



HAL
open science

Les fondements éthiques de la Responsabilité Sociale

François Vallaëys

► **To cite this version:**

François Vallaëys. Les fondements éthiques de la Responsabilité Sociale. Philosophie. Université Paris-Est, 2011. Français. NNT : 2011PEST0038 . tel-00704533

HAL Id: tel-00704533

<https://theses.hal.science/tel-00704533>

Submitted on 5 Jun 2012

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.

UNIVERSITE PARIS EST CRETEIL

Laboratoire :
Lettres, idées, savoir (Lis) - EA 4395

DOCTORAT DE PHILOSOPHIE

François VALLAEYS

**Les fondements éthiques de la
Responsabilité Sociale**

Thèse dirigée par :

Monique CASTILLO
Professeur de Philosophie à l'Université Paris Est Créteil

Soutenue le 5 décembre 2011

Jury :

Michel CAPRON
Professeur émérite en Sciences de Gestion à l'Université Paris VIII

Michaël FOESSEL
Maître de Conférences de Philosophie à l'Université de Bourgogne

Frédéric GROS
Professeur de Philosophie à l'Université Paris Est Créteil

François MARTY
Professeur émérite de Philosophie au Centre Sèvres

*“Pourquoi y a-t-il quelqu’un plutôt que personne ?”
Hannah Arendt*

*“La fatalité, c’est personne, la responsabilité, c’est quelqu’un.”
Paul Ricœur*

*“Noé ! Noé ! Noé !
Pourquoi t’es pas sur le bateau ?”
Julien Clerc*

RESUME :

Nous sommes devenus insoutenables. Il faut organiser une responsabilité globale pour prendre soin des effets systémiques planétaires de l'action collective. La Responsabilité Sociale peut être le modèle pratique de cette responsabilité au niveau des organisations. Mais il faut pouvoir fonder éthiquement cette nouvelle responsabilité collective, sans auteur, prospective, et qui n'impute plus tant les actes en les attribuant à des sujets que les impacts des actes en créant des collectifs solidaires. C'est ce que nous faisons dans cette thèse, en fondant une éthique à trois dimensions : vertu, justice, soutenabilité ; et en reformulant la Responsabilité Sociale des Sciences comme celle des Entreprises sous l'égide d'une éthique de la discussion. Sur ces fondements éthiques, la Responsabilité Sociale ne peut plus être conçue comme engagement volontaire mais comme devoir à institutionnaliser par régulation hybride de notre coresponsabilité.

Mots clés : Société du risque, Responsabilité Sociale, générations futures, éthique de la discussion, éthique de la responsabilité, éthique de la soutenabilité, ISO 26000.

RESUMEN :

Nos hemos vuelto insostenibles. Hay que organizar una responsabilidad global para cuidar de los efectos sistémicos planetarios de la acción colectiva. La responsabilidad social puede ser el modelo práctico de esta responsabilidad en las organizaciones. Pero hay que poder fundamentar éticamente esta nueva responsabilidad colectiva, sin autor, prospectiva, y que, en lugar de imputar actos a sujetos, imputa más bien impactos de los actos creando colectivos solidarios. Es lo que hacemos en esta tesis, fundamentando una ética en tres dimensiones: virtud, justicia, sostenibilidad; y reformulando la responsabilidad social científica tanto como empresarial en términos de ética del discurso. Sobre estos fundamentos éticos, ya no se puede seguir concibiendo la responsabilidad social como compromiso voluntario facultativo, sino como deber a institucionalizar mediante una regulación híbrida de nuestra coresponsabilidad.

Palabras claves : sociedad del riesgo, Responsabilidad social, generaciones futuras, ética del discurso, ética de la responsabilidad, ética de la sostenibilidad, ISO 26000.

SUMMARY:

We have become unsustainable. We have to organize a global responsibility to take care of the planetary side-effects of human action. Social Responsibility may be the practical model of this responsibility for the various organizations. But we must found ethically this new collective, anonymous and prospective responsibility, which is not imputing acts to somebody any longer, but creates united groups to take care of the impacts of people's acts. In this philosophical thesis, we define a 3D ethic: virtue, justice, sustainability. We reformulate Corporate Social Responsibility and Scientific Social Responsibility under the aegis of the discourse ethics (Apel, Habermas). Because of this ethical foundation, Social Responsibility can no longer be conceived as a voluntary commitment but as a duty that has to be institutionalized by a hybrid regulation of our shared responsibility.

Keywords: risk society, social responsibility, future generations, discourse ethics, responsibility ethics, sustainability ethics, ISO 26000.

*A mi Perú
por su terquedad de albañil
y su olor a ladrillos King-Kong*

*A mi peruana Fanny
terca constructora
de andamiajes de amor*

*A mis franco-peruanos Izia y Loïc
para que el futuro sea terco
y se quiera volver*

Remerciements:

A ma famille, évidemment, pour avoir « supporté » cette thèse avec amour ; à Monique Castillo, pour toute la générosité et être venue jusqu'au Pérou me décider à faire cette thèse ; à Michel Capron, pour être un *chakaruna* (homme-pont) entre les sciences de gestion et les humanités ; à tous les membres du jury, pour leur attention, patience et confiance ; à la Caisse d'Épargne, pour m'avoir attribué une bourse de soutien à la réalisation de cette thèse ; à la Mutuelle des Pays de Vilaine, pour l'hospitalité et la « santé durable » de cette thèse ; à Daniel et Pierrette Dang, pour la même hospitalité et solidarité familiale ; à François Chopin, pour l'amitié et les précieux commentaires au brouillon de cette thèse ; à Robert Hidalgo, pour avoir été chercher un kantien bien au chaud dans son Université et l'avoir exposé au monde des antinomies de l'entreprise ; à tous mes élèves de Master en Gestion Sociale et de MBA de la Pontificia Universidad Católica del Perú, qui furent à la racine de cette thèse ; à Tania et Luís Castro, pour l'aide linguistique et culturelle depuis le nombril des Andes. *Añay, Koka Mamallay ! Añay ! Sonqoy ukhumanta pacha.*

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	5
PREFACE : LA RESPONSABILITE SOCIALE COMME SOLUTION PLUTOT QUE COMME PROBLEME	9
1. POSITION DU PROBLEME :	13
1. Changement d'histoire : Un nouveau monde insoutenable.....	13
2. L'insoutenabilité est un problème moral à traiter moralement	19
3. Problème général : Insoutenabilité et responsabilité politique collective.....	25
4. Emergence d'une nouvelle éthique universelle de la soutenabilité.....	34
5. Soutenabilité et gouvernance	39
6. Le problème philosophique d'une responsabilité globale.	46
7. Déficit de motivation morale pour une responsabilisation globale.....	57
8. Nécessité de dépasser les frontières étroites de la responsabilité morale	64
9. Nécessité de redéfinir les frontières de la responsabilité juridique.....	68
10. Le problème stratégique de la responsabilité globale	78
11. Le nouveau risque du déficit de pouvoir politique et la crise de responsabilité	86
12. Possibilité d'une politique responsable : prendre du pouvoir sur notre puissance	91
13. Hypothèse de travail : la Responsabilité Sociale comme moyen d'opérationnaliser la responsabilité globale	108
2. VERS UNE SOLUTION SOCIALE : RESPONSABILITE SOCIALE ET REGULATION HYBRIDE ..	117
14. De l'idée d'une « solution sociale ».....	117
15. La solution au problème de la responsabilité globale.....	123
16. Le problème d'une définition de la « Responsabilité Sociale ».....	141
17. La voie sans issue d'une conception « chosifiée » du social	146
18. Pour une définition réflexive de la responsabilité de la société pour elle-même.....	158
19. L' ISO 26000 et la cohérence du concept de Responsabilité Sociale.....	175

20. La timide victoire de la RSE	188
21. La Responsabilité Sociale des Entreprises et ses dilemmes « philosophiques ».....	193
1. Premier dilemme de la légitimité de la RSE : Etre ou ne pas être ?.....	195
2. Deuxième dilemme du sens de la responsabilité : engagement ou imputation ?.....	196
3. Troisième dilemme de la RSE : volontaire ou obligatoire ?	197
4. Quatrième dilemme : Quel rôle pour les parties prenantes ?	199
5. Cinquième dilemme de la RSE : au singulier ou au pluriel ?.....	203
6. Sixième dilemme de la RSE : atténuer les effets négatifs du système ou changer de système ?.....	205
22. Résolution des dilemmes de la RSE : penser avec et au-delà de l'ISO 26000.....	210
1. Solution du premier dilemme : la RSE doit être.....	210
2. Solution du deuxième dilemme : la RSE est une responsabilité-imputation redevable.....	212
3. Solution du troisième dilemme : la RSE doit être institutionnalisée aussi par la loi.	214
4. Solution du quatrième dilemme : la coresponsabilité des pouvoirs en interlocution, et non pas la prise en compte des parties prenantes.	218
5. Solution du cinquième dilemme : coresponsabilité entre toutes les organisations.....	233
6. Solution du sixième dilemme : coresponsabilité politique pour une autre société	234
23. Evolution future du mouvement de la RSE : société soutenable par régulation hybride.....	245
24. De la subpolitique des sciences et entreprises à la politique de soutenabilité par les sciences et les entreprises.....	260
25. Responsabilité Sociale des Sciences et impacts épistémiques de l'intelligence aveugle.	272
26. Pour une régulation hybride ample et riche : autorégulations et hétérorégulations.	281
3. LES FONDEMENTS ETHIQUES DE LA RESPONSABILITE SOCIALE:	295
27. De l'idée d'une fondation éthique	295
28. Deux devoirs à fonder : le devoir de soutenabilité et le devoir de Responsabilité Sociale	311
PREMIÈRE PARTIE : DE LA SOUTENABILITE	315
29. De l'impératif technique « durable » au devoir de soutenabilité : les limites de l'intérêt prudent.	315
30. Critique de la fondation métaphysique de la valeur intrinsèque de la Nature.....	318
1. Le problème des droits des animaux.....	320
2. Critique de la fondation de l'éthique de la responsabilité de Jonas	325
31. L'antinomie éthique entre naturalisme et libertarisme.....	330
32. La solution politique de l'antinomie : L'autonomie comme finalité du développement soutenable	338
33. Le fondement de la Soutenabilité dans la justice : il doit y avoir un monde.....	347
34. Les deux justices : droit de contrainte méfiante entre citoyens d'un Etat et droit d'hospitalité confiante entre citoyens du monde.	356
35. Soutenabilité comme justice intergénérationnelle (1) : le problème de la mort globale de l'humanité.....	364
36. Pas de devoir sans avenir, pas de sens sans monde soutenable.....	371

37. Soutenabilité comme justice intergénérationnelle (2) : la promesse mutuelle transgénérationnelle	381
38. Une macro-éthique en trois dimensions pour l'ère cosmopolitique : Vertu, Justice, Soutenabilité.	391
39. Exemples de principes éthiques de soutenabilité.....	407
DEUXIÈME PARTIE : DE LA RESPONSABILITÉ	413
40. Fonder une responsabilité collective, imputative et prospective.	413
41. L'éthique de la discussion et la fondation ultime de la coresponsabilité de tous les êtres raisonnables chez Karl-Otto Apel.	417
42. Fondation éthique de la Responsabilité Sociale comme devoir et responsabilité-imputation.	428
43. Fondation de l'éthique de la discussion comme devoir moral universel pour la solution de tous les conflits.	439
44. Le conflit des responsabilités (1) : Entre Préservation et Progrès, l'application responsable de la norme éthique de la discussion.....	449
45. Le conflit des responsabilités (2) : La Responsabilité Sociale comme démocratisation des organisations.	461
46. Le dépassement du conflit des responsabilités : la Responsabilité Sociale comme progrès des responsabilités individuelles imputables vers la coresponsabilité globale.....	471
CONCLUSION :	483
RESUME GENERAL DE L'ARGUMENTATION	489
BIBLIOGRAPHIE :	517

Préface : la Responsabilité Sociale comme solution plutôt que comme problème

Parler de Responsabilité Sociale sous un regard philosophe n'est pas chose facile. Le mouvement de la « RSE » (Responsabilité Sociale des Entreprises) est en pleine construction et effervescence, suscite beaucoup d'initiatives, de convoitises aussi, en même temps que de rejets et de miroirs aux alouettes. Et nous n'y occupons pas personnellement une position d'observateur au calme et à la distance, en tant que professeur d'éthique pour des étudiants péruviens en MBA¹ (*Master of Business Administration*) pris dans les contradictions d'un capitalisme en pleine santé, dans un pays pauvre, au milieu d'un monde en crise. De toute part, notre situation et notre sujet nous ont interdit le recul tranquille dont la pensée a besoin pour pouvoir asseoir comme il se doit des affirmations fondées en raison et dans l'intimité des philosophes du passé. Les demandes expresses de nos étudiants enthousiastes et confondus, ainsi que de nombreux entrepreneurs latino-américains, pour des concepts philosophiques clairs et efficaces, qui leur permettent d'appliquer leur faculté de juger morale à des cas souvent difficiles, n'ont pas cessé d'accompagner l'écriture de cette thèse, nourrie de la rencontre de responsables du monde de la gestion entrepreneuriale et universitaire, pour la plupart non philosophes, mais plus avides de philosophie que beaucoup de professionnels issus des humanités.

Il fallait donc essayer d'être clair, mais sans la naïveté de croire que la philosophie devrait « répondre à une demande ». L'effort de simplicité n'est pas simple en philosophie, et peut vite tourner au simplisme. Il fallait aussi essayer d'être rigoureux dans un champ de notions en friche où même le concept central de « responsabilité » ne bénéficie pas d'une tradition de discussion et définition au long de l'histoire, puisqu'il est d'usage récent et plutôt juridique que philosophique, sans parler du terme « soutenabilité » qui vient de naître. Les philosophes se méfient des notions apparemment inconnues des anciens. Il fallait encore pouvoir maintenir un ton assez ouvert dans un contexte où tout est à la fois combat idéologique, opportunités frustrées, injustices criantes, modèles de pensée têtus qui ne veulent pas céder la place même après avoir concédé qu'ils ont tort. La RSE n'est pas séparable des batailles d'idées et

¹ Professeur à l'Ecole de management « CENTRUM » de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

d'économies qui la portent. Il fallait enfin essayer d'être utile au cœur même du processus de construction de la notion de Responsabilité Sociale (la norme ISO 26000 est parue durant notre recherche), en portant l'espoir de participer à l'émergence d'un concept moralement et politiquement fertile, sans tomber dans l'acclamation benoîte de pratiques qui aiment à se dire socialement responsables, mais n'en portent que le nom. Nous connaissons trop de l'intérieur le « mouvement de la RSE » pour être naïfs à son égard, mais nous savons aussi qu'il s'y joue un enjeu important de notre monde en mal de régulation, et que la position de l'observateur distant, ironique et soupçonneux, n'a jamais rien donné de durable en philosophie. Clair, rigoureux, ouvert, utile, nous sommes loin de croire que ces objectifs, parfois contradictoires, ont été parfaitement tenus ensemble tout au long de cette thèse, mais nous en avons du moins fait l'effort. Le lecteur jugera.

Ce qui nous a pourtant servi de boussole est la conviction que la voie de la déconstruction et de la critique des idéologies n'était pas la bonne. Quand bien même demeure le besoin d'une critique de l'idéologie, parfaitement applicable aux discours de la RSE qui peut effectivement servir à des fins non universalisables, déconstruire un concept en construction, et jeter le bébé avec l'eau du bain, n'est pas ce dont nous avons besoin en ce moment. Il nous semble, du reste, que la générosité d'une fondation éthique de la Responsabilité Sociale est un garde-fou beaucoup plus puissant contre les déviations et les mésusages que la critique qui ne laisse rien debout après son passage. Or, comme le concept de Responsabilité Sociale n'est justement pas en soi un concept solide, mais au contraire très fragile et contradictoire (voir le premier chapitre), l'idée nous est venue de ne pas l'aborder comme un **problème**, ce qui est l'usage dans le monde académique, sinon comme une **solution** possible d'un problème plus vaste de notre société planétaire en crise, une solution en esquisse, certes, mais une solution quand même.

C'est pour cela que nous ne sommes pas partis d'une analyse de la Responsabilité Sociale, de ce qu'elle est et de ce qu'elle veut être, pour en juger ensuite la cohérence, les limites et les perspectives, comme le font la plupart des analystes actuellement, de façon souvent remarquable. Nous sommes partis de notre problème global actuel, celui de l'insoutenabilité du mode de vie moderne, du caractère peu contrôlable des systèmes économiques et technoscientifiques mondialisés, et de la **responsabilité globale** que ce fait entraîne (premier chapitre). Et c'est à partir de cette exigence morale et politique globale que nous situons

ensuite (deuxième chapitre) la Responsabilité Sociale comme une solution en construction à diriger vers le dépassement de ce problème. Ce faisant, nous donnons un statut à la fois pratique et éthique à la Responsabilité Sociale et surtout nous pouvons **l'orienter** vers ce qu'elle devrait devenir, une **manière de prendre en charge concrètement notre responsabilité globale du sein des organisations**, plutôt que de nous fixer sur ce qu'elle est aujourd'hui. Nous la libérons ainsi du trop étroit carcan de la problématique d'entreprise à laquelle elle est liée par acte de naissance, mais dont elle devra sans doute s'émanciper pour devenir la Responsabilité Sociale de tous les types d'organisations, et notamment des sciences. En dépassant la seule « RSE », en pensant à l'horizon « post-ISO 26000 », nous tentons donc de fonder un nouveau pilier de la philosophie morale et politique à l'heure de la mondialisation, de manière universelle, le domaine d'une responsabilité collective visant à la prise en charge des problèmes de l'humanité par les humains associés (troisième chapitre).

En effet, lorsque l'on part de la RSE elle-même, on rencontre inmanquablement deux données : (1) la contradiction entre les finalités lucratives de ces organisations économiques et les finalités éthiques et sociales de leur Responsabilité Sociale ; (2) la crise du modèle fordiste de régulation sociale dans le cadre de l'Etat Providence des pays occidentaux, que la RSE viendrait prétendument compenser à l'heure de la financiarisation d'une économie globalisée. Il est alors difficile de ne pas se laisser prendre aux oppositions massives et de longue portée historique entre, d'une part, raison instrumentale et raison morale, et, d'autre part, régulation par le marché et régulation étatique. Ensuite, la critique des manques évidents de la Responsabilité Sociale pour assurer une régulation qui dépasse très largement les finalités de l'entreprise coule de source. La RSE devient donc un problème, que le critique résout dans le sens de ses préférences politiques, mais l'objet d'analyse n'offre que peu de possibilités de médiation. D'autre part, on manque totalement le lien intrinsèque entre le besoin de régulation des organisations économiques et le besoin de régulation de la recherche scientifique, ce que nous avançons ici comme nécessité d'instituer une **Responsabilité Sociale des Sciences**, après avoir longtemps milité, en Amérique Latine, pour la construction d'un mouvement de Responsabilité Sociale Universitaire (RSU). Or, ce lien devient évident si l'on part non pas de la RSE mais de la responsabilité globale face au problème de la soutenabilité humaine à l'âge de la science. C'est pourquoi notre point de départ n'est pas anodin, le fait que la RSE ne soit pratiquement pas mentionnée dans le premier chapitre ne l'est pas non plus, et le fait que la

problématique économique soit presque toujours associée à la problématique épistémologique l'est encore moins.

Enfin, en ce qui concerne le mouvement de la Responsabilité Sociale, nous devons signaler au lecteur que nous sommes partisans d'une **institutionnalisation** de celle-ci, avec tous les outils de régulation à notre disposition, par la loi, le marché, l'éducation, la discussion, la mutualisation, la normalisation, etc. L'étape actuelle fondée sur des « démarches volontaires » nous semble donc une étape nécessairement transitoire vers une orientation des marchés et des sciences plus affirmée. Nous en apportons la justification au long de la réflexion. Quant au lecteur philosophe, il verra que nous nous rattachons à la tradition kantienne, raison pour laquelle le troisième chapitre s'oriente clairement vers une fondation de type transcendantal, les travaux de Karl-Otto Apel sur l'éthique de la discussion comme éthique de la responsabilité reliée à l'histoire, et la recherche d'une médiation entre la raison instrumentale-stratégique et la raison morale. Mais notre démarche n'est pas strictement spécialisée et ne répond pas à toutes les exigences d'érudition et de clarification, par le recours à l'histoire de la philosophie, qu'on attend généralement d'un travail philosophique entre philosophes. Car c'est avec le gestionnaire que nous voulons aussi dialoguer.

Le philosophe est un citoyen, rien d'autre, mais un citoyen qui veut être pleinement citoyen, avec tous les autres, dans l'amour de la citoyenneté et de l'universalité, qu'il sait rares et difficiles. Il est riche du dialogue avec des auteurs de l'histoire de la philosophie, ce qui lui permet de faciliter le dialogue entre ses contemporains, à la lumière des dialogues passés et des chemins qu'ils ont tracés, balisés, ouverts ou condamnés. Nous espérons y avoir un peu réussi, notamment à propos du dialogue entre les sciences de gestion et la philosophie. Notre travail s'adresse en général à des personnes qui ont déjà une certaine fréquentation de la Responsabilité Sociale, qui en ont saisi les promesses et se sont fatiguées de ses poncifs, car il n'y a pas ici de présentation du mouvement de la Responsabilité Sociale, seulement une exposition de son concept et une recherche de ses fondements éthiques. Il s'adresse aussi à ceux qui veulent trouver de nouvelles médiations éthiques et politiques entre le devoir être et l'histoire, vaste public potentiel donc, au-delà des seuls milieux des philosophes et du management. La philosophie, comme la poésie, n'a pas de domaine propre, elle va où elle veut. Socrate allait sur le marché parler avec les gens. Peut-être est-il temps de se rappeler Merleau-Ponty, qui disait qu'il fallait se rappeler Socrate.

1. Position du problème : Insoutenabilité humaine et responsabilité globale

“Noé ! Noé ! Noé !
Pourquoi t’es pas sur le bateau ?”
Julien Clerc

1. *Changement d’histoire : Un nouveau monde insoutenable*

“Le besoin de philosophie apparaît aux époques de transition, lorsque les hommes n’ont plus confiance en la stabilité du monde et dans le rôle qu’ils y jouent, et lorsque les problèmes des conditions générales de la vie humaine, lesquelles en tant que telles sont contemporaines de l’apparition de l’homme sur la Terre, prennent une intensité rare.”²

Le besoin actuel de philosophie, en suivant les mots de Hannah Arendt, nous vient d’une déstabilisation du monde d’une rare intensité : **l’insoutenabilité du monde**, qui vient bouleverser notre narration moderne du progrès continu de l’humanité. Nous sommes en train de changer d’histoire. Et nous ne savons pas encore qui assumera quel rôle dans la nouvelle histoire. Nous ne savons même pas s’il y restera des acteurs et des histoires.

Allons droit au fait : Nous sommes devenus insoutenables. Cela veut dire précisément que notre empreinte écologique globale dépasse les capacités et les ressources de la seule planète où nous habitons. L’humanité entière en est aujourd’hui, d’après les calculs, à utiliser la biocapacité d’une planète et demi, en chemin vers les deux planètes³. C’est-à-dire que nous

² Hannah Arendt : *Responsabilité et jugement*, Payot, 2005, p 47.

³ L’empreinte écologique est un indicateur inventé au début des années 1990 par Mathis Wackernagel et William Rees, spécialistes en planification. Elle mesure la pression qu’exerce l’homme sur la nature en évaluant la surface productive nécessaire à une population pour répondre à sa consommation de ressources et à ses besoins d’absorption de déchets. Calculée en « hectares globaux » (espace biologiquement productif, avec une productivité mondiale moyenne) elle permet d’évaluer si un individu, une organisation, un pays ou l’humanité entière, sont “soutenables” dans leur mode de vie, par rapport aux ressources disponibles dans la biosphère. Connaissant la quantité disponible d’hectares globaux sur Terre et le nombre d’habitants, on peut répondre à la question : de combien de planètes devrait-on disposer si tout le monde vivait comme moi (nous) ? Si le résultat

attaquons le capital naturel qui nous soutient, au lieu de continuer à vivre de ces intérêts, dans la surabondance d'avant la révolution industrielle, à l'époque où les services écologiques⁴ de la nature couvraient très largement les maigres besoins d'une humanité petite, agricole et soutenable, occupée à survivre sur l'immense planète Terre. L'insoutenabilité écologique d'une population humaine déterminée, sur un territoire délimité, est un phénomène qui s'est souvent produit par le passé, entraînant chute et disparition de nombreuses civilisations sans autres ennemis qu'elles-mêmes et leur incapacité à se responsabiliser pour la gestion rationnelle des ressources de leur milieu. Mais c'est la première fois que cette insoutenabilité est totale : c'est toute l'humanité sur toute la Terre qui met en péril sa pérennité. Alors commence à exister l'Humanité en tant que telle, comme un tout solidaire au destin unique, et, en retour, la Terre comme telle commence à devenir notre partenaire de négociation politique :

“Une opinion publique mondiale se forme : scientifique d'abord, technique, ensuite, politique et morale, sans doute.

*A la Terre entière correspond donc l'humanité, non plus abstraite ou sentimentale, au moins et potentielle, au plus, comme jadis et naguère, mais actuelle et bientôt effective. Le sujet devient objet : nous devenons les victimes de nos victoires, la passivité de nos activités, les *objets médicaux* de nos actions en tant que *sujets*. L'objet global devient sujet puisqu'il réagit à nos actions, comme un partenaire. Les réunions de Rio et de Kyoto sur le réchauffement montrent la formation progressive de ce nouveau sujet collectif global devant ou dans le nouvel objet naturel global.”*⁵

Ce qui a changé, c'est la portée de notre action techno-scientifico-industrielle, incommensurable avec les limitations quantitatives et qualitatives d'antan, qui transforme par sa puissance le sens même de notre agir, en prenant au dépourvu notre éthique :

*“Notre pouvoir d'agir nous entraîne au-delà des concepts de n'importe quelle éthique d'autrefois”, nous dit Hans Jonas*⁶.

« dépasse » une planète, on est « insoutenable ». Voir par exemple les rapports annuels de la WWF: *Living Planet Report*, et *The ecological footprint Atlas 2009*, Global Footprint Network, novembre 2009.

⁴ Les services écologiques (ou écosystémiques) se définissent comme les bénéfices que les écosystèmes procurent naturellement aux humains et qui rendent la Terre habitable, donc l'humanité possible. Ce sont des services de production (biomasse comestible, eau, minerais, bois, plantes médicinales, etc.) ; des services de régulation (climat, cycles chimiques, filtration de l'eau) ; des services d'auto-entretien (photosynthèse, formation des sols, cycles nutritionnels, pollinisation) ; mais aussi des services culturels (agrément, esthétique, repos, spiritualité, etc.). Ils désignent ensemble les conditions d'habitabilité humaine de la Terre. Nous savons aujourd'hui que ces « services » ne sont plus gratuits pour nous puisque nous pouvons les perturber, voire les détruire : devenus fragiles et vulnérables, ils nous rendent fragiles et vulnérables à leur changement, et nous obligent donc à travailler à leur maintien. Dès lors, l'économie doit être refondée à partir de l'écologie. Elle en devient une sous-discipline.

⁵ Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, Bibliothèque nationale de France, 2000, p 17.

⁶ Jonas H. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, 1990. p 43.

Et ce dépassement des limites de toute éthique vient du dépassement des limites ontologiques de notre condition humaine :

“Nous sommes en train d’accomplir des choses que tous les âges ont considérées comme la prérogative exclusive de l’action divine”, nous dit Hannah Arendt⁷.

Notre agir global déclenche des processus qui affectent la totalité de la planète et menacent les conditions biophysiques de notre résidence terrestre. Notre agir est capable, sans être en lui-même localement ni absurde ni méchant, d’entraîner la conséquence absurde et méchante de la fin de tout agir futur, par disparition de la lignée des acteurs humains. Alors il devient difficile de prévoir ce qui est réellement absurde et méchant. Double débordement donc, technique et éthique, qui rend difficile la réponse à la question « Que nous arrive-t-il ? » et ouvre l’époque, collatérale à celle de la surpuissance industrielle, de la « **société du risque** »⁸.

Nous ne pouvons plus continuer à penser l’éthique et la politique dans les termes de la société industrielle de la première modernité. La société globale du risque possède des caractéristiques différentes de celles de la société industrielle, qui était fondée sur le problème de la production et redistribution de richesses sociales. Le destin des processus sociaux ne peut maintenant plus être abandonné avec confiance et optimisme à une prétendue « main invisible » qui viendrait, tel un Dieu leibnizien, mettre en convenance harmonieuse les monades, tout simplement parce que telle harmonisation n’existe pas, et parce que c’est ce système se développant qui provoque systématiquement l’insoutenabilité humaine globale. La réflexion à la fois scientifique et politique sur les modes de vie et la régulation des systèmes sociaux ne peut donc plus être dévolue à une oligarchie d’experts en maniement de systèmes, c’est-à-dire cantonnée dans sa seule dimension technique, car elle engage la responsabilité et la volonté de tous pour une soutenabilité sociale et écologique, qui ne sera pas magiquement produite par un quelconque mécanisme économique ou juridique. Ulrich Beck insiste sur la relation intrinsèque qui lie notre nouvelle modernité à la réflexion et la responsabilité collective pour les effets collatéraux négatifs des processus sociaux :

⁷ Arendt A. *Condition de l’homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p 339.

⁸ Beck U. *La société du risque : sur la voie d’une autre modernité*, Flammarion, 2008.

“Le concept de « société industrielle ou société de classes » tournait autour de la question suivante : comment la richesse socialement produite peut-elle être répartie de façon socialement inégale et légitime *à la fois* ? On retrouve cette question dans le nouveau *paradigme de la société du risque*, qui repose en son centre sur la résolution d’une question très semblable et pourtant très différente. Comment les risques et les menaces qui sont systématiquement produits au cours du processus de modernisation avancée peuvent-ils être supprimés, diminués, dramatisés, canalisés, et, dans le cas où ils ont pris la forme d’ « effets induits latents », endigués et évacués de sorte qu’ils ne gênent pas le processus de modernisation ni ne franchissent les limites de ce qui est « tolérable » (d’un point de vue écologique, médical, psychologique, social) ?

Il ne s’agit donc plus, ou plus uniquement de rentabiliser la nature, de libérer l’homme des contraintes traditionnelles, mais aussi et avant tout de résoudre des problèmes induits par le développement technico-économique lui-même. Le processus de modernisation devient « réflexif », il est à lui-même objet de réflexion et problème.”⁹

La réflexivité exigée de la société technoscientifique avancée signifie que le « Progrès » n’est plus un bien en soi, résultat automatique de la flèche du temps. Le « Progrès » devient à lui-même son propre problème d’autoévaluation : « Le Progrès est-il un progrès ? ». Alors les questions techniques concernant l’optimisation des sous-systèmes (économiques, techniques, scientifiques, administratifs, juridiques...), questions qui avaient été évacuées de la sphère du doute moral et politique, puisque l’on y parlait de l’équivalence *a priori* entre optimisation et rationalité, redeviennent des questions éthiques au niveau du jugement sur la totalité du système : « Au fond, notre système en permanente optimisation, est-il lui-même rationnel ? » Et c’est le risque global d’insoutenabilité du système qui rend nécessaire ce retour du doute éthique général. La gestion précautionneuse des impacts de l’activité sociale globale devient un problème majeur qui n’accepte plus la réponse classique de la croissance de la production de richesses, dont les avantages méritaient bien avant qu’on en supporte les coûts (« on ne fait pas d’omelette sans casser des œufs »). Il ne s’agit donc plus de comparer richesses produites et risques encourus, comme beaucoup encore le pensent, il s’agit d’évaluer la soutenabilité des systèmes d’actions collectives et d’écarter tout système insoutenable. C’est cela le passage à la seconde modernité réflexive, la **société du risque** :

“La différence entre la société industrielle et la société du risque ne coïncide donc pas avec la différence entre la « logique » de la production de richesse et la « logique » de la production du risque ; elle réside dans *l’inversion des priorités*. La notion de société industrielle présuppose la *prédominance* de la « logique de la richesse » et affirme sa *compatibilité* avec la répartition du risque, tandis que la notion de société du risque

⁹ Idem. p 36.

affirme l'*in*-compatibilité de la répartition des richesses et de la répartition du risque, et la *concurrence* de leurs « logiques ».”¹⁰

Le coup d'arrêt définitif à l'insouciance moderne d'un progrès rationnel automatique s'est révélé au XXème siècle d'une triple manière :

(1) le système totalitaire, qui a montré que la pire barbarie pouvait naître dans une société cultivée comme celle du pays de Bach, Goethe et Kant ;

(2) Hiroshima et Nagasaki, qui ont montré que les possibilités ouvertes par la technoscience permettaient aussi de faire disparaître l'humanité entière ;

(3) la crise écologique globale, qui a montré que la croissance économique localisée, permanente et sans limites, de chaque nation, conduisait non pas au progrès mais à la faillite finale du système entier de toutes les nations, par destruction des conditions d'habitabilité planétaire.

Ces trois événements nous mettent en présence de la possibilité de la “**mort globale de l'humanité**”¹¹, comme l'appelle Michel Serres. Le genre humain prend conscience d'un nouveau risque inouï : le risque d'extinction. Extinction par mort morale dans un système totalitaire qui tue l'humanité de l'humain ; extinction par mort brutale dans une guerre nucléaire généralisée ; extinction par épuisement des ressources de vie planétaire. Trois scénarios possibles qui inscrivent pour la première fois tous les humains et toutes leurs cultures dans une même histoire commune, et non plus dans des histoires civilisationnelles plus ou moins séparées, puisqu'elle aurait la même fin pour tous, quelle que soit la place que l'on y occuperait et l'interprétation que l'on en ferait.

Cependant, cette pente d'insoutenabilité est somme toute logique : elle correspond au résultat systémique normal du grand processus moderne de démultiplication de la puissance scientifique et industrielle de l'humanité. D'abord parce qu'elle est elle-même un résultat obtenu de la puissance de connaissance scientifique (c'est parce que l'on se connaît mieux que l'on connaît l'insoutenabilité globale) ; ensuite parce qu'elle est la conséquence normale de l'accroissement de puissance technique (c'est parce que l'on est très performant que l'on est très dangereux) ; enfin parce que le cadre de cette évolution permanente infinie est une planète finie. Parvenus aux limites du globe terrestre dans ses capacités de charge, il n'y a plus de

¹⁰ Idem. p 339.

¹¹ Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, op.cit. p 10.

dehors, plus d'horizon lointain fournissant une infinité de ressources et permettant une exploitation sans fin. C'est ce que nous appellerons tout simplement le phénomène de « **globalisation** » : notre monde devient le « globe », toute la planète, mais rien que la planète. Sphérique, le monde redevient fini. Il n'y a plus de dehors qu'en dehors du globe, loin du système Terre/Soleil/Lune, dans l'univers infini qui effrayait Pascal¹². La globalisation doit d'abord s'entendre du point de vue d'une théorie de l'action collective comme une **saturation aux limites** qui fait disparaître les horizons où l'on pouvait puiser indéfiniment. Alors tout devient épuisable. La maison devient bio-anthropo-sphère qu'il faut gérer en y tirant les ressources du dedans de soi, chez soi. Le système humain se clôt sur lui-même et accélère son « entropie »¹³. Il prend le chemin de son épuisement et de sa disparition. Il se risque totalement et doit commencer à calculer précisément ses dépenses. Il voit qu'il doit devenir responsable de lui-même.

Cette insoutenabilité change toute la donne de l'humanité. Quand il n'y a plus de dehors où puiser des ressources nouvelles et externaliser ses déjections, il faut changer de manière de vivre en gérant autrement le dedans de son « *oikos* », son espace domestique, donc pratiquer une autre éco-nomie, pour retrouver la soutenabilité perdue de la maison. Alors la science et l'industrie, au lieu de se dédier seulement à la croissance de la prise de pouvoir sur le monde, doivent maintenant se dédier surtout à la maîtrise de leur propre puissance (leur autorégulation), mesurée à l'aune du soin apporté à la réparation et au maintien de la maison globale Terre. L'histoire nouvelle s'appelle : « autorégulation », ou même plutôt « auto-éco-régulation », ce qui nous oblige à une grande connaissance des systèmes dont nous dépendons et que nous induisons. Voilà une nouvelle responsabilité collective.

Telle est la narration qui s'impose de plus en plus. On peut la résumer en une phrase, que l'on entend partout : « On ne peut poursuivre une croissance infinie sur une planète finie ». Changement d'histoire : **Le progrès de l'humanité est devenu inquiétant**. Si elle continue sur son actuelle lancée économique (son « *business as usual* »), le scénario de la disparition prochaine d'une humanité ayant créé elle-même les conditions de sa propre inhabitabilité

¹² Nous sommes en effet dépendants de la Lune qui régule la température moyenne de la Terre en maintenant son axe incliné, et bien entendu du Soleil sans lequel il n'y aurait pas de vie sur Terre. Nous ne vivons donc pas seulement sur Terre, mais dans le système Terre/Soleil/Lune.

¹³ Nous expliquerons plus loin ce concept fondamental, malheureusement exclu du champ de réflexion de la discipline économique classique.

planétaire devient plausible¹⁴. La nouvelle histoire raconte donc : « **L'humanité est en danger**, elle doit changer de cap, car ce qu'elle considère comme un progrès la met en réalité en péril ». **Progrès sans danger** est le nouveau Graal, mais sa définition reste à trouver. Voilà la nouvelle histoire qu'il nous faudrait inventer, écrire et transmettre.

