectiques produit la multiplicité des totalisations. L'échange à bénéfices mutuels est une modalité parmi d'autres de la totalisation, elle n'a pas d'exclusivité ni de priorité. C'est une rupture claire

avec toutes les pensées marxistes qui font de l'échange et de l'économie le déterminant en dernière instance. La lutte des classes n'est pas évacuée pour autant, elle se trouve relativisée, remise en contexte.

Sartre distingue ensuite deux grandes modalités dialectiques, les « séries » ou « collectifs » et les « groupes ». Ce sont deux régimes de l'action. Dans le groupe les individus sont constamment en médiation les uns par les autres, avec une évolution constante des règles, matérielles et symboliques. L'organisation se trouve alors suspendue, et remise en jeu, ce qui ouvre à la nouveauté mais interdit toute régularité et prévision. L'individu transforme activement le système de règles dans lequel il vit. Dans le collectif au contraire les règles sont fixes, et l'individu doit composer avec, sans réellement pouvoir les changer. S'il ne peut pas les changer c'est parce qu'elles sont transindividuelles et qu'une modification appellerait une concertation plus large avec d'autres individus, ce qui s'avère impossible faute de récurrence, c'est-à-dire de possibilité effective de discuter. Les règles conditionnent ainsi des séries de situations identiques, telles que celle que vit l'ouvrier devant sa machine. Cette situation n'est pas fatale, les collectifs peuvent « fondre » en groupes lors d'événements de grande ampleur telles que des révolutions, moments dans lesquels l'ensemble des règles est reconfiguré. Une telle situation ne dure jamais très longtemps, la fusion débouche sur de nouvelles règles et de nouvelles séries, passant d'abord par l'organisation et la spécialisation fonctionnelle au sein des groupes, puis l'institutionnalisation.

Ces thèses s'éloignent de Gorz sur deux points qui nous semblent cruciaux. Le premier est que la modalité de groupe n'est ni permanente ni réservée aux petites communautés locales, comme Gorz semble le supposer (domaine de « l'autonomie »). Elle se produit à toutes les échelles, de manière plus ou moins forte. La communication est certes un enjeu crucial, mais on ne peut passer sous silence le fait que l'abondance informationnelle se heurte à l'encombrement, du fait de l'attention disponible – un phénomène magistralement analysé par Ivan Illich dans le domaine de l'énergie et du transport[73], et qu'il projetait d'ailleurs d'étendre au domaine de l'information. La modalité de groupe permet en outre de ne plus dépendre exclusivement de la lutte des classes, et ainsi d'être capable de rendre compte d'autres mouvements sociaux, notamment écologistes[74]. Dans les deux cas la logique des séries se trouve à l'œuvre : l'ouvrier devant sa machine, l'écologiste devant les atteintes à l'environnement réagissent de manière similaire partout dans le monde, générant des solidarités « spontanées » et des combats convergents. Ils connaissent tous deux des difficultés matérielles d'organisation des pratiques et des usages, liés à la configuration des séries en place. Ils ont tous deux dans leur « répertoire » des techniques permettant de provoquer des fusions partielles, telles que les manifestations, les sit-in, les interpositions non-violentes ou plus modestement les instances diverses de concertation.

Un autre aspect majeur de l'analyse sartrienne est le concept de *quasi-souveraineté*, que Gorz laisse de côté. A rebours des analyses qui font de la souveraineté un appendice d'un individu, d'une institution telle que le gouvernement, le Parlement ou l'État, ou encore d'une entité telle que le peuple, comme s'il s'agissait d'institutions ou d'entités

données, Sartre estime que la souveraineté est un rapport des individus entre eux, soulignant en particulier avec le préfixe « quasi » qu'il n'est de souveraineté que partielle, puisqu'elle se trouve toujours répartie entre les individus, en tant qu'ils sont des éléments actifs de la dialectique collective. « L'existence d'un souverain