Bien sûr, tout le monde n'est pas d'accord sur le contenu de la nouvelle narration du monde. Ce changement d'évaluation dans la narration du progrès provoque de nombreux conflits et tentatives de raccord, ou au contraire de rupture : « L'humanité doit changer complètement de mode de vie », disent les uns. « L'humanité est toujours en progrès, mais il faut faire des ajustements aux nouvelles conditions écologiques globales », disent les autres. Comme toujours, il y a des radicaux et des centristes, des idéalistes et des empiristes. Nous sommes loin du consensus, mais toujours est-il que (1) on parle maintenant de l'humanité au singulier en tant qu'espèce unique au destin unique ; que (2) on évalue le sens positif ou négatif de son évolution à l'aune des conditions d'habitabilité terrestre ; et que (3) on admet que les risques qui menacent le genre humain proviennent de l'agir humain, donc que la saturation globale doit être traitée comme **responsabilité globale**. Le « *laisser-faire* » n'est plus une option. Voilà trois différences majeures dans la manière de nous raconter notre histoire, apparues aux cours des dernières décennies.

2. L'insoutenabilité est un problème moral à traiter moralement

Mais une narration froide et objective, du point de vue de l'observateur systémique, qui constate, calcule et modélise les issues du processus global d'insoutenabilité enclenché, doit être complétée par une deuxième narration du même phénomène depuis un autre point de vue : le point de vue moral. En effet, pour que le **constat** d'insoutenabilité devienne une **injonction** d'agir pour réguler et rediriger les processus qui y conduisent, donc une réelle responsabilisation sociale, encore faut-il passer de l'observation systémique à l'impératif moral et politique. Car le pur point de vue systémique ne peut dépasser le discours de la régulation écologique, le discours de l'homéostasie, comme il s'applique par exemple au cas d'une analyse du rapport d'une population animale aux contraintes de son environnement :

¹⁴ Déjà, 60 ans après le passage d'une agriculture néolithique, biologique et solaire, à une agriculture industrielle, chimique et pétrolière, l'espérance de vie et l'espérance de vie en bonne santé commencent à décliner dans les pays développés, alors qu'elle n'avait fait que progresser depuis la révolution industrielle.

“En 1904, un petit groupe d'élans s'est installé sur l'île Royale. Pour atteindre cette île sauvage, située au nord du lac Supérieur, à la frontière du Canada et des États-Unis, ils ont traversé à la nage ou en marchant sur la glace les 25 km qui la séparent du rivage. Ils se sont reproduits très rapidement, et furent bientôt plus de 3 000 à partager un espace trop petit pour tous. Cette surpopulation entraîna la dévastation de la forêt, principale végétation de l'île, et la nourriture vint à manquer. Affaiblis par la famine, les maladies et les parasites, de nombreux élans mouraient chaque année. Pour les biologistes et les conservateurs, l'unique solution pour éviter que les élans de l'île Royale ne disparaissent était la régulation du nombre de naissances, mais l'arrivée des loups, en 1950, a rétabli l'équilibre naturel car ceux-ci ont tué les élans excédentaires. De 1958 à 1968, deux biologistes américains, D.L. Allan et E.L. Mich, observèrent que les 16 ou 18 loups présents sur l'île maintenaient un effectif harmonieux en tuant les faons les plus faibles et les adultes âgés de plus de six ans.

Les 600 élans adultes rescapés des épidémies provoquées par leur surnombre ont ainsi donné naissance à 250 faons. En éliminant les sujets faibles ou malades, les loups ont assaini le troupeau d'élans ; au début des années 2000, le Parc national de l'île Royale abritait environ 900 élans, et cette population ne met plus en danger l'équilibre du milieu. Les chercheurs estiment en effet que, dans une région boisée, la population normale de l'élan est de un individu pour 1,6 km² et qu'elle doit être de deux animaux sur une superficie identique si les prédateurs et les chasseurs y sont nombreux. Un taux plus important est néfaste aux populations d'élans qui dépérissent alors. On a vérifié ce processus dans le parc provincial de Wells Grey en Colombie-Britannique, lors des rassemblements d'hiver.”¹⁵

En allant jusqu'au bout d'une simple approche systémique du problème de l'insoutenabilité planétaire humaine, sans faire entrer aucune considération éthique de justice ou de bonté, on obtiendrait le même discours du laisser-faire le libre jeu de la sélection naturelle pour l'espèce humaine, devenue « trop nombreuse » et à l'étroit sur son « île globale ». Le laisser-faire consisterait alors en l'élimination des plus faibles (par tout ce qui pourrait tenir le rôle du loup : famines, guerres, embargos, éliminations directes, stérilisations, etc.) puisque **la quantité de population reste la « variable d'ajustement » la plus simple à mettre en œuvre pour résoudre le problème de l'empreinte écologique humaine insoutenable**. Dès lors, la « crise écologique », vécue comme le retour du spectre de la rareté au sein de l'histoire moderne heureuse de l'abondance, peut facilement devenir la justification pour le retour au XXIème siècle de toutes les monstruosité génocidaires et totalitaires que le XXème siècle avait testées.

¹⁵ Extrait tiré de l'Encyclopédie Larousse : <http://www.larousse.fr/encyclopedie/vie-sauvage/elan/184558>

Or, la **dénonciation** de l'insoutenabilité du cours actuel des choses humaines n'a de sens que du point de vue éthique d'une **extension du souci moral aux effets collatéraux globaux des actions collectives et aux générations futures**. C'est de cette extension du souci moral que nous allons traiter dans ce travail. Sans ce souci, notre insoutenabilité pourrait parfaitement être analysée du point de vue d'un constat ponctuel de dysfonctionnement de la biosphère par « épidémie » d'une de ses espèces (la nôtre), constat qui conduirait à de froides et sordides solutions techniques. En réalité, du simple point de vue de l'observateur, il n'y aurait même aucun moyen de qualifier ce fait de « dysfonctionnement », puisque la biosphère n'a en soi aucun état d'équilibre idéal duquel elle puisse s'éloigner. On sait au contraire que la vie y est possible dans des « conditions extrêmes », mais « extrêmes » de notre point de vue mammifère humain, pas du point de vue des bactéries. Si crise écologique il y a, c'est donc **notre** crise d'habitabilité, dans une biosphère dont **nous** changeons les seules conditions d'hospitalité qui nous conviennent **à nous**. D'où l'inconséquence de principe de toute volonté de « protéger la nature en soi », conçue comme « valeur intrinsèque », en essayant d'exclure les valorisations anthropocentriques de la dite nature à protéger et de partir d'un « biocentrisme moral »¹⁶ ; et d'où l'absurdité de toute politique écologique qui voudrait neutraliser les questions éthiques, en prétendant se limiter à des « aspects techniques ». Nous y reviendrons.

Or, d'un point de vue éthique, deux choses doivent nous être interdites : premièrement, le fait de compter les humains comme s'il s'agissait de quantités d'individus, de masses de quelque chose ; deuxièmement, le fait de dire que nous sommes « trop », qu'il y a « trop » d'humains, ou que certains sont, ont été, seront, ou seraient « de trop ».

Nous ne voulons pas dire par là que toute statistique devrait être prohibée, ni qu'aucune planification des naissances ne puisse échapper à l'anathème, tant qu'elle est librement décidée par des personnes autonomes, mais que tout calcul statistique appliqué à l'humain n'est qu'une application métaphorique des mathématiques à des êtres moralement non mathématisables, puisqu'il s'agit en réalité d'êtres¹⁷ qui, s'ils **peuvent** être traités comme des « individus » appartenant à des « ensembles », **doivent** d'abord être respectés et reconnus

¹⁶ Voir : Afeissa H-S. *Ethique de l'environnement : Nature, Valeur, Respect*, Vrin, 2007.

¹⁷ Ou bien d'« autrement qu'être » nous dirait Lévinas, qui développe une philosophie où l'éthique se radicalise en philosophie première contre toute réduction de l'humanité à une substance objectivable et manipulable, contre toute réduction de l'humain à un être. Voir : Lévinas E. *Autrement qu'être*, Kluwer Academic, 1978.

comme des personnes, chacune d'elles **unique en son genre**, donc qui ne doivent pas être **indifférenciées** dans des ensembles. Du point de vue éthique, et seulement de ce point de vue, il est immoral et odieux d'oublier ce point de vue, quoi qu'on fasse par ailleurs. Et de ce point de vue, l'unicité singulière de chaque personne humaine, **en égalité** avec chaque unicité singulière d'autrui, dissout par avance toute possibilité de totalisation en un ensemble « genre humain », dont on pourrait compter les membres et identifier les caractéristiques. Car de l'égalité distinction de chaque « Unique » par rapport à chaque autre « Unique », on ne peut tirer qu'une **pluralité** de sujets uniques en relation active et narrative pour inventer leur « monde pluriel mais commun »¹⁸, mais on ne peut pas en tirer un « ensemble » où chaque élément aurait les mêmes caractéristiques identitaires d'appartenance que tous les autres, permettant ainsi logiquement de les agréger en un tout¹⁹ :

“Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. Il suffirait de signes et de bruits pour communiquer des désirs et des besoins immédiats et identiques.
(...) Mais seul l'homme peut exprimer cette distinction et se distinguer lui-même ; lui seul peut *se* communiquer au lieu de communiquer quelque chose, la soif, la faim, l'affection, l'hostilité ou la peur. Chez l'homme l'altérité, qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques.”²⁰

Ces paroles de poids d'une philosophe politique, Hannah Arendt, qui dédia sa vie intellectuelle à la compréhension du monstrueux phénomène totalitaire, expliquent le non-sens éthique d'une comptabilité des humains encline à déclarer, face au spectre de la rareté qui menace, qu'il y en a trop. Oui, nous vivons une crise d'habitabilité planétaire qui met en danger l'humanité. Non, il n'y a pas trop d'humains sur Terre. Oui, nous devons élever notre souci moral au problème nouveau de la soutenabilité du genre humain présent et futur sur notre Terre commune. Non, ce problème n'est pas traitable par de simples méthodes d'ingénierie écologique pour la gestion rationnelle des populations d'*homo sapiens* dans leurs

¹⁸ Voir : Latour B. *Un monde pluriel mais commun, Entretiens avec François Ewald*, Eds. de l'Aube, 2005.

¹⁹ Cornélius Castoriadis a inventé une logique anti-enssembliste et anti-identitaire pour montrer qu'il est possible de penser cette rationalité éthique loin de la logique commune. Il s'agit de la « Logique des magmas ». Voir : Castoriadis C. *Domaines de l'homme : Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986, pp. 481 sq. « La logique des magmas et la question de l'autonomie ».

²⁰ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p 232.

prélèvements des ressources rares de l'environnement. Oui, le problème est systémique. Non, la solution n'est pas systémique mais **politique** : il faut nous raconter autrement le monde entre nous, pluralité d'uniques, afin d'y inclure une Terre hospitalière à toutes les personnes présentes et futures en liberté. Ce qui veut dire que l'éthique nous ordonne de traiter tout problème systémique touchant l'humain comme un problème politique démocratique.

L'exigence de soutenabilité va donc faire marcher l'humanité sur le fil d'un rasoir narratif où l'envie de réduire les problèmes à leur seule dimension technique sera tentante et justement inefficace. Car l'oubli du politique²¹ et de l'éthique sera le plus sûr moyen de nous faire disparaître comme humanité, le prochain totalitarisme ne pouvant s'établir qu'au nom de la sauvegarde de la vie de l'espèce contre les abus irrationnels de la liberté de ses membres, justifiant ainsi toutes les interventions technoscientifiques des experts-rois sur les pathologies du système couplé Homo sapiens/planète Terre.

Partant de l'idée de responsabilité, nous ne pourrions dans ce travail que nous attacher au point de vue éthique d'un genre humain où chacun est Unique en son genre, car c'est seulement de savoir de source éthique sûre que "le monde est créé pour moi" que j'en peux tirer la conclusion de mon entière responsabilité à son égard, et sentir que tout ce qui l'affecte m'affecte et me concerne. Seul le point de vue éthique, en effet, fait surgir l'idée de responsabilité, à partir de la position d'un humain irremplaçable auquel le monde a été confié. Lévinas cite à ce propos un Apologue talmudique (Talmud de Babylone) :

*« Grandeur du Saint-béni-soit-Il : voici l'homme qui frappe de la monnaie d'un même sceau et obtient des pièces toutes semblables entre elles ; voilà le Roi des rois, le Saint-béni-soit-Il, qui frappe tous les hommes par le sceau d'Adam et aucun ne ressemble à l'autre. C'est pourquoi chacun est obligé de dire : le monde est créé pour moi ! ».*²²

²¹ Nous appellerons « politique » l'activité humaine de se réunir entre sujets libres, différents et égaux, pour décider ensemble de la réponse à apporter à la question : « Comment devons-nous vivre ensemble ? ». L'autonomie est donc la fin et le moyen de l'activité politique. Tout autre moyen hétéronome de résoudre le problème de la vie collective constitue un oubli ou une négation du politique, donc une manière de traiter les humains comme des individus à réguler, mais pas comme des sujets auteurs de leur propre autorégulation. Toute techno ou expertocratie, prétendant gouverner les humains par une science, constitue donc une négation du politique. Voir : Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, 1995 ; Castoriadis C. *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du labyrinthe 4*, Seuil, 1996 ; et Habermas J. *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973.

²² Lévinas E. *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, p 161.

Bien loin que cette exclamation « le monde est créé pour moi ! » soit source d'égoïsme et d'appropriation irresponsable du monde, elle est à l'inverse source d'une valorisation intrinsèque de la dignité du monde offert en cadeau à moi, but unique du monde. J'en suis donc infiniment responsable et reconnaissant. J'y ferai attention car il est pour moi, c'est mon cadeau. L'égoïsme naîtra au contraire d'une position de repli et de capitulation devant un monde ressenti comme un autre « objectif », détaché et distant de moi, existant *en soi* et non pour moi, un monde qui n'a pas besoin de moi pour être, donc où je n'ai rien à faire *a priori*, aucune attache ni obligation : si je ne suis pas indispensable au monde, si le monde n'est pas mon cadeau créé pour moi, alors rien de ce qui lui arrive ne me touche ni ne m'affecte, et je n'ai qu'à m'y occuper de moi-même, sans souci de lui, comme lui s'occupe de lui-même, sans avoir besoin de moi. Lévinas, lui, commente l'apologue comme suit :

“une multiplicité non additionnable d'êtres uniques (...), l'unité d'Adam marque les individus d'incomparable unicité où le genre commun s'évanouit et où les individus cessent précisément d'être interchangeables comme de la monnaie, ils s'y affirment, chacun, comme but unique du monde (ou comme **l'unique responsable du réel**).”²³

On l'aura compris ? Notre responsabilité ou irresponsabilité face au monde dépend de la manière dont on se raconte l'existence du monde : comme cadeau créé pour nous, ou comme objectivité en soi sans nous. Le discours de la responsabilité pour le monde va donc partir de la certitude de mon unicité non-interchangeable, incalculable, comme de celle de tous les autres qui disent « moi » comme moi, et aboutir à un monde qui se présente en cadeau comme un monde d'**hospitalité**, thème que l'on retrouvera au moment de parler de la perspective cosmopolitique (Kant). L'**accueil** de chaque humain comme d'un cadeau unique et miraculeux, qui justifie l'existence d'un monde et en exige la pérennité hospitalière, voilà la position principielle de toute éthique de la soutenabilité qui ne veut pas risquer d'être immorale :

*“Chacun de nous inévitable,
Chacun de nous illimité – chacun de nous avec ses droits
d'homme ou de femme sur la terre,
Chacun de nous admis aux desseins éternels de la terre,
Chacun de nous ici aussi divinement que n'importe
quel autre.”*²⁴

²³ Ibid. (je souligne).

²⁴ Walt Whitman : "Salut au monde !" in : *Feuilles d'herbe*, Gallimard, 2002.

S'attacher au point de vue éthique sur le monde ne veut pas dire pour autant se réfugier dans la critique « belle âme » et s'empêcher d'analyser et d'agir efficacement pour gérer la situation de l'humanité en crise, bien au contraire. La dénonciation de l'insoutenabilité de notre mode de vie n'a de sens et ne crée de dynamique d'action que si le point de vue systémique, qui dirige effectivement toutes les analyses, est commandé en son principe même par un souci éthique qui lui fournit son efficacité pour **responsabiliser** les humains. Cela implique bien sûr un large usage des outils de calcul statistique et de modélisation des futurs possibles. La médiation du point de vue de l'observateur systémique et de celui du participant moral est donc elle-même exigée par le souci éthique, alors qu'elle n'aurait pas de nécessité d'un strict point de vue technique. C'est de cette médiation que naît la responsabilité, dépassant la simple dénonciation. A partir de cette responsabilité, on peut déterminer les stratégies de gestion éthiquement et politiquement responsables du monde, les diverses décisions d'optimisation étant contrôlées par des critères de rationalité morale.

3. Problème général : Insoutenabilité et responsabilité politique collective

Le constat de notre insoutenabilité planétaire n'a pas à nous conduire au catastrophisme et à un "alarmisme paralysant qui transforme le risque en fatalité"²⁵. Au contraire, il est source d'un renouvellement philosophique, éthique et politique. Il donne en plus (enfin !) un but moral et politique à l'activité technoscientifique : permettre la soutenabilité de l'humanité sur une Terre hospitalière. L'insoutenabilité du genre humain est une donnée physiquement et biologiquement normale (tous les hommes sont mortels, toutes les civilisations le sont, donc l'humanité l'est aussi par définition) et politiquement saine, puisqu'elle va nous faciliter la critique de notre mode de vie et des injustices qu'il génère systématiquement et nous conduire vers plus de lucidité et maturité collective. Du moins faut-il l'espérer, et agir en conséquence. L'autonomie responsable, bien que risquée, est une bonne nouvelle :

“La société autonome est la société qui s'auto-institue explicitement et lucidement, qui sait que c'est elle qui pose ses institutions et ses significations, cela veut dire aussi qu'elle sait qu'elles n'ont aucune autre source que sa propre activité instituant et donatrice de signification, et aucune « garantie » extra-sociale. Et par là nous retrouvons le problème radical de la démocratie. [...] la démocratie est le seul régime

²⁵ Justice et Paix – France, *Notre mode de vie est-il durable ? Nouvel horizon de la responsabilité*, Karthala, 2005, p 15.

politique tragique – c’est le seul régime qui *risque*, qui affronte ouvertement la possibilité de son autodestruction. [...] Autant dire que la démocratie écarte le sacré, ou que –c’est la même chose– les êtres humains acceptent finalement ce qu’ils n’ont jamais, jusqu’ici, voulu vraiment accepter (et qu’au fond de nous-mêmes nous n’acceptons jamais vraiment) : qu’ils sont mortels, qu’il n’y a rien « au-delà ». Ce n’est qu’à partir de cette conviction, profonde et impossible, de la mortalité de chacun de nous et de tout ce que nous faisons, que l’on peut vraiment vivre comme être autonome – et qu’une société autonome devient possible.”²⁶

Puisque la disparition de l’humanité est un mal moral à éviter et à proscrire, comme l’affirme Hans Jonas, il existe un devoir moral spécifique de l’humanité envers elle-même, le devoir de ne pas s’autoéliminer :

“Il doit y avoir un avenir.”²⁷

Dans le cadre de cette prohibition du suicide global, le constat d’insoutenabilité dénonce directement la logique étroitement économique de la maximisation des profits à court terme comme une absurdité éthique :

“Nos modèles économiques sont des projections et des flèches, alors qu’ils devraient être des cercles. Faire d’une croissance infinie sur une planète finie l’unique mesure de la santé économique revient à se lancer dans une forme de lent suicide collectif. Refuser d’inclure dans les calculs de la gouvernance et de l’économie le prix des violations des systèmes biologiques supports de vie, c’est être dans la logique du délire.”²⁸

Sortir de cette « logique du délire » est tout l’enjeu de notre XXIème siècle, ce qui va bien sûr nous demander plus d’effort qu’une simple inclusion des coûts écologiques dans les comptabilités trimestrielles, chose par ailleurs nécessaire. Sur le plan économique, il va falloir « circulariser » les systèmes de production, d’échange et de consommation, de telle sorte que nos activités industrielles s’inscrivent dans les grands cycles de la biosphère, les réparent, les protègent²⁹. Sur le plan éthique, il va falloir inclure la dimension systémique globale (toute l’humanité, présente et future, dans tous ses besoins biologiques et existentiels) dans le jugement moral : « soutenable » et « insoutenable » vont désormais faire partie des catégories

²⁶ Castoriadis C. *Domaines de l’homme : Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986, p 522-523.

²⁷ Jonas H. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, op.cit. p 48.

²⁸ Wade D. *Pour ne pas disparaître*, Albin Michel, 2011, p 197.

²⁹ Voir : Lévy J-C. *L’économie circulaire : l’urgence écologique ? Monde en transe, Chine en transit*, Presses Ponts et chaussées, 2009.

morales au même titre que « bien » et « mal », ou « juste » et « injuste ». Sur le plan politique, il va falloir assumer le dépassement définitif de l'historicisme naïf, qui animait les deux modèles dialectiques libéraux et socialistes issus du XIXème, pour instituer une base consensuelle beaucoup plus complexe et systématiquement mieux informée que notre seule social-démocratie issue du XXème siècle, centrée sur la négociation :

(1) Il n'y a plus de garantie de progrès dialectique au niveau du tout, qui permettrait de se fier au libre cours des conflits au niveau des parties (que l'on entende ce conflit comme celui des individus en lutte sur un Marché harmonisateur ou celui des classes sociales en lutte dans une Histoire progressiste révolutionnaire). Au contraire, il est parfaitement possible que le processus du conflit social se termine par la disparition de tous les opposants ensemble, et le « laisser-faire » y conduit tout droit. On n'a pas encore pris toute la mesure du fait que le constat scientifique de notre insoutenabilité planétaire réfute dans les faits les idéologies qui s'appuient sur un optimisme systémique du tout qui régule spontanément les errements conflictuels des parties. Il s'agit de la réfutation du libéralisme économique qui s'appuie sur la métaphysique leibnizienne et du socialisme marxiste qui s'appuie sur la métaphysique hégélienne. Il est temps au contraire de dépasser ces croyances en une Raison en soi à l'œuvre dans la réalité, et d'arriver à une pensée mature, de type kantien, où le réel est rationalisable sans être rationnel, où la croyance en la rationalité du cours historique se sait simple espoir moral (donc faillible) et où la connaissance de la réalité se sait radicalement finie (donc là encore faillible). Kant est le seul moderne qui prenait la thèse du progrès dialectique de l'humanité non pas comme une donnée vraie ou fausse que l'on pourrait **connaître**, mais comme un postulat moral auquel devait **croire** le militant de la cause morale, pour ne pas désespérer des embuches de l'histoire contre le projet de la justice³⁰.

(2) La négociation permanente de la social-démocratie entre les intérêts divergents des partenaires sociaux (qui savait déjà qu'on ne peut se fier au processus conflictuel, donc qu'il fallait renoncer au libéralisme pur et au matérialisme dialectique pur) doit maintenant prendre en compte d'autres éléments que les seuls intérêts des protagonistes, donc d'autres problèmes que ceux liés à la seule problématique de la production-et-partage-des-richesses, car il est d'autres intérêts universels systémiques qui ne sont pas forcément perçus et portés par les

³⁰ Voir en particulier : Kant I. *Idée d'une Histoire Universelle du point de vue cosmopolitique* (1784), *Vers la Paix perpétuelle* (1795), *Le Conflit des Facultés* (1798).

classes sociales en conflit (ceux des conditions biophysiques d'existence des opposants, par exemple). La social-démocratie n'est alors plus seulement **négociation** entre adversaires de classes pour la distribution d'une richesse rare, elle doit devenir **coordination** entre tous les protagonistes pour la gestion des biens communs.

L'ère qui s'ouvre sur le nouveau devoir de sortir de la situation d'insoutenabilité globale qui est actuellement la nôtre est donc une ère de la **responsabilité politique de l'humanité pour elle-même**, dans le contrôle et la maîtrise des processus sociaux et écologiques. Car rien ni personne, aucune Histoire de la Raison, aucun doigt divin économique, aucun processus systémique « bon en soi », ne viendront résoudre nos problèmes pour nous. C'est aussi le **“temps de la fin”**³¹, où l'on sait que l'épée de Damoclès de la disparition de l'humanité restera toujours au dessus de nous, que la catastrophe finale sera toujours à l'horizon de notre agir collectif, car notre puissance technoscientifique est désormais suffisante pour supprimer la totalité du genre humain. L'ère nucléaire et génétique est donc bien l'ouverture du temps de la responsabilité, car nous ne sommes plus entre les mains du hasard ou de la nécessité, en situation infantile de confier en une Providence extérieure (divine, historique ou mercantile), nous sommes à notre propre charge, dépendants de ce que nous faisons, adultes autonomes donc, sans tuteurs.

Comme tout être responsable qui doit prendre soin de lui-même et des êtres à sa charge, dans la pleine conscience de sa finitude et de sa mortalité, l'humanité doit acquérir des capacités de prévoyance, réflexion et contrôle du futur dont elle n'a jamais eu besoin auparavant, puisque ses faibles puissances économiques, scientifiques et militaires ne lui permettaient pas jusqu'alors de se supprimer totalement en transformant radicalement les conditions de son existence.

Il convient néanmoins de ne pas faire un contre-sens à propos du caractère éthique de la problématique de l'insoutenabilité humaine : nous sommes, certes, responsables collectivement de celle-ci, mais **pas coupables individuellement**. Il est important de noter que le qualificatif d'insoutenabilité s'adresse non pas aux actes de la personne, mais aux routines de vie des masses d'individus réunis en sociétés. L'insoutenabilité dénonce un **système social** qui produit les conditions de vie des agents sociaux et non pas un

³¹ Anders G. *Le temps de la fin*, Carnets de l'Herne, 2007.

comportement personnel. Elle n'a donc pas à être vécue sur le mode affectif de la culpabilité personnelle et susciter alors des réactions hystériques de dénégation ou au contraire d'autoflagellation. Elle doit être entendue de manière systémique et donner lieu à des projets politiques. Rouler en voiture n'est pas en soi immoral, mais c'est sur les seuils systémiques et les capacités saturées de résilience que s'opère le jugement d'alerte à l'insoutenabilité. Pour le dire simplement, **notre insoutenabilité dépend d'abord de notre globalisation**. C'est parce que nous sommes parvenus aux limites du globe terrestre, par une densification et multiplication de l'action collective aux impacts surpuissants par rapport aux capacités de résilience de **cette** biosphère habitable pour nous, que nous sommes devenus globalement insoutenables, au sein d'un monde naturel à nouveau clos, après l'épopée moderne d'un sujet maître et possesseur d'une nature universelle infinie³². Or, la globalisation ne peut être entendue que comme l'œuvre de toute l'humanité à la fois, et non pas de chaque personne humaine.

Il est donc évident que l'insoutenabilité humaine ne désigne pas les actes en soi réalisés par chaque être humain mais la configuration systémique dans laquelle ces actes se réalisent et que ces actes réalisent sans le savoir (ou sans le vouloir). On ne peut donc y appliquer la logique de la **responsabilité juridique ou morale** qui concerne toujours ce que font des personnes **imputables** (libres, conscientes, donc passibles de sanction) pour leur reprocher leurs fautes éventuelles. Si nous sommes insoutenables, c'est de par notre appartenance à cette génération-ci de cette époque-là, donc à un immense collectif dont nous n'avons pas la possibilité de nous déprendre, ni d'échapper aux routines de production et consommation qu'il nous impose mécaniquement. Si notre insoutenabilité est un « mal moral » (il doit y avoir un avenir et nous avons un devoir de préservation de l'humanité), si de plus elle est notre fait collectif imputable (si nous ne faisons pas ce que nous faisons collectivement, il n'y aurait pas de problèmes de soutenabilité), elle n'est pourtant pas notre « faute ». Nous sommes donc **responsables de notre insoutenabilité** : nous devons nous engager pour assurer notre soutenabilité, ce que nous pouvons car cette insoutenabilité est notre fait global moderne. Mais **nous ne sommes pas coupables de notre insoutenabilité** : nul tribunal ne peut nous accuser personnellement

³² Voir Larrère C. et Larrère R. *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997, p 170 : "Dire la dimension globale de la crise environnementale, c'est dire à la fois qu'elle concerne l'humanité tout entière, et la terre comme un tout. Une terre aux ressources limitées et dont les équilibres complexes (qui assurent la vie) apparaissent désormais fragiles. Or, c'est bien en ce sens que nous parlons maintenant de nature (et non de monde, ou d'univers) : pour désigner la terre, qui s'est en quelque sorte refermée sur nous, nous impliquant dans une commune évolution au sein d'un monde à nouveau clos."

de l'insoutenabilité de la communauté humaine actuelle, car elle est un résultat systémique de cette "communauté involontaire de risques" dont parle la Déclaration Universelle d'Interdépendance³³.

Alors de quelle responsabilité parle-t-on ? Il y a lieu ici de reprendre la définition de la « responsabilité collective » de Arendt, qu'elle analyse à propos du problème de la responsabilité d'un peuple pour les crimes commis en son nom par son Etat. Premièrement, Arendt distingue nettement responsabilité (possiblement collective) et culpabilité (toujours personnelle, jamais collective) :

“Il existe quelque chose comme la responsabilité pour des choses qu'on n'a pas accomplies ; on peut en être tenu responsable [*liable*]. Mais on n'est ni ne se sent coupable de choses qui se sont produites si on n'y a pas activement participé. C'est un point important, qu'il convient d'énoncer haut et fort au moment où tant de bons libéraux blancs avouent ressentir des sentiments de culpabilité à propos de la question noire. J'ignore combien il existe de précédents dans l'histoire pour de tels sentiments mal placés, mais je sais que, en Allemagne après-guerre, où des problèmes similaires se sont posés à l'égard de ce qui avait été fait par le régime de Hitler aux juifs, le cri de « Nous sommes coupables », qui au premier abord semblait si noble et si tentant, n'a en réalité servi qu'à disculper dans une mesure considérable ceux qui étaient bel et bien coupables. **Si nous sommes tous coupables, personne ne l'est. La culpabilité, à la différence de la responsabilité, singularise toujours ; elle est toujours strictement personnelle.** Elle renvoie à un acte, pas à des intentions ou des potentialités.”³⁴

Deuxièmement, Arendt distingue la responsabilité collective comme responsabilité qui concerne des situations **politiques**, à exclusion des situations juridiques ou morales qui, elles, donnent lieu à des jugements d'inculpation, car “elles sont toujours liées à la personne et à ce qu'elle fait”³⁵. Les affaires juridiques et morales concernent le soi, tandis que les affaires

33 La Déclaration Universelle d'Interdépendance a été présentée au Secrétaire Général de l'ONU, Kofi Annan et au Président de l'Assemblée Générale des Nations Unies, Jan Eliasson, le 24 Octobre 2005, jour du 60e anniversaire des Nations Unies. Signée par d'éminents intellectuels et politiques, disponible sur internet, en voilà un extrait : “La globalisation des flux favorise des pratiques débordant les territoires nationaux au profit de réseaux transnationaux qui s'organisent selon leurs intérêts spécifiques à l'exclusion de toute vocation à défendre les valeurs et les intérêts communs. La globalisation des risques et celle des crimes démontrent les limites des souverainetés nationales et appellent des mesures de prévention, de régulation et de répression selon une politique commune et avec des moyens juridiques communs. Le moment est venu de transformer cette communauté involontaire de risques en une communauté volontaire de destin. Autrement dit, le moment est venu de construire l'interdépendance comme un projet en nous engageant – à la fois comme individus, comme membres de communautés et de nations distinctes et comme citoyens du monde – à reconnaître notre responsabilité et à agir, directement et par l'intermédiaire des Etats et des Communautés (infra et supranationales), pour identifier, défendre et promouvoir les valeurs et intérêts communs de l'humanité”.

³⁴ Arendt H. *Responsabilité et jugement*, Payot, 2005, p 199 (Je souligne).

³⁵ Idem. p 200.

politiques concernent « le monde ». D'un côté, il s'agit d'être en paix avec soi-même et la loi, de l'autre il s'agit de pacifier le monde :

“Au centre des considérations morales sur la conduite humaine se trouve le soi ; au centre des considérations politiques sur la conduite se tient le monde.”³⁶

Troisièmement, Arendt définit cette responsabilité collective politique comme suit :

“Deux conditions doivent être présentes pour qu'il y ait responsabilité collective : je dois être tenu pour responsable de quelque chose que je n'ai pas fait et la raison expliquant ma responsabilité doit être ma participation à un groupe (un collectif) qu'aucun acte volontaire de ma part ne peut dissoudre, c'est-à-dire une participation qui n'a rien à voir avec un partenariat commercial, que je peux dissoudre à volonté.”³⁷

En effet, si j'avais commis l'acte reproché, il ne s'agirait plus d'une responsabilité collective, mais de ma culpabilité individuelle. Et si je pouvais m'exclure de la participation au collectif responsable, cette responsabilité, ou bien ne me concernerait pas, ou bien se transformerait derechef en ma culpabilité, car on pourrait m'accuser de mon adhésion volontaire au groupe incriminé.

Or, peut-on appliquer cette définition de la responsabilité collective politique arendtienne au problème de l'insoutenabilité systémique de l'humanité à l'ère industrielle ? Oui, d'une certaine manière, car les effets collatéraux systémiques d'injustice sociale et déséquilibres écologiques issus des routines individuelles du mode de vie moderne ne sont pas mon fait. Je ne suis pas personnellement coupable du changement climatique ou du dumping social des multinationales. Et cependant, ma participation à la responsabilité de ces mêmes effets globaux vient de mon appartenance à cette génération d'humains, que je ne puis dissoudre d'aucune manière. La définition de la responsabilité collective de Arendt semble donc adéquate.

Et pourtant, à la différence de la responsabilité politique dont parle Arendt, responsabilité pour des actes commis par mes pères ou mon gouvernement, mais pas par moi, je participe moi aussi des effets globaux qui rendent l'humanité insoutenable : Si j'utilise ma voiture à essence ou que j'achète un vêtement fabriqué par des ouvrières en semi esclavage dans une zone

³⁶ Idem. p 206.

³⁷ Idem. p 201.

franche d'un pays du Tiers-monde, je participe de fait de ce système injuste et insoutenable du dumping social et du changement climatique. Sans en être « le » coupable, je le finance, je le nourris, j'en fais partie de façon, certes, statistiquement négligeable (les effets globaux seraient les mêmes si je n'étais pas là) mais j'y participe quand même (je dois m'inscrire sur la très longue liste de ceux qui causent l'insoutenable sociale et environnementale du monde). Peut-être alors n'est-il pas aussi simple de séparer de façon tranchée la responsabilité politique de la responsabilité morale et juridique, pour tout ce qui concerne les problèmes systémiques d'insoutenable sociale et écologique. Ou plutôt, le fait de distinguer entre responsabilité et culpabilité ne doit pas diminuer la responsabilité **personnelle** de chacun en sa participation à la **responsabilité collective** de tous.

Nous sommes-là sur le fil du rasoir de cette curieuse « Responsabilité Sociale » que nous n'allons pas cesser de retrouver et d'interroger tout au long de notre réflexion : D'une part, la « culpabilité de tous » vis-à-vis des effets globaux insoutenables n'aurait aucun sens, car elle équivaldrait à la « culpabilité de personne », comme le dit Arendt, donc serait nulle et non avenue du point de vue moral et juridique. Mais d'autre part, il n'en reste pas moins vrai que la « responsabilité de tous » vis-à-vis de l'insoutenable humaine ne doit pas signifier la « responsabilité de personne », car la solution de ce problème d'insoutenable du monde actuel est un **devoir**. Or, on ne le résoudra pas si personne ne s'en responsabilise. Culpabilité de personne, responsabilité de tous : voilà ce qu'il faut penser.

Il nous faut donc trouver le concept d'une responsabilité collective politique concernant le monde qui, bien que ne s'appuyant pas sur l'accusation morale et juridique de chacun des agents humains, n'invite cependant pas à la défausse de chaque acteur sur le dos de « la collectivité » (c'est-à-dire sur le dos de personne en particulier). Sans accusation de personne, cette responsabilité collective politique doit pourtant être **opposable à tous**. Bien que « sociale », et non pas individuelle, il nous faut quand même trouver quelque chose qui soit une « responsabilité », et non pas seulement un vœu pieux ou un simple engagement volontaire facultatif. La difficulté est énorme, car si les problèmes qu'il s'agit d'affronter sont systémiques, globaux, issus des effets collatéraux accumulés des actions individuelles ponctuelles, on ne peut sans injustice en rendre les personnes directement fautives. Si responsabilité il y a, c'est celle du « système social ». Mais voilà : un système social, bien que n'étant pas une fatalité, puisqu'il est œuvre humaine, n'en est pas pour autant un être

imputable, puisque ce n'est « personne ». Entre « responsabilité sociale » et « responsabilité de personne », il semble donc n'y avoir qu'un pas, qu'il ne nous faudra pourtant pas franchir. Telle est la difficulté philosophique centrale de notre travail.

Comme nous le verrons, c'est à un certain relâchement de la relation intrinsèque qui noue responsabilité et imputabilité des fautes que notre réflexion nous conduira, relâchement qui ne devra pourtant pas tomber dans l'impossibilité d'opposabilité et la commodité du bon vouloir facultatif à qui rien ne peut être reproché lorsqu'il n'agit pas. Plutôt que sur une imputation rétrospective et préventive des fautes, la responsabilité que l'on cherche devra s'appuyer sur l'obligation d'accomplir une « **mission confiée** », sur le devoir de fidélité à une promesse obligatoire.

C'est Paul Ricœur qui nous invite à distinguer entre, d'une part, un concept de responsabilité fondé sur l'imputation (qui a commis quoi ?), tourné vers le passé (la recherche des causes, l'identification des auteurs) et donc opposable aux personnes sous couvert de la menace de sanctions, et d'autre part, un concept de responsabilité fondé sur une mission confiée (que faut-il faire ?), tourné vers l'avenir (recherche des conséquences désirées, identification des stratégies efficaces), et donc opposable aux personnes en tant que devoir d'accomplir la mission promise :

“On a trop facilement confondu responsabilité et imputabilité, si l'on entend par imputabilité la procédure par laquelle on identifie l'auteur d'une action, son agent. La responsabilité se décline alors au passé : on recherche alors qui est la source de telle ou telle chaîne de changements dans le cours des choses et on isole un ou plusieurs agents humains que l'on nomme et que l'on déclare responsables. Cette conception, que j'appelle « minimale », de la responsabilité est déjà riche d'implications, bien qu'elle ne soit pas à la hauteur du problème posé par les mutations de l'agir humain à l'âge de la technique. [...] la condition nouvelle faite à la responsabilité à l'âge technologique demande une orientation plus franchement dirigée vers un futur lointain qui dépasse celui des conséquences prévisibles. [...] Il y a une responsabilité, en un sens spécifique, si l'on fait intervenir l'idée d'une mission confiée, sous la forme d'une tâche à accomplir selon des règles”.³⁸

C'est bien, en effet, en référence à une promesse et mission confiée que l'on pense communément la « responsabilité politique », par exemple celle de nos gouvernants et candidats au gouvernement. On ne les condamnera pas juridiquement si les objectifs de début

³⁸ Ricœur P. *Lectures 1, autour du politique*, Seuil, 1991, p 282.

de mandat ne sont pas atteints à la fin, mais on reconnaîtra que le bien commun leur avait été confié, qu'ils ou elles nous avaient fait des promesses d'engagement vis-à-vis de la collectivité, et que donc il en va de leur responsabilité quant aux échecs et désillusions de leur gouvernement (passible de sanction par les urnes), même si l'inextricable complexité du monde interdit d'opposer des sanctions juridiques à leurs insuccès politiques.

Mais, y'a-t-il vraiment une mission confiée de façon obligatoire aux humains d'aujourd'hui concernant les humains de demain ? Peut-on établir un devoir de promettre quelque chose aux générations futures ? Ou encore, notre insoutenabilité actuelle, à l'ère moderne industrielle, peut-elle être qualifiée de « mal moral » ? Et de quel mal moral s'agit-il s'il ne donne pas lieu à une culpabilité personnelle ?

4. Emergence d'une nouvelle éthique universelle de la soutenabilité

Répondre à ces questions demande une réflexion sur nos nouveaux **devoirs de soutenabilité**, devoirs inconnus du temps d'Aristote et même de Kant, puisque l'autoélimination de toute l'humanité n'y était pas envisageable. De la possibilité d'une "mort globale de l'humanité" naît le nouvel impératif de **ne pas tuer son espèce**, qui doit renouveler une philosophie pratique qui n'avait jamais prévu cela :

“Toute embarrassée dans son histoire passée, la philosophie ne comprend plus les nouvelles données et ne projette plus de construire la maison des hommes. Du coup, les techniciens et les savants font accoucher un nouveau monde et nous pensons toujours comme s'il s'agissait de l'ancien. Depuis Nagasaki et Hiroshima, il fallait déjà changer de philosophie.”³⁹

Cette nouvelle philosophie pratique émerge néanmoins. Dans la lignée des critiques au mode de croissance industriel des dernières décennies, on en vient au constat incommode de l'injustice de notre mode de vie privilégié des pays dominants. Ce constat ne vient pas d'une prise de position idéologique en faveur d'un modèle de « vie bonne » plutôt qu'un autre, mais d'une impossibilité systémique d'universaliser notre mode de vie. Nous le savons, si l'empreinte écologique de toute l'humanité est actuellement d'une planète « et demi » (donc déjà insoutenable), celle-ci serait bien pire si tous les humains vivaient de manière moderne

³⁹ Serres M. idem. p 11.

(comme un américain du Nord, un japonais ou un européen) : on en serait déjà à une empreinte écologique de « trois planètes » pour le moins, donc à une accélération de la dégradation des conditions de vie humaine sur Terre, condamnant irrémédiablement le futur digne du genre humain. Le philosophe Vittorio Hösle le formule clairement :

“L’universalisation du niveau de vie occidental est un processus qui ruinerait écologiquement la Terre. De ce constat suit, en vertu de l’impératif catégorique, un principe simple mais troublant, selon lequel **le niveau de vie occidental n’est pas moral.**”⁴⁰

Il ne s’agit bien sûr pas de dénoncer l’immoralité du mode de vie des occidentaux dans son contenu même, mais dans la pression sur la biosphère qu’il entraîne et les déséquilibres écologiques qu’il implique sans le vouloir. C’est cette pression et ce déséquilibre qui ne sont pas universalisables, lorsque Vittorio Hösle affirme que : “le niveau de vie occidental n’est pas universalisable ni, par conséquent, *juste*”⁴¹. Il est en effet exact que, suivant la formule kantienne de l’impératif catégorique, si une action contredit la possibilité de son universalisation, s’il se trouve que tous ne pourraient jamais accomplir cette action sans que l’on tombe dans une contradiction manifeste, alors l’action est immorale. C’est le cas de toutes les actions immorales connues (le mensonge, le vol, l’agression, le meurtre, la trahison, etc.), et c’est donc aussi maintenant le cas de modes de vie entiers, qui, suivant la pression qu’ils impliquent sur la biocapacité de la planète, ne doivent absolument pas être suivis par plus d’une petite portion de l’humanité. Autre injustice : le mode de vie occidental actuel n’est possible que parce que la majorité des humains ne peut y accéder. L’Occident échoue deux fois au test d’universalisation écologique : « horizontalement », il ne serait pas possible que tous les habitants actuels de la planète vivent comme des occidentaux moyens⁴² ; « verticalement », il ne sera pas possible longtemps que les occidentaux vivent comme ils le font sans compromettre l’espèce humaine en son entier.

Stupeur : **Le mode de vie dit moderne**, le plus enviable de tous, le plus confortable, celui qui garantit le plus de bien-être matériel ainsi qu’une liberté individuelle, celui des « pays riches » comme on aime à les désigner, **ne doit pas être universalisé**. Ceux qui y ont accès doivent en

⁴⁰ Hösle V. *Philosophie de la crise écologique*, Wildproject, 2009, p 44 (je souligne).

⁴¹ Hösle V. *Idem.* p 8.

⁴² Le terme « occidental » est en réalité ici incorrect puisque, par exemple, des millions d’orientaux vivent de manière « occidentale ». Il faut le prendre non dans son sens civilisationnel et géographique, sinon dans le sens de mode de vie urbain moderne, largement consommateur de systèmes experts et de produits du monde industriel technoscientifique.

changer, et ceux qui n'y ont pas « encore » accès doivent se tourner vers un autre modèle plus soutenable. Là encore, conflits et confusions pullulent : si l'empreinte écologique du paysan burkinabé est bien soutenable (si tout le monde vivait comme lui, nous serions bien en dessous des limites de biocapacité terrestre), elle n'est certes pas enviable du point de vue du « développement humain »⁴³ ; le mode de vie moderne n'est peut-être pas soutenable, mais le processus économique des pays en développement y conduit tout droit ; l'arrêt de la croissance économique linéaire, sans doute très salubre pour les générations à venir, serait aussi sans doute catastrophique pour la génération présente, etc. Des problèmes techniques surgissent : Comment assurer une vie humaine digne à toute personne vivant aujourd'hui tout en préservant également la vie digne des personnes de demain ? Comment élever l'indice de développement humain (IDH) sans compromettre l'empreinte écologique globale ? Des problèmes philosophiques surgissent : Comment peut-on considérer qu'un mode de vie insoutenable est immoral si les personnes qui le suivent ne font, individuellement et juridiquement, « rien de mal » ? Mais comment, en retour, se contenter de s'occuper de morale personnelle et de justice sociale dans le cadre étroit de son Etat-nation, sans considérer l'immense injustice faite aux pays pauvres et aux générations à venir, auxquels on confisque l'usage d'un monde hospitalier futur pour le seul bien-être d'une partie (privilegiée) des présents ?

Prenons un seul exemple pour montrer la confusion qui règne quant au sens de ce que doit signifier le « développement ». Au Pérou, pays en pleine croissance économique, la quantité d'automobiles pour mille habitants a augmenté de 125% entre 1990 et 2007, selon les chiffres du Ministère du Transport et des Communications. Comment doit-on juger ce fait ? Est-il positif ou négatif ? C'est une excellente nouvelle sur le plan économique ; c'est une très mauvaise nouvelle sur le plan écologique et sanitaire (Lima est une des villes les plus polluées du monde) ; il est moralement impossible de faire des reproches à un pays dont le parc automobile de moins de 2 millions de véhicules pour 28 millions d'habitants reste encore très

⁴³ L'indice de développement humain (IDH) du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) est un indice composite articulant des mesures liées à la santé et l'éducation avec les mesures classiques de la richesse, permettant ainsi de donner une meilleure représentation de la qualité de vie qu'un pays assure à ses habitants, au-delà du seul PIB. Le problème actuel est le suivant : les pays pauvres, qui ont un mauvais IDH, ont une empreinte écologique généralement soutenable. Mais dès qu'ils se « développent » et améliorent leur IDH, ils quittent la zone de soutenabilité. Les pays dits « développés » ont un bon IDH et une très mauvaise empreinte écologique. Le modèle d'un progrès humain soutenable (vivre bien sur une planète hospitalière) reste donc à inventer. Pour l'instant, tout processus de « développement » signifie éloignement de la « zone de soutenabilité » (bon IDH et bonne empreinte écologique).

en dessous des chiffres des pays riches ; il est de même pourtant moralement impossible de continuer dans cette course à la motorisation individuelle de tous les citoyens du monde. La « crise écologique » est donc aussi une crise du jugement.

Nous sommes donc aux prises avec deux changements cardinaux par rapport à l'époque de la « première modernité » (celle du développement industriel), qui définissent l'émergence de la nouvelle éthique de la « seconde modernité » (celle de la « société du risque ») issue du constat de notre insoutenabilité : (1) « Le progrès de l'humanité est devenu son danger » ; (2) « Le mode de vie des pays riches ne doit pas être universalisé, mais au contraire réformé ». Contrairement à ce que l'on entend souvent à propos de la « crise de valeurs morales », on peut constater que cette nouvelle éthique universaliste dessine de plus en plus le cadre de réflexion mondiale au sujet de l'avenir de l'humanité. On n'est donc peut-être pas si en crise de valeurs qu'on le dit.

De la Charte des Nations Unis à celle de la Terre, en passant par les Objectifs du Millénaire et la Déclaration Universelle d'Interdépendance, le nouveau cadre éthique universaliste international s'enrichit en effet considérablement. Il conjugue maintenant les affirmations morales de l'époque moderne avec l'idée nouvelle de « soutenabilité », ainsi qu'avec celle de « responsabilité globale ». La nouvelle logique éthique universaliste reprend ainsi l'héritage humaniste des Droits de l'Homme, lui adjoint le constat d'une interdépendance et fragilité systémique de fait de notre résidence terrestre, pour conclure à la responsabilité globale de l'humanité pour le tout de la vie sur Terre, donc à la nécessité de gérer la société cosmopolitique de façon soutenable, par le moyen d'une gouvernance démocratique, multilatérale, dialogique et pacifique. Cette logique éthique peut se résumer comme suit :

- Tous les humains sont dignes de respect, liberté et égalité juridique.
- Or, ils vivent sur une planète finie et fragile, en interdépendance systémique, et ont acquis une puissance technologique qui leur permet à la fois des innovations bénéfiques et des dommages irréparables.
- Ils doivent donc respecter leur dignité commune en gouvernant leur savoir et leur pouvoir de façon soutenable, démocratique et responsable, pour le bien des générations présentes et à venir.

On retrouve cette vision commune de soutenabilité, d'interdépendance planétaire et de responsabilité clairement exprimée, par exemple, dans la Charte de la Terre, dont le préambule mérite d'être cité :

“Préambule :

Nous nous trouvons à un moment déterminant de l'histoire de la Terre, le moment où l'humanité doit décider de son avenir. Dans un monde de plus en plus interdépendant et fragile, le futur est à la fois très inquiétant et très prometteur. Pour évoluer, nous devons reconnaître qu'au milieu d'une grande diversité de cultures et de formes de vie nous formons une seule humanité et une seule communauté sur Terre partageant une destinée commune. Nous devons unir nos efforts pour donner naissance à une société mondiale durable, fondée sur le respect de la nature, les droits universels de l'être humain, la justice économique et une culture de la paix. Dans ce but, il est impératif que nous, les Peuples de la Terre, déclarions notre responsabilité les uns envers les autres, envers la communauté de la vie ainsi qu'envers les générations futures.

La Terre, Notre Foyer

L'humanité fait partie d'un vaste univers en évolution. La Terre, notre foyer, est elle-même vivante et abrite une communauté unique d'êtres vivants. Les forces de la nature font de l'existence une aventure exigeante et incertaine, mais la Terre a fourni les conditions essentielles à l'évolution de la vie. La capacité de récupération de la communauté de la vie et le bien-être de l'humanité dépendent de la préservation d'une biosphère saine comprenant tous ses systèmes écologiques – une riche variété de plantes et d'animaux, la fertilité de la terre, la pureté de l'air et de l'eau. L'environnement de notre planète, y compris ses ressources limitées, est une préoccupation commune à tous les peuples de la terre. La protection de la vitalité, de la diversité ainsi que de la beauté de la Terre est une responsabilité sacrée.

La Situation Globale

Les modes de production et de consommation qui prévalent actuellement causent des dommages considérables à l'environnement, l'épuisement des ressources et la disparition massive de nombreuses espèces. Les communautés locales sont affaiblies. Les bénéfices du développement ne sont pas partagés d'une manière équitable et l'écart entre les riches et les pauvres est de plus en plus grand. L'injustice, la pauvreté, l'ignorance et les conflits violents sont généralisés et causent de grandes souffrances. Une augmentation sans précédent de la population a surchargé les systèmes écologiques et sociaux. Les fondements de la sécurité planétaire sont menacés. Ces tendances sont dangereuses – mais non inévitables.

Les Défis de l'Avenir

C'est à nous de choisir: former un partenariat à l'échelle globale pour prendre soin de la Terre et de nos prochains ou bien participer à notre propre destruction ainsi qu'à celle de la diversité de la vie. Des changements fondamentaux dans nos valeurs, nos institutions et notre façon de vivre sont indispensables. Nous devons admettre qu'une fois les besoins de base satisfaits, l'évolution de l'humanité n'est pas une question d'avoir plus, mais plutôt d'être plus. Nous possédons la connaissance et la technologie suffisantes pour subvenir aux besoins de tous et pour réduire les répercussions sur l'environnement. L'émergence d'une société civile mondiale offre l'opportunité de

bâtir un monde démocratique et humain. Nos enjeux environnementaux, économiques, politiques, sociaux et spirituels sont étroitement liés et ensemble nous pouvons trouver des solutions intégrées.

La Responsabilité Universelle

Pour réaliser ces aspirations, nous devons choisir d'intégrer dans notre vie le principe de la responsabilité universelle, nous identifiant autant à la communauté de la Terre qu'à nos communautés locales. Nous sommes à la fois citoyens de différentes nations et d'un seul monde où le local et le mondial sont interdépendants. Nous partageons tous la responsabilité de garantir le bien-être présent et futur de la grande famille humaine et de toutes les autres formes de vie. L'esprit de solidarité et de fraternité à l'égard de toute forme de vie est renforcé par le respect du mystère de la création, par la reconnaissance du don de la vie et par l'humilité devant la place que nous occupons en tant qu'êtres humains dans l'univers."⁴⁴

Nous sommes donc en train de nous alphabétiser à une nouvelle éthique planétaire commune pour les siècles à venir : **soutenabilité, gouvernance, responsabilité planétaire**. C'est bien entendu l'idée d'une « responsabilité universelle » qui nous intéresse au premier chef. Mais avant d'en venir à celle-ci, il convient d'abord de préciser le sens des deux premiers termes.

5. Soutenabilité et gouvernance

Le terme anglais « *sustainability* » a été popularisé par le rapport de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement de 1987, présidée par l'ex première ministre norvégienne Gro Harlem Brundtland⁴⁵. On connaît la définition aujourd'hui très populaire du « développement soutenable » que le Rapport Brundtland a produite :

“un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs.”

Mais on oublie souvent de donner la deuxième partie de la définition qui en précise le caractère moral, solidaire et humaniste, et où, soulignons-le bien car on y reviendra dans notre troisième chapitre, **il n'est jamais question de « protéger la nature » mais de prendre soin de la justice, du futur et de la dignité de l'humanité :**

“Deux concepts sont inhérents à cette notion :

⁴⁴ Voir le site de la Charte de la Terre : <http://www.earthcharterinaction.org/contenu/>

⁴⁵ Connu comme le Rapport Brundtland (*Our Common Future*, ONU, 1987), consultable en français : http://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_Brundtland.

- le concept de besoin et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'apporter la plus grande priorité,
- et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir".

Il y a donc bien, dans la notion de « développement soutenable », une idée de justice distributive associée à celle d'autolimitation dans l'usage de la planète pour le bien-être des générations futures.

Nous utiliserons la traduction littérale française « soutenabilité » dans ce travail, abandonnant l'étonnante traduction de « durable », qui non seulement est imprécise (quelle est la bonne durée ? quelle est la mauvaise ?), mais réduit en plus le problème à sa seule dimension chronologique dans un premier temps, pour ensuite essayer de rattraper l'erreur de traduction en tirant l'adjectif « durable » vers la bonté écologique. C'est ainsi qu'en France on parle maintenant de « technologie durable », « agriculture durable », « méthode de production durable », où « durable » se met à signifier : « pertinent en matière écologique », voire « bon pour l'humanité ». Ce curieux glissement de sens, tiré par les cheveux il faut bien le dire, ne tient plus dès que l'on considère le contraire de la notion en jeu. Le contraire du durable, c'est l'éphémère, qui du coup n'a plus rien à voir avec l'insoutenabilité (on voit mal comment parler de la crise écologique mondiale en terme d'« éphémérité » du développement moderne !). On aura beau faire, la durée reste un qualificatif de temps, qui n'a rien à voir *a priori* ni avec l'éthique, ni avec l'écologie. La radioactivité du plutonium elle aussi est durable...

Parler de « développement soutenable », au lieu de « développement durable », permet d'abord de ne pas s'isoler face aux autres langues européennes, et surtout de faire ressortir toute la richesse des dimensions éthiques et humaines du concept de *sustainability*, que la « durabilité » annule, ou en tout cas appauvrit. Ce qui n'est pas « soutenable » non seulement n'est pas durable, mais d'abord et avant tout n'est pas « supportable », est « intolérable », « injuste », etc. On parle d'une « douleur insoutenable », d'une « situation politique insoutenable », où la notion de temporalité éphémère est une conséquence de l'insupportabilité physique et/ou éthique de la situation. **Est « insoutenable » non pas ce qui ne dure pas, mais ce qui « ne peut pas durer », « ne doit pas durer », « n'a pas le droit de durer ».** Or nous savons bien, hélas, qu'il y a de l'insoutenable qui dure, à commencer par l'injustice contre les

faibles, l'impunité des puissants, la douleur des fragiles... Mesurer la soutenabilité du monde à l'aune de la durabilité, c'est se tromper d'histoire et d'unité de mesure.

De plus, ce qui n'est pas soutenable ne résiste pas à l'examen critique, à l'analyse rationnelle. On parle par exemple d'une thèse « insoutenable », signifiant par là qu'elle est indéfendable dans un débat rationnel, qu'elle conduit à l'absurde, qu'elle est sans fondement. La « soutenabilité » allie donc la problématique de la pertinence des états d'un système, sa **résilience** qui lui permet de se maintenir, se réparer et se développer, à celle de sa **légitimité** morale, deux dimensions qui se rétroalimentent bien évidemment dans les systèmes sociaux. Or c'est cette alliance entre la gestion rationnelle des systèmes sociaux et des modes de vie, d'une part, et le caractère éthique de cette rationalité gestionnaire, d'autre part, qu'il nous faut penser. En ce qui concerne l'histoire présente et future de l'humanité, l'erreur de gestion dans l'économie de notre habitat planétaire est immédiatement une faute morale, car mettre en péril la continuité de la présence humaine en condition de dignité, pour l'épanouissement de chaque être humain, est un mal. Il nous faut donc un concept de ce qu'est une « **gestion morale** »⁴⁶ de l'avenir de l'humanité, car l'éthique de la soutenabilité, au dire du philosophe allemand Hans Jonas, a pour « axiome de base », on l'a vu, l'impératif suivant:

“**Il doit y avoir un avenir** (une proposition qui semble à peine avoir besoin de persuasion bien qu'elle soit le commencement le plus sérieux de tout).”⁴⁷

Cet axiome de base est “le plus sérieux de tous”, car toute action doit veiller à ce qu'il y ait un futur à la dite action pour pouvoir prétendre avoir un sens. L'impératif éthique adapté au nouveau type d'agir humain, qui peut maintenant effectivement mettre en péril l'avenir de toute l'humanité, précise que le futur voulu doit être celui d'une humanité vivant en condition de justice et de dignité :

“Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.”⁴⁸

⁴⁶ Le mot « gestion » a mauvaise presse dans les milieux philosophiques, où l'on est prompt à la réaction allergique contre tout ce qui pourrait signifier l'enfermement des personnes dans la bureaucratie d'une « société totalement administrée » (Horkheimer). Mais il faut se souvenir que « gestion » renvoie étymologiquement à la gestation, donc à l'œuvre humaine de donner le jour à des humains, de les porter, les soigner, les conduire et les élever, en s'occupant de toute l'intendance matérielle dont ils ont besoin pour leur épanouissement et autonomie. L'idée d'une « gestion morale » peut ainsi se référer à une « éthique du *care* » et, en tout cas, revendiquer la lutte contre la violence et l'autoritarisme d'une « direction scientifique » tayloriste ou contre une « biopolitique néolibérale » (Foucault). Nous verrons avec Karl-Otto Apel que la médiation entre rationalité stratégique et rationalité morale est une exigence morale, dans le cadre d'une éthique de la discussion démocratique.

⁴⁷ Jonas H. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, op.cit. p 48 (je souligne).

La « soutenabilité » est donc une nouvelle éthique qui ne peut être qu'universelle, un nouveau projet de société qui ne peut être que planétaire, et un nouvel impératif de gestion qui ne peut être que socialement et écologiquement responsable, nous y reviendrons. Notons, pour finir ce premier aperçu, que la notion philosophique de « Soutenabilité » est riche et complexe, comme peuvent l'être les concepts classiques de Justice ou de Liberté. En tant que telle, on n'a pas à en exiger une définition précise et définitive *a priori*, elle est bien plutôt un problème essentiel qui nous forcera désormais à réfléchir et recevra au cours de l'histoire future autant de solutions qu'en a reçu la Justice, au long des moments de la pensée humaine.

Mais qu'en est-il de la « **gouvernance** » ? On a trop tendance à en faire un équivalent du mot « gouvernement », alors qu'il prend tout son sens lorsqu'on l'oppose à celui de « gouvernement », lorsque l'on vise des domaines d'actions où la stratégie du gouvernement n'est plus utilisable, mais où il faut quand même gouverner. **Il y a « gouvernance » quand il ne peut pas y avoir « gouvernement »**, c'est-à-dire quand on ne peut pas s'attendre à ce qu'un problème soit résolu de la manière habituelle par un pouvoir hiérarchique supposé compétent, donnant des ordres à des opérateurs subordonnés supposés efficaces. Il y a nécessité de gouvernance quand l'ordre du gouvernement ne peut s'attendre à être suivi d'effets, induits par obéissance au long d'une chaîne hiérarchique de pouvoir, alors qu'il faut quand même pourtant gouverner.

Traditionnellement, la sphère diplomatique des « affaires étrangères » a toujours été ce lieu de la gouvernance, puisqu'aucun gouvernement ne peut y donner d'ordres aux autres. Aujourd'hui, de très nombreux domaines imposent la stratégie de la gouvernance, soit parce que personne ne peut s'arroger le pouvoir d'y commander de façon unilatérale, soit parce que le domaine est trop complexe pour qu'un seul donneur d'ordres, fut-il puissant, suffise à sa gestion efficace. Il y a une double résistance à la figure du gouvernement : non seulement d'autres sources de pouvoir humain ne se laissent pas diriger, mais encore le système qu'il faut diriger est doté de trop d'indépendance, trop de complexité et trop d'inertie, pour prétendre le conduire de façon unilatérale et efficace. Il faut donc coordonner l'action conjuguée de beaucoup d'acteurs indépendants pour pouvoir espérer peser sur le système, ce qui ne peut se faire que de manière ouverte, démocratique, par le dialogue et le consensus, puisqu'il faut que

⁴⁸ *Idem.* p 30.

chaque agent autonome soit convaincu d'œuvrer avec tous les autres. **Tout processus de gouvernance implique une régulation hybride promue de façon multi-partenariale.** Elle implique d'agir sur des mécanismes d'inter-contrainte entre les acteurs, sans pouvoir instituer une hétéro-contrainte au-dessus d'eux, qui les forcerait depuis un pouvoir supérieur. C'est pourquoi les grands domaines de gouvernance sont aujourd'hui ceux des systèmes complexes globaux : l'économie mondiale, la gestion des connaissances scientifiques et leur application technologique, la crise écologique, etc. Et l'on ne peut espérer les gérer qu'au travers d'instances publiques transnationales de dialogue et consensus.

La Commission sur la Gouvernance Globale, liée à l'ONU, définit la gouvernance comme :

“la somme des différentes façons dont les individus et les institutions, publiques et privées, gèrent leurs affaires communes. C'est un processus continu de coopération et d'accommodement entre des intérêts divers et conflictuels. Elle inclut les institutions officielles et les régimes dotés de pouvoirs exécutoires tout aussi bien que les arrangements informels sur lesquels les peuples et les institutions sont tombés d'accord ou qu'ils perçoivent être de leur intérêt.”⁴⁹

Nous sommes donc bien dans une logique de la « **régulation hybride** », qui implique des partenaires publics et privés, économiques et politiques, locaux et transnationaux, etc. La gouvernance est le seul système de prise de décision qui convienne aux temps d'après la tour de Babel, lorsque les humains ne sont plus réunis « verticalement » sous une seule autorité et un seul langage, mais doivent faire l'effort de composer « horizontalement » leurs différences en traduisant pour les autres leurs pensées et intérêts. Les problèmes se résolvent alors par l'intervention de multiples parties prenantes, ou ne se résolvent pas et conduisent à la guerre, c'est-à-dire à l'élimination des différences, soit par disparition de tous les adversaires, soit par soumission unilatérale de tous sous le gouvernement monolithique du vainqueur (une régression à Babel). Le gouvernement est donc le mode de conduction politique babélien, la gouvernance le mode « **post-babélien** ». La gouvernance n'est jamais très pratique, puisqu'elle est soumise au risque probable de la dissension et à la pénibilité de la traduction. Mais elle est juste, puisqu'elle ne peut opérer que par la procédure du dialogue et de la transparence, sans instrumentalisation des interlocuteurs, et dans le respect de leur diversité⁵⁰.

⁴⁹ The Commission on Global Governance : *Our Global Neighbourhood*, 1995, p 2-3. Cité in : Smouts M-C. (dir.) *Les nouvelles relations internationales, pratiques et théories*, Presses de Sciences Politique, 1999, p 150.

⁵⁰ Il est fondamental de voir que le Dieu de Babel, qui disperse les humains et les empêche de construire la Tour qui leur donnerait une puissance sans limite, est un Dieu juste. Toute volonté d'éliminer nos différences

Or, aujourd'hui, les problèmes sociaux tendent à devenir globaux, de par **l'interdépendance planétaire** accrue de toutes les institutions et processus sociaux (économie, sécurité, environnement, sciences, éducation, santé, etc.), et tous les problèmes globaux mobilisent plusieurs niveaux de légitimité, légalité et compétence : acteurs privés et publics, spécialistes, administrations, associations, entreprises, usagers, opinions publiques... L'action des Etats par « gouvernement » ne peut suffire à résoudre les problèmes sans passer par la « gouvernance », qui implique nécessairement négociation, dialogue, consultations, expertises, combinaison de compétences et articulation des plans locaux, régionaux, nationaux, mondiaux, donc une gestion concertée, publique et multilatérale de l'action collective, sans qu'aucun des acteurs ne puisse s'arroger la conduite exclusive et unilatérale de tout le processus décisionnel⁵¹.

Il est clair qu'aucun puissant n'apprécie vraiment les situations de gouvernance, qui remettent en cause systématiquement son pouvoir, sa libre capacité de commandement, son emprise unilatérale sur le monde. Les Etats, les grandes entreprises, les lobbies puissants, cherchent généralement à éviter d'entrer dans des situations de gouvernance qui limitent leur pouvoir discrétionnaire. Ils y arrivent chaque fois qu'ils peuvent confisquer l'information pertinente qui permettrait à d'autres acteurs sociaux de savoir qu'ils sont « **partie prenante**⁵² » d'une situation, c'est-à-dire savoir que leurs intérêts, leurs droits, leur dignité, leur vie y sont en jeu. Le secret, la **confiscation de l'accès à l'information pertinente**, encore plus que la force brute, constituent donc l'arme des puissants à l'ère de la gouvernance mondiale. La publicité, au sens de rendre publiques les choses, est au contraire l'arme des faibles, destinée à obliger à la gouvernance, qui par définition est toujours publique et sous le sceau de la transparence (sinon, on retombe dans la figure du « gouvernement »), bien que la publicité puisse aussi être manipulée par les différents acteurs en présence⁵³.

linguistiques et culturelles sous un gouvernement mondial sans opposition, donc sans limites, serait la porte ouverte à la plus grande injustice. La sociodiversité et la pluralité humaine sont des « dons divins » à protéger, tandis que l'uniformisation culturelle est l'exact contraire de l'universalisation éthique. Voir : Jullien F. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.

⁵¹ Rajoutons que les pays militairement puissants ne sont plus capables de perdre une bataille, du fait de leur puissance de feu, mais ne sont plus capables non plus de gagner une guerre, car les problèmes qu'ils affrontent ne relèvent pas d'une logique unilatéralement militaire. Un gouvernement gagne une bataille, mais seul un processus de gouvernance termine une guerre.

⁵² Nous reviendrons sur cette très importante notion de « parties prenantes », en anglais *stakeholders*, fondamentale pour la Responsabilité Sociale.

⁵³ C'est sans doute Kant le premier qui a vu l'importance de la notion de « publicité » (au sens de rendre public) et sa liaison intime avec la justice, dans son essai *Vers la Paix perpétuelle* (1795) : « Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime n'est pas susceptible de publicité sont injustes » (Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*,

L'ère globale de la gouvernance voit donc se multiplier actuellement une intéressante dialectique politique où les puissants du globe doivent à la fois disposer d'une légitimité publique pour développer leur action sans trop de résistance dans un champ cosmopolitique complexe et multilatéral, et chercher à contrôler l'information publique pour maintenir secret ce qui pourrait nuire à cette même légitimité, afin de conserver leur pouvoir discrétionnaire unilatéral. Pendant ce temps, des contre-pouvoirs politiques ou citoyens tentent d'accéder à l'information manquante pour dénoncer les abus, alerter l'opinion publique, faire reculer l'impunité⁵⁴. Les stratégies de gestion des risques, du pouvoir, de la réputation et de l'information se conjuguent et sculptent l'espace politique, économique et cognitif mondial⁵⁵, créant de nouveaux équilibres des pouvoirs à la Montesquieu, mais cette fois-ci au-delà de l'Etat de droit. Autant dire que cette « **dialectique de la publicité** » est l'espoir de la rationalité éthique et politique de l'avenir de l'humanité. Soutenabilité et gouvernance ne s'entendent donc pas sans publicité, liberté d'expression et d'information, transparence et démocratie participative, information véridique et souci de la recherche de la vérité. Ce fait, remarquable, place l'éthique au cœur de la problématique de l'efficacité. Il n'est plus aussi vrai, dans un monde globalisé, interdépendant, soumis aux feus de la médiatisation, de dire que l'éthique est inutile à qui veut obtenir des résultats, puisqu'il lui sera impossible de contrôler tout le monde et qu'il devra donc en obtenir l'assentiment, par l'entremise d'une certaine légitimité.

Mais cela veut-il dire que le risque de mauvaise réputation déterminerait à lui seul la responsabilité des acteurs face à une opinion publique mondiale, ce qui ne serait pas sans danger d'une démagogie généralisée ? Ou la notion de « responsabilité universelle » liée à cette nouvelle éthique globale peut-elle être définie en elle-même comme une nouvelle

PUF, 1974, p 157). L'injustice réclame donc le secret, tandis que la justice a besoin, elle, de publicité : "Toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent à la fois avec le droit et la politique" (idem. p 167). Au sujet de l'avènement de la Publicité à l'âge moderne, voir aussi : Habermas J. *L'Espace Public*, Payot, 1986.

⁵⁴ On voit cette dialectique à l'œuvre par exemple dans toutes les affaires de scandales scientifiques où des spécialistes « lanceurs d'alerte » tentent de prévenir d'un danger tandis que les pouvoirs économiques et scientifiques en place tentent en général de le minimiser. Aux Etats-Unis, il existe déjà un cadre légal pour protéger les scientifiques « lanceurs d'alerte » (*whistleblowers*, en anglais) notamment du risque de « mise au placard » par leurs collègues si leurs travaux ne plaisent pas à la grande industrie qui finance la recherche. En France, le thème a été abordé lors du Grenelle de l'environnement, notamment dans le rapport de la Mission Lepage remis au Ministre Borloo, mais la protection légale fait encore défaut. Voir sur ce sujet les travaux de la Fondation Sciences Citoyennes, créée en 2002, [<http://sciencescitoyennes.org/>].

⁵⁵ Voir Beck U. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Champ Flammarion, 2003.

responsabilité, à côté de la notion classique juridique de responsabilité pour faute (imputation d'un méfait à un coupable) ou de la simple responsabilité morale qui suit la conscience d'un devoir (je dois, donc je m'engage à faire) ?

6. Le problème philosophique d'une responsabilité globale.

Mais que veut dire responsabilité ? Si la « soutenabilité » est un sujet nouveau en éthique, force est aussi de constater que la notion de « responsabilité » n'a pas non plus été très analysée par les philosophes, avant les travaux de penseurs comme Lévinas ou Hans Jonas⁵⁶, qui ont placé la notion au cœur de leur philosophie morale, et la morale au cœur de la philosophie tout court. On a beaucoup parlé chez les Anciens de la vertu et chez les Modernes du devoir (devoir moral et de droit), mais il y a peu de philosophie de la responsabilité. Le mot s'est glissé dans notre vie (depuis seulement deux siècles au demeurant⁵⁷) sans avoir été longuement disserté par les penseurs. C'est un concept commun plus que savant, donc complexe plutôt que simple, car ce sont les savants qui simplifient ce que la vie quotidienne inclut sans souci dans le brouhaha du monde.

Nous avons des responsabilités. Cela veut dire communément qu'il y a des choses, des êtres, des projets, qui sont à notre charge, qui nous incombent et que, par conséquent, ce sera à nous d'en **répondre** en cas de problème, répondre **de** ce qui nous est confié et répondre **à** des censeurs qui nous évaluent. Cette charge fait de nous des personnes imputables, membres d'une communauté morale et juridique, qui nous fait exister sous son regard comme des sujets qui doivent rendre des comptes : les autres ont des attentes sociales à notre égard et l'Etat légalise et institutionnalise les attentes les plus fondamentales. Etre responsable, c'est répondre à ces attentes en garantissant aux autres qu'on ne va pas trahir la promesse de ne pas être négligent, de faire ce qui est en notre pouvoir pour que tout se passe bien, ou pour réparer les dégâts si cela tourne mal. L'être responsable est celui qui tient sa promesse devant ceux

⁵⁶ C'est ce que déplore Paul Ricœur dans un article séminal : « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique » (in : Ricœur P. *Le Juste*, Esprit, 1995, p 41-70) où l'auteur exprime sa perplexité face à un concept "bien fixé dans son usage juridique classique" mais "flou" et sujet à "la prolifération et la dispersion des emplois" dans son usage courant.

⁵⁷ Le mot « responsabilité » n'apparaît en français qu'à la fin du XVIIIème siècle, entériné par l'Académie française en 1798. Voir : Christoph Eberhard « La responsabilité en France : une approche juridique face à la complexité du monde » in : Sizoo E. (coord.) *Responsabilité et cultures du monde : dialogue autour d'un défi collectif*, Charles Léopold Mayer, 2008, p 161.

auxquels il a promis. C'est donc un concept relationnel. Voilà à peu près tout ce qu'il faut pour comprendre le concept en son sens habituel, à gros traits, dans la vie quotidienne: Mission confiée, devoir de soin, promesse d'y pourvoir, exigence de reddition, donc imputation.

La complexité du concept de responsabilité est mieux soulignée en anglais qui distingue souvent entre *accountability*, en référence à l'exigence de rendre des comptes, obligation de transparence de l'être responsable, et *liability* pour rendre l'idée d'un lien juridique dont on ne peut se défaire. Ce qui conduit à l'idée que la personne « irresponsable » est avant tout celle qui est « négligente », celle qui, littéralement, **nie les liens**. La personne irresponsable est ensuite celle qui refuse de « se rendre compte », c'est-à-dire celle qui nie la prise de conscience morale comme regard intérieur qui nous juge et nous impose de n'être pas qu'une pure spontanéité sans souci, sans regard posé sur soi, sans dédoublement de soi. Or, le dédoublement de soi définit, d'après Arendt, la capacité de penser elle-même, donc la spécificité humaine par excellence.