[détenteur de la quasi-souveraineté]

se fonde négativement sur l'impossibilité [...] pour chaque tiers de redevenir directement régulateur »[75]. Le quasi-souverain est le point focal où les individus ne pouvant devenir directement régulateurs portent leur attention dans le but de réguler leurs extériorités. Il a un rôle d'information, puisqu'il apprend à la série ce qu'elle fait (chaque individu ne perçoit qu'une toute petite partie du réel, directement ou indirectement – médias, échanges oraux etc.-), et un rôle de décision, au sens où les individus attendent de ce souverain qu'il énonce des évolutions dans la régulation collective, permettant de répondre aux attentes. Le quasi-souverain est un point où l'intensité totalisatrice est particulièrement intense. C'est ce qui lui confère sa puissance et dans le même temps qui suscite la défiance, car le quasi-souverain peut mentir, exclure de présumés ennemis du peuple, jouir pour lui-même de l'attention que reçoit sa fonction, en raison de son importance etc. ce qui génère ces pathologies du pouvoir qui ont été décrites dans de très nombreux ouvrages. Le quasi-souverain se trouve dans une situation de monopole, ce qui génère non une rareté que l'on peut abolir par les forces productives mais une rente. C'est là un point majeur de l'analyse, qui est essentiel pour comprendre les divergences historiques qu'ont pu entretenir un Bakounine et un Marx, par exemple.

A ceux qui opposent à des mouvements tels que l'écologisme la priorité de prendre le pouvoir, estimant que rien ne peut être fait sans cela, l'analyse sartrienne permet de suggérer que le pouvoir ou quasi-souverain n'est pas quelque chose que l'on peut « prendre », à strictement parler, puisqu'il n'existe que sous la forme d'une médiation des individus avec eux-mêmes. Le caractère émancipateur ou oppresseur du pouvoir tient à la modalité suivant laquelle il est exercé. Manipulé contre les insurgés pour dresser la société contre eux, en les présentant comme des pillards et des envieux, comme le suggère Michèle Riot-Sarcey à propos des événements de mai-juin 1848, le pouvoir conservateur conforte sa rente en produisant la division[76]. Le pouvoir émancipateur est celui qui permet à la société d'agir sur elle-même. Que le pouvoir émancipateur soit une modalité de l'exercice de la quasi-souveraineté se retrouve dans la racine de l'autorité, qui peut s'entendre comme comme le suggère Hannah Arendt, comme ce qui grandit, ce qui augmente (du latin augere)[77]. Ce qui augmente, c'est l'action de tous dans ce qu'elle grandit l'action de chacun, sur la base de la complémentarité et de la coopération – « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », suivant la formule de Marx[78] qui ne faisait que reprendre une formule largement répandue dans le mouvement socialiste. L'analyse sartrienne montre en outre que la difficulté, pour les individus, n'est pas seulement d'être auteurs de la loi ; celle-ci étant générale, en effet, elle doit être ancrée dans des situations similaires. Celles-ci ne sont pas données de manière naturelle. Si une revendication salariale

présente ce genre de caractéristique, dans une société de salariés, tel n'est pas forcément le cas des revendications écologistes, qui se heurtent à la diversité des situations. Quelle règle faut-il voter pour isoler les logements, par exemple, à partir du moment où les solutions techniques sont nombreuses et qu'il n'existe pratiquement pas deux bâtiments identiques ? La dialectique des groupes et des collectifs montre que la loi n'est qu'un élément dans l'action collective.