Or, si l'on en juge par les affirmations de la Charte de la Terre ou celles de la Déclaration Universelle d'Interdépendance, voici maintenant que c'est le monde entier, présent et à venir, qui nous a été « confié », qui est à notre charge, dont nous devons rendre compte, et qui nous est imputé. Et il n'a pas été confié à quelques-uns mais à nous tous. **L'humanité est responsable du monde**. Voilà l'affirmation fondamentale de la nouvelle éthique universelle. Voilà en somme ce que nous disent les Déclarations Universelles citées. Mais il s'agit d'une responsabilité qui va bien au-delà de nos responsabilités personnelles, et même au-delà des responsabilités des politiciens face à la communauté de citoyens qu'ils gouvernent :

“Qu'il s'agisse du danger de guerre nucléaire ou de la crise écologique, c'est bel et bien *l'humanité comme totalité* qu'ils concernent ; ainsi observe-t-on ici, pour la première fois dans l'histoire universelle, une situation dans laquelle les hommes, eu égard au danger commun encouru, sont mis en demeure d'assumer en commun la responsabilité morale. Ainsi pourrait-on (...) caractériser la nouveauté inhérente à la situation contemporaine de l'humanité en faisant valoir que le nouveau problème résiderait donc dans la nécessité d'une *macroéthique*. Il s'agirait donc pour une telle éthique – par-delà la responsabilité morale de l'individu vis-à-vis de son prochain mais par-delà aussi la responsabilité de l'homme politique au sens usuel de la « raison

d'Etat » – d'organiser à l'échelle planétaire la responsabilité de l'humanité quant aux conséquences (et aux effets secondaires) découlant de ses actes collectifs.”⁵⁸

Karl-Otto Apel le précise clairement : cette « responsabilité globale » dépasse la responsabilité morale individuelle, puisqu'elle concerne l'humanité entière et ses actions collectives, et elle dépasse la responsabilité des Etats, puisqu'elle relève d'une gouvernance des problèmes globaux de l'humanité, chaque gouvernement n'étant donc qu'un des interlocuteurs compétents à côté de nombreux autres, comme sont les grandes entreprises transnationales, les ONG internationales, les Organismes publics internationaux, les communautés scientifiques, les médias internationaux, mais aussi les partenaires sociaux de chaque nation et finalement aussi les peuples, puisque la majorité des problèmes globaux passent par les milles routines de la vie quotidienne et les milles préjugés des personnes. Il faut donc bien une « éthique globale » (“macroéthique” dit Apel) qui puisse être largement partagée de façon transnationale et transculturelle, s'appuyant sur des impératifs moraux universels et définissant des responsabilités pour tous les acteurs, dans le cadre d'une **gouvernance multilatérale du monde**.

Tout le problème est de savoir, cependant, si cette « responsabilité » globale ou universelle, comme on voudra, signifie autre chose qu'un vœu pieux, ou une sorte d'idéal pour motiver à l'engagement politique en faveur de la cause cosmopolitique, auquel cas il ne s'agirait pas vraiment d'une responsabilité mais d'un devoir moral. Le problème central de notre recherche est le suivant : **y a-t-il un passage possible depuis les responsabilités locales, individuelles et contextuelles de tout un chacun, jusqu'à la responsabilité globale de tout le monde, responsabilité totale et absolue ?** L'idée même d'une « responsabilité globale » a-t-elle un sens ? Peut-elle être pensée et opérationnalisée et non pas seulement déclarée avec emphase ? Une fois affirmée la proposition : « l'humanité est responsable du monde », y a-t-il un moyen de « prendre » cette responsabilité spécifique, d'en faire autre chose qu'une bonne intention ? Quand la Déclaration Universelle d'Interdépendance énonce : “Le moment est venu de transformer cette communauté involontaire de risques en une communauté volontaire de destin”, peut-on effectivement penser cette « communauté volontaire » qui pourrait mondialement exister, se responsabiliser et agir afin “d'identifier, défendre et promouvoir les valeurs et intérêts communs de l'humanité” ? « L'humanité entière » peut-elle exister non pas seulement comme une idée, mais comme un sujet actif qui pourrait **prendre** conscience de

⁵⁸ Apel K.O. *Discussion et responsabilité : 1. L'éthique après Kant*, Cerf, 1996, p 15.

certains devoirs et **prendre** ses responsabilités pour les réaliser ? En bref, le « principe de la responsabilité universelle » de la Charte de la Terre a-t-il un contenu ? Peut-on raisonnablement se déclarer « tous ensemble » responsables de « tout » ?

Ecartons de suite une malencontreuse interprétation possible de la responsabilité globale qui voudrait l'adresser à l'individu au lieu du collectif. L'individu serait alors enjoint « non pas de participer à l'organisation d'une responsabilité solidaire, mais de se charger à lui seul de la responsabilité pour les conséquences incalculables des activités politiques, techniques et économiques qui se développent dans la société industrielle moderne » ; ce qui ne constituerait bien sûr qu'une « caricature d'une macroéthique de la responsabilité », nous dit Karl-Otto Apel⁵⁹. Il s'agira au contraire de comprendre cette responsabilité globale comme une responsabilité collective, sociale, et jamais personnelle. Mais cela ne résout pas pour autant le problème de sa cohérence interne :

Il semble bien, de prime abord, que cette responsabilité globale de « tous » pour le « tout » du monde n'ait aucune chance de devenir opérationnelle, c'est-à-dire opposable aux divers acteurs : « Tous », c'est beaucoup trop de personnes, et comme en tout cas ce n'est ni toi ni moi, cela risque vite de devenir « personne ». « Tout », c'est beaucoup trop de choses à prendre en compte, et comme aucun collectif ne peut tout prendre à son compte, ni se rendre compte de tout, on ne voit pas comment on pourrait prendre part à cette responsabilité globale. Bref, un concept de responsabilité qui couvre « tout le monde » dans les deux sens du terme, qui couvre le monde entier et qui incombe à tous, a bien peu de possibilité d'être praticable comme tel. Mais si une responsabilité totale de tous pour le tout du monde se heurte immédiatement à l'objection de son inefficacité, le problème est plus grave qu'on le pense, car **une responsabilité n'a pas le droit d'être irréalisable.**

Expliquons cela : en matière éthique, nombre de concepts et d'impératifs fonctionnent sur le mode de ce que Kant appelait un « idéal régulateur », c'est-à-dire quelque chose dont la réalisation parfaite est impossible, mais qui sert quand même de guide, de boussole à l'action présente, en vue de se rapprocher constamment de cet idéal, donc de progresser moralement. La rationalité éthique assume le fait que les humains doivent poursuivre certains buts qui ne sont pas réalisables comme tels, mais que ceci ne constitue pas une absurdité, contrairement à

⁵⁹ Idem. p 95.

la rationalité instrumentale pour laquelle ce qui ne se peut pas ne peut pas être commandé : on ne peut pas rationnellement me demander d'aller sur la lune à vélo. Car la rationalité morale n'est pas dans le **succès** complet et définitif mais dans le **progrès** constant vers l'idéal. Ainsi en est-il de l'impératif de sagesse, de celui de la paix perpétuelle, de la fraternité, etc. On sait bien qu'en réalité on n'y arrivera jamais, mais que cela n'est pas un prétexte pour ne pas y travailler, puisque c'est un devoir de le faire, et qu'au moins on peut visiblement s'approcher de ces idéaux.

De là la maxime kantienne : « Si tu dois, alors tu peux ! », qui ne veut pas dire benoîtement qu'il suffit de devoir pour tout pouvoir, mais que le devoir oblige à l'action pour la réalisation du contenu du devoir, sans plus chercher de misérables prétextes d'impossibilité empirique pour se défaire du respect de l'obligation : « Si tu dois, alors fais-le, et ne cherche pas à supputer que tu n'y arriveras pas comme pour y trouver un prétexte à négliger ton devoir ! ». Par exemple, le devoir universel : "Il ne doit y avoir aucune guerre" (Kant, *Vers la Paix perpétuelle*) ne souffre aucune perte de validité lorsque des guerres se produisent, ni ne cesserait d'être un devoir valide même si l'on pouvait connaître avec certitude (chose par ailleurs impossible) qu'il y aura toujours des guerres. Il n'empêche que nous devons travailler à la Paix par tous les moyens légitimes disponibles. Ce qui distingue un principe moral d'une proposition de vérité, c'est que lorsque la réalité ne correspond pas à ce qu'ordonne le principe moral, c'est la réalité qu'il faut changer ; tandis que lorsque la réalité ne correspond pas à la proposition de vérité, c'est la proposition qu'il faut changer.

Mais ce qui s'admet fort bien quand il s'agit de devoirs, devient douteux quand il s'agit de responsabilités. La responsabilité a toujours à voir avec le **pouvoir** d'assumer ce dont on est responsable. Elle est en fait un concept charnière entre le devoir et le pouvoir, puisqu'un agent responsable a des devoirs à réaliser, mais il ne peut être responsable que s'il peut effectivement les réaliser⁶⁰. Or, la problématique du pouvoir renvoie l'agent responsable au contexte dans lequel se situe la réalisation de ses devoirs, aux chaînes causales, conséquences proches et lointaines, éléments perturbateurs et opposants ou au contraire facilitateurs et entraînants, etc. La responsabilité oblige l'obligation morale (la mission confiée au sujet responsable) à prendre en compte la situation et les risques de l'agir, et à essayer de contrôler

⁶⁰ Dans une institution, on ne peut nommer quelqu'un « responsable » de quelque chose qu'en lui donnant aussi les moyens de mener sa mission à bien, sinon on ne fait que lui tendre un piège.

du mieux possible le « cours des choses » pour que « tout aille bien », ce qui implique prévision, anticipation, précaution, stratégie. Que fait l'irresponsable ? Il se met dans une situation où il ne peut plus assumer ce qui lui a été confié, ce dont il a la charge, car il n'a pas (ou plus) de pouvoir sur la suite des événements et se trouve vulnérable, **sans réponse** face à l'éventualité du dommage dont il serait la cause. L'exemple type en est celui du chauffard ivre qui ne contrôle plus son véhicule.

Il s'ensuit qu'**il est irresponsable a priori de vouloir assumer une responsabilité que l'on ne peut pas assumer**, parce qu'on n'a pas le pouvoir de mener la mission à bien, de porter la charge, ou de réparer les dégâts. Si donc il est possible de démontrer qu'une prétendue responsabilité pour quelque chose ne peut incomber au sujet désigné pour en porter la charge, par manque du pouvoir effectif de mener la mission à bien en assumant les conséquences sur le cours à venir des choses, alors cette responsabilité n'existe pas. Elle n'est qu'un vain mot.

Le problème philosophique, qui sourd derrière toutes les hésitations actuelles au sujet de la nécessité de changer notre mode de développement insoutenable, concerne la contradiction interne à l'idée de notre responsabilité globale. Oui, nous sommes bien responsables tous ensemble de la totalité du monde⁶¹. Mais, hélas, ce devoir de l'âge de la responsabilité souffre d'un manque intrinsèque de représentabilité, pathologie commune à tout « devoir de l'humanité envers elle-même » : **Le tout de l'humanité ne peut pas être responsable car il n'est pas un sujet** en tant que tel, mais une inertie non convocable et non mobilisable comme volonté. Le tout de l'humanité ne peut agir « comme un seul homme », bien qu'il ait des effets systémiques communs dont pâtissent tous les hommes. Seul un sujet volontaire, doté d'une identité qui le rende auteur, peut être responsable et agir pour le tout. Mais aucun sujet volontaire (individuel ou collectif) ne peut être responsable du tout puisqu'il n'en est qu'une partie, un membre, et ne peut sans injustice être imputé de ce qui arrive au tout, ni ne peut se

⁶¹ Il ne faut moralement exclure aucun humain de cette responsabilité globale car ce serait le déchoir de la dignité d'être en charge du monde. La responsabilité n'est pas un châtement, c'est un honneur qu'on ne doit refuser *a priori* à personne sous peine de le sous-estimer en simple victime, en simple objet de la responsabilité des autres. Il est clair, par exemple, que « l'empreinte carbone » d'un riche américain est incommensurable avec celle d'un paysan burkinabé, mais cela n'exempte en rien ce dernier de participer à la communauté mondiale des responsables du monde, bien au contraire. On pourra, dans cette communauté de dialogue, discuter du partage des efforts à fournir pour réparer le monde, mais pas de la participation ou non d'un des membres de l'humanité. Le point de vue des faibles et des marginaux est d'ailleurs techniquement très utile car il n'est pas trivial, c'est-à-dire pas redondant avec celui des riches et puissants. Il est donc source d'informations nouvelles à prendre en compte.

voir confier la mission de veiller au tout, ce qui dépasse par définition son pouvoir et sa légitimité⁶².

Voilà le **dilemme de la responsabilité globale**: Nous nous donnons nécessairement une responsabilité que nous ne pouvons pas assumer, car soit le « sujet » responsable manque à l'appel, soit le pouvoir sur « l'objet » de la responsabilité fait défaut. Pour pouvoir être « globale », cette responsabilité est illimitée, elle perd donc tout pouvoir de réponse effective de la part de sujets limités face à des problèmes déterminés. Pour pouvoir être une « responsabilité », il faut qu'elle soit limitée, attribuée à des sujets imputables, et leur être opposable. On perd alors par définition son caractère global. Comment donc tous pourraient être responsables de tout ?

Prenons, par exemple, le cas du réchauffement climatique : Qui en est responsable ? Il n'est imputable à personne en particulier parce qu'à tous les humains en général. Certes, certains émettent plus de gaz à effet de serre (GES) que d'autres. Les pays pauvres, faiblement émetteurs, peuvent légitimement demander aux pays riches, fortement émetteurs, d'assumer la charge des mesures à prendre. Mais directement ou indirectement, c'est l'humanité entière qui est responsable, et l'on ne pourrait de toute façon faire porter la charge juridique ou morale sur aucun groupe social en particulier sans commettre une injustice. **Imputer tout le monde n'est pas efficace, et imputer quelques uns au nom de tous n'est pas juste**. Pourtant, il faut bien s'occuper de ce problème, s'en responsabiliser. Cette humanité, qui n'est pas convocable pour la charger de la mission de se préserver elle-même, il faut pourtant la convoquer. Tel est le dilemme de la responsabilité globale.

Ce dilemme est très actuel, puisqu'il est au cœur des conflits internationaux qui se répètent à longueur de conférences internationales sur les problèmes communs planétaires, et où chaque pays, tout en reconnaissant la nécessité de résoudre les problèmes qui intéressent tout le monde, joue généralement au jeu du passager clandestin (*free rider*) en essayant de faire porter aux autres le coût des efforts tout en profitant de l'effet d'entraînement de l'initiative commune. Mais ce dilemme évoque aussi un problème très ancien, qui est celui de

⁶² Raison pour laquelle il faut refuser comme illégitime la solution « expertocratique » d'un gouvernement mondial de spécialistes en charge de la gestion soutenable d'une humanité considérée comme objet de son expertise.

l'imputation (ou non) des effets indirects non voulus de nos actions. Ce **dilemme de l'imputation** était connu au Moyen-Age, par Augustin puis Abélard, sous le nom de *Dolus Indirectus*. Saint Thomas en traite comme théorie du « double effet »⁶³. Ricœur le résume de la façon suivante :

“Le dilemme est le suivant : d’une part, la justification par la seule bonne intention revient à retrancher de la sphère de responsabilité les effets secondaires du moment qu’on choisit de les ignorer ; le précepte de « fermer les yeux sur les conséquences » se mue alors en mauvaise foi, celle de qui « se lave les mains » des suites. D’autre part, la prise en charge de *toutes* les conséquences, y compris les plus contraires à l’intention initiale, aboutit à rendre l’agent humain responsable de tout de façon indiscriminée, autant dire de rien dont il puisse *assumer* la charge.”⁶⁴

Doit-on alors assumer la responsabilité de toutes les conséquences de nos actions, au risque de se rendre coupables de toutes les injustices du monde, alors qu’on n’a « rien fait de mal » ? Ou doit-on limiter notre responsabilité à ce que l’on fait intentionnellement, en se défaussant de la responsabilité des effets collatéraux de nos actions parce que « ce n’est pas notre faute », au risque de s’innocenter à bon compte des injustices du monde ? Si j’assume les effets collatéraux de mes actes, alors ma responsabilité se fait « **illimitée** », je n’en puis plus supporter la charge : me voilà sans pouvoir devant ma propre responsabilité infinie. Or nous avons vu qu’il est irresponsable de s’engager à prendre une responsabilité qu’on ne peut pas assumer. **En voulant être responsable de tout, je deviens irresponsable.** Si, au contraire, je ne veux assumer que mes actes intentionnels jusqu’à leurs effets voulus et prévus, alors ma responsabilité se fait trop « **limitée** »⁶⁵, à ne comprendre que ce qui est entièrement en mon pouvoir : Je tourne le dos à tout ce à quoi je participe dans le monde sans le vouloir, et la pureté de mes bonnes intentions n’a d’égal que les injustices du monde que je refuse de voir, donc ma mauvaise foi. **En voulant être parfaitement responsable, je deviens là encore irresponsable.**

Derrière ces dilemmes de la responsabilité, se cache un problème encore plus fondamental, celui de la **tragédie de l’action humaine** : toute action humaine enclenche des processus qui échappent rapidement aux intentions de l’auteur, et que l’auteur ne pourra plus jamais défaire.

⁶³ Voir : Saint Thomas. *Somme Théologique* : II-IIae, q. 64, 7.

⁶⁴ Ricœur P. *Le Juste*, Esprit, op.cit. p 66.

⁶⁵ Tellement limitée, d’ailleurs, que les autres pourraient à peine me demander des comptes (*accountability*) sur ce que je fais, car nul ne peut véritablement sonder les réelles intentions de l’agent (pas même l’agent lui-même d’après Kant), ce pour quoi la responsabilité s’exerce communément sur les actes et leurs conséquences directes, et non sur les intentions déclarées du sujet.

C'est pourquoi Arendt distingue l'œuvre humaine, l'objet fabriqué que l'on peut défaire, de l'action humaine, le processus enclenché, quant à lui irréversible :

“Alors que les hommes ont toujours été capables de détruire n'importe quels produits de la main humaine et qu'ils sont même capables aujourd'hui de détruire ce que l'homme n'a pas fait – la Terre et la nature terrestre – ils n'ont jamais pu et ils ne pourront jamais anéantir ni même contrôler sûrement le moindre des processus que l'action aura déclenchés. L'oubli lui-même et la confusion qui savent recouvrir si efficacement l'origine et la responsabilité de tel ou tel acte n'arrivent pas à supprimer l'acte ni à empêcher les conséquences. Et cette incapacité à défaire ce qui a été fait s'accompagne d'une incapacité presque aussi totale à prédire les conséquences de l'acte ou même à s'assurer des motifs de cet acte.

(...) Le processus d'un acte peut littéralement durer jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la fin de l'humanité. Cette énorme capacité de durée que possèdent les actes plus que tout autre produit humain serait un sujet de fierté si les hommes pouvaient en porter le fardeau, ce fardeau de l'irréversible et de l'imprévisible d'où le processus de l'action tire toute sa force. Que cela soit impossible, les hommes l'ont toujours su. Ils ont toujours su que celui qui agit ne sait jamais bien ce qu'il fait, qu'il sera « coupable » de conséquences qu'il n'a pas voulues ni même prévues, que si inattendues, si désastreuses que soient ces conséquences il ne peut pas revenir sur son acte, que le processus qu'il déclenche ne se consume jamais sans équivoque en un seul acte ou un seul événement, et que le sens même n'en sera jamais dévoilé à l'acteur, mais seulement à l'historien qui regarde en arrière et qui n'agit pas.”⁶⁶

C'est du sein de cette tragédie de l'action, irréversible et imprévisible à la fois, que naît le concept de responsabilité. La responsabilité commence quand on prend conscience de deux illusions : (1) la confusion entre liberté et souveraineté (comme si un être libre était un être ayant le contrôle absolu de tout ce qu'il fait !) ; (2) la croyance en la ponctualité et unicité de l'acte (comme si un acte n'était que lui-même, séparé du tout et fini dans le temps, pure monade sans liens ni conséquences !). S'il en était ainsi, si nous étions des êtres souverains accomplissant des actes parfaitement distincts et séparables du reste du monde, alors il n'y aurait pas de responsabilités, il n'y aurait que des devoirs. La morale serait l'alpha et l'oméga de la politique, et le monde serait, comme dans notre enfance, peuplé de bons et de méchants.

Or, la responsabilité commence avec la tragédie d'un être libre et volontaire, mais non souverain, incapable d'atteindre son “idéal de domination et d'intransigeante autonomie”⁶⁷, qui accomplit des actes immédiatement confisqués à son vouloir et son autonomie, entretissés irréversiblement dans la toile du réel partagé, des autres, des conséquences, des effets

⁶⁶ Arendt H. *La condition humaine*, op.cit. p 297-298.

⁶⁷ Idem. p 299.

collatéraux, des interprétations, au sein d'un monde qui n'est pas le monde de l'auteur de l'acte mais un monde **entre** les différents auteurs de tous les actes également confisqués à tous. Donc un monde qui n'est pas objet **devant** le sujet, mais qui se donne en partage entre les co-sujets, imprenable, en constante négociation, un monde politique de part en part. C'est parce que le monde a toujours déjà commencé entre et avant nous qu'il nous faut en **répondre**. Sinon, nous pourrions le commencer, dans la pureté. Et c'est parce que nous subissons ce que nous faisons, de manière faillible, sans certitude aucune de succès, qu'il nous faut **promettre**. Sinon, nous pourrions garantir, là encore dans la pureté. Répondre n'est pas initier, promettre n'est pas garantir. Répondre d'une promesse, promettre de répondre, voilà la « responsabilité », qui n'a de sens que pour une condition humaine radicalement faillible, loin de l'assurance de perfection. Dit autrement : un être infini n'a pas de responsabilités, un être borné non plus ; seul un être libre mais fini en a, avec un certain pouvoir, mais pas tout pouvoir.

Tragédie de l'action qui échappe toujours, et dilemme de l'imputation d'une volonté qui ne sait jamais jusqu'où elle doit et peut assumer les conséquences de ses actes, telles sont les conditions ontologiques sur lesquelles repose la problématique de la responsabilité globale. Des conditions qui rendent fatal le resurgissement d'un dilemme de la responsabilité globale et irrémédiable la nécessité d'une **solution négociée**, un arbitrage toujours faillible, pas une résolution parfaite et définitive :

“L'action humaine n'est possible que sous la condition d'un **arbitrage concret entre la vision courte d'une responsabilité limitée** aux effets prévisibles et maîtrisables d'une action **et la vision longue d'une responsabilité illimitée**. La négligence entière des effets latéraux de l'action rendrait celle-ci malhonnête, mais une responsabilité illimitée rendrait l'action impossible. C'est bien un signe de la finitude humaine que l'écart entre les effets voulus et la totalité indénombrables des conséquences de l'action soit lui-même incontrôlable et relève de la sagesse pratique instruite par l'histoire entière des arbitrages antérieurs. Entre la fuite devant la responsabilité des conséquences et l'inflation d'une responsabilité infinie, il faut trouver la juste mesure.”⁶⁸

Or, c'est cet arbitrage qui doit aujourd'hui être redéfini, au regard des nouveaux pouvoirs de la technoscience, qui ne sont des « pouvoirs » qu'en apparence, car (comme toute action !) la prétendue maîtrise scientifique de la nature engendre des processus irréversibles et imprévisibles, que la technoscience ne maîtrise bien entendu pas. Puisque les conséquences

⁶⁸ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 68, (je souligne).

prévisibles et imprévisibles des actions technoscientifiques sont devenues globales, il est logique que la responsabilité le devienne aussi. Il faut donc accomplir **un nouvel arbitrage** : **faire passer la responsabilité globale** pour le tout de la planète Terre (la totalité des conditions d'habitabilité humaine présente et future), qui jusqu'à maintenant était située du côté de la « responsabilité illimitée » (c'est-à-dire d'une responsabilité trop grande, infinie, démesurée, donc non opposable aux sujets finis humains), **du côté de la « responsabilité limitée »**, car nous opérons vraiment au niveau global, et sommes capables aujourd'hui de mesurer et modéliser en partie l'effet systémique total de nos actions sur le monde.

Tout étonnés d'être devenus subitement aussi puissants qu'une force géo-bio-physique capable de faire fondre les pôles, changer la composition de l'atmosphère, cloner et manipuler les gènes de tout être vivant (y compris d'*homo sapiens*), nous sommes encore incrédules face à cette nouvelle responsabilité acquise depuis quelques décennies seulement. Il serait pourtant irresponsable de ne pas prendre cette responsabilité à l'heure où, effectivement, nous sommes en charge de la planète entière, à l'heure où notre agir collectif influe sur les conditions écologiques de base de son habitabilité pour nous, à l'heure où nous avons le pouvoir de nous détruire physiquement ou en essence. La possibilité plausible de notre « mort globale » (Serres) nous interdit de ne pas prendre cette responsabilité globale, apparemment impossible, et de nous défausser dans les seules responsabilités partielles de nos différents « systèmes d'autoaffirmation »⁶⁹ (notre intérêt, notre famille, notre entreprise, notre nation, etc.), tous les groupements en concurrence les uns les autres et qui fonctionnent selon une logique tribale de survie au détriment des autres, donc excluent par définition le point de vue du tout.

Le problème de la responsabilité globale s'énonce donc comme suit : **Comment faire d'une responsabilité globale en soi illimitée, donc non opposable aux agents sociaux, une responsabilité limitée, institutionnellement reconnue, donc opposable aux agents sociaux ?**

Avant de présenter notre hypothèse au sujet du rôle de la « Responsabilité Sociale » dans la solution à ce problème, il nous faut analyser plus avant les tenants et aboutissants de la « responsabilité globale » qui manque, car c'est en comprenant bien la profondeur du problème qu'on apprécie pleinement la valeur de la solution.

⁶⁹ Nous empruntons le terme à K.O. Apel.

7. Déficit de motivation morale pour une responsabilisation globale

De quelle base consensuelle éthique disposerait-on, par-delà les bonnes volontés personnelles et les législations locales, pour établir cette responsabilisation globale entre tous les acteurs institutionnels de tous les pays ? Y'a-t-il, au-delà de la conviction morale intérieure et la contrainte juridique extérieure, un moyen de promouvoir cette responsabilité solidaire recherchée ? Nous écartons ici, bien entendu, la motivation générée par la catastrophe, bien qu'elle soit hélas souvent le meilleur moyen empirique de faire avancer les choses dans l'histoire. Attendre, « espérer » une catastrophe pour que l'humanité progresse moralement, est une contradiction : c'est faire intervenir un moyen immoral à des fins morales. De plus, c'est renoncer à penser l'organisation du dit progrès, car la catastrophe n'est qu'un événement, une rupture historique, non pas une détermination rationnelle à l'organisation. Enfin, au regard de notre puissance actuelle de destruction, il n'est pas sûr qu'une catastrophe globale puisse encore être suivie d'une réponse humaine raisonnable et évolutionnaire, dans un monde où l'habitabilité écologique et l'hospitalité sociale auront été profondément dégradées.

Nous avons, hélas, dans notre Modernité libérale, installé un trop grand gouffre entre le domaine privé de la morale et le domaine public de la loi, entre la volonté libre et la contrainte publique. Le vide artificiel créé entre les deux a besoin maintenant d'être comblé par l'invention de « régulations hybrides », ni privées ni publiques, ni volontaires ni obligatoires, mais tout cela à la fois. Dans sa conclusion générale au livre sur la Responsabilité Sociale des Entreprises en l'honneur au professeur Roland Pérez, Michel Capron dresse un panorama des questions théoriques et axes de recherche futurs au sujet de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE)⁷⁰. Il insiste sur la nécessité de clarifier et approfondir les concepts en vue de « sortir des schémas simplistes et des présupposés »⁷¹, et en particulier sur la nécessité de sortir de l'opposition entre régulation contraignante et démarches volontaires pour penser :

⁷⁰ Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, EMS, 2005. L'article en question a pour titre : « Conclusion générale. Des pistes pour l'avenir de la recherche sur la "Responsabilité Sociale des Entreprises" » (p 315-321).

⁷¹ Idem. p 317.

“la possibilité d’émergence d’un **système de régulation complexe et hybride**, associant une pluralité d’acteurs, articulant le national et le mondial, le volontaire et l’obligatoire”⁷².

C’est bien en effet ce système de régulation complexe et hybride de la société mondialisée en mal de soutenabilité qu’il faut penser et mettre en place, sachant que ni les initiatives de volontariat philanthropique (qu’elles soient désintéressées ou histrioniques), ni les législations étatiques nationales ne seront suffisantes pour assurer la régulation planétaire d’une humanité hospitalière pour ses membres présents et futurs. Pourquoi « hybride » ? Parce que dans un monde complexe tissé d’interdépendances entre des acteurs aux statuts et pouvoirs différents (publics et privés, locaux et globaux, économiques et cognitifs, individualisés ou en réseaux, etc.), une régulation qui ne serait pas hybride ne régulerait rien du tout. C’est pour cela que la loi étatique, certes déterminante, n’est plus suffisante pour réguler le système socio-économique, qui a besoin de gouvernance, vu qu’il n’obéit plus au seul gouvernement, n’étant plus national.

Or, si ce système de régulation tant recherché aujourd’hui, au rythme des crises à répétition d’un capitalisme financiarisé, de plus en plus difficilement contrôlable et prévisible⁷³, doit être plus complexe que ce que peut proposer le recours à la morale des acteurs d’une part, et la contrainte juridique nationale d’autre part, alors l’âge de la responsabilité qui s’ouvre commence par une interrogation philosophique majeure : Comment inventer un cadre éthique de régulation humaine qui aille plus loin que la contrainte interne subjective du devoir moral de chacun et la contrainte externe de la loi juridique pour tous ? Entre l’auto-contrainte du

⁷² Idem. p 319 (je souligne).

⁷³ On ne parle déjà plus de la métaphore liquide pour évoquer l’évolution du système économique global, mais maintenant de son état gazeux. Les « flux » sont dépassés par les « bulles » (et les *buzz*). Or, le contrôle de la volatilité des gaz est beaucoup plus aléatoire et complexe que celui des liquides, qui relève encore d’une ingénierie des canaux et d’une prévisibilité certaine du comportement hydraulique. Des bulles financières et médiatiques au taux de CO₂ dans l’atmosphère, la régulation de cet état de la matière qui se caractérise par l’agitation, l’explosivité, l’expansion instantanée, la difficile compression, l’insaisissabilité, l’irrémediabilité des pertes, s’avère difficile : “Il est beaucoup plus difficile de contrôler des émanations gazeuses que l’écoulement d’un liquide. (...) Toute tentative de régulation moderne devrait dès lors privilégier l’action sur les *conditions* qui provoquent l’expansion ou la contraction de ces phénomènes spéculatifs gazeux, en complément de l’action traditionnelle sur le sous-jacent. C’est donc à la création d’un *environnement de marché* dont ils contrôlent les paramètres essentiels que les Etats doivent s’attacher. A la rigide action de *containment* doit aujourd’hui être substituée une action plus souple de *confinement* qui, comme un champ magnétique le fait avec des particules électriques, s’exerce à distance en définissant des limites d’évolution à l’intérieur desquelles les mouvements sont libres et non contrôlés, souplesse permettant de concilier à la fois les libertés individuelles et leur nécessaire régulation par les Etats et organisations internationales.” (De Blasi M. « Décrire la mondialisation : vers un monde « gazeux » plutôt que « liquide » », in : *Revue Esprit* : « Les impensés de l’économie », n°361 Janvier 2010, p 226-227).

sujet vertueux, et l'hétéro-contrainte des sujets soumis à la loi, il nous faudrait une inter-contrainte des sujets responsables. Nous reviendrons sur ce sujet dans le troisième chapitre.

Karl-Otto Apel, lui, fait le compte : de quelles ressources éthiques disposons-nous pour donner un fondement à la « responsabilité solidaire » de l'humanité entière, qui nous ordonne de répondre « du risque des effets directs et secondaires de nos activités techniques et industrielles à l'échelle planétaire »⁷⁴ ?

(1) Les « systèmes normatifs traditionnels », issus des diverses religions et morales culturelles, ne nous sont d'aucun secours, puisqu'ils se dédient en priorité à la régulation des « relations conjugales, familiales et les relations de voisinage au sein de groupes limités »⁷⁵, et ce n'est que par généralisation qu'on tente de leur donner une dimension cosmopolitique, par définition impossible à atteindre, car leur origine culturelle et leur dépendance par rapport à une certaine idée de la « vie bonne » les rend incapables de faire l'unanimité au sein d'une humanité plurielle et culturellement divisée. Le problème aristotélicien de la « vie bonne » était déjà en crise durant la première modernité, lors de l'émergence de l'individu moderne libre de poursuivre son bonheur privé comme il l'entend, dans un cadre juridique libéral de tolérance (liberté de pensée et de culte, laïcité de l'Etat). Il est aujourd'hui, à l'heure de la mise en cohérence d'une société mondiale trans et interculturelle, complètement obsolète : il n'y a pas de réponse valable *a priori* pour tous à la question : « Comment dois-je vivre ? », mais il doit y en avoir pourtant une à la question : « Comment devons-nous coexister ensemble ? ».

(2) L'éthique moderne européenne, conçue comme conviction privée de la personne, ne nous est d'aucune utilité non plus, puisqu'il s'agit de problèmes de l'agir collectif global et de ses conséquences réelles, et non de problèmes personnels, ni ayant trait aux convictions ou aux valeurs.

(3) « L'éthique de la décision politique solitaire » du gouvernant responsable qui anticipe les conséquences de ses décisions, aidé maintenant par une armée d'experts à son service, « ne correspond pas non plus à la nécessité du moment »⁷⁶, puisqu'il nous faut des

⁷⁴ Apel K-O. *Discussion et responsabilité : 1. L'éthique après Kant*, op.cit. p 139.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

processus de gouvernance entre de multiples acteurs à de multiples niveaux de décision, qui ne veulent déjà plus, et voudront de moins en moins, que des décisions les concernant se prennent sans leur participation, dans les hautes sphères de l'Etat et de la Science, qui ne bénéficient d'aucun *a priori* d'infaillibilité.

(4) Pour cette même raison, la loi juridique nationale du même gouvernant, en supposant qu'elle soit moralement légitime, n'empêcherait pas le « dumping juridique », c'est-à-dire la possibilité pour des acteurs sociaux mobiles et globalisés (les entreprises) d'aller voir ailleurs sous des lois plus clémentes pour leurs intérêts. Et l'idée d'une loi mondiale ouvre la porte au spectre d'un Etat mondial, que déjà Kant repoussait comme le pire des despotismes, lui préférant l'idée d'une « Fédération d'Etats républicains libres »⁷⁷. Ce dernier modèle politique, plus en accord avec l'esprit de notre ONU, qui s'efforce de faire dialoguer les Etats sans s'imposer au-dessus d'eux, Habermas le pense réalisable sous la forme d'une « société mondiale organisée en vertu d'une constitution politique, sans gouvernement mondial »⁷⁸. Encore une fois, l'impossibilité et le refus d'un « gouvernement du monde » (une régression à la Tour de Babel) impose la méthode de la « gouvernance » (une éthique post-babélique de la traduction des différences), donc un système de régulation complexe et hybride utilisant toutes les ressources disponibles pour mettre en coresponsabilité et coordination les divers pouvoirs sociaux de la société mondiale.

Mais cette société mondiale sans gouvernement mondial devrait donc déployer de nouveaux modes de régulation à côté des modes « classiques » de la morale intériorisée par ses membres et la loi juridique contraignante au-dessus de ses membres. C'est là qu'il faut **s'organiser quand même**, bien que nous n'ayons ni les mêmes référents moraux culturels, ni les mêmes lois et coutumes. Il nous manque ici une éthique de la soutenabilité reconnue par tous.

En effet, la soutenabilité n'est pas encore clairement établie comme norme morale fondamentale d'une éthique universelle. Les impératifs catégoriques de Hans Jonas : « Il doit y avoir un avenir » et « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁷⁹, ne sont pas encore profondément

⁷⁷ Voir son Essai *Vers la Paix perpétuelle*.

⁷⁸ Habermas J. *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008, p 276.

⁷⁹ Jonas H. *Le principe responsabilité*, op.cit. p 48 et 30 respectivement.

reconnus, d'autant qu'ils ne s'adressent pas à l'individu (qui ne pourrait pas tout seul menacer la permanence du genre humain) mais à un sujet social collectif en tant qu'éthique publique (par exemple « la communauté des scientifiques », ou « les entreprises », mais sont-ce des sujets ?). De plus, l'impératif de soutenabilité n'exige pas tant quelque chose à l'action des humains associés qu'aux systèmes sociaux et effets collatéraux globaux des actes des hommes. C'est donc une éthique systémique, qui porte sur les risques futurs des résultats sédimentés de l'action des humains, risques difficilement représentables sans le concours de la recherche scientifique de pointe. Enfin, les générations futures, qui sont les destinataires à protéger de ces impératifs, ne tombent pas sous notre souci éthique lié au face-à-face du « Visage », comme dirait Lévinas, face-à-face qui pourtant inaugure la responsabilité morale⁸⁰. Comment donner un visage à ce qui n'en a pas encore ? Comment se soucier de ce qui n'est pas, quand déjà ce qui est exige notre souci ? Peut-on passer du respect et amour du prochain au respect et amour de l'espèce humaine ? A ce propos, l'économiste Georgescu-Roegen nous dit :

“Trop longtemps les économistes ont prêché en faveur de la maximisation de nos propres profits. Il est grand temps que l'on sache que la conduite la plus rationnelle consiste à minimiser les regrets (...). Ce dont le monde a le plus besoin, c'est d'une nouvelle éthique. Si nos valeurs sont justes, tout le reste – prix, production, distribution et même pollution – doit être juste. Au commencement l'homme s'est efforcé (du moins dans une certaine mesure) d'observer le commandement : « Tu ne tueras point » ; plus tard, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Voici le commandement de cette ère-ci : « Tu aimeras ton espèce comme toi-même ».⁸¹

D'un autre côté, l'idée de responsabilité n'est pas encore clairement établie au cœur de la pensée éthique universaliste dans toute sa pureté et fécondité, contre ses réductions à une simple imputation juridique des personnes dans des cadres institutionnels limités ou à un simple engagement spontané de la bonne volonté⁸². Dans ce dernier sens, la responsabilité est cette généreuse initiative militante de celui qui veut assumer le monde au-delà de ses petites

⁸⁰ “De toute éternité un homme répond d'un autre. D'unique à unique. Qu'il me regarde ou non, « il me regarde » ; j'ai à répondre de lui. J'appelle visage ce qui, ainsi, en autrui, regarde le moi –me regarde– en rappelant, de derrière la contenance qu'il se donne dans son portrait, son abandon, son sans-défense et sa mortalité, et son appel à mon antique responsabilité, comme s'il était unique au monde – aimé. Appel du visage du prochain qui, dans son urgence éthique, ajourne ou efface les obligations que le « moi interpellé » se doit à lui-même et où le souci de la mort d'autrui peut pourtant importer au moi avant son souci de moi pour soi.” Lévinas E. *Entre nous*, Grasset, 1991, p 239.

⁸¹ Georgescu-Roegen N. *La décroissance. Entropie, Ecologie, Economie*, Ed. Sang de la Terre, 2008, p 185.

⁸² Quand ce n'est pas tout simplement de son rejet qu'il s'agit, parce que l'on confond la responsabilité avec la culpabilité, dont on voudrait aujourd'hui s'éloigner définitivement. La victimisation, et la demande insistante de ne pas être culpabilisé qui l'accompagne, sont deux caractéristiques psychologiques de notre époque, qui répondent à l'incessant battage autour de la « responsabilisation personnelle ».

affaires égocentriques, mais cet altruisme a peu de chance de s'incarner en une institutionnalisation de systèmes sociaux capables de gérer efficacement les effets collatéraux globaux des actions collectives. Alors que dans le premier sens, le sens juridique, la responsabilité est au contraire trop institutionnalisée, c'est-à-dire définie et circonscrite à tel point que chacun n'est responsable que de ses petites affaires, dans le cadre de sa sphère d'activité reconnue par la loi. Pris dans le système des obligations institutionnelles, la responsabilité collective solidaire pour l'avenir de l'humanité est éclatée en milles petites responsabilités rangées en séries qui ne peuvent plus se reconstituer en une prise de conscience et souci pour le tout⁸³. Coincée dans l'alternative entre le volontarisme privé individuel et l'obligation juridique délimitée, l'idée de responsabilité collective reste floue, celle de responsabilité globale utopique, donc celle de responsabilité sociale impraticable.

Il n'est donc pas sûr que la « responsabilité universelle », réclamée par l'éthique nouvelle face au risque d'autodisparition de l'humanité, puisse devenir efficace un jour. On l'a vu, cette nouvelle responsabilité est déconcertante, tant du côté de son sujet (l'humanité entière) que de son objet (le monde entier) : « l'humanité entière » n'est pas un sujet convocable tel quel, qui pourrait dépasser l'amorphe d'une « communauté involontaire de risques » pour se cristalliser en une « communauté volontaire de destin », comme le réclame la Déclaration Universelle d'Interdépendance. Et « le monde entier » n'est pas non plus un objet qui pourrait tel quel venir se lover sous notre responsabilité protectrice pour bénéficier de notre attention. L'idée d'une « responsabilité globale » pose donc des problèmes de représentation, d'opérationnalisation et de motivation. S'il n'est pas possible de lui donner un sujet qui puisse en répondre, ni un objet que l'on puisse placer sous sa responsabilité, la « responsabilité planétaire » n'est qu'un doux rêve.

Ne resterait alors qu'un usage métaphorique de la notion de « responsabilité », prise comme un synonyme de « l'engagement personnel », du « volontariat » : tout se passe comme si l'humanité entière était responsable de son destin, mais en réalité, cela ne signifie rien d'autre que le devoir personnel de prendre en compte cette dimension planétaire dans les choix de chacun, et le devoir politique de chaque nation de s'engager à participer à l'effort commun,

⁸³ K-O. Apel souligne combien le fait “d’accomplir paisiblement ses obligations dans les domaines conventionnels de responsabilité [conduit à] un total blocage de la possibilité même d’assumer une responsabilité morale pour des actions collectives”, *Discussion et responsabilité : 1. L'éthique après Kant*, op.cit. p 29.

sans qu'aucune responsabilité effective (dotée d'une contrainte à rendre des comptes et à supporter des sanctions si les dites responsabilités venaient à ne pas être correctement assumées) ne puisse jamais être institutionnalisée. La responsabilité universelle de l'humanité pour son futur planétaire ne pourrait donc recevoir aucune assise juridique et institutionnelle. Elle relèverait du pur domaine de la bonne volonté, de l'engagement libre dans la défense des bonnes causes mondiales, donc de ce qu'en philosophie on appelle un décisionnisme moral. Cette décision d'engagement pourrait éventuellement être pressée par la dénonciation publique des mauvaises volontés de certains acteurs mondiaux (grandes entreprises, Etats, organismes internationaux), par des campagnes publicitaires de boycott par exemple, pour leur forcer un peu la main⁸⁴, mais sans pour autant transformer cette contrainte sociale à la bonne volonté en contrainte juridique à la bonne action.

Cette manière d'évacuer le problème d'une responsabilité globale, collective et politique, en la renvoyant au cadre clément et indulgent de la conscience morale personnelle (le libre engagement militant) et en l'éloignant de l'obligation juridique (réservée à la responsabilité limitée des personnes), n'est pourtant pas tenable. Si l'idée d'une responsabilité universelle de l'humanité pour elle-même est paradoxale, certes, voire dérangeante, le besoin s'en fait tellement sentir que ni le cadre traditionnel de la responsabilité morale, ni celui de la responsabilité juridique, ne peuvent continuer à l'évacuer et faire mine d'ignorer l'urgence qu'il y a à formuler une responsabilité collective pour les conséquences directes et indirectes des systèmes sociaux mondialisés⁸⁵. Les évolutions en matière de morale et de droit sont à ce propos significatives, comme nous allons le voir.

⁸⁴ C'est ce que l'on appelle dans le langage du management de la RSE le « risque de réputation » ou le « risque éthique ».

⁸⁵ C'est le courant « libéral-conservateur » qui s'attache le plus à cantonner la responsabilité aux personnes, dans le cadre limité des rôles institutionnels de la société moderne, et à refuser toute idée d'une responsabilité morale pour des actions collectives. Pour Hayek, l'idée de justice sociale est un mirage. Pour Friedmann, la Responsabilité Sociale des Entreprises n'existe pas au-delà de la recherche du profit pour les actionnaires. Pour Gehlen, toute responsabilité n'est qu'individuelle, et définie par l'institution, donc on ne pourra demander à personne de se responsabiliser pour la société ou la planète, de façon méta-institutionnelle. Voir : Hayek F.A. *Droit, Législation et Liberté*, T.1 et 2, PUF, 1980-1981 ; Friedman M. *Capitalisme et liberté*, Robert Laffont, 1971 ; Gehlen A. *Moral und Hypermoral*, Athenäum, 1973.

8. Nécessité de dépasser les frontières étroites de la responsabilité morale

Renvoyer la « responsabilité globale » au seul domaine de la bonne volonté personnelle est absolument impossible. Premièrement, parce qu'il ne s'agit pas d'un problème de bonne volonté, mais de celui des effets systémiques globaux de nos actions locales, quelques soient nos bonnes ou mauvaises intentions. Et deuxièmement, parce que le traitement des dits effets systémiques globaux ne peut reposer sur l'espérance naïve du réveil des bonnes volontés, mais doit institutionnaliser des solutions politiques globales reposant sur la responsabilisation collective de tous pour la soutenabilité du genre humain. Cette responsabilisation doit pouvoir être opposable aux individus, organisations et Etats, et non pas dépendre de leur bon vouloir.

Or, pour pouvoir prétendre à l'engagement de tous sur la voie de la soutenabilité, malgré le fait que nous ne soyons pas des anges, il nous faut des **lois**, qui obligent explicitement, et des **processus systémiques**, qui obligent implicitement. Concevoir de bonnes lois, qui puissent créer de bonnes routines sociales, pour que la grande masse des actes collectifs et individuels quotidiens aille dans le sens désiré (diminuer les effets négatifs insoutenables et multiplier les effets positifs soutenables), tel est l'art politique qui permet aux humains de progresser, sur le long terme. L'art politique (qui n'est pas une science) s'exprime dans le maniement conjoint de la loi et du système.

La nouvelle politique n'a plus seulement à voir avec l'égoïsme ou la méchanceté des humains les uns par rapport aux autres, mais aussi avec l'insoutenabilité de l'évolution globale de leur vie commune à l'âge de la technoscience. Ce pour quoi elle ne peut plus se contenter d'opposer seulement aux individus leurs responsabilités morales et juridiques traditionnelles, destinées principalement à décourager leurs tendances antisociales. **Les frontières de la responsabilité doivent être redéfinies car elles ne permettent pas de prendre en compte le problème systémique des effets collatéraux des actions collectives.** C'est Nietzsche qui nous ouvre les yeux au sujet de la « courte vue éthique » qui limite illégitimement nos responsabilités :

“En morale aussi, il y a une sorte d'optique. Combien l'homme se sent peu responsable des conséquences indirectes et lointaines de ses actes ! Et avec quelle cruauté excessive retombe sur nous l'effet que nous avons immédiatement causé, l'effet que nous voyons, celui que notre courte vue arrive à saisir ! Nous ne sentons le poids d'une faute

que parce qu'elle est sous nos yeux. Quelle différence entraîne la *distance* dans la mesure de sa *gravité* !"⁸⁶

En vérité, nous avons beaucoup de difficultés pour nous sentir responsables du changement climatique, par exemple, même si nous savons que nous émettons du CO₂ lors de nos déplacements, parce qu'il s'agit d'un effet collatéral global de nos actes locaux de transport, effet auquel nous participons pour une part infime, aux côtés de millions d'autres conducteurs de véhicules à essence. Objectivement, l'humanité moderne est responsable du changement climatique, car il est lié à son activité industrielle. Subjectivement, ce n'est pas ma faute, car soit je ne connais même pas la problématique des gaz à effet de serre, soit je me dis que si je n'étais pas là, l'effet serait le même, soit je me disculpe en disant que je ne peux pas faire autrement que de me déplacer, et que ce n'est pas ma faute si l'on ne me donne pas d'autre possibilité pour le faire que d'utiliser un moteur à combustion de dérivés pétroliers.

Deux problèmes nous empêchent de prendre conscience de nos « responsabilités systémiques », problèmes que deux poètes ont su résumer :

(1) « **L'homme sait assez souvent ce qu'il fait. Il ne sait jamais ce que fait ce qu'il fait** » (P. Valéry)⁸⁷. Les effets collatéraux indirects et lointains de nos actes restent en général inaperçus. Seules de laborieuses recherches scientifiques peuvent nous renseigner à leur sujet, et pas toujours avec l'évidence voulue. Dès lors, il est difficile de se sentir responsable de « ce que fait ce que nous faisons », de par notre courte vue éthique.

(2) « **Dans une avalanche, aucun flocon ne se sent jamais responsable** » (S. Jerzy Lec). Un processus social systémique sera toujours vécu par les individus comme une fatalité, une nécessité contre laquelle la volonté personnelle ne peut rien ou presque (pensons aux processus historiques, aux fluctuations des marchés ou de l'opinion publique, etc.). Or, ce qui ne dépend pas de moi ne m'incombe pas, ne dépend pas de ma responsabilité, car je ne puis me sentir responsable que de ce que je fais et de ce qui est en mon pouvoir, mais pas de ce qui arrive de façon indépendante de ma volonté.

⁸⁶ Nietzsche F. *La Volonté de Puissance I*, Gallimard, 1995, p 115.

⁸⁷ Cité in : Finkielkraut A. *Nous autres, modernes*, Ellipses Editions Marketing & Ecole Polytechnique, 2005, p 289.

Et pourtant, nous ne pouvons pas « externaliser » sans fin les problèmes de tous, sociaux et environnementaux, tout simplement parce qu'à la fin, nous aurons bien à répondre et souffrir des effets négatifs accumulés et non traités à temps. Nous devrions donc nous sentir responsables non seulement de ce que nous faisons, mais aussi de ce que fait ce que nous faisons, de toutes les « avalanches sociales » induites par nos routines quotidiennes. C'est précisément cette nouvelle sensibilité éthique pour les conséquences systémiques de nos activités qui commence à voir le jour dans le mouvement écologiste, par exemple, et les inquiétudes concernant le sort que nous réservons aujourd'hui aux générations futures, ou encore dans le mouvement des associations d'aide au développement des pays pauvres, et les inquiétudes concernant le sort que les pays riches réservent aux populations pauvres du Sud. Cette nouvelle prise de conscience étend les frontières étroites de notre responsabilité, déjoue les pièges de notre courte vue éthique, grâce aux pouvoirs perceptifs des sciences contemporaines et de l'analyse sociale citoyenne, qui nous font voir ce qui ne se voit pas avec les yeux : le trou dans la couche d'ozone, l'augmentation des cancers pédiatriques dus aux pollutions environnementales, le lien entre la montée de l'extrême droite au Nord et le mal développement au Sud, l'exploitation du travailleur derrière le produit de consommation, etc.

Cet élargissement des frontières de la responsabilité morale semble une nécessité, au vu des problèmes d'inhabitabilité planétaire et d'inhospitalité sociale que nous rencontrons aujourd'hui frontalement. Le spécialiste en éthique environnementale Dale Jamieson (Directeur du Département d'études environnementales de l'Université de New York) écrit à ce sujet :

“Nous ne pouvons pas nous contenter de dire que le changement climatique pose un problème classique de responsabilité morale. Nous pouvons soutenir, raisonnablement il me semble, que la question du changement climatique peut effectivement être traitée en termes de responsabilité éthique, mais il nous faut pour cela réviser notre façon de penser. Il nous faut montrer qu'il existe des raisons valables d'élargir ou de remanier nos concepts de responsabilité éthique afin de leur permettre de prendre en compte les questions soulevées par le changement climatique.”⁸⁸

Le même auteur comprend les limitations de nos représentations de la responsabilité morale en rapport au fait que les problèmes que l'on reconnaît comme moraux relèvent en général de cette structure de relation de proximité réciproque entre malfaiteur et victime :

⁸⁸ Jamieson D. « Changement climatique, responsabilité et justice », in : Afeissa H-S. (dir.) *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Editions MF, 2009, p 97.

“Un individu X agissant en connaissance de cause porte préjudice à un autre individu Y ; les deux individus et le préjudice sont identifiables, et tous trois sont liés les uns aux autres dans le temps et dans l’espace.”⁸⁹

Or, les problèmes sociaux systémiques actuels, issus des effets collatéraux de nos routines, n’obéissent pas à cette structure, puisqu’ils concernent des séries d’individus éparses et non identifiables (des masses) qui, par des séries de réactions en chaîne dont ils ne se savent pas les auteurs, portent préjudice à d’autres séries d’individus non identifiables (les générations futures, les populations des pays du Sud, les individus en marge du système économique, etc.). Jamieson construit des exemples destinés à faire comprendre le problème :

- “Jack vole délibérément le vélo de Jill. (...)
- Jack et Jill vivent sur des continents différents, et la disparition du vélo de Jill est la conséquence terminale d’une chaîne causale d’événements déclenchée par la commande que Jack a passé d’un vélo d’occasion dans un magasin. (...)
- Jack, qui vivait plusieurs siècles avant que Jill ne vienne au monde, a consommé des matières premières essentielles à la fabrication des vélos, empêchant ainsi Jill d’en acquérir un. (...)
- Agissant indépendamment les uns des autres, Jack et un grand nombre de personnes qui ne se connaissent pas les uns les autres déclenchent une chaîne d’événements ayant pour effet d’empêcher à l’avenir un grand nombre de personnes, vivant dans une autre partie du globe, de pouvoir posséder un jour un vélo.”⁹⁰

La responsabilité morale (et juridique) est évidente dans le premier cas, où tant le reproche moral comme la sanction légale peuvent s’appliquer sans problème. Elle commence à s’effacer dans le second cas. Elle semble difficile, voire impossible à établir du point de vue des acteurs, dans le troisième et quatrième cas. Et pourtant, dans tous les cas, certaines personnes portent préjudice à d’autres personnes. Il devrait donc y avoir une responsabilité éthique, une préoccupation pour les droits et le bien-être de Jill dans tous les cas, une sorte d’idée de justice intercontinentale et intergénérationnelle au-delà de notre courte vue éthique, une responsabilité qui puisse embrasser le soin de toute l’humanité de façon vraiment universelle, au présent comme au futur. Nous disons : « il devrait y avoir », puisque la distance (spatiale et temporelle) ne peut pas être produite comme bon argument pour nous défaire de nos responsabilités et de la culture d’un souci moral élargi.

⁸⁹ Idem. p 90.

⁹⁰ Idem. p 90-91.

Or, c'est bien cette évolution vers une responsabilité éthique élargie dont se réclament les Déclarations Universelles des dernières décennies, que nous avons citées ci-dessus. Et si notre nouvelle condition humaine d'insoutenabilité globale demande une transformation de nos représentations de la responsabilité morale, il en va de même pour la définition traditionnelle de la responsabilité juridique.

9. Nécessité de redéfinir les frontières de la responsabilité juridique

Notre notion juridique commune de responsabilité, fixée par le Code Civil de 1804, repose sur la représentation d'une humanité conçue comme ensemble de sujets autonomes, c'est-à-dire libres, conscients et volontaires. D'où la légitimité de principe de la définition du sujet comme « auteur garant de ses actes », donc capable moralement de promettre aux autres et juridiquement d'obéir à une loi reconnue par les citoyens eux-mêmes. D'où la légitimité aussi d'un système juridique où les sanctions frappent les sujets à hauteur de leur implication causale dans les dommages reconnus par la loi. Liberté autonome, responsabilité, causalité, réparation et sanction forment le système moral et juridique qui nous permet de réduire la complexité du monde, la confusion des faits, et de vivre ensemble en relative stabilité. Trois articles du Code Civil circonscrivent la responsabilité :

“Article 1382

Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer.

Article 1383

Chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence.

Article 1384

On est responsable non seulement du dommage que l'on cause par son propre fait, mais encore de celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre, ou des choses que l'on a sous sa garde.”

On voit que cette définition juridique de la responsabilité pour faute repose entièrement sur la possibilité de définir et délimiter ce qui est « mon fait » (mes actes, mes biens, les personnes et animaux à ma charge) pour m'en faire supporter la charge éventuelle, à exclusion de tout ce qui n'est pas dû à mes actes ou aux conséquences de ce qui est « sous ma garde ». L'injustice commence quand on me demande des comptes pour ce qui ne m'incombe pas, quand on m'accuse de dommages qui ne relèvent pas de mon fait, quand on me charge de ce qui n'est

pas en mon pouvoir de porter, quand on me soumet au paiement d'une dette impayable et que je n'ai pas contracté volontairement⁹¹. Certes, il ne sera pas toujours facile de délimiter cette sphère (ce que laisse déjà entendre l'article 1384), ce pour quoi il existe des procès et des délibérations, mais le système repose de toute façon sur la présupposition de la possibilité d'une double distinction : celle entre les faits humains et ceux de la nature d'une part (l'action évitable *versus* la fatalité), celle entre les faits de tel humain et les faits de tel autre d'autre part (l'action de l'un *versus* celle de l'autre). **Il y a responsabilité parce qu'il y a possibilité de distinguer ce qui dépend de moi de ce qui dépend soit des autres, soit de personne d'autre** (donc de la nature, de l'aléa, du hasard, de la fatalité).

Cette distinction est centrale pour le système juridique, puisque sur elle repose tout le processus d'imputation qui va permettre, en distinguant et attribuant un « fait » à un auteur, de disculper tous les autres agents possibles, donc de distinguer le coupable de l'innocent, ce qui est la finalité même du judiciaire. Le jugement d'imputation fonctionne de manière symétrique pour tous les sujets de droit : ma responsabilité est ton innocence, et réciproquement. Il y a ce qui relève des personnes et ce qui arrive sans auteur, donc qui ne relève d'aucune exigence juridique. Se compose ainsi l'image juridique d'un monde de personnes égales en droit et libres de causer des séries de conséquences dans la réalité, conséquences qui peuvent être définies, distinguées et attribuées à leurs auteurs, afin qu'ils en supportent les charges définies par la loi. Et pourtant, cette distinction est de plus en plus problématique, au regard des « brouillages ontologiques » qu'entraîne la transformation de l'agir humain à l'âge de la technoscience, et tout ce qui arrive sans auteur, mais du fait de la présence humaine. On assiste en effet à une porosité croissante des cadres ontologiques autrefois parfaitement définis et infranchissables : le partage entre Nature et Culture, l'ordre du monde et l'ordre des hommes, *physis et nomos*.

En fait, ce « grand partage » entre nature et politique⁹² n'était dû qu'à la pauvreté de notre pouvoir technologique et savoir scientifique, qui ne faisaient qu'égratigner la surface du

⁹¹ Et c'est pourtant hélas exactement ce qui arrive quand on m'accuse de participer sans le vouloir au réchauffement planétaire, à la disparition de la biodiversité, au financement de trafics internationaux de toutes sortes, à l'exploitation des enfants du Tiers-Monde, de par les gestes routiniers de mon quotidien. Faut-il alors me charger du malheur du monde ? ou m'exaspérer et me déculpabiliser pour ce qui, de toute façon, ne dépend pas vraiment de moi ? On voit que tant que n'est pas instituée une véritable responsabilité sociale dont je puisse participer, je n'ai pas de solution autre que le « sanglot de l'homme blanc » ou le « je-m'en-foutisme ».

⁹² Voir : Latour B. *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1991.

monde. Mais le XXème siècle a vu l'avènement d'une sorte de **bio-anthropo-sphère**⁹³ où il n'est plus possible de distinguer clairement entre ce qui relève de la norme des hommes ou des lois de la nature. Aujourd'hui, les chefs d'Etats se réunissent pour décider de combien de degrés augmentera la température moyenne de la planète dans les prochaines décennies. Il ne faut pas s'en étonner, car nous habitons maintenant dans nos objets qui ont grandi jusqu'à atteindre l'échelle du monde. *L'homo faber* fabriquait et utilisait des outils, qu'il tenait sous son regard et sous sa main, pour résoudre localement des problèmes locaux. Les concepteurs/opérateurs humains des systèmes technologiques habitent aujourd'hui dans les processus planétaires qu'ils déclenchent en essayant de les gérer. Nous vivons, depuis le milieu du XXème siècle, dans des « **objets-monde** », comme l'explique Michel Serres, qui les définit comme des objets paradoxaux :

“dont l'une au moins des dimensions est commensurable à l'une des dimensions du monde. Un satellite, pour la vitesse, une bombe atomique, pour l'énergie, l'Internet, pour l'espace, les résidus nucléaires pour le temps⁹⁴... voilà quatre exemples d'objets-monde. Sont-ce encore des objets ? Qu'est-ce donc qu'un objet ? Au sens littéral : « cela qui est jeté ou que l'on jette devant ». Les objets-monde *gisent-ils devant nous* ? La dimension globale ou mondiale qui caractérise les objets-monde supprime, en effet, la distance entre nous et eux, écart qui définissait autrefois nos objets ; nous habitons *dans* ces nouveaux objets comme dans le monde.”⁹⁵

C'est à une **ontologie floue** qu'il faut désormais nous habituer, une ontologie où le local dépend du global et vice-versa⁹⁶, où la nature (donc aussi les sciences) devient partenaire politique, où les choses, autrefois bien présentes sous l'œil et la main qui savaient les manier et les tenir à distance, dans une objectivité non-humaine, se transforment en “objets chevelus”, comme dit Bruno Latour. Les “objets chevelus” se définissent comme des “attachements risqués” et s'opposent aux “objets chauves” normaux. Leurs « cheveux » s'entremêlent avec

⁹³ Dans son livre *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996, le philosophe Dominique Bourg cite le géochimiste russe W. Vernadsky, qui parle du genre humain comme d'une véritable « force géophysique » (p 7), capable maintenant d'intervenir sur les grands cycles biochimiques et physiques qui régulent la planète.

⁹⁴ Rajoutons : les OGM pour la vie et les nanotechnologies pour la dimension atomique. Nous avons donc atteint les dimensions du monde pour l'espace et le temps, la vitesse et l'énergie, l'atome et la vie. Il faudrait être bien naïf pour considérer encore cette technosphère comme un simple « moyen » au service des utilisateurs autonomes humains, comme s'il s'agissait d'outils que l'on tient dans la main. Cette naïveté est pourtant celle de tous ceux qui pensent que la solution à nos problèmes mondiaux actuels est d'ordre technique et sera résolue par quelques inventions d'ingénieurs. Comme le remarque Bruno Latour : “Le problème avec les machines, c'est qu'elles ne sont justement jamais des moyens” (Latour B. *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, p 112).

⁹⁵ Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, op.cit. p 12.

⁹⁶ On parle ainsi maintenant d'un monde « glocal », où le local et le global sont entremêlés.

ce qu'il y a autour d'eux, créant des liens et des réseaux dont on ne peut plus séparer les éléments, comme s'ils étaient « chauves » :

“Contrairement à leurs prédécesseurs, ils n'ont pas de bords nets, pas d'essences bien définies, pas de séparation tranchée entre un noyau dur et leur environnement. C'est à cause de ce trait qu'ils prennent l'aspect d'êtres échevelés, formant rhizomes et réseaux. Deuxièmement, leurs producteurs ne sont plus invisibles, hors champ, mais apparaissent au grand jour, embarrassés, controversés, compliqués, impliqués, avec tous leurs instruments, leurs laboratoires, leurs ateliers, leurs usines. La production scientifique, technique et industrielle fait, depuis le début, partie intégrante de leur définition. Troisièmement, ces quasi-objets n'ont pas à proprement parler d'impact comme s'ils tombaient de l'extérieur sur un monde différent d'eux. Ils ont des connexions nombreuses, des tentacules, des pseudopodes, qui les relient de mille façons à des êtres aussi peu assurés qu'eux et qui, par conséquent, ne composent *plus un autre univers indépendant du premier*. Il n'y a pas, pour les traiter, d'un côté le monde social ou politique et, de l'autre, celui de l'objectivité et de la rentabilité. Enfin, et c'est là sans doute le plus étrange, on ne peut plus les détacher des conséquences inattendues qu'ils déclenchaient à très long terme, très loin d'eux, dans un monde incommensurable. Au contraire, tout le monde s'attend, paradoxalement, aux conséquences inattendues qu'ils ne vont pas manquer de susciter, conséquences qui leur appartiennent en propre, dont ils acceptent la responsabilité.”⁹⁷

Cette description phénoménologique n'est pas un discours fumeux de philosophe, mais l'exacte sensation que doit avoir un entrepreneur, par exemple, qui engage son organisation dans une certification de responsabilité sociale et environnementale, et qui voit se transformer sous ses yeux les innocentes fournitures et doux contrats de son quotidien industriel d'antan (objets chauves) en terribles imbroglios juridico-géo-politiques, dans lesquels ces fournisseurs douteux en zones franches indonésiennes ou honduriennes, ces matières premières arrachées aux forêts primaires amazoniennes, ces mains d'enfants d'ateliers indiens, acquièrent une proximité, une réalité et un impact décisif sur la rentabilité du négoce, et l'opinion du certificateur (objets chevelus, attachements risqués).

Mais c'est aussi l'action humaine qui perd son apparente netteté d'antan. Edgar Morin souligne l'irréversible incertitude liée à l'éthique complexe contemporaine, en relation avec ce qu'il appelle le principe de **l'écologie de l'action** :

“Toute action échappe de plus en plus à la volonté de son auteur à mesure qu'elle entre dans le jeu des inter-rétro-actions du milieu où elle intervient.”⁹⁸

⁹⁷ Latour B. *Politiques de la nature*, La Découverte, 2004, p 40.

⁹⁸ Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, Seuil, 2004, p 40.

Ce principe permet de dépasser la “morale insulaire” du sujet se focalisant sur ses bonnes intentions, sa bonne volonté et ses bonnes actions ponctuelles, car il est clair que nulle action n’est assurée d’œuvrer dans le sens de son intention:

“Les effets de l’action dépendent non seulement des intentions de l’acteur, mais aussi des conditions propres au milieu où elle se déroule.”⁹⁹

C’est pour cela qu’une même action peut avoir des effets différents selon les contextes¹⁰⁰, et que l’éthique de la responsabilité ne peut échapper à l’incertitude :

“On peut envisager ou supputer les effets à court terme d’une action, mais ses effets à long terme sont imprédictibles.”¹⁰¹

Selon Morin, loin de nous faire tomber dans le désespoir et le relativisme moral total, cette incertitude doit réveiller le sens autocritique de la morale, développer la volonté d’assumer nos responsabilités de façon vigilante et prudente, éviter le dogmatisme de la certitude déontologique. Une éthique responsable reste éveillée face à ses propres présupposés.

Or, face à ces brouillages ontologiques, le maintien par le système juridique d’une distinction tranchée entre ce qui dépend de moi, ce qui dépend d’un autre que moi, et ce qui ne dépend de personne, afin d’établir les responsabilités de chacun, n’était pas tenable pour tout ce qui concerne le champ de l’action collective et de ses conséquences sociales. C’est sous la pression de l’impossibilité de maintenir raisonnablement cette double distinction que la notion de responsabilité en est venue à évoluer progressivement durant les deux derniers siècles. Dans un premier temps, c’est l’aléa, ce qui arrive sans cause et sans auteur volontaire, qui a été « humanisé », dès la fin du XIX^{ème} siècle, dans une société industrielle où les dommages et accidents, désormais statistiquement « prévisibles », ont pu être calculés et intégrés à la responsabilité des personnes physiques et morales, sous la forme d’obligations de contracter des assurances pour l’indemnisation des victimes éventuelles. C’est ainsi que la responsabilité pour faute s’est vue progressivement complétée par la fameuse « **responsabilité sans faute** »,

⁹⁹ Idem. p 41.

¹⁰⁰ La notion de **seuil critique** est ici fondamentale pour décrire la « qualité morale » des nouveaux contextes d’action. La morale ordinaire ne la prend pas en compte : pour elle, une action est bonne ou mauvaise en soi. Tandis qu’une éthique de la responsabilité doit la prendre en compte : une action autrefois indifférente peut devenir mauvaise (insoutenable) une fois passé un certain seuil critique systémique. C’est Ivan Illich qui a le mieux souligné cette notion fondamentale de « seuil critique » dans son analyse des institutions modernes et des monopoles radicaux qu’elles génèrent (Illich I. *La convivialité*, Seuil, 1973).

¹⁰¹ Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, op.cit. p 47.

qui engage la personne, l'organisation ou l'Etat, en l'absence même de toute faute et agissement, à raison des risques qu'une activité entreprise fait courir aux autres ou à soi-même¹⁰². D'abord centrée sur les risques du travail, cette responsabilité sans faute s'étend aujourd'hui à tous les aspects de la vie quotidienne, pleinement investie par le marché de l'assurance tous risques, avec tout ce que cela entraîne comme amélioration progressive de la prévention et de la prévoyance.

Au final de cette **socialisation de la responsabilité**, dans le cadre d'une société assurantielle (où le support des coûts de réparation des dommages est mutualisé par l'obligation de contracter des assurances), on peut aujourd'hui dire que l'aléa n'existe plus vraiment. Non seulement il est calculable et donc d'une certaine manière prévisible, comptabilisable, grâce au travail des compagnies d'assurance, mais en plus il y a désormais de la responsabilité humaine partout où il y avait avant de la fatalité ou du hasard : Tel accident du travail n'est pas sans lien avec la cupidité du patron, telle maladie chronique est liée à la manipulation de produits chimiques, telle famine a bien des raisons politiques, et même la gravité des tsunamis peut être qualifiée d'origine humaine puisque l'urbanisation des côtes et la disparition des barrières de corail sont à rattacher à l'industrie du tourisme et la pollution industrielle. Là où tout semble indiquer de prime abord que « c'est la faute à pas de chance », un examen plus approfondi nous ramène régulièrement à un « c'est bien la faute de notre système économique et politique ». Et de toute façon, tout nouvel accident donnera lieu à de nouvelles directives d'experts, normes de production, règles professionnelles, certifications de qualité, etc. qui augmenteront d'autant la prise en charge humaine des aléas de l'existence. **Partout où la fatalité recule, la responsabilité avance**, mais pas forcément celle de personnes imputables dans le cadre rassurant de la logique de la responsabilité pour faute, surtout lorsque le dommage n'est plus de l'ordre de l'accident.

En effet, la logique de l'assurance contre les risques ne fonctionne que pour ce qui est calculable, indemnisable et réparable, donc pour ce qui survient ponctuellement sur fond de normalité : elle est utile pour lutter contre l'accidentel. De même que la responsabilité pour faute (qui est utile contre la méchanceté) doit pouvoir délimiter la cause du dommage, donc l'auteur imputable, de même la responsabilité sans faute doit pouvoir délimiter le « fait » du

¹⁰² Voir : Engel L. *La responsabilité en crise*, Hachette, 1995 ; Ewald F. *Histoire de l'Etat Providence*, Grasset, 1996.

dommage, donc la victime à indemniser, pour pouvoir se reporter ensuite vers le garant éventuel de la réparation, qui ne sera pas forcément le fautif. Cela n'est possible que si le dommage dont il s'agit relève du domaine de l'accident, ou à la limite de celui de la catastrophe, considérée celle-ci comme un « grand accident » dont on peut encore dénombrer les victimes, les coûts et les garants responsables.

Rien de tout cela n'est possible au regard des « **risques systémiques** » que la société industrielle avancée génère du fait de tout le monde et dont tout le monde est la victime potentielle ou avérée : le changement climatique, l'augmentation des cancers et maladies d'origine environnementale, les crises financières mondiales à répétition, la fragilisation des écosystèmes, le creusement des inégalités économiques et les flux migratoires qu'elles engendrent, ou bien encore la perte de biodiversité globale... ne sont plus des phénomènes qui relèvent de l'accidentel sur fond de normalité, et que l'on pourrait réparer et indemniser (comme les accidents du travail). Ce sont des phénomènes systémiques qui relèvent de l'organisation de la société tout entière, qu'aucun assureur ne voudra ni ne pourra prendre en charge. Ce sont des « **dommages-monde** » dans lesquels nous habitons, pourrait-on dire, en parodiant l'expression « objets-monde » de Michel Serres. Là, la responsabilité ne peut être que « sociale », car c'est le mode de vie de tout le monde qui génère ces effets globaux collatéraux.

Nous assistons donc à une progression logique de la socialisation de la responsabilité juridique, au regard de l'évolution des risques encourus dans la société technoscientifique. François Ewald synthétise en trois étapes l'évolution de la conception de la responsabilité juridique¹⁰³ :

- le XIX^{ème} siècle, centré sur la responsabilité personnelle pour faute, dans le cadre d'une société capitaliste libérale où les individus souverains, passant des contrats les uns avec les autres, se doivent d'assumer de manière autonome leur prévoyance face aux aléas de l'existence (temps de la responsabilité pour faute).

¹⁰³ Ewald F. « Le retour du malin génie. Esquisse d'une philosophie de la précaution » In : Godard O. (dir.) *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, INRA, 1997.

- le XX^{ème} siècle, centré sur la solidarité sociale et la responsabilité sans faute, dans le cadre de la social-démocratie et l'Etat providence, où les individus intègrent un système d'assurance mutuelle pour la prévention générale des risques et l'indemnisation des victimes (temps de la responsabilité sans faute).
- le XXI^{ème} siècle commençant s'orienterait, lui, vers l'exigence de sûreté au travers de l'exercice d'un principe de précaution, pour éviter les catastrophes et menaces systémiques (temps de la responsabilité sociale ?).

Dès que l'on dépasse le simple paradigme libéral du XIX^{ème} siècle, note Ewald, centré plus sur les notions morales de faute, vertu, prévoyance et bienfaisance, que sur des obligations juridiques, s'instaure une "scission entre la causalité et l'imputation" dans la détermination de la réponse sociale à l'accident : on assoit "le droit à réparation sur le fait même de l'accident, du dommage subi, quelle qu'en soit la cause", dans un souci de solidarité avec les victimes et de leur droit légitime à l'indemnisation immédiate¹⁰⁴. C'est ainsi que se définit la logique de la responsabilité sans faute :

"Le problème de la responsabilité n'est plus de déterminer « à qui la faute », mais à qui le dommage devra être imputé"¹⁰⁵.

Le mouvement de socialisation de la responsabilité contient donc en lui-même une logique de relativisation de l'imputation des personnes et de répartition solidaire des risques entre tous : c'est finalement le système de l'assurance obligatoire qui va permettre d'indemniser toutes les victimes en mutualisant les coûts de réparation des dommages, par l'entremise d'une « désindividualisation » de la responsabilité :

"Auparavant, et toujours dans l'opinion commune, la responsabilité désignait une qualité de la nature humaine. La responsabilité, maintenant, change de siège : elle n'est plus la qualité d'un sujet ; elle est plutôt la conséquence d'un fait social. La responsabilité, en quelque sorte, devient un rapport sans support. Il n'y a pas de dommages dont la perte ne soit qu'individuelle. Tout dommage est social. (...) On est passé d'une perspective individualiste à une perspective holiste."¹⁰⁶

Dans le problème d'une responsabilité globale pour la soutenabilité de l'humanité sur Terre, la désindividualisation de la responsabilité demande, bien entendu, à être encore plus poussée.

¹⁰⁴ Idem. p 104.

¹⁰⁵ Idem. p 105.

¹⁰⁶ Idem. p 106-107.