## Conclusion

On pourrait nous objecter que Sartre est plus ambigu que nous ne le sommes par rapport aux collectifs et aux séries. Cet auteur semble en effet accorder cette priorité aux groupes que reprend Gorz, estimant que les séries relèvent d'une exis, une attitude passive dans laquelle la liberté se trouve pétrifiée, métamorphosée en « un être pratico-inerte [qui] vient aux hommes par les hommes à travers les synthèses passives de la matière ouvrée »[79]. Il serait plus juste de dire que Sartre est hésitant, sur ce point-là comme sur d'autres. D'un côté on retrouve bien l'hétéronomie gorzienne, mais de l'autre il soutient que la passivité est « discipline librement consentie »[80]. L'argument principal reste de toute manière que la modalité de groupe, en laquelle chacun dissout activement son être sériel, n'est pas une fin en soi. Le but est l'émancipation. Si la modalité de groupe doit être convoquée c'est en raison du défaut d'unité et d'harmonie constaté. Si la créativité est mise en œuvre, c'est pour tenter d'atteindre cet état idéal, que l'on ne saurait limiter à de petits groupes. Chez Gorz le souci de réaliser un idéal local semble se payer de l'acceptation d'un renoncement plus large à changer le monde, que ce concept « d'hétéronomie » vient signifier. L'accent mis sur les outils (les TIC) semble aussi prendre le pas sur l'enjeu et la tâche plus générale de totalisation, ce qui conduit à réintégrer les dimensions écologiques des TIC dans l'analyse, ainsi qu'à interroger la thèse marxiste classique selon laquelle le capitalisme produit les outils de son propre dépassement. Sartre ne s'en satisfaisait pas, et avec lui nous pensons que le cadre conceptuel proposé par cet auteur peut encore beaucoup apporter à la question de l'écologie, et plus largement de l'émancipation.

---

[1] Françoise Gollain, *André Gorz, une philosophie de l'émancipation* (Paris: L'Harmattan, 2018), 16.

[2] David Riesman, *La foule solitaire – anatomie de la société moderne (*Paris : Arthaud, 1952).

[3] Jean Baudrillard, *La société de consommation* (Paris : Gallimard, 1970) ; *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris : Gallimard, 1972) ; *Dans le miroir de la production* (Paris : Casterman, 1973).

[4] Ivan Illich, *Œuvres complètes*, tome 2 (Paris : Fayard, 2005), 465.

[5] Fabrice Flipo, *Nature et politique – anthropologie de la globalisation et de la modernité* (Paris: Amsterdam, 2014); Fabrice Flipo, *Les enjeux d'une philosophie politique écologiste* (Paris: Textuel, 2014).

[6] **Laurent Husson**, « La nature, entre métaphysique et existence : », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 23 janvier 2019. URL : http://journals.openedition.org/leportique/733

[7] Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (Paris: Gallimard, 1943), 112.

[8] Sartre, 392.

[9] Sartre, 347.

[10] Bruno Latour, *La science en action* (Paris: La Découverte, 2005).

[11] Martin Heidegger, Être *et temps* (Paris : Gallimard, 1985), §27.

[12] Sartre, *L'être et le néant*, 454.

[13] Martin Heidegger, Être *et temps* (Paris : Gallimard, 1985), §27.

[14] Sartre, *L'être et le néant*, 459.

[15] Sartre, 455.

[16] Sartre, 460.

[17] Sartre, 464.

[18] Sartre, 466.

[19] Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960), 273.

[20] Sartre, 235.

[21] Sartre, 248.

[22] Sartre, 237.

[23] Sartre, 304.

[24] Karl Marx, *Le capital – Livre 1.* (Paris: PUF, 1993), Chapitres V et XV.

[25] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 308.

[26] Sartre, 339.

[27] Sartre, 39.

[28] Christophe Fourel et Françoise Gollain, « André Gorz, penseur de l'émancipation »,

*La Vie des Idées*, 3 décembre 2013, http://www.laviedesidees.fr/Andre-Gorz-penseur-de-l.html

[29] André Gorz, *Ecologica* (Paris: Galilée, 2008), 15.

[30] André Gorz, *Le traître* (Paris: Seuil, 2005), 32.

[31] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 31.

[32] André Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme* (Paris: Seuil, 1964), 24.