D'une part, parce qu'il s'agit de se prémunir contre des « dommages-monde », des risques systémiques irréversibles. Ce n'est donc plus d'indemnisation rétroactive après le dommage dont on a besoin, mais de **prévention proactive** pour que le dommage ne survienne jamais. D'autre part, parce que cette prévention proactive demande des innovations politiques et éthiques pour rendre le système social soutenable. Elle déborde donc par définition le simple cadre juridique de la responsabilité sans faute et du système de la mutualisation assurantielle des coûts des dommages. L'interdépendance toujours plus grande des régimes d'actions collectives en réseaux fait que la responsabilité doit s'orienter vers la qualité future du tissu de relations sociales, au-delà de la sanction des individus déviants ou l'indemnisation systématique des victimes (sans négliger ces deux aspects eux aussi fondamentaux, bien entendu). En plus d'une responsabilité fondée sur l'imputation des dommages et la réparation, c'est-à-dire tournée vers la diminution des accidents et des fautes, il faut aussi nous orienter vers une responsabilité politique, tournée vers l'avenir et le modèle de vie commune que nous désirons assumer ensemble, pour résoudre les effets négatifs systématiquement induits par nos modes de vie actuels, articuler à la question « à qui la faute ? » la question « comment vivre et nous développer ensemble ? ».

Il y a encore une autre raison pour socialiser plus avant la responsabilité juridique, au-delà de la « responsabilité sans faute », c'est le fait que celle-ci tend à générer une pathologie sociale spécifique, celle de la « juridicisation » de tous les rapports sociaux et une course sociale à la « victimisation » des personnes, pour tirer profit de la société assurantielle d'indemnisation. En effet, le développement actuel de la responsabilité sans faute tourne à la « juridicisation » exagérée d'une société où tout le monde a intérêt à revendiquer toujours plus de droits contre les autres et à se poser en victime perpétuelle des autres et du tout social en général. Mais cela finit par nous déresponsabiliser : « En demandant au responsable de réparer, et de seulement réparer, on lui dit explicitement que son comportement, puisque non fautif, ne doit pas être amendé »¹⁰⁷. De plus, en ne se préoccupant plus que de réparer les dommages, la société perd sa capacité de réflexion sur les modes de vie, de production, de consommation, de communication désirables. La responsabilité avec ou sans faute n'est toujours qu'une responsabilité « rétrospective » sur les dommages à réparer *ex post*, puisqu'elle est fondée sur

¹⁰⁷ Engel L. *La responsabilité en crise*, op.cit. p 107.

le mécanisme de l'imputation. Manque une responsabilité « prospective »¹⁰⁸ capable de prendre en charge non pas le coût du destin social une fois réalisé, mais la réforme du système social telle qu'elle devrait être entamée.

Or, dans la logique de l'État Providence et l'indemnisation des victimes qui est la nôtre, à défaut de projet de société, on multiplie les nouveaux droits sociaux, ce qui développe le marché de l'assurance d'un côté, et la victimisation de l'autre, d'où une défausse générale de tous face à des responsabilités seulement vécues en termes de coûts à faire supporter à d'autres et de charges à éviter soi-même. Pourtant, si le droit est une dimension essentielle de notre société moderne, on oublie qu'il ne peut pas créer de lui-même le lien social, bien au contraire nous dit François Ost :

“Je m'interroge à vrai dire sur ce que devient une société qui semble se construire de plus en plus exclusivement sur les “droits” de ses membres et les actions en justice qu'ils diligentent. Qu'en est-il alors d'un ordre juridique dont l'initiative et la substance se déplacent chaque jour un peu plus de l'exercice collectif de formulation d'une loi commune à la revendication individuelle de prérogatives subjectives ? Faut-il encore du lien social à partir d'individus conçus comme toujours-déjà sujets de droits, des sujets pré-sociaux en quelque sorte, qui s'avancent en société bardés de droits (Ricœur, 1990 ; 1995), sans qu'apparaisse très clairement leur participation à la chose publique, ni ce qu'ils doivent à la société où ils prennent place ? Suffit-il d'accumuler tous ces droits pour faire une société ? La somme de toutes ces différences ne débouche-t-elle pas sur l'indifférence érigée en droit ? Tout se passe comme si derrière l'affirmation incantatoire des droits, était passée sous un silence embarrassé la question relative aux valeurs communes – quelle “vie bonne” voulons-nous ?– seules susceptibles d'assurer quelque effectivité à cette reconnaissance.”¹⁰⁹

Or, le pire vient du fait que, face à cette inflation du droit et de la victimisation, le courant néolibéral actuel, qui a bien perçu ce problème, propose d'en revenir à une responsabilisation personnelle des individus prétendument maîtres de leur destin et « entrepreneurs d'eux-mêmes »¹¹⁰, c'est-à-dire à la responsabilité pour faute du XIXème siècle, plus les techniques de surveillance et l'Etat policier sécuritaire que permet le XXIème siècle. Même en laissant de côté la critique de l'inflation sécuritaire, on doit noter qu'il s'agit là d'une instrumentalisation de la responsabilité destinée à faire accepter à l'individu la culpabilité de sa situation sociale,

¹⁰⁸ Voir pour cette notion de responsabilité prospective : Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 65 ; et Larrère C. “Actualité de l'éthique environnementale : du local au global, la question de la justice environnementale”, in : Afeissa H-S. (dir.) *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, op.cit. p 105-119.

¹⁰⁹ Ost F. « Elargir la communauté politique par les droits ou par les responsabilités ? », in : *Revue Ecologie et Politique*, n°22, Oikia, 1998, p 92.

¹¹⁰ Voir la revue *Raisons politiques* : « Néolibéralisme et responsabilité », n°28 novembre 2007, Presses de Sciences Po.

assumer de manière acritique les exigences du marché, et confondre ses droits avec son mérite. Rien de plus faux qu'une pseudo autonomie responsable individualisée, qui "charge les individus assujettis d'une injustice sociale à laquelle ils ne peuvent rien changer et les humilie sans cesse avec des exigences devant lesquelles ils doivent capituler"¹¹¹. Le retour à une responsabilisation individuelle nue sans protection sociale, où chacun construit seul sa « carrière sociale » selon son mérite, n'est rien qu'une régression à la société des privilégiés et des perdants. Si la responsabilité atomisée du sujet prétendument souverain et les droits sociaux des individus indemnisés par l'État providence ne permettent de toute façon pas de prendre en charge les nouvelles problématiques globales des « dommages-monde », on comprend pourquoi de plus en plus d'acteurs sociaux ont ressenti le besoin de socialiser encore plus la responsabilité, non dans le sens d'une étatisation, mais dans celui d'un souci commun pour la chose commune, un partage de la responsabilité globale : une « responsabilité sociale ».

10. Le problème stratégique de la responsabilité globale

Mais cette responsabilité globale à partager pose aussi des difficultés d'ordre stratégique. Comment faire pour motiver les différents acteurs à travers le monde afin qu'ils se mettent d'accord au sujet de leurs devoirs communs et respectifs pour la soutenabilité globale ? Nous sommes tous responsables, certes, mais qui est ce nous ? L'équivoque vient du sens que prend le pronom personnel « nous » dans les différents cas de figure. D'une part, les effets induits négatifs de « notre » développement insoutenable sont souvent l'œuvre d'un « Ça » anonyme (ça arrive). D'autre part, ce n'est pas le même « nous » qui déclare : « Nous sommes tous responsables du monde » et qui prend les décisions qui s'imposent. Le premier est un observateur éthique impartial et plein de bonne volonté qui se soucie du monde, l'autre est un acteur collectif engagé dans la lutte pour la défense de ses intérêts qui remarque que toute prise de responsabilité en faveur de la cause commune va lui coûter et que les autres attendent qu'il fasse le premier pas. La langue des indiens *quechuas* des Andes péruviennes, le *runasimi*, permet de pointer la différence entre un « nous inclusif » et un « nous exclusif ». Cette langue distingue en effet deux sortes de pronoms pour la première personne du pluriel : « ***noqanchis*** » désigne un nous inclusif, c'est-à-dire nous autres ici présents plus tous les

¹¹¹ Adorno T. *Dialectique négative*, Payot, 1978, p 206.

autres, nous tous, ouverts à tous les « vous » et tous les « eux ». Tandis que « *noqayku* » désigne un nous exclusif, c'est-à-dire nous autres ici présents, à exclusion de tous les autres, de « vous » et d'« eux ».

Reformulé dans la grammaire quechua, le problème de la responsabilité globale s'énoncerait ainsi : Nous (*noqanchis*) sommes facilement convaincus par les buts moraux universels de la Charte de la Terre, mais nous (*noqayku*) ne voulons pas assumer ce qu'il faudrait faire, car cela irait contre nos (*noqayku*) intérêts immédiats. Les intérêts de nous tous (*noqanchis*) ne sont pas forcément nos (*noqayku*) intérêts immédiats. La **redistribution des responsabilités communes entre tous les acteurs de la gouvernance mondiale** devient ici un problème au moins aussi compliqué (pour la deuxième modernité) que celui de la redistribution des richesses sociales produites (pour la première modernité). C'est donc finalement au problème de l'organisation d'une **coresponsabilité mondiale** que le problème de notre insoutenabilité nous conduit, problème cosmopolitique par excellence, problème technique aussi de régulation, mais qui ne peut être résolu de façon simplement technique, sans passer par le consensus éthique et politique entre les acteurs.

Normalement, si tout se passait bien et si les humains étaient des êtres rationnels capables de coordonner rationnellement leur coexistence, la promotion du Public mondial dont la « Responsabilité universelle » a besoin pour faire advenir une société planétaire soutenable devrait, au cours du XXIème siècle, conduire à une réforme de nos institutions vers une économie réparatrice et une prise en compte systématique des effets collatéraux négatifs à corriger de nos actions collectives, dans le cadre d'une démocratie participative, un dialogue social transparent, responsable et pacifié. La soutenabilité devrait s'imposer facilement comme l'évidence de notre intérêt commun¹¹², à partir de la simple considération qu'il ne faut pas scier la branche sur laquelle on est assis, et donner lieu au processus de mise en forme politique de cet intérêt général selon le schéma décrit par John Dewey : (1) reconnaissance

¹¹² Isabelle Stengers écrit à ce propos : «La proposition de "durabilité" semble l'expression de la sagesse la plus élémentaire. Faire intervenir activement la question du long terme dans une décision, tenter d'en imaginer les conséquences, se donner les moyens de les rendre discutables et repérables pour pouvoir prendre en compte leur éventuelle non-conformité par rapport aux anticipations qui ont justifié la décision, tout cela porte un nom : cela s'appelle penser. L'intérêt potentiel de la notion de développement durable est donc pour moi qu'elle jette une lumière assez curieuse sur notre passé. Quelles mauvaises habitudes avons-nous prises pour nous penser en mesure de faire l'économie de la question de la "durabilité" ? Comment avons-nous pu être à ce point vulnérables, sans défense face à une tentation qui, d'une manière ou d'une autre, peut se dire "tentation de ne pas penser". Bref, **qu'est-ce qui nous a anesthésiés ?**» (Stengers I. «Le développement durable : une nouvelle approche ?» in *Alliage* n°40, automne 1999, pp31-39).

collective des conséquences systémiques engendrées par la vie en société ; (2) constitution en groupe d'intérêt commun des affectés par les conséquences négatives perçues ; (3) organisation d'un public structuré politiquement avec des représentants proposant de réglementer les actions collectives dans le sens de l'intérêt commun ; (4) constitution du Public en un nouvel Etat politique défendant l'intérêt commun, ce que Dewey nomme le passage de la "Grande Société" (qui n'existe que de façon amorphe, désintégrée, désarticulée) à la "Grande Communauté" (constituée en Public conscient de soi et de ses intérêts)¹¹³ :

“Lorsque les conséquences d'une activité conjointe sont jugées bonnes par toutes les personnes singulières qui y prennent part, et lorsque la réalisation du bien est telle qu'elle provoque un désir et un effort énergiques pour le conserver uniquement parce qu'il s'agit d'un bien partagé par tous, alors il y a communauté. La conscience claire de la vie commune, dans toutes ses implications, constitue l'idée de la démocratie.”¹¹⁴

Mais alors, pourquoi n'assiste-t-on pas à une très vive émergence d'une Grande Communauté mondiale, articulée par de nombreuses communautés nationales, autour des idées éthiques universelles que nous avons mentionnées (Interdépendance, Solidarité, Paix, Justice, Soutenabilité, Gouvernance démocratique, Transparence), avec une rapide constitution de ce Public éthique en Etats organisés pour faire advenir cet intérêt commun si facilement communicable et convaincant ? Quelle malédiction nous « anesthésie » sans cesse, pour reprendre la métaphore d'Isabelle Stengers ?

Dewey pense (dès l'année 1927, où il publie pour la première fois *The Public and its problems*) que notre époque technoscientifique, en même temps qu'elle nous met en situation d'interdépendance et de communication, possède la propriété d'être si **complexe** qu'elle a la capacité d'éclipser le public, de le rendre incohérent et inorganisé, dispersé et atomisé, incapable de se reconnaître lui-même et de se former comme volonté politique :

“Les conséquences indirectes, étendues, persistantes et sérieuses d'un comportement collectif et interactif engendrent un public dont l'intérêt commun est le contrôle de ces conséquences. Mais l'âge de la machine a si considérablement déployé, multiplié, intensifié et compliqué la portée des conséquences indirectes, il a provoqué des liens dans l'action si longs et si rigides (et ce sur une base impersonnelle et non communautaire), que le public qui en résulte ne parvient pas à s'identifier et à se

¹¹³ Dewey J. *Le public et ses problèmes*, Gallimard, 2010, p 235. Voir aussi p 283 : “la Grande Société pourrait devenir une Grande Communauté, à savoir une société dans laquelle les conséquences toujours plus grandes et confusément ramifiées des activités sociales seraient connues au sens plein de ce mot, de sorte qu'un Public organisé et articulé en viendrait à naître”.

¹¹⁴ Idem p 244.

discerner lui-même. Or cette découverte de lui-même est évidemment une condition préalable de n'importe quelle organisation effective de sa part. Telle est notre thèse à l'égard de l'éclipse que l'idée et l'intérêt du public ont subie. Il y a de trop nombreux publics et trop de préoccupations publiques pour que nos ressources existantes puissent faire face. Le problème d'un public démocratiquement organisé est avant tout et essentiellement un problème intellectuel, et ce à un degré dont les affaires politiques des époques antérieures n'offrent aucun équivalent.

Notre préoccupation est pour l'heure d'établir comment il se fait que l'âge de la machine, en développant la Grande Société, ait envahi et partiellement désintégré les petites communautés du temps jadis sans engendrer une Grande Communauté.¹¹⁵

Le sujet collectif public de notre responsabilité globale ferait donc défaut, à cause de la complexité des effets collatéraux ressentis, sans être réellement connus dans leur relation causale, ce qui empêcherait d'agir sur la cause et éliminer le mal :

“Un public informe n'est capable d'organisation que dans les cas où les conséquences indirectes sont perçues et qu'il est possible de prévoir des organismes qui ordonnent leur occurrence. A présent, de nombreuses conséquences sont ressenties plutôt que perçues ; elles sont endurées, mais on ne peut pas dire qu'elles sont connues, car pour ceux qui en font l'expérience, elles ne sont pas référées à leur origine. Il va donc de soi qu'aucun organisme apte à canaliser le flux de l'action sociale et ainsi, à le régler, n'est établi. Ainsi les publics sont amorphes et inarticulés.”¹¹⁶

“Le méli-mélo compliqué” d'une industrie “trop complexe et trop embrouillée” provoquent l'apathie politique par impossibilité de s'identifier aux problèmes engendrés. Bien avant le « cyberspace », Dewey écrit :

“Il y a de trop nombreux publics, car les actions conjointes suivies de conséquences indirectes, graves et persistantes, sont innombrables au-delà de toute comparaison ; et chacune d'elles croise les autres et engendre son propre groupe de personnes particulièrement affectées, tandis que presque rien ne fait le lien entre ces différents publics de sorte qu'ils s'intègrent dans un tout.”¹¹⁷

A ce manque de connaissance par surabondance de complexité (qu'aucun « expert » d'ailleurs ne peut plus résoudre) Dewey rajoute, dans une intuition étonnamment contemporaine, que les gens sont d'abord occupés à leur travail et leurs loisirs, et que les divertissements étant aujourd'hui nombreux et de faible coût, la diversion loin des problèmes politiques de l'homme, “animal consommateur et sportif autant que politique”¹¹⁸, s'avère puissante. De plus, alors que les anciens publics s'appuyaient sur des communautés locales statiques :

¹¹⁵ Idem p 217-218.

¹¹⁶ Idem p 223.

¹¹⁷ Idem p 230.

¹¹⁸ Idem p 231.

“les nouvelles forces ont créé des formes d’association mobiles et fluctuantes. (...) Rien ne reste longtemps à la même place, pas même les associations concernant les affaires et l’industrie (...). On peut se demander comment un public pourrait être organisé s’il ne tient littéralement pas en place.”¹¹⁹

Dont acte : nous aurons besoin d’asseoir la possibilité d’une opérationnalisation effective de la responsabilité globale sur des processus permettant une **réduction de complexité responsable** du champ social, afin que les conséquences insoutenables puissent être connues et ramenées à leur cause par un public recomposé autour d’intérêts communs publiquement perceptibles. Mais nous ne pourrions pas nous appuyer sur l’assurance naïve qu’il existe toujours déjà un Public rationnel et actif capable de promouvoir l’intérêt général contre les intérêts particuliers¹²⁰.

Mais un autre penseur, économiste et sociologue celui-là, doit nous éloigner d’une autre naïveté, qui est celle de penser que les grands groupes sociaux, pour peu qu’ils soient conscients de leurs intérêts, essaieront toujours de les satisfaire contre les intérêts privés des petits groupes. Mancur Olson, dans un livre originellement publié en 1966¹²¹, examine un paradoxe troublant de l’action collective. Le **paradoxe d’Olson** peut s’énoncer ainsi :

Dans un grand groupe social, même si tout le monde est unanime sur l’intérêt général et ce qu’il faut faire pour le satisfaire, il y a peu de chance pour que les individus se mobilisent pour la réalisation de leur intérêt commun, qui profiterait pourtant à tous. Au contraire, chacun aura intérêt à attendre que les autres se mobilisent et à profiter des avantages de l’action collective sans en payer le prix personnellement, comme un passager clandestin (*free rider*). C’est pourquoi il y a peu de chance qu’un grand groupe satisfasse ses intérêts par la seule motivation sociale au bien de tous. Par contre, un petit groupe aura beaucoup plus de chance de faire triompher ses intérêts, car il pourra stimuler ses membres pour la réalisation de l’effort collectif. En conclusion, les grands groupes sociaux, même en démocratie de masse, se voient régulièrement battus par les petits groupes dans la satisfaction de leurs intérêts. Et il faut obliger les individus par des moyens coercitifs ou incitatifs distincts de l’intérêt général pour qu’ils réalisent le bien commun :

¹¹⁹ Idem p 232-233.

¹²⁰ Dewey parle de la “superstition selon laquelle il existerait un public dévolu à déterminer la formation et l’exécution des mesures sociales d’intérêt général” (Idem, p 215).

¹²¹ Olson M. *Logique de l’action collective*, PUF, 1978.

“Que les membres d’un groupe aient avantage à atteindre leur objectif commun ne veut pas dire qu’ils agiront de manière à y parvenir, en admettant même qu’ils soient tous raisonnables et intéressés. En réalité, le cas des très petits groupes mis à part, à moins de mesures coercitives ou de quelque autre disposition particulière les incitant à agir dans leur intérêt commun, des individus raisonnables et intéressés ne s’emploieront pas volontairement à défendre les intérêts du groupe. (...) Ceci reste vrai même s’il règne un accord unanime quant au bien commun et aux méthodes pour se le procurer.”¹²²

Pour expliquer ce paradoxe, Olson analyse ce qu’il appelle un « grand groupe latent ». Celui-ci aura tendance à ne pas chercher à obtenir le bien public qui bénéficierait à tous ses membres pour plusieurs raisons : Plus le groupe est grand, plus les coûts d’organisation sont élevés, et moins les individus reçoivent une récompense adéquate à l’effort déployé en faveur du collectif, puisqu’une fois le bien commun acquis, celui-ci bénéficiera autant à celui qui n’a rien fait qu’à celui qui y a consenti de gros efforts. D’autre part, plus le groupe est grand, moins l’action individuelle ne s’y remarque, donc la contribution ou non d’une personne n’affecte sensiblement pas les autres, aucune contribution n’est remarquable en soi, et comme les personnes ne se connaissent pas, aucune réaction du groupe n’ira dénoncer la stratégie de défausse de certains membres. L’individu n’y a donc aucune motivation à contribuer au bien collectif, même s’il reconnaît l’utilité de ce bien pour lui-même et les autres¹²³. D’où le fait désolant suivant :

“Dans un grand groupe latent ne se dessinera aucune tendance à s’organiser en vue d’atteindre les objectifs communs par l’action volontaire, rationnelle des membres du groupe, même si le consensus est parfait.”¹²⁴

Olson n’est pas un penseur cynique qui nie l’existence de comportements altruistes et désintéressés dans l’humanité, mais il affirme souligne le fait que ces comportements louables ne constituent pas une tendance sociale suffisamment efficace pour déterminer l’action collective à grande échelle et de façon pérenne : on ne peut pas attendre que l’altruisme soit majoritaire et efficace, ni s’appuyer sur lui pour organiser la gestion de la société. L’altruisme ne fait pas système. Par contre, les petits groupes organisés en lobbies ont, eux, une efficacité sociale patente :

“Les petits groupes « ayant des intérêts particuliers » jouissent d’un pouvoir démesuré (...) La petite industrie oligopoliste qui réclame une taxe atteindra parfois son objectif

¹²² Idem. p 22-23.

¹²³ Idem p 85.

¹²⁴ Idem p 82.

en dépit des pertes qu'il entraîne pour la grande majorité de la population. Les groupes les plus petits réussissent souvent à battre les plus grands, qui dans une démocratie seraient normalement censés l'emporter. Si les groupes privilégiés et intermédiaires triomphent souvent des effectifs numériquement supérieurs des groupes latents, c'est que les premiers sont en général organisés et actifs tandis que les seconds sont inorganisés et passifs.¹²⁵

La raison en est inverse à l'inefficacité des grands groupes latents : les individus dans un petit groupe s'organisent au moindre coût. Ils retirent clairement un avantage de leur participation. La collaboration comme la défection de chacun se remarquent et s'apprécient. Chacun se verra donc reconnu dans son bon comportement et incité par le groupe à ne pas se défaire, sous peine de perte d'estime sociale. Le petit groupe a donc toutes les chances de maximiser l'action de tous et de chacun pour le succès collectif.

Le paradoxe d'Olson est ainsi la triste nouvelle de la démocratie et des grandes causes sociales universelles. **Plus l'intérêt est général et concerne tout le monde, et moins il y a de chances pour qu'il triomphe face aux intérêts particuliers :**

“les grands groupes inorganisés sont les groupes les plus importants numériquement, et aussi ceux dont les intérêts communs sont les plus vitaux pour l'individu. (...) Les consommateurs sont certainement aussi nombreux que n'importe quel groupe national, mais ils ne disposent pas d'une organisation capable de faire contrepoids aux monopoles ou aux organisations de producteurs. Innombrables sont les partisans de la paix, mais où est le lobby qui contrecarrera les « intérêts spéciaux » de ceux qui ont tout à gagner dans la guerre ? Sans parler de ceux qui redoutent l'inflation et la dépression sans qu'aucune organisation ne reflète leur multitude.”¹²⁶

Or, les grands thèmes de la responsabilité globale tombent tous dans la catégorie des intérêts communs à de grands groupes latents. Quoi de plus universel que la recherche de la fin de l'exploitation au travail, la juste répartition des richesses, l'éradication de la misère et la protection des conditions d'habitabilité écologique de la planète ? Et quoi de plus grand et latent que le groupe de « l'humanité entière, présente et future » pour soutenir ce bien commun universel ? N'est-ce pas effectivement ce que l'on constate actuellement à propos des grands thèmes de la soutenabilité ? Qui n'est pas en faveur d'une lutte efficace contre le réchauffement climatique, la pollution des eaux, l'extinction des espèces, la déprédation des forêts et des cultures locales ? Et pourquoi ne se mobilise-t-on pas pour faire advenir tous ensemble ces buts si louables et facilement consensuels ? Et pourquoi tant de lobbies arrivent

¹²⁵ Idem p 155.

¹²⁶ Idem p 189.

si facilement à empêcher, retarder, tergiverser les changements institutionnels et juridiques nécessaires à la construction d'une économie réparatrice plutôt que prédatrice ?

On voit donc très mal comment les citoyens pourraient agir en fonction du bien collectif de la soutenabilité, s'ils font alors partie du groupe le plus grand et latent possible qu'est « l'humanité entière », si leur action individuelle est la plus négligeable possible face au problème systémique des routines permanentes de tous au niveau mondial, si leur défection individuelle ne sera notée et blâmée par personne. Ce n'est pas que les gens soient méchants et égoïstes, qu'ils pensent en majorité : « après moi le déluge ! » On peut même espérer un très large consensus sur le fait que l'agir commun en vue de la soutenabilité de l'humanité sur Terre est un Bien et une nécessité impérieuse reconnue par-delà les différences culturelles et économiques. C'est le fait que même une unanimité mondiale ne ferait pas agir chaque individu en vue de la réduction de son empreinte écologique personnelle, par exemple, si cet effort n'était toujours qu'une goutte d'eau dans la mer et si une baisse générale de l'empreinte écologique par des mesures politiques mondiales appropriées permettait à tout un chacun de bénéficier de cette amélioration globale des conditions d'habitabilité de la planète sans en souffrir le sacrifice personnel. **On ne voit donc pas pourquoi le grand groupe appelé « humanité » s'organiserait en vue de sa propre sauvegarde.** Or, c'est bien de cela qu'il s'agit dans l'idée d'une responsabilité globale.

Olson indique que pour qu'un grand groupe latent soit poussé à s'organiser et agir dans une direction précise, il va falloir y exercer soit une contrainte sur ses membres, soit une motivation individuelle (avantage distinctif personnel) distincte de la motivation collective (avantage pour tous). C'est l'idée d'une « incitation indépendante et sélective », ou un « bien individuel non collectif », ou encore une « sanction individuelle non collective », qui vont permettre de pousser un individu raisonnable au sein d'un groupe latent à agir dans l'intérêt du groupe, sans adopter l'attitude du passager clandestin : menaces de sanction juridique, récompense au mérite, pression du groupe de référence pour décourager les défections... on connaît les ressources sociales pour la mobilisation des agents sociaux à l'accomplissement de tâches qu'ils ne réaliseraient pas spontanément.

Cette remarque est importante pour la stratégie d'institutionnalisation de la responsabilité globale, et en particulier de la Responsabilité Sociale des Organisations. Il va falloir soit créer

une **contrainte juridique** qui force chaque organisation à coopérer au bien commun de soutenabilité (solution par la loi), soit créer une **contrainte individuelle** qui fasse pression sur chaque organisation qui voudrait se défaire (solution par la pression sociale à la bonne réputation, la menace de boycott, les campagnes de dénonciation publiques, etc.), soit trouver une **motivation individuelle** qui rende intéressante pour chaque organisation la poursuite du bien collectif (rentabilité économique de la contribution au bien public), soit tout cela à la fois. Mais l'idée naïve que les organisations pourraient spontanément se dévouer à la Responsabilité Sociale, parce qu'elles reconnaîtraient que cela est juste et bon, n'a aucun fondement social et aucune chance d'aboutir à autre chose qu'à de la désillusion. La responsabilité globale devra donc utiliser toutes les armes sociales de motivation disponibles, celles du marché, celles de la loi, celles de la réputation sociale, pour parvenir à ses fins, sans attendre que la motivation altruiste (qui bien sûr ne doit pas être écartée mais, au contraire, encouragée) ne parvienne, à elle seule, à renverser la vapeur d'une économie insoutenable vers une économie réparatrice. L'éthique de la soutenabilité ne sera donc pas une éthique de la bonne volonté désintéressée, mais une éthique publique qui devra apprendre à utiliser les leviers de l'intérêt pour parvenir à ses fins.

En attendant, on voit hélas que les réflexions de Dewey et Olson ne nous facilitent pas la tâche : **Un monde trop complexe** pour pouvoir être connu, pour qu'un public émerge de cette connaissance et prenne des responsabilités pour le monde ; **une humanité trop latente** pour pouvoir défendre son intérêt général face aux lobbies des petits groupes de pouvoir ; voilà une situation de départ bien adverse pour la prise de responsabilité globale !

11. Le nouveau risque du déficit de pouvoir politique et la crise de responsabilité

Cela nous amène à un autre problème, qui menace la cohérence du concept de responsabilité globale non plus de l'intérieur mais de l'extérieur, celui du pouvoir réel de cette responsabilité face aux routines systémiques sociales à orienter. Quel pouvoir avons-nous sur le monde qui se construit entre nous ? Pouvons-nous réellement le réorienter vers un mode de vie soutenable ? Ou les puissances déchainées de la société technoscientifique sont-elles sans contrôle possible, irrémédiables ?

Nous avons vu que la responsabilité était un concept éthique lié à la problématique du pouvoir. Tournée vers le passé, une responsabilité s'impute communément à celui qui a fait ou laissé faire quelque chose qui ne devait pas arriver, et qui **aurait pu** faire en sorte que cela n'arrive pas. Tournée vers l'avenir, une responsabilité s'assume par la promesse de **tout mettre en œuvre** pour qu'il n'arrive rien de dommageable, ou du moins pour réparer les éventuels dommages. « Injuste » est l'imputation qui condamne celui qui n'avait pas le pouvoir de faire autrement ; « irresponsable » est la promesse de responsabilisation sans pouvoir réel sur le cours futur des choses. On en voudra pour preuve le fait que l'exclamation : « nous n'y pouvons rien ! » est de tout temps le meilleur argument pour se décharger de toute responsabilité, puisqu'on y avoue le non-pouvoir du sujet pour répondre de ce qui arrive¹²⁷.

Si donc responsabilité globale sur le cours du monde il **doit** y avoir, comme le réclame l'éthique universaliste contemporaine, et qu'elle s'incarne en une coresponsabilité sociale à partager et à coordonner entre nous (*noqanchis*), alors il **faut** que les sujets humains (individuels et collectifs, privés et publics) **puissent** effectivement prendre et assumer cette responsabilité en exerçant un **pouvoir sur le cours du monde**. Or, voilà tout le problème de notre époque en laquelle la puissance et la portée de l'agir humain total rendent pour le moins problématique l'idée que l'on puisse réellement contrôler et orienter le devenir d'une société globalisée et planétairement insoutenable. Nous n'avions pas encore souligné ce paradoxe de la société du risque, mais si l'on réclame pour notre époque une « maîtrise de la maîtrise », comme dit Michel Serres¹²⁸ (expression appréciée et reprise par Edgar Morin), c'est bien parce que notre maîtrise du monde n'en est pas vraiment une. Si l'homme maître et possesseur de la nature se voit possédé par ses instruments de pouvoir, y a-t-il véritablement pouvoir ? Que dire en effet d'une maîtrise immaitrisable, sinon qu'elle est une illusion de maîtrise ?

¹²⁷ Ce qui ne veut pas dire que pouvoir et responsabilité se définissent et délimitent toujours exactement et réciproquement. Il est de nombreuses situations, hélas, où l'on a plus de responsabilités que de réel pouvoir (surcharge éthique ou juridique), ou au contraire plus de pouvoir que de responsabilités (privilèges et impunité du puissant). Si la responsabilité ne va pas sans pouvoir, elle ne signifie pourtant pas souveraineté, c'est-à-dire plein pouvoir. Au contraire, elle n'est jamais exempte de risques et d'incertitudes, donc de promesses et de défis. Sinon, il ne s'agirait plus de « responsabilité » pour quelque chose ou quelqu'un, il s'agirait de certitude et de sécurité quant au cours passé et futur du monde. En termes métaphysiques, il faudrait dire que Dieu, en tant que créateur tout-puissant, n'a pas de « responsabilité » vis-à-vis du monde, vu qu'il en est la Cause. Seul l'humain, en tant qu'être libre agissant dans le monde, doit prendre des responsabilités pour et face au monde, parce qu'il a de la causalité en lui, un certain pouvoir, sans en être la cause souveraine. Il doit donc y répondre de l'imprévu et du non-voulu, prendre soin et réparer.

¹²⁸ Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, op.cit. p 14.

Hans Jonas, justement, fonde la nécessité d'une éthique de la responsabilité globale sur le constat d'un déchaînement des forces technoscientifiques et industrielles qui en viennent à menacer la survie de l'humanité, à l'heure où ces mêmes forces permettent une maîtrise accrue des problèmes traditionnels de survie et de bien-être des personnes (alimentation, santé, sécurité, éducation) :

“Le Prométhée définitivement déchaîné, auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui. La thèse liminaire de ce livre est que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace, ou bien que celle-ci s'est indissolublement alliée à celle-là. Elle va au-delà du constat d'une menace physique. La soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant également à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné. Tout en lui est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur : ce que l'homme peut faire aujourd'hui et ce que par la suite il sera contraint de continuer à faire, dans l'exercice irrésistible de ce pouvoir, n'a pas son équivalent dans l'expérience passée. Toute sagesse héritée, relative au comportement juste, était taillée en vue de cette expérience. Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit donc sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles. La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique.”¹²⁹

Le vide éthique nouveau que souligne Jonas est donc lié au paradoxe du nouveau pouvoir techno-scientifico-industriel qui est le nôtre : **plus nous avons de pouvoir sur le monde, qui nous permette de le mettre librement à disposition de nos fins, plus ce pouvoir nous contraint et nous force à n'être que les opérateurs des processus qu'il « déchaîne » et qui peuvent se retourner contre nos fins.** Paradoxe : le monde mis à disposition nous met à sa disposition, le sujet auteur devient l'objet opérateur de l'œuvre dont il croyait être l'auteur. Il n'est d'ailleurs pas sûr que ce paradoxe soit très nouveau, peut-être seulement son contenu et les dangers qu'il suscite. Mais il faut que nous soyons au clair avec ce pouvoir ou cette absence de pouvoir que nous revendiquons face au monde, car de la réponse à cette question dépend la possibilité de poser et fonder une responsabilité pour le monde, comme l'exige la nouvelle éthique universaliste, face à l'insoutenabilité de notre mode de vie.

¹²⁹ Jonas H. *Le Principe Responsabilité*, op.cit. p 13.

Le risque des risques, au regard de notre insoutenabilité actuelle, c'est de ne rien pouvoir y changer, donc de ne même pas pouvoir s'en porter responsable. La question est de savoir si nous avons un pouvoir sur notre monde globalisé. Nous y avons un impact : l'insoutenabilité. Mais peut-on gérer cet impact, peut-on donc être socialement et politiquement responsables de nos impacts globaux ? C'est toute la question du pouvoir politique dans la modernité avancée. Curieusement, alors que nous autres, modernes, avons cru que le danger venait du pouvoir politique et de sa propension à la domination totale, ce pour quoi nous avons fait des révolutions et réformes libérales au cours des derniers siècles, afin de limiter le pouvoir de domination politique et libérer la société civile de son joug, cette seconde modernité qui se construit sous nos yeux comme « société du risque » voit s'inverser le préjugé anti-politique¹³⁰ : nous avons besoin maintenant de la domination politique sur les processus sociaux techno-scientifico-industriels qui, abandonnés à leur libre cours, nous conduiront à la catastrophe.

Trop peu de pouvoir politique sur la science et l'industrie est devenu le grand danger d'aujourd'hui, alors qu'hier, il fallait protéger la science et l'industrie du trop de pouvoir politique qui les étouffait. Niklas Luhmann a bien vu le problème :

“S'il y a toujours eu un danger lié au phénomène du « trop de pouvoir », la Modernité voit apparaître le danger du « trop peu de pouvoir » ; il en résulte de nouveaux types de risques liés à une perte de fonction, à l'inefficacité visible et à un effritement du pouvoir, risques dont l'apparition ne fait que les accroître.”¹³¹

Certes, il ne s'agit évidemment pas d'en revenir au féodalisme. Au contraire, une soumission totale des processus sociaux mondiaux à un nouveau pouvoir politique absolu qui les planifierait serait la solution « **politicide** » par excellence : la solution expertocratique d'un gouvernement mondial de spécialistes scientifiques et industriels rajouterait une puissance monstrueuse de plus (un Léviathan) entre les mains d'élites sans contre-pouvoir pour diriger la puissance monstrueuse anonyme du Prométhée techno-scientifico-industriel. Ce qu'il nous faudrait au contraire, c'est **plus de démocratie**, donc un meilleur contrôle citoyen à la fois des processus enclenchés par les sciences et l'industrie **et** des décisions des pouvoirs politiques hélas, en général, en trop grande collusion avec les dites sciences et industries, et donc trop facilement enclins à s'auto déresponsabiliser, sous le triple prétexte (1) qu'on ne peut pas

¹³⁰ Voir : Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit.

¹³¹ Luhmann N. *Le pouvoir*, Presses de l'Université Laval, 2010, p 102.

arrêter le « progrès », (2) qu'on ne fait « que » gérer le système qui « doit » être maintenu, et que (3) ce sont les avis des experts du dit système qui sont suivis par les décideurs politiques, ce qui garantit la rationalité et légitimité de leurs décisions, vu qu'il n'y a pas d'autre solution qui ne soit pas systématiquement catastrophique.

Le danger du trop peu pouvoir politique actuel face au « Prométhée déchaîné » tient aussi au fait de la non concentration, de la dissémination sociale globale des nœuds de décision et d'action de ce grand réseau techno-scientifico-industriel. C'est le problème de la gouvernance : on doit organiser du pouvoir de décider et de faire en des lieux sociaux où l'organisation d'un gouvernement unilatéral (d'une chaîne de pouvoir depuis la décision jusqu'à l'exécution) n'est plus possible. Alors la régulation étatique, par définition centraliste et géographiquement située, se trouve dépourvue quand la globalisation fut venue, et l'on doit imaginer des formes nouvelles de coordinations et régulations « hybrides ». Mais celles-ci demanderaient que la « communauté involontaire globale de risques » puisse se transformer en une « communauté volontaire de destin » (Déclaration Universelle d'Interdépendance) pour décider souverainement sur elle-même, chose très difficile, on l'a vu. Le problème de déficit de pouvoir politique de la modernité avancée produit donc, d'après Luhmann, l'endémie d'un pouvoir négatif, pathologique, un non pouvoir. **Le « responsable politique » prend du pouvoir en ne décidant pas, en n'usant pas de son pouvoir. Il exerce sa responsabilité de façon paradoxale, comme une déresponsabilisation :**

“Il existe des limites à la capacité de décision qui servent alors de sources du pouvoir, et ce, en un double sens : 1) en tant que pouvoir de blocage à l'intérieur des chaînes de pouvoir qui ne peut rien produire et qui ne peut être responsable de quoi que ce soit, mais qui peut empêcher beaucoup de choses et 2) en tant que pouvoir de ne pas décider en des positions de responsabilité”.¹³²

Triple faillite, donc, de la responsabilité : le gouvernant se cache derrière le fait accompli du système et son auto-déploiement, le responsable ne décide plus rien quand il le devrait, le co-gouvernant bloque tout le processus de prise de décision en situation de gouvernance sans avoir à en assumer les conséquences. C'est alors que l'« Entreprise » et la « Science », les deux institutions modernes déclencheuses de processus risqués, mettent systématiquement le pouvoir politique devant le fait accompli, le tiennent en échec permanent avec une ou deux longueurs de retard sur ce qu'il aurait dû décider par anticipation. Ce que maîtrisent

¹³² Idem p 102-103.

l'Entreprise et la Science, respectivement l'initiative et l'innovation, est de moins en moins maîtrisable par le pouvoir politique. D'où une maîtrise paradoxale : une maîtrise non maîtrisée, un défaut général de maîtrise au sein d'un monde où l'on maîtrise de plus en plus de choses dans le détail, mais sans plus rien maîtriser au niveau du tout. La logique du profit instituée par l'Entreprise et la logique de « **l'intelligence aveugle** »¹³³ instituée par la Science développent ensemble une course à la croissance sans but et sans vision, tout le contraire d'un développement conscient et responsable de lui-même, donc soutenable¹³⁴. Au final, on peut en arriver à valider la terrible Loi de Gabor, où la possibilité technique devient fatalité pratique :

“Tout ce qui peut être fait le sera, quelles qu'en soient les conséquences.”¹³⁵

Réclamer une responsabilité globale pour la soutenabilité de l'humanité, c'est donc réclamer un **retour du politique**, dans le cadre d'une consolidation des acquis démocratiques de la première modernité face aux problèmes de la seconde modernité, les problèmes de la « société du risque » (Beck) générés par la science et l'industrie. S'il n'y a plus de pouvoir politique possible par rapport aux problèmes sociaux engendrés par les entreprises et les sciences, il n'y a plus non plus de responsabilité. Or, il doit y avoir (moralement parlant) responsabilité. Peut-il donc (empiriquement parlant) y en avoir une ?

12. Possibilité d'une politique responsable : prendre du pouvoir sur notre puissance

Posons d'abord quelques définitions pour clarifier le problème, car le “Prométhée déchaîné” de Hans Jonas ne peut pas être le “pouvoir de l'homme”, s'il peut se retourner contre lui et devenir sa “malédiction”. Prométhée n'est pas un humain, et pourtant c'est l'humain qui l'a déchaîné. Il faut donc distinguer entre, d'une part, ce que fait l'humain et qui est en son

¹³³ Terme par lequel Edgar Morin désigne la pathologie sous-jacente au succès même de la science moderne, qui la condamne à une intelligence très performante sur des « objets » très précis, définis par la recherche spécialisée, et complètement aveugle sur « le reste », c'est-à-dire le monde lui-même, dans sa complexité non fragmentaire, non spécialisée et non disciplinaire ; aveuglement dû à un “mode mutilant d'organisation de la connaissance, incapable de reconnaître et d'appréhender la complexité du réel” (Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, 1990, p 16). L'intelligence aveugle “détruit les ensembles et les totalités, elle isole tous ses objets de leur environnement. Elle ne peut concevoir le lien inséparable entre l'observateur et la chose observée. Les réalités clés sont désintégrées. Elles passent entre les fentes qui séparent les disciplines” (idem. p 19).

¹³⁴ Voilà sans doute les grandes raisons de notre « anesthésie » moderne face au problème de la soutenabilité, comme les cherchait Isabelle Stengers.

¹³⁵ Cité in : Robin J. *Changer d'ère*, Seuil, 1989, p 318. Denis Gabor, un inventeur de génie, était le premier à s'en épouvanter. Une Science réduite à un processus d'accumulation anonyme et concurrentielle de connaissances par des laboratoires disséminés sur la planète et financés par des intérêts privés ne peut absolument pas par elle seule se responsabiliser pour que la loi de Gabor ne se trouve pas finalement validée. D'où le besoin d'une Responsabilité Sociale des Sciences.

pouvoir, et d'autre part, « ce que fait ce qu'il fait » (Valéry), ou bien ce que « déchaîne » ce qu'il fait (Jonas), et qui n'est plus vraiment en son pouvoir, ni prévu ni voulu par lui.

Nous allons ainsi distinguer la « **puissance** », définie comme le développement autonome de processus collectifs induits par les humains mais sans qu'ils l'aient explicitement prévu et voulu, et le « **pouvoir** », défini comme la capacité humaine de diriger un processus, de s'en rendre le maître volontaire et prévoyant, donc de s'en porter garant et responsable. La puissance est issue de l'humanité, mais sans auteur ; le pouvoir est l'humanité auteure d'elle-même, l'autorité humaine. La puissance déborde les fins et motivations des personnes, les transformant en simples **opérateurs** au service des exigences de maintenance des processus enclenchés, en serviteurs de « Prométhée déchaîné ». Le pouvoir permet aux personnes citoyennes de réaliser leurs fins par des chaînes d'actions collectives coordonnées sous le contrôle de ces fins, donc les rend capables de se corriger lorsque les résultats en aval dévient par trop des buts définis en amont. Le pouvoir suppose alors un dédoublement de soi : il est pouvoir de faire advenir des résultats **et** pouvoir de contrôle et correction de la pertinence des mêmes résultats ; pouvoir d'agir et de juger réunis ensemble. Quand un pouvoir perd sa capacité de jugement, quand il n'est plus lui-même contrôlé, il redevient alors simple puissance, processus déchaîné sans jugement¹³⁶.

Or, en suivant le diagnostic de Jonas, le « Prométhée déchaîné » durant les derniers siècles, et surpuissant depuis quelques décennies, tire sa dynamique de deux forces conjointes : celle de la science qui lui « confère des forces jamais encore connues » et celle de l'économie qui lui fournit « son impulsion effrénée ». Le processus scientifique et le processus économique, tous deux réunis en une vaste dynamique de révolution industrielle permanente, sont-ils des puissances ou des pouvoirs ?¹³⁷ Tel est le problème dont la solution décidera de la possibilité

¹³⁶ D'après cette définition, un Etat autoritaire sans opposition ni contrôle démocratique exercerait une puissance politique, mais pas un pouvoir politique. Cela s'exprime au moment des procès contre les acteurs des dictatures : la défense des criminels contre l'humanité tient dans l'argument de leur obéissance à la puissance publique, leur simple responsabilité d'opérateurs du système de commandements, qui les « forçait » à accomplir les inhumanités qu'on n'aurait donc pas le droit de leur reprocher, puisqu'ils n'y « pouvaient rien ». La meilleure défausse contre la responsabilité morale, c'est le refuge dans la responsabilité limitée du fonctionnaire en charge de la puissance publique, donc sans pouvoir. Voir l'analyse du cas Eichmann par Hannah Arendt : Arendt H. *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2002.

¹³⁷ Nous ne faisons qu'évoquer ici cette immense question, qui mériterait toute une analyse à part entière, et qui n'est de toute façon pas décidable par la seule réflexion philosophique. Du point de vue éthique qui est le nôtre, nous ne ferons qu'insister sur le fait que nous **devons** avoir du pouvoir sur les processus scientifiques et économiques, bien entendu, ce pour quoi nous plaiderons en faveur d'une Responsabilité Sociale des Entreprises articulée à une Responsabilité Sociale des Sciences (et des Universités). On lira quand même avec profit, sur ce

d'instituer une véritable responsabilité humaine face à Prométhée. La question qui intéresse la problématique de la réalisation politique de la responsabilité globale peut donc être formulée comme suit : **Peut-on encore avoir du pouvoir sur notre puissance techno-scientifico-industrielle déchaînée dans le monde ?**

D'un point de vue général, il peut être schématiquement répondu à cette question non pas de deux mais de trois façons : (1) les humains n'ont pas de pouvoir sur le cours du monde ; (2) les humains ont plein pouvoir sur le cours du monde ; (3) les humains doivent avoir un pouvoir sur le cours du monde, le conquérir sans cesse, ne pas le perdre, mais sans jamais être sûrs de le posséder vraiment.

La première réponse, la plus traditionnelle, procède d'un **fatalisme déterministe**. Elle pose au cœur du monde une puissance autonome qui le crée et le gouverne, mais face à laquelle l'humanité n'a pas vraiment de prise. Dans les civilisations traditionnelles, il s'agissait d'une puissance extra-humaine, généralement divine, en tous les cas d'origine métaphysique ou mystérieuse¹³⁸. La responsabilité humaine avait alors seulement à voir avec le fait de ne pas affecter l'ordre extra-humain *a priori* du monde par des actions malencontreuses : il ne fallait pas fâcher les dieux et il fallait faire des rituels pour implorer leur pardon en cas de faute. Mais la Modernité, bien qu'elle ait récusé tout ordre religieux du monde, n'a souvent fait que séculariser ce pouvoir extra-humain en le traduisant en Histoire¹³⁹, c'est-à-dire en une puissance non plus extra-humaine (puisque ce sont les humains qui font l'Histoire), mais toujours supra-volontaire (puisque, selon Marx, ils font l'Histoire sans savoir l'Histoire qu'ils font) : le Progrès, le Marché, la Raison, l'Esprit... autant de puissances issues de l'action humaine collective agrégée, mais qui la dépassent, l'englobent et lui donnent une finalité qu'elle ne peut pas orienter, à peine connaître et anticiper grâce à l'investigation sur le processus historique. Aucune responsabilité globale n'est donc concevable, au-delà des responsabilités particulières des individus pour leurs actions immédiates dans les cadres

thème des puissances déchaînées des sciences et des techniques : Habermas J. *La technique et la science comme idéologie*, op.cit. ; Illich I. *La convivialité*, op.cit. ; Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Seuil, 2001 ; Claessens M. *La technique contre la démocratie*, Seuil, 1998.

¹³⁸ Le Tao par exemple, qui n'est pas Dieu, ni la Nature, mais n'est pas non plus humain. Voir pour une théorie de l'action depuis la Chine : François Jullien, *Traité de l'efficacité*, Grasset et Fasquelle, 1996.

¹³⁹ Selon Arendt, l'Occident a eu tendance à substituer l'histoire à la politique, "absurdité épouvantable" du fait du "caractère monstrueux et inhumain de l'histoire" (Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit. p 42-43). En ce sens, il est bien possible que nous ayons inventé le système démocratique universel, mais qu'il nous reste encore à inventer sa pratique politique.

moraux et institutionnels définis, puisque « ce que fait ce qu'ils font » au niveau du tout n'est ni leur dessein, ni leur faute, ni leur honneur. Si la Tradition pensait une transcendance au-dessus de la société des humains, la Modernité a pensé une « auto-transcendance » du social par rapport aux humains¹⁴⁰. Les premiers étaient donc dépassés comme créatures, les seconds dépassés par leur créature involontaire. Pour les religions traditionnelles comme pour l'historicisme moderne, le cours des choses relève donc d'abord et avant tout de la fatalité de processus supra-humains, ou pour le moins supra-volontaires, disculpant par avance les personnes de toute réelle responsabilité et pouvoir face à un ordre « objectif » du monde qui les déborde¹⁴¹.

La deuxième réponse, la plus évidente pour qui veut changer le monde, procède d'un **volontarisme moral et politique**. Le monde est le résultat de l'action humaine et donc les humains ont une responsabilité pleine et entière vis-à-vis du monde qu'ils font et habitent, puisqu'ils en sont les auteurs **souverains**. Tout problème dans le monde relève d'une faute ou d'une injustice humaine qu'il s'agit de dénoncer, de sanctionner et de corriger, sauf bien sûr pour ce qui relève de la « nature », seule dimension du réel hors champ politique¹⁴². Il n'est donc aucun processus historique, économique ou social qui échappe à la responsabilité et au pouvoir humains. Il n'est que des subterfuges idéologiques qui prétendent à la « fatalité », au « déterminisme » ou à « l'objectivité » du cours des choses pour disculper les dirigeants de ce qu'ils ont fait et voulu. Mais tout ce que les humains font, les humains peuvent le défaire et le

¹⁴⁰ L'auto-transcendance du social est une notion aussi chère à la sociologie de Durkheim qu'au libéralisme de Hayek. Voir à ce propos Dupuy J-P. *Libéralisme et justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992.

¹⁴¹ « Dans une avalanche, aucun flocon ne se sent jamais responsable » dit le poète Stanislaw Jerzy Lec. Bien entendu, l'autre Modernité, celle qui aspire à l'émancipation des humains par leur propre action lucide concertée et illustrée, ne peut pas être d'accord avec la thèse historiciste d'une fatalité irresponsable du cours du monde. C'est pour cela qu'il nous faut maintenant rejeter tous les historicismes comme résidus métaphysiques dogmatiques et achever le projet de la Modernité (Habermas) qui est avant tout un projet d'émancipation et de responsabilité. Nous n'avons finalement jamais encore été modernes (Latour), nous donnant des représentations politiques du monde déresponsabilisantes, où des forces historiques et systémiques nous agissent et nous disculpent. L'âge de la Responsabilité serait en ce sens l'âge de la Modernité, au sens kantien d'Illustration, auquel nous n'aurions pas encore accédé.

¹⁴² On notera au passage que, du point de vue d'une théorie de la responsabilité, la « Nature » permet de déresponsabiliser les agents humains, puisque ce qui advient « naturellement » est supposé n'avoir rien à voir avec nous. La « Nature » fonctionne alors comme un opérateur de dépolitisation potentiellement dangereux pour les efforts politiques humains, puisque ceux qui s'en réclament peuvent prétendre immuniser leurs décisions face aux enjeux politiques, se situant « au-dessus » du jeu politique d'une part, mais dans une position « déresponsabilisée » d'autre part. L'expertocratie est donc la pire ennemie du politique, et peut-être la démocratie doit-elle aujourd'hui tuer l'idée de « Nature-extérieure-aux-agissements-humains » afin de se sauver elle-même de la mort du politique. Voir sur ce thème : Latour B. *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, op.cit.

refaire. Il n'y a donc rien qui puisse *a priori* limiter leur libre pouvoir politique et moral, ainsi que leur responsabilité, puisqu'ils sont les souverains du monde.

La troisième réponse relève d'une lucidité éthique et politique qui corrige les excès métaphysiques des deux premières thèses, en ne prenant position ni pour le déterminisme total, ni pour la liberté souveraine (qu'on ne peut de toute façon pas démontrer) tout en n'abandonnant pas le projet d'autonomie humaine. "L'erreur fondamentale semble tenir à l'assimilation de la liberté à la souveraineté, assimilation qui a toujours été admise sans discussion par la pensée politique comme par la philosophie", nous dit Arendt¹⁴³. En effet, les deux grandes traditions philosophico-politiques issues de la Modernité nous ont promis la souveraineté individuelle (libéralisme) ou la souveraineté collective (socialisme) en guise de liberté, avec de douteux résultats en ce qui concerne notre autonomie réelle face à la domination économique capitaliste ou face à la domination politique étatiste. Le passage à une politique plus lucide quant à la différence entre autonomie et souveraineté devrait peut-être passer par l'assomption d'un sujet pratique au sens kantien, qui ne confonde plus la liberté avec le fait de faire individuellement ce que l'on veut, qui ne se fonde plus sur une ontologie mais sur une éthique (qui ait donc moralement raison sans nécessairement dire « la » Vérité), et qui conçoive l'autonomie non souveraine d'individus toujours soumis à une finitude radicale théorique et pratique comme une **tâche politique**, une finalité qui puisse permettre aux citoyens de donner collectivement leur assentiment à la loi à laquelle ils sont soumis, parce qu'ils auront participé à son élaboration¹⁴⁴.

Cette troisième alternative renonce à dire ce qu'est le monde en substance, sans renoncer au devoir-être humain dans le monde : on ne peut savoir si les humains ont effectivement un pouvoir sur le cours des choses, mais on sait *a priori* qu'ils doivent avoir un pouvoir sur le cours des choses, le conquérir et ne pas le perdre, sans quoi le devoir de justice ne serait plus qu'un vain mot. Cette troisième voie affirme, d'un point de vue éthique, le **devoir de pouvoir**, le refus de l'impuissance, mais sans la garantie de souveraineté, donc l'effort responsable de

¹⁴³ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, op.cit. p 299.

¹⁴⁴ Voir, pour l'assomption d'un sujet pratique comme universalisme relationnel non souverain : Castillo M. *La responsabilité des modernes, essai sur l'universalisme kantien*, Kimé, 2007 ; et pour la distinction entre individu et sujet d'une part, et la révolution copernicienne d'une pensée éthico-politique kantienne fondée sur l'autonomie et la finitude radicale d'autre part : Renaut A. *L'Ere de l'individu*, Gallimard, 1989 ; *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997.

prise de pouvoir sur le cours des choses pour pouvoir l'orienter, ce que l'on appelle la lutte pour **l'émancipation**.

L'effort d'émancipation n'est pas un pur volontarisme politique, car ce dernier affirme dogmatiquement l'entière liberté *a priori* des humains, donc tend à chercher des coupables derrière chaque problème, puisqu'on postule que tout ce qui arrive est voulu par des sujets libres et souverains. Alors la responsabilité devient systématiquement culpabilité ou mérite, et le jeu politique peut facilement se retourner en chasse aux sorcières. L'effort d'émancipation n'a au contraire aucune garantie de liberté, il la pose comme un but à atteindre, mais sans assurance de succès, et dans la pleine conscience du **caractère hybride et paradoxal du « monde »** : à la fois produit par des humains sujets-auteurs et produisant ces mêmes humains comme des objets construits et jetés là dans et par le monde.

Ni tout à fait sujet (donc pas totalement imputable et coupable), ni tout à fait objet (donc pas totalement innocent et irresponsable), voilà l'ontologie confuse qui tient en échec toute définition tant de l'humain que du monde, car on aurait bien tort de confondre l'un et l'autre avec une « nature » dotée d'une essence définissable. L'humain n'a pas de nature, et le monde n'est pas la nature ou l'univers. L'univers existe de lui-même, il est né de lui-même, il est nature, *physis*, et nous savons que nous sommes nés de lui, car nous sommes des êtres naturels. Et pourtant nous n'avons pas de nature, car nous sommes du monde, et le monde naît **entre** les humains, chaque fois qu'il y a des personnes face-à-face. Nous savons que nous construisons le monde, car nous sommes des êtres de langage, de technique et de politique, toutes choses qui ne sont que par nous. Si donc nous venions à disparaître, c'est le monde qui disparaîtrait, mais pas l'univers. Ce n'est pas qu'il n'y aurait plus **rien**, mais il n'y aurait plus **personne**, donc plus de monde qui n'existe que d'être perçu, dit et agi. Alors l'univers ne serait plus ramassé et dit par ses rapporteurs mondains que sont les humains, l'univers sans monde retournerait au silence. Écoutons Hannah Arendt :

“Partout où des hommes se rassemblent, un monde s'intercale entre eux, et c'est dans cet espace intermédiaire que se jouent toutes les affaires humaines. L'espace entre les hommes qui constitue le monde ne peut assurément pas exister sans eux et un monde sans hommes, contrairement à un univers sans hommes ou à une nature sans hommes, serait contradictoire en lui-même.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit. p 59.

Mais alors, si le monde est un « entre-nous », nous en sommes bien maîtres et possesseurs comme nous le sommes de nos discours ! S'il en est ainsi, pourquoi ne pas considérer le monde comme notre œuvre et création, donc nous attribuer entière liberté créative, souveraineté et responsabilité face à lui, et avaliser la thèse du volontarisme politique ? Arendt continue :

“Mais cela ne signifie pas que le monde et les catastrophes qui s’y produisent se laissent réduire à un événement purement humain, et encore moins à quelque chose qui arrive à « l’homme » ou à l’essence des hommes. Car le monde et les choses du monde au milieu desquels se déroulent les affaires humaines ne sont pas l’expression de l’essence humaine, ou pour ainsi dire le sceau qu’elle imprime de l’extérieur, mais résultent au contraire de ce que les hommes sont capables de produire ce qu’ils ne sont pas eux-mêmes –à savoir des choses–, et de ce qu’également les domaines qu’on appelle psychologiques ou spirituels, qui constituent pour eux des réalités durables au sein desquelles ils peuvent évoluer, ne peuvent exister que dans la mesure où il se réifient, où ils se présentent comme un monde de choses. Les hommes agissent dans ce monde réifié, ils sont conditionnés par lui, et c’est précisément en raison de ce conditionnement que chaque catastrophe qui se produit dans le monde rejaillit sur eux, les concerne.”¹⁴⁶

Le monde est bien un « entre-nous », mais il se réifie, devient choses qui se tiennent face et contre nous (*Gegenstand* dit l’allemand) et nous conditionnent. Le monde dit et agi se dresse en « objectivité », monde jeté devant et qui résiste tant à la volonté des individus (car il est collectif et trans-générationnel) comme aux lois écologiques de l’environnement terrestre (car il est purement artificiel et symbolique, il n’est pas nature). Ce que nous avons de distinct des animaux, c’est qu’ils n’ont pas de monde ni de choses, mais seulement une niche écologique qui conditionne leur rapport à l’environnement. Dépourvus de la structure narrative mémorisable et transmissible qui nous fait transfigurer notre environnement en un « monde », les animaux se reproduisent dans leur environnement en un présent permanent, qui ne se relâche un peu en un système social d’apprentissage cumulatif que pour nos cousins singes anthropoïdes. Tandis que nous, nous produisons entre nous des choses qui forment un monde qui nous produit à son tour. C’est pour cela que **le monde nous affecte** et que **ce qui lui arrive nous arrive à nous**¹⁴⁷, donc que nous nous en sentons responsables, bien qu’il soit plus vaste et complexe que chacun de nous et même que nous tous.

¹⁴⁶ Idem. p 59-60.

¹⁴⁷ Donnée fondamentale qui explique pourquoi nous sommes des « êtres responsables », des êtres qui sont nés pour **répondre** au monde, et non pas simplement y vivre. Nous sommes les êtres **touchés** par le monde, dans le sens le plus affectif qui soit. Nous y reviendrons.

Désolé, mais on ne peut pas faire plus simple : l'objectivité du monde qui nous fait face est constituée et dépendante de nos subjectivités, mais elle les conditionne et les constitue à leur tour, et c'est pour cela que chacun ne naît pas humain comme le chat naît chat, mais polonais, mapuche ou peul, et pourtant humain, c'est-à-dire membre du monde. Ce va-et-vient permanent entre le sujet et l'objet est irréductible. Ce retournement permanent du sujet en objet (puisque l'individu est dominé et non souverain) et de l'objet en sujet (puisque c'est le monde qui prend l'initiative et nous dicte notre conduite) est lui aussi réel, mais pas fatal car on peut toujours redevenir sujet et reposer le monde comme objet. Si l'on réduit l'humain à un phénomène objectif, on traite d'un bipède sans plume et on manque la subjectivité, donc on trahit. Si l'on réduit l'humain à un phénomène subjectif, culturel, on traite d'idéalités et on manque l'objectivité du réel, on trahit aussi. La seule solution est donc de ne pas réduire et de supporter l'équivoque, bien que ce soit toujours tentant de simplifier et presque toujours nécessaire. Encore faut-il alors se souvenir de la simplification opérée et en revenir. La philosophie est justement cet effort d'honnêteté et de mémoire de la réduction opérée pour ne pas en être dupe, effort toujours faillible, comme l'honnêteté et la mémoire.

S'il en est ainsi, si le monde est bien ce qui surgit entre nous, chaque fois que des humains se rassemblent pour le créer, le dire, le fabriquer et en souffrir, il n'y a aucune impossibilité ontologique qui pourrait nous priver d'un certain **pouvoir** sur le monde. Le monde est « entre nous », il n'échappe donc pas à l'autorité de notre relation qui le permet et le sculpte. La thèse du fatalisme déterministe est fautive et la politique, donc la responsabilité pour le monde, sont toujours possibles.

Mais s'il en est aussi ainsi, si le monde se sédimente et se tient face à nous et nous détermine, s'il nous confisque nos droits d'auteur pour reprendre l'initiative, comme si c'était lui le sujet et nous les objets jetés en lui pour nous y adapter, alors il n'y a aucune **garantie** que nous puissions avoir du pouvoir sur sa puissance. L'équivoque sur les droits d'auteur du monde tient au fait que l'objet social, comme le dit précisément Sartre, est à la fois une œuvre humaine, donc sous notre responsabilité, et sans auteur, donc sans responsabilité de personne :

“Il faut comprendre que les individus ne se heurtent pas comme des molécules mais que, sur la base de conditions données et d'intérêts divergents ou opposés, chacun comprend et dépasse le projet de l'autre. C'est par ces dépassements et les dépassements de dépassements que peut se constituer un objet social qui soit tout

ensemble une *réalité pourvue de sens* et quelque chose où personne ne puisse entièrement se reconnaître, bref *une œuvre humaine sans auteur*.¹⁴⁸

On peut analyser cette **œuvre humaine sans auteur** qu'est la société en trois moments liés : Premièrement, l'action échappe toujours deux fois à son auteur. D'abord parce qu'elle se relie à toutes les chaînes causales du milieu où elle émerge, milieu qui réagit sur elle, la transforme et la redéfinit sous une forme qui n'est plus à disposition de son auteur. C'est, on l'a vu, ce que Edgar Morin appelle le principe de l'écologie de l'action : "Toute action échappe de plus en plus à la volonté de son auteur à mesure qu'elle entre dans le jeu des inter-rétro-actions du milieu où elle intervient"¹⁴⁹. Ensuite parce qu'elle a lieu devant et pour d'autres acteurs¹⁵⁰ qui la regardent, l'interprètent et y réagissent par d'autres actions, déclenchant ainsi des processus sociaux proprement incommensurables pour l'auteur de « l'action initiale », qui n'est elle-même jamais la première, bien qu'elle inaugure toujours quelque chose de neuf. Alors qu'il n'y a action que pour et par un auteur-sujet devant d'autres auteurs-sujets (sinon, on ne parlerait que d'événements), toute action déclenche des **processus** auxquels participent une pluralité d'auteurs, mais qui sont eux-mêmes sans auteur, et résistent aux intentions de tous les auteurs. Toute action humaine, initiant un nouveau commencement entièrement libre et inédit, produit de l'irréversible et de l'irrémediable, donc de la nécessité¹⁵¹.

Deuxièmement, cette action qui échappe en processus se sédimente en un monde social stabilisé. Durkheim nous invite à considérer les faits sociaux comme des « choses »¹⁵², mais il vaut beaucoup mieux employer le terme sartrien du « pratico-inerte », moins beau mais plus précis. Le champ social est « **pratico-inerte** » pour Sartre, en ce sens qu'il est bien constitué d'actions humaines, mais qui se sont cristallisées en une inertie qui se présente sous un double

¹⁴⁸ Sartre J-P. *Critique de la Raison Dialectique, Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1985, p 82.

¹⁴⁹ Morin E. *La Méthode 6 : l'éthique*, op.cit. p 40.

¹⁵⁰ Hannah Arendt relie systématiquement l'action humaine à la pluralité des humains. On peut bien « faire des choses » tout seul, mais on ne peut « agir » qu'en public, c'est-à-dire se révéler soi-même dans son unicité en apparaissant aux autres par des initiatives, dont la première est la naissance de la personne. Agir, c'est "commencer du neuf de notre propre initiative" (Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, op.cit. p 233), et ce commencement ne peut apparaître comme tel et être reconnu comme neuf que dans le monde pluriel des humains.

¹⁵¹ Tous les artistes le savent : alors que la création d'une œuvre commence dans la pure liberté, elle devient rapidement obéissance à la logique de l'œuvre elle-même qui se déploie. Pierre Soulages a dit : "Un tableau est fini quand on ne peut plus rentrer dedans". C'est ce ravissement de l'œuvre à son auteur lui-même qui rend l'œuvre ravissante pour tout public potentiel, c'est-à-dire artistique. Voir à ce propos l'indépassable analyse du processus de création artistique écrite par Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), Librairie Philosophique de Ladrangé, 1842.

¹⁵² Voir Durkheim, E. *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, 1988, p.108.

mouvement où la matière travaillée s’humanise pendant que l’humain la travaillant se déshumanise : “comme si l’homme en tant que produit par son produit et la matière en tant que travaillée par l’homme tendaient vers une équivalence parfaite, par annulation progressive de toutes les différenciations originelles”¹⁵³. Sartre souligne cette curieuse alchimie où l’objet devient humain, l’humain objet, et leur symbiose devient le « monde », la « société », c’est-à-dire un tout composé indissolublement de personnes et de choses totalisées ensemble. L’humanité est bien en symbiose indissoluble avec son monde social pratico-inerte en tant qu’elle est le produit de ce qu’elle produit. Encore une fois, c’est pour cela que le monde nous affecte, nous touche et que nous nous sentons tenus vis-à-vis de lui à la promesse de la responsabilité.

L’objet matériel produit par l’humain “devient un être étrange et vivant, avec ses mœurs et son propre mouvement”¹⁵⁴. Bien loin de signifier seulement la victoire humaine sur la matière pliée à ses besoins et désirs, l’objet pratico-inerte devient aussi exigence d’une certaine conduite de tout utilisateur à son égard. Et plus l’objet est complexe, plus l’exigence est forte en termes de coûts, de temps d’apprentissage, d’entretien, de vigilance, de risque de mésusage dangereux, etc. “C’est l’objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue”¹⁵⁵, et qui devient “objet-vampire” qui “absorbe sans cesse l’action humaine”¹⁵⁶. Ainsi, l’humain producteur et le monde d’objets qu’il produit échangent leur statut dans un monde social pratico-inerte où les objets inanimés ont des exigences et donnent des ordres à “n’importe qui”, rendant anonymes les opérateurs humains qui les servent, et où les personnes animées de projets se soumettent aux exigences passives de la matière inerte au moment même où elles la dominent complètement. C’est là que se comprend **l’alchimie de la transformation de la maîtrise en soumission**. A la fin du processus de progrès techno-industriel, le monde de machines, travail, coordinations d’actions collectives, institutions, etc. impose un entretien et une exigence permanente de soin qui absorbe pratiquement toute l’énergie sociale et prédétermine son futur :

¹⁵³ Sartre J-P. *Critique de la Raison Dialectique, Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, op.cit. p 295. Le Sartre de la *Critique de la Raison Dialectique*, ouvrage volumineux et de lecture compliquée bien qu’essentielle, est assez difficile d’accès et trop peu étudié. On peut se reporter à l’ouvrage de Yvan Salzmann : *Sartre et l’authenticité, vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, 2000. On pourrait bien sûr expliquer le caractère objectif du social d’après d’autres perspectives sociologiques et systémiques, mais l’avantage de Sartre pour notre propos est qu’il ne renonce jamais à la perspective éthique du sujet qui veut transcender les conditionnements sociaux, donc devenir le responsable de son existence sociale.

¹⁵⁴ Idem. p 279.

¹⁵⁵ Idem. p 296.

¹⁵⁶ Idem. p 280.

“Tout objet, en tant qu’il existe dans un complexe économique, technique et social quelconque, devient exigence à son tour, à travers le mode et les rapports de production, et suscite d’autres exigences en d’autres objets. (...) [Cette exigence] produit des *hommes-exigences*, c’est-à-dire que les générations nouvelles intériorisent (ou que certains groupes intériorisent en elles) les exigences diffuses de la matérialité (que les générations antérieures ressentent comme *leurs limites*) comme leurs propres exigences. L’inventeur est un technicien qui se fait homme-exigence, c’est-à-dire médiation inessentielle entre une matérialité présente et l’avenir qu’elle exige.”¹⁵⁷

Non seulement, donc, l’action échappe à son auteur, mais le monde matériel-humain qu’elle crée par sa cristallisation avec toutes les autres actions de tous les autres auteurs, constitue un champ social pratico-inerte qui dicte ses exigences aux présents et futurs membres de la société, justement par l’effort technique, scientifique et industriel de libération de l’humain grâce à la soumission de la matière. C’est le monde à l’envers : on voulait la liberté souveraine par la maîtrise de la nature, et l’on produit un objet qui devient notre “impératif catégorique”¹⁵⁸ (notre loi morale !) et nous entraîne, par une paradoxale “*inertie de la praxis*”¹⁵⁹, vers un paradoxal “avenir passif et indépassable”¹⁶⁰. Voilà donc dévoilée cette « **maîtrise non maîtrisée** » qui nous étonnait tantôt. Mais pourquoi est-elle sans auteur ?

Parce que, troisièmement, nous ne formons pas partie de notre société pratico-inerte comme des « **groupes** », c’est-à-dire des “collectivités actives qui s’organisent en vue d’un résultat défini”¹⁶¹, animées par des personnes se mettant d’accord consciemment autour d’un projet commun. Nous formons partie de notre société de façon « **sérielle** », comme des individus anonymes agroupés dans des « collectifs » anonymes et inertes où nous existons ensemble, certes, mais les uns à côté des autres, alignés en séries, atomes séparés, extérieurement unis sans réciprocité, “pluralité de solitudes”¹⁶². Déjà les objets produits (marteau ou ordinateur) exigent des comportements précis de la part de n’importe quel utilisateur sans distinction, dans la plus pure interchangeabilité des opérateurs : c’est à toute la série des opérateurs possibles que le marteau ou l’ordinateur exigent un certain comportement. Mais en plus, les grands processus systémiques sociaux, économiques, juridiques, nous rassemblent et ordonnent dans

¹⁵⁷ Idem. p 299 et 303. Nous sommes tout simplement en train d’intégrer une nouvelle exigence diffuse de la réalité qu’est l’exigence de soutenabilité. Ainsi, nos ingénieurs hommes-exigences commencent à inventer le développement soutenable que l’avenir nous exige.

¹⁵⁸ Idem. p 300.

¹⁵⁹ Idem. p 344.

¹⁶⁰ Idem. p 345.

¹⁶¹ Idem. p 358.

¹⁶² Idem. p 364.

la sérialité d'usagers interchangeables des systèmes. Je peux seulement être « membre » subjectif d'un petit groupe où j'existe comme personne qui compte avec d'autres en réciprocité d'entente (et/ou de conflit). Cependant, ma participation à une queue pour aller au cinéma est déjà un processus sériel où je ne suis qu'un « élément », une « unité » de plus de la série, quantité interchangeable et remplaçable soumise au tout du comportement général de la queue. De même, et bien plus, je ne suis qu'un « ayant droit » dans le système administratif et un « consommateur » sérialisé dans le système marchand.

La sérialité des collectifs sociaux nous enlève littéralement les droits d'auteur de nos actes versés intégralement aux règles des processus collectifs anonymes, bien que ce soit chacun de nous et tous ensemble qui agissons ces processus. Il faut donc distinguer entre : (1) mes actes en tant que sujet-auteur (le je volontaire) ; (2) notre action en tant que groupe ou équipe qui coordonne en réciprocité des buts et des moyens (le nous volontaire) ; (3) mon comportement individuel en tant que soumis à des rapports sériels (ma conduite « altérée »¹⁶³) ; et (4) le comportement général de la série totale elle-même (le « ça » de la foule, le « on » de la masse). Dans le champ des relations sérielles, ma conduite est « altérée » car elle n'est le fruit ni de mon libre-arbitre, ni d'une concertation commune ; elle est suscitée immédiatement par le comportement de tous les autres sans réciprocité, en tant que réaction à « mon impuissance à agir sur la série des Autres », impuissance qui « revient sur moi pour faire de ces Autres mon destin ». Au lieu d'en être l'auteur, c'est cet Autre paradoxal qui me fait agir, il me conduit par une rationalité de l'altérité. Il est paradoxal puisque ce n'est en fait personne ! Car tous les autres « moi » vivent, comme moi, la même situation de devoir faire « comme les autres ».

Bien sûr, cette stabilisation des attentes de comportement sans auteur est essentielle à la vie collective, puisque nous ne pourrions pas nous organiser longtemps et puissamment si nous devons toujours renégocier les règles de la coordination d'action¹⁶⁴. La société ne pourrait

¹⁶³ Idem. p 382. On peut se représenter facilement ce qu'est une « conduite altérée », dans le double sens d'une conduite corrompue et d'une conduite soumise à l'altérité, en pensant au comportement d'un individu plongé dans une foule en mouvement : chaque déplacement n'est pas le fruit de sa volonté, mais le résultat du déplacement de tous les autres, tous également altérés de la même manière par tous les autres. La foule se meut « comme un seul homme », mais personne ne s'y meut volontairement. Chaque individu est en soi libre et volontaire, mais le tout en est devenu une fatalité involontaire. Tout le problème politique est d'organiser une régulation responsable de la foule.