[33] André Gorz, *La morale de l'histoire* (Paris: Seuil, 1959), 153 note 5.

[34] André Gorz, *Fondements pour une morale* (Paris: Galilée, 1977), 166.

[35] Gorz, 182.

[36] Gorz, *La morale de l'histoire*, 271.

[37] John K. Galbraith, *L'ère de l'opulence* (Paris : Calmann-Lévy, 1961) ; *Le nouvel État industriel* (Paris : Gallimard, 1968).

[38] Vance Packard, *La persuasion clandestine* (Paris : Calmann-Lévy, 1957).

[39] Herbert Marcuse, *Eros et civilisation – contribution à Freud* (Paris : Editions de Minuit, 1963).

[40] Gorz, *Stratégie ouvrière et néocapitalisme*, 123.

[41] Bruno Trentin, *La cité du travail*, Paris, Fayard, 2012.

[42] Gorz, 112.

[43] André Gorz, *Le socialisme difficile* (Paris: Seuil, 1967), 30.

[44] Gorz, 190.

[45] Gorz, 190.

[46] Gorz, 192.

[47] Ernst F. Schumacher, *Small is beautiful – economics as people mattered* (Paris, Seuil, 1979).

[48] Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process* (Cambridge : Harvard University Press, 1971). Traduction : *La décroissance* (Paris : Sang de la Terre, 2006).

[49] Jean-Pierre Dupuy et Jean Robert, *La trahison de l'opulence* (Paris : PUF, 1976).

[50] Barry Commoner, *L'encerclement* (Paris, Seuil, 1972).

[51] Une série d'articles a été rassemblée dans *Ecologie et Politique* (1975) puis dans *Ecologie et liberté* (1977) Publiés chez Galilée, les deux livres se trouvant rassemblés dans *Écologie et Politique*, Paris, Seuil, 1978. C'est cette dernière édition que nous citons ici.

[52] André Gorz, *Ecologie et politique* (Paris: Seuil, 1978), 36.

[53] Gorz, 25.

[54] André Gorz, *Ecologie et liberté* (Paris: Galilée, 1977), 27.

[55] André Gorz, *Adieux au prolétariat* (Paris: Galilée, 1980), 15.

[56] Gorz, 25.

[57] André Gorz, *Les chemins du paradis* (Paris: Galilée, 1983), 134.

[58] André Gorz, *Ecologica* (Paris: Galilée, 2008), 15.

[59] Gorz, 67.

[60] Antoni Negri et Michael Hardt, *Empire* (Paris: Exils, 2000).

[61] Gorz, *Ecologica*, 79.

[62] Gorz, 87.

[63] André Gorz, *L'immatériel* (Paris: Galilée, 2003), 12.

[64] Gorz, 40.

[65] André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible* (Paris: Galilée, 1997), 137.

[66] Gorz, *Ecologica*, 25.

[67] Gorz, 41.

[68] André Gorz, *Capitalisme, socialisme, écologie* (Paris: Galilée, 1991), 28.

[69] Fabrice Flipo, Michelle Dobré, et Marion Michot, *La face cachée du numérique* (Paris: L'Echappée, 2013).

[70] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 15.

[71] Sartre, 160.

[72] Sartre, 162.

[73] Ivan Illich, *Oeuvres complètes – tome 1* (Paris: Fayard, 2004); Ivan Illich, *Oeuvres complètes – tome 2* (Paris: Fayard, 2005).

[74] Iris Young, « Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social », *Recherches féministes* 20, nº 2 (2007): 7-36i.

[75] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 699.

[76] Maurizio Gribaudi et Michèle Riot-Sarcey, *1848 – la révolution oubliée* (Paris: La Découverte, 2008).

[77] Hannah Arendt, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), 161.

[78] Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique du programme de Gotha et d'Erfurt*, 1875.

[79] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 347.

[80] Sartre, 585.