¹⁶⁴ C'est curieusement ce que semblent faire les grands singes anthropoïdes dans leur société plus complexe que la nôtre, en renégociation permanente, donc plus instable que la nôtre, mais qui de ce fait même n'arrive pas à accumuler assez de **puissance** pour déclencher des processus historiques de progrès. La stabilisation transgénérationnelle des attentes de comportements acquis (et non génétiquement programmés) est ce qui

jamais être le pur résultat d'une volonté générale décidée par le dialogue entre citoyens omniscients et omnipotents sur ce qu'ils sont et ce qu'ils veulent. Mais cette stabilisation automatique systémique des rapports sociaux pose à la fin **le grand problème politique** de la responsabilité de l'organisation du vivre-ensemble. **Qui** est responsable de cette **auto-**organisation du social, où « auto » signifie l'anonyme et non un « soi » conscient et volontaire ? La question est théoriquement indécidable mais éthiquement et politiquement décidée : Nous **devons** être responsables de l'organisation du social, car nous devons nous émanciper de nos chaînes d'exploitation, de domination et d'injustice, nous devons assurer une vie bonne et soutenable pour le présent et l'avenir, nous devons vivre en démocratie, etc. D'où l'impératif politique de la revendication de nos droits d'auteur sur la société anonyme sans auteur : « Là où le processus sériel anonyme était, nous devons advenir », pourrions-nous dire en parodiant Freud.

Ce devoir est théoriquement réalisable, car la société, au bout du compte, c'est nous ! Il n'y a donc aucune raison *a priori* qui nous empêche de pouvoir être responsables du monde. Mais ce devoir n'offre aucune garantie de satisfaction, car la société, au bout du compte, ce n'est pas nous ! De cette équivoque entre pouvoir et impuissance naît à la fois la possibilité et l'incertitude de la politique, qui est exercice de la liberté sans garantie de souveraineté. Le but de l'action politique est alors simple à définir : c'est l'action politique elle-même, c'est le fait de chercher à se donner les moyens de poursuivre l'action politique au futur. On appelle cela lutte pour l'émancipation, la liberté, la convivialité (Illich), l'autonomie (Castoriadis).

Sans naïveté volontariste (l'action politique ne rendra pas la société transparente à une volonté humaine souveraine), sans naïveté systémiste (le système social ne résout pas tout seul nos problèmes de façon automatique sans notre intervention politique), la **responsabilité collective politique** que nous cherchons doit résoudre le problème de notre insoutenabilité en contrôlant que les systèmes sociaux et leur puissance déchainée n'aillent pas réduire tellement notre possibilité d'action que le réel vécu abolisse finalement la politique. Seul un monde offrant une richesse de possibilités d'être différent de ce qu'il est permet qu'on y réponde, qu'on en soit responsable, tandis qu'un réel systémique fermé à toute possibilité d'être

caractérise, semble-t-il, l'humanité face à ses proches cousins, qui eux aussi savent acquérir, mais ne savent pas stabiliser. C'est bien ce que l'on nomme communément : la culture. Voir : Strum S. et Latour B. « Redéfinir le lien social : des babouins aux humains » in : Akrich M., Callon M., Latour B., *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Ecole des mines de Paris, 2006.

différent abolit toute possibilité de s'en rendre responsable, donc toute humanité en lui. L'action politique, ainsi entendue, est garde-fou de l'insoutenabilité.

Une politique responsable n'est donc pas une politique de prise de pouvoir absolu sur le monde, mais au contraire une politique visant à **équilibrer notre pouvoir par rapport à la puissance du monde, en pluralisant des pouvoirs limités contrôlant des puissances bridées**. Nous y distinguons trois caractéristiques :

1) C'est une politique qui aime la politique, c'est-à-dire qui aime rendre les humains responsables de leur vie. Aimer la politique, c'est dépasser trois préjugés dénoncés par Arendt¹⁶⁵ : La politique serait un simple moyen en vue de la vie sociale ; son contenu serait toujours fait de violence ; son problème serait toujours celui de la domination. Trois raisons pour lesquelles la politique serait toujours perçue comme essentiellement dangereuse : il faudrait toujours s'en méfier et chercher, dans la mesure du possible, à s'en débarrasser. Au contraire, la politique est une fin en soi (le seul domaine où nous soyons à la fois entre nous totalement responsables et totalement libres¹⁶⁶) ; la politique est dialogue et gouvernance entre des êtres égaux et différents, pluriels, qui font être le monde sous tous ses aspects ; le problème politique n'est pas celui de la domination politique mais celui de la maîtrise des puissances systémiques qui nous aliènent, donc celui de la soutenabilité d'un monde libre et responsable, raisons pour lesquelles nous avons besoin de protéger l'espace de la créativité politique contre le danger d'une réalité désertique qui aurait éliminé la possibilité d'un monde partagé dans la pluralité¹⁶⁷.

2) C'est une politique qui étend les possibilités d'être et le pouvoir d'agir des humains, donc qui réintroduit la capacité à piloter le devenir et institue la compétence d'évaluer ce pilotage selon des critères discutés publiquement. Curieusement, le moyen d'une reprise de pouvoir sur les puissances déchainées n'est pas le consensus absolu de tous sur tous les sujets, mais au contraire **la pluralité et diversité des opinions et des mondes**¹⁶⁸. Tout système, en

¹⁶⁵ Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit. p 123.

¹⁶⁶ Idem. p 43.

¹⁶⁷ "Le monde ne surgit que parce qu'il y a des perspectives" (idem. p 153).

¹⁶⁸ "Plus il y a de peuples dans le monde qui entretiennent les uns avec les autres telle ou telle relation, plus il se créera de monde entre eux et plus ce monde sera grand et riche. Plus il y a de points de vue dans un peuple, à partir desquels il est possible de considérer le même monde que tous habitent également, plus la nation sera grande et ouverte. S'il devait inversement se produire que, suite à une énorme catastrophe, un seul peuple survive

systématisant les comportements, les « trivialise », les rend homogènes et mimétiques. Or, quand tout le monde fait la même chose au même moment, on rentre dans un **régime de crise** où les comportements imitatifs en masse mettent en danger la soutenabilité du système. De plus, nous dit Jean-Pierre Dupuy :

“Plus les relations interindividuelles sont triviales, plus le comportement de la totalité apparaîtra aux éléments individuels qui la composent comme doté d’une dynamique propre qui échappe à leur maîtrise (...). Lorsque les individus sont trivialement couplés (du fait de comportements mimétiques par exemple), la dynamique du système est prévisible, mais les individus se sentent impuissants à en orienter ou réorienter la course, alors même que le comportement d’ensemble continue de n’être que la composition des réactions individuelles à la prévision de ce même comportement. Le tout semble s’autonomiser par rapport à ses conditions d’émergence et son évolution se figer en « destin ».”¹⁶⁹

Contrairement à ce qu’on pourrait croire, une situation « babélienne », où tout le monde parle la même langue et se met d’accord pour construire ensemble une seule œuvre commune, est une situation catastrophique : elle met en danger le monde, rend la puissance sans limites, donc met en échec le pouvoir, puisque rien ne lui résiste. Le pouvoir absolu y correspond paradoxalement à l’impuissance absolue du sans limites, et c’est bien de cela dont Dieu s’inquiète dans la mythe de la Tour de Babel :

“ « Eh, dit le SEIGNEUR, ils ne sont tous qu’un peuple et qu’une langue et c’est là leur première œuvre ! Maintenant, rien de ce qu’ils projettent de faire ne leur sera inaccessible ! Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu’ils ne s’entendent plus les uns les autres ! » De là, le SEIGNEUR les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville.”¹⁷⁰

Tandis qu’une politique responsable, soucieuse de dispersion et pluralité articulées, instaure et maintient une situation « post-babélienne » de **traduction permanente** de langues et points de vue différenciés sur un monde pluriel et commun, où chaque pouvoir est partiel, petit et limité

dans le monde, et s’il devait arriver que tous ses membres perçoivent et comprennent le monde à partir d’une seule perspective, vivant en plein consensus, le monde au sens historico-politique irait à sa perte (...) Il ne peut y avoir d’hommes au sens propre que là où il y a un monde, et il ne peut y avoir de monde au sens propre que là où la pluralité du genre humain ne se réduit pas à la simple multiplication des exemplaires d’une espèce” (Idem. p 154).

¹⁶⁹ Dupuy J-P. « Quatre moments dans la vie d’un homme remarquable », in : Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, L’Harmattan, 2006, p 65. Dupuy relate ici ce que Heinz von Foerster avait fait remarquer à Ivan Illich au cours d’une conférence en 1976.

¹⁷⁰ *Genèse*, 11, 6-8. Traduction œcuménique de la Bible, Société biblique française & Ed. du Cerf, 2004. Considérons, en regard du mythe de Babel, cette tendance académique actuelle à uniformiser l’anglais comme langue d’apprentissage dans les institutions d’enseignement supérieur et comme langue de formulation des connaissances scientifiques.

de toute part. Cette situation systémique offre ainsi de riches possibilités d'envisager et faire les choses différemment, les erreurs (toujours locales et localisées) n'entraînant pas de contagion systémique dangereuse pour le tout. Une politique responsable universalise le respect des différences contre l'uniformisation, mais ce n'est peut-être pas tant par « respect des différences » que par utilité stratégique des différences pour la résilience du tout social.

3) C'est une politique qui recherche avant tout l'autonomie (relative) des usagers des systèmes sociaux dans leur utilisation des dits systèmes, c'est-à-dire ce que Illich appelle la « **convivialité** » des outils humains :

“Si nous voulons pouvoir dire quelque chose du monde futur, dessiner les contours théoriques d'une société à venir qui ne soit pas hyper-industrielle, il nous faut reconnaître l'existence d'échelles et de limites *naturelles*. L'équilibre de la vie se déploie dans plusieurs dimensions ; fragile et complexe, il ne transgresse pas certaines bornes. Il y a certains seuils à ne pas franchir. Il nous faut reconnaître que l'esclavage humain n'a pas été aboli par la machine, mais en a reçu figure nouvelle. Car, passé un certain seuil, l'outil, de serviteur, devient despote. Passé un certain seuil, la société devient une école, un hôpital, une prison. Alors commence le grand enfermement. Il importe de repérer précisément où se trouve, pour chaque composante de l'équilibre global, ce seuil critique. Alors il sera possible d'articuler de façon nouvelle la triade millénaire de l'homme, de l'outil et de la société. J'appelle *société conviviale* une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil.”¹⁷¹

Il est évident que notre société globalisée n'est pas pour l'instant conviviale, et que nous avons le plus grand mal à gérer les processus que déclenchent nos systèmes économiques, technoscientifiques et sociaux. Pour garder la convivialité de nos outils et de notre société, il faudrait pouvoir déterminer “les seuils de nocivité des outils”¹⁷² nous dit Illich, nocivité sociale et environnementale. Le progrès technoscientifique moderne a conduit de nombreuses activités humaines à un seuil de performance remarquable : une médecine efficace, une communication rapide, un transport lointain et sûr, etc.

Mais passé ce **premier seuil** avantageux pour tous, le progrès a tendance à dégénérer en monopole d'experts au lieu de se partager abondamment entre tous de façon conviviale : le spécialiste est mythifié, il fait des miracles, et monopolise une activité de plus en plus

¹⁷¹ Illich I. *La convivialité*, op.cit. p 13.

¹⁷² Idem p 12. Outil se réfère chez Illich à tout ce que l'on utilise, biens, services, institutions...

complexe au lieu de favoriser son usage autonome par tous. L'activité confisquée soumet la société à son monopole¹⁷³ et l'on passe un **deuxième seuil** où l'outil se transforme en système non convivial : c'est l'étape du « monopole radical ». L'outil commence à produire plus de problèmes que de solutions, se retourne contre sa finalité de départ, devient cher et obligatoire, trop compliqué pour être utilisé librement, et juridiquement confisqué pour protéger ses investisseurs de ses usagers. Les gens ne peuvent plus se l'approprier mais seulement le consommer. L'outil crée constamment de nouveaux manques et de nouvelles raretés donc une demande sociale insatisfaite et insolvable de façon chronique. C'est la fuite en avant : là où le progrès nous permettait vraiment d'espérer l'abondance et l'autonomie, on se retrouve avec la rareté, l'insatisfaction, les coûts sociaux exorbitants, et les effets collatéraux dommageables pour tous. La médecine et l'alimentation rendent malade au lieu de donner la santé, le droit empêche la liberté au lieu de la protéger, les transports immobilisent au lieu de permettre les libres déplacements¹⁷⁴, la communication isole, on perd toujours plus de temps avec des outils qui devaient nous en faire gagner, on dépense toujours plus pour des services dont le coût pourtant diminue, la richesse rend pauvre, la société sécuritaire insécurise, etc. **On en arrive à des résultats absurdes au travers de procédés que l'on croyait rationnels** : «Aux Etats-Unis, il faut être très riche pour se payer le luxe que tout le monde s'offre en pays pauvre : être assisté sur son lit de mort.»¹⁷⁵

En continuant dans la voie ouverte par Illich, on pourrait considérer l'hypothèse que nous en arrivons aujourd'hui à un **troisième seuil**, global, celui où tous les monopoles radicaux de tous

¹⁷³ Illich distingue d'un côté la notion de monopole capitaliste classique («le contrôle exclusif par une firme des moyens de production ou de vente d'un bien ou d'un service» ibid. p 80) qui ne fait que réduire le choix offert aux humains et, de l'autre, celle de **monopole radical** qui signifie un contrôle social total : «Il y a monopole radical lorsque l'outil programmé évince le pouvoir-faire de l'individu. Cette domination de l'outil instaure la consommation obligatoire et dès lors restreint l'autonomie de la personne. C'est là un type particulier de contrôle social, renforcé par la consommation obligatoire d'une production de masse que seules les grosses industries peuvent assurer» (p 82). On se soucie beaucoup d'empêcher le premier type de monopole dans l'économie libérale de marché, mais jamais le second, et c'est ainsi que notre société « libérale » manque paradoxalement l'autonomie qu'elle devrait nous donner.

¹⁷⁴ Illich analyse remarquablement comment le passage du transport mécanisé collectif à l'automobile personnelle rapide ralentit en fait la circulation, fait perdre du temps dans les transports, soumet la ville à une logique circulatoire pour voitures au lieu de permettre la rencontre entre citoyens par une urbanisation concertée, et pollue finalement toute la planète. L'américain moyen consacrait, en 1970, 1 500 heures par an à sa voiture (4 heures par jour à s'en servir, s'en occuper, travailler pour elle et s'en faire soigner à l'hôpital) pour une moyenne de 10 000 kms, soit 6 kms/h. ce qui est très en dessous de la vitesse d'un cycliste. Dès que l'on confond bonne circulation et grande vitesse, le système du transport devient non-convivial, se retourne contre sa fin et soumet tout le monde à sa logique. Voir idem. p 23-24. Les autres systèmes sociaux suivent la même logique (éducation, médecine, etc.).

¹⁷⁵ Idem. p 19. On pense que la rationalité est dans l'optimisation constante des systèmes alors qu'elle est dans l'usage responsable libre des dits systèmes. On se trompe de rationalité.

les sous-systèmes sociaux spécialisés commencent à entrer en résonance dans leur désutilité marginale et générer des impacts globaux négatifs de plus en plus visibles, car les effets se croisent, se renforcent et se multiplient, dans un espace planétaire désormais sans dehors, sans ailleurs, sans échappatoire où « externaliser » les problèmes¹⁷⁶. Le troisième seuil est celui de la **désutilité globale**, la perte d'autonomie universelle par rapport aux « avancées » technologiques et l'insoutenabilité écosystémique du tout social. L'insoutenabilité de notre évolution se dit d'une étrange manière : plus on avance et moins on va pouvoir continuer comme ça. Une politique responsable chercherait donc à retrouver des outils conviviaux, et pour cela pratiquerait systématiquement le précepte moral et systémique de Heinz von Foerster :

« Agis de façon à accroître le nombre des possibilités, pour toi et pour les autres »¹⁷⁷

13. Hypothèse de travail : la Responsabilité Sociale comme moyen d'opérationnaliser la responsabilité globale

Il est temps maintenant de résumer la problématique de la responsabilité globale et de poser nos hypothèses de solution. Entre ma responsabilité juridique et morale personnelle, délimitée par mon pouvoir d'agir et de répondre de ce qui est à ma charge, et la responsabilité infinie de l'humanité pour les effets collatéraux des systèmes sociaux, responsabilité collective et politique, on a vu qu'il y a plus qu'un grand écart, plutôt un abîme dont il est difficile de voir comment il pourrait être franchi. La responsabilité morale et juridique est nécessairement limitée à « mon fait », tandis que la responsabilité globale est nécessairement illimitée à tous les effets collatéraux de toutes les actions humaines. Mais on a vu aussi que ce problème devait être résolu, que la responsabilité globale, pour être une vraie responsabilité et non pas seulement un vœu pieux, un engagement altruiste dépendant de la libre volonté de chacun, devait pouvoir être institutionnalisée et être opposable aux différents acteurs sociaux de notre société du risque. De là la question : **Comment faire d'une responsabilité globale en soi**

¹⁷⁶ Encore une fois, c'est cela qui nous semble être la signification première de la « globalisation » : le devenir globe de notre société, donc la suppression de l'ailleurs, du dehors, du lointain, de l'étranger. Dans une « société globale » il n'y a plus personne de radicalement « étranger », car nous sommes tous voisins interdépendants. C'est à la fois une bonne nouvelle éthique (chacun est mon prochain) et une situation étouffante et dangereuse : il faut faire attention à tout, car tout compte et plus rien ne peut être « laissé-pour-compte », c'est-à-dire externalisé.

¹⁷⁷ H. von Foerster. Cité par Cerutti M. « Taches aveugles, écologies du changement, dynamiques d'auto-éco-organisation », in : Andreevsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, op.cit. p 44.

illimitée, donc non opposable aux agents sociaux, une responsabilité limitée, institutionnellement reconnue, donc opposable aux agents sociaux ?

Une opposabilité de la responsabilité globale (c'est-à-dire la capacité de la société à l'exiger de ses membres individuels ou organisationnels) n'est pas *a priori* juridiquement impossible, car les mêmes arguments qui servent à limiter la sphère d'imputation à la sphère du pouvoir de l'agent peuvent être retournés en faveur d'une responsabilité globale :

Le changement climatique, le dumping social, ainsi que le dumping fiscal et normatif des entreprises multinationales, le trou dans la couche d'ozone, l'augmentation des maladies dues à une alimentation chimique, la pollution des nappes phréatiques ou la crise de biodiversité (et sociodiversité) sont bien **notre fait**, qui n'existerait pas en l'absence de l'industrialisme moderne. Les effets collatéraux de ce que nous faisons sont bien aussi notre fait, ce que nous faisons.

Or, en application de l'article 1382 du Code Civil, tous ces faits, qui causent à nos conditions présentes et futures d'habitabilité planétaire et d'hospitalité sociale un **dommage**, obligent ceux par la faute desquels ce dommage est arrivé (nous tous, *noqanchis*, les humains des sociétés industrielles) à le réparer, c'est-à-dire à inventer une économie « réparatrice »¹⁷⁸ qui assure la soutenabilité et dignité de la vie humaine au présent et au futur. Et comme nous sommes devenus profondément interdépendants dans un monde « glocal » (où les actions locales ont des répercussions globales, et où les phénomènes globaux ont des répercussions locales), l'article 1383 du même Code Civil enjoint chacun à reconnaître sa responsabilité dans les injustices du monde : Même par simple négligence ou passivité, nos routines quotidiennes de consommation et production ne sont pas sans rapport avec le maintien, voire l'aggravation, de l'exploitation au travail comme coût voilé de nos denrées à bas prix, avec le mépris des Droits de l'Homme dans les pays du Sud, avec l'épuisement des écosystèmes et des conditions d'hospitalité sociale dans de nombreuses régions du monde dévastées par

¹⁷⁸ Le terme "économie réparatrice", qui a l'avantage de bien souligner l'aspect destructeur de notre économie dominante actuelle, se trouve chez l'entrepreneur américain Paul Hawken (*L'écologie de marché, ou l'économie quand tout le monde gagne*, Le souffle d'or, 1995). L'auteur critique notre compréhension primitive du commerce en termes simplistes de profits et propose d'utiliser "les nombreuses techniques organisationnelles de la libre entreprise qui se sont révélées efficaces" (p 26) dans une nouvelle lecture économique de l'entreprise, où l'économie "restaure les écosystèmes et protège l'environnement en mettant en avant l'innovation, la prospérité, un travail intéressant et la vraie sécurité" (p 16).

l'industrialisme, ce qui assure l'hospitalité et le confort d'autres régions où les électeurs cherchent à se prémunir contre l'immigration des populations obligées à l'exode loin de leurs terres meurtries¹⁷⁹.

Il suffit donc de s'attribuer les faits sociaux globaux pour que le mécanisme juridique de l'imputation se remette en marche, cette fois-ci au niveau des dommages-monde. On voit que le contenu et l'étendue de la responsabilité qu'on voudra bien assumer dépendra de l'intensité et de l'étendue de nos relations au monde qu'on voudra bien admettre et s'attribuer, c'est-à-dire connaître et reconnaître. De notre capacité à reconnaître que les objets sociaux sont « chevelus », et non pas « chauves » (Latour), et se tiennent dans une interdépendance inexpugnable, dépendra l'élargissement des frontières morales et juridiques de notre responsabilité vers un Contrat planétaire intégrateur. Au contraire, plus on se centrera sur l'action immédiate ponctuelle déliée du tout, donc plus on sera « **négligent** » (étymologiquement : « nier les liens »), moins on pourra reconnaître une responsabilité au-delà du petit cercle des affaires personnelles, au-delà du petit « carré de luzerne », comme dit Michel Serres, de l'individu atomisé, séparé, prétendument indépendant, l'individu de l'époque libérale du Contrat Social. Mais a-t-on encore le choix de se tourner vers la première modernité et feindre de ne pas habiter dans des objets-monde, de ne pas provoquer des dommages-monde, de ne pas être tenus à une responsabilité-monde ? :

“Quand notre outillage, local, nous réduisait à ne travailler que notre petit carré de luzerne, nous n'étions pas constamment informés des changements globaux de la Terre (...) La seule information intéressante concernait le lopin. En ces temps-là, passé le champ et le village, n'existaient pour nous que du désert et des populations vagues. Notre contrat social comprenait peu d'objets tirés par un nombre médiocre d'associés.(...) Il n'y avait pas de nature, au sens global de ce mot : le contrat social dit moderne l'ignore ; pour lui le collectif habite son histoire qui n'habite nulle part.

¹⁷⁹ Par exemple, chaque fois que l'on utilise l'électricité chez soi en France, vu qu'elle est principalement d'origine nucléaire, ce geste a des retombées sur la vie et la santé de milliers de personnes au Gabon et au Niger qui travaillent à extraire l'uranium de mines pour le compte d'AREVA. Après plusieurs années de luttes, les ONG Sherpa et Médecins du Monde ont réussi à imposer à AREVA en 2009 l'institution d'Observatoires de la Santé sur les sites d'exploitation, comme première démarche de responsabilisation sociale pour la protection sanitaire des employés et de leurs familles. Mais tout est loin d'être réglé pour assurer l'égalité de traitement médical et de vigilance sanitaire entre des citoyens français nantis d'électricité et de Sécurité Sociale et des citoyens nigériens touchés par la radioactivité. En allumant mon ordinateur pour écrire ces lignes, le mineur nigérien devient automatiquement mon prochain, se dresse son Visage (Lévinas), commence ma responsabilité... oserai-je dire : « Me voici ! », ou chercherai-je à me défausser en disant : « ce n'est pas ma faute, ce n'est pas mon problème » ?

Je me souviens, pour y avoir vu le jour et assimilé une culture, de cet **ancien monde sans monde, où nous n'étions que localement liés, sans responsabilité aucune au-delà de nos étroites frontières.**¹⁸⁰

Autant dire que ce monde étroit à la responsabilité bornée n'est plus. Michel Serres continue, décrivant ce qu'il appelle le nouveau Contrat Naturel qui définit aujourd'hui nos responsabilités globales :

“La puissance globale de nos nouveaux outils nous donne aujourd'hui la Terre comme partenaire, que nous informons sans cesse par nos mouvements et nos énergies, et qui nous informe, par énergies et mouvements, de son changement global, en retour. (...) L'effacement progressif des événements locaux constitue le plus grand événement contemporain global (...). Nous vivons contractuellement avec la Terre, depuis récemment. (...) Equipotents à elle, nous sommes devenus la biplanète de la Terre qui devient également notre biplanète, liés tous deux par toute une planète de relations. Nouvelle révolution, au sens copernicien, pour notre grandeur et nos responsabilités. Le contrat naturel ressemble à un contrat de mariage, pour le pire et le meilleur.”¹⁸¹

Si je vis aujourd'hui dans un monde globalisé, je ne peux m'en délier sans mauvaise foi. Au niveau personnel, il est évident que je ne peux de manière responsable m'accuser et me charger de tout le poids des malheurs du monde, depuis le petit centre de gravité de mon agir individuel. Nous avons vu d'ailleurs que responsabilité n'impliquait pas culpabilité. Mais il est tout aussi évident que je ne peux pas non plus m'en défaire et considérer mon petit agir de façon autiste dans l'ignorance volontaire de ses interactions avec le tout (« après moi le déluge, car je ne veux pas me culpabiliser », n'est pas une attitude responsable). Au niveau collectif, il est évident que le destin de l'humanité incombe à l'humanité et doit constituer son souci éthique commun. Mais il est tout aussi évident que l'humanité n'existe pas comme sujet unifié, univoque et volontaire, et qu'il faudra organiser et partager une **coresponsabilité planétaire** articulée entre de nombreuses instances intermédiaires coordonnées à tous les niveaux micro, méso et macro-sociaux, autour de buts et principes universels communs. Il nous faudra de la gouvernance. Comment prendre et partager cette responsabilité globale commune pour ce monde commun global qui est le nôtre ?

Le sens du présent travail repose sur l'exigence éthique suivante : A l'heure de la globalisation d'une communauté humaine de risque et de destin, nous avons besoin d'une **définition**

¹⁸⁰ Serres M. *Le Contrat Naturel*, François Bourin, 1990, p 169-170 (je souligne).

¹⁸¹ Idem. p 170-171.

responsable de nos responsabilités, c'est-à-dire d'une définition qui permette deux opérations :

1. quant à son contenu, de prendre en compte toutes les vulnérabilités¹⁸² qu'il faut protéger, sans exclusion illégitime de laissés-pour-compte, soit une responsabilité véritablement **universelle** ;
2. quant à sa dynamique, de « prendre » réellement ces responsabilités dues, de les opérationnaliser dans des systèmes sociaux efficaces et moralement légitimes, de les distribuer équitablement, sans en rester au simple niveau déclaratif du vœu pieux, soit une responsabilité véritablement **effective**.

Trouver une responsabilité à la fois universelle et effective, tel est l'enjeu. La stratégie argumentative de notre travail est la suivante :

1. La responsabilité globale est possible comme opérateur de créativité politique.
2. La Responsabilité Sociale peut constituer le moyen d'opérationnaliser la responsabilité globale dans le monde.
3. Des carences philosophiques limitent la portée de la Responsabilité Sociale et doivent donc être dépassées.

Premièrement, la responsabilité globale à laquelle se réfère l'éthique universaliste actuelle **doit exister**, car elle est fondée tant sur l'humanisme des Droits de l'Homme que sur les exigences écologiques de soutenabilité. Nous devons donc fonder sa possibilité théorique et pratique en résolvant les problèmes philosophiques qui rendent son concept difficilement pensable, du fait de l'absence de sujet imputable pour prendre cette responsabilité paradoxale (l'humanité entière) et du fait de l'infinité de l'objet dont il faut répondre (le monde entier). La responsabilité globale est paradoxale car il s'agit d'une **responsabilité illimitée et sans auteur**, puisqu'elle concerne les faits et effets sociaux qui sont « œuvre humaine sans auteur » (Sartre). Mais cette « monstruosité conceptuelle » ne doit pas nous faire reculer. Elle correspond, en fait, à la monstruosité de notre nouveau pouvoir d'agir sur le monde et sur nous-mêmes. Il ne faut donc ni fuir, ni réduire le paradoxe, mais le tenir et organiser néanmoins sa solution de la façon la plus responsable possible, en instituant un régime de

¹⁸² Lévinas parlerait de « Visage », nous y reviendrons.

coresponsabilité sociale tournée vers la globalité de la prise en compte progressive des conséquences de l'agir humain. Cette responsabilité collective, illimitée et sans auteur, doit animer l'auto-dépassement de toutes les responsabilités individuelles, limitée et imputées à des personnes (physiques ou morales). Notre première hypothèse est donc que l'idée d'une responsabilité globale n'est pas une impossibilité, mais un **opérateur de créativité politique** à l'âge de la technoscience globale.

Deuxièmement, cette mise en application sociale de la responsabilité globale nous semble émerger actuellement à travers le mouvement de la « **Responsabilité Sociale** ». Nous soutenons en effet l'hypothèse que la Responsabilité Sociale peut constituer le moyen d'opérationnaliser¹⁸³ les exigences de responsabilité globale par un travail d'auto-dépassement des politiques de gestion des organisations dans la société actuelle, le moyen de la rendre praticable sans en trahir l'exigence éthique ultime.

Nous désignons par « mouvement de la Responsabilité Sociale » le courant mondial qui s'est développé dans les dernières décennies et qui a abouti récemment à une synthèse consistante avec l'élaboration de la norme ISO 26000, que nous étudierons ci-dessous. Nous entendons donc par Responsabilité Sociale un fait social réel et non pas une possibilité philosophique, bien que nous nous réservions le droit, dans un travail à vocation éthique, d'envisager la Responsabilité Sociale telle qu'elle devrait être au lieu de seulement analyser ce que ses porteurs d'enjeux en font actuellement. Nous nous en tiendrons à l'expression la plus commune de « Responsabilité Sociale », évitant le néologisme « sociétal » qui, en soi, n'ajoute rien. « Social » est bien l'adjectif français qui désigne ce qui se réfère à la société, et plus personne ne devrait confondre aujourd'hui la Responsabilité Sociale avec la seule thématique des rapports de l'entreprise avec ses salariés (formation, promotion, employabilité, relations syndicales), ni douter que les problèmes « environnementaux » soient des problèmes de société ! Nous écrirons toujours le concept de « Responsabilité Sociale » avec des majuscules pour signifier qu'il s'agit d'une entité dotée d'une signification spécifique cristallisée autour de pratiques sociales spécifiques, et avec des minuscules, le cas échéant, lorsqu'il s'agira de qualifier un type de responsabilité quelconque de « sociale ».

¹⁸³ En langage philosophique technique, nous dirons que la Responsabilité Sociale est le « schème » de la responsabilité globale, c'est-à-dire le moyen de transformer cette dernière, comme telle impraticable et simplement formelle, en une suite d'opérations plus concrètes que des acteurs puissent se représenter et institutionnaliser en règles d'application pratique, dans le cadre d'une organisation.

Nous écrivons les sigles « RSE » pour désigner le courant particulier de la Responsabilité Sociale des Entreprises qui, bien qu'à l'origine du mouvement, doit selon nous maintenant être dépassé vers une Responsabilité Sociale plus vaste, faisant intervenir tous les partenaires sociaux, tous les types d'organisations, publiques ou privées, lucratives ou non lucratives, locales ou globales. C'est d'ailleurs un des enjeux de la norme ISO 26000 que de dépasser le cadre strictement entrepreneurial vers une responsabilisation sociale de toutes les organisations possibles.

Nous comprendrons donc la Responsabilité Sociale comme ce lieu à la fois théorique et pratique où se construit un pont entre, d'une part, cette responsabilité limitée qui est celle qu'entend notre morale commune et notre Code Civil (« je suis responsable de mes actes et des miens, de ce qui est mon fait ») et, d'autre part, cette responsabilité illimitée qu'exige l'éthique universelle de la société globale du risque (« l'humanité est responsable du monde présent et futur »). Comprendre la Responsabilité Sociale comme ce pont dont on a besoin pour pouvoir assumer, depuis le lieu toujours local de notre action comme agent moral, l'exigence globale du souci du monde présent et à venir, permet de prétendre à une double fertilisation : (1) Donner aux acteurs de la Responsabilité Sociale un concept plus fécond du sens de leur pratique, tendu vers l'universel de la responsabilité globale, pour qu'ils ne réduisent pas leurs initiatives aux seuls détails strictement techniques d'application de normes de management, de certification et d'administration, appauvrissant ainsi leur responsabilité organisationnelle au risque de tomber dans l'alibi et l'action cosmétique. (2) Donner aux militants de la cause de la responsabilité globale des perspectives de pratiques plus fécondes que la simple critique du système-monde, car concrètement réalisables comme régulations hybrides dans les systèmes sociaux actuels, en utilisant les dynamiques déjà éprouvées, en vue de leur assomption vers le souci de la soutenabilité planétaire. La Responsabilité Sociale devrait pouvoir réunir idéalistes et empiristes autour d'un même souci de la gestion des choses du monde qui soit soutenable pour le monde.

Troisièmement, cet enrichissement conceptuel de la Responsabilité Sociale passe par le traitement des carences théoriques qui entourent l'exigence de responsabilité globale. Ces carences sont de trois ordres : Premièrement, l'idée d'une responsabilité globale se heurte au problème de l'apparente impossibilité d'assumer une responsabilité « totale » dans un contexte

d'interdépendance mondiale ; il manque un concept de **coresponsabilité éthique** qui puisse correspondre aux défis d'une situation globale complexe où toutes les actions rétroagissent sur la totalité du monde, où il n'est donc pas possible de délimiter « mon fait » imputable et de le séparer des processus systémiques globaux. Deuxièmement, à la philosophie moderne manque encore l'idée d'une « **éthique de la soutenabilité** », qui viendrait parachever au niveau du genre humain tout entier ce qu'ont déjà permis de consolider durant la première Modernité l'idée de personne morale autonome et d'Etat de droit juste¹⁸⁴. Troisièmement, l'éthique souffre encore d'un manque d'articulation et de médiation entre la raison instrumentale et stratégique d'une part, et la raison éthique universaliste d'autre part. Proposer aux gérants responsables d'organisations concrètes un saut dans l'utopie n'est pas responsable, ni du point de vue éthique, ni du point de vue stratégique. Se recroqueviller sur la seule défense des intérêts confiés à sa charge à l'heure de la tendance à l'insoutenabilité du tout n'est pas non plus responsable, ni d'un point de vue ni de l'autre. Il convient à une **éthique de la responsabilité** à la fois réaliste et universaliste de relever le défi d'accorder les deux points de vue, qui ne sont pas théoriquement inconciliables. Telle est notre troisième hypothèse.

Quant à notre plan de travail, il est fort simple : nous allons exposer maintenant des pistes de **solution** au problème de la responsabilité globale que nous venons d'analyser, que nous rencontrons dans l'émergence du mouvement de la Responsabilité Sociale. Ensuite, nous devons **fonder** la légitimité de cette solution, pour asseoir la cohérence de la Responsabilité Sociale sur des bases philosophiques sensées, donc potentiellement durables.

¹⁸⁴ Bien sûr, cette carence n'est pas absolue, ni sa solution une émergence soudaine à partir de rien. Le passage d'une philosophie éthique, uniquement basée sur la vertu personnelle (la Bonté) et la coexistence juridique en société (la Justice), à une philosophie éthique qui intègre aussi la dimension de la soutenabilité planétaire du genre humain est un processus de dépassement dont les prémisses cosmopolitiques dans l'éthique universaliste remontent déjà à Kant (Idée de Paix perpétuelle, Idée de droit cosmopolitique) et qui s'incarne aujourd'hui dans de nombreux travaux de philosophes comme Hans Jonas, Karl-Otto Apel, Vittorio Hösle, Edgar Morin, Arne Naess, John Baird Callicott, etc. Mais que cette éthique de la soutenabilité humaine qui émerge ne soit pas encore cause entendue chez les philosophes, la philosophie morale d'un auteur aussi sérieux que Ricœur en témoigne, puisque sa « petite éthique », comme il le dit dans *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990, p 337), vise la « vie bonne, avec et pour l'autre, dans des institutions justes ». Ricœur oublie donc de rajouter « ... et dans un monde soutenable » ! Il nous apparaît au contraire qu'on ne peut plus aujourd'hui penser la morale personnelle (Vertu, Bonheur) et la morale publique (Justice, Droit) sans y ajouter la troisième dimension éthique de la Soutenabilité (Habitabilité, Hospitalité).

2. Vers une solution sociale : Responsabilité Sociale et Régulation hybride

*“La fatalité, c’est personne, la responsabilité, c’est quelqu’un”
Paul Ricœur*

14. De l’idée d’une « solution sociale »

Parler de « solution » à propos du problème de la responsabilité globale pour la soutenabilité de l’humanité peut paraître bien présomptueux. Ce serait le cas, en effet, si nous pensions à une solution inventée par un intellectuel en chambre, illustrant soudain une humanité déconcertée. Mais aucune solution intellectuelle à un problème social ne sera jamais envisageable : seule une « solution sociale » peut résoudre un problème social. En tant que sociale, cette solution est une œuvre collective sans auteur, qui se déploie dans le temps par des actions conscientes et des processus systémiques inconscients, qui suppose certes des leaders, des sujets actifs, de nombreuses discussions, négociations et dialogues, ainsi que des décisions cruciales, mais aussi des courants sociaux porteurs anonymes, des “transformations silencieuses”¹⁸⁵, des « manières de vivre » qui surgissent et résolvent dans les faits les problèmes théoriquement insolubles en les faisant apparaître tout à coup comme des problèmes obsolètes, des difficultés dont on ne comprend plus pourquoi elles ont données tant de mal à leurs contemporains :

“La solution du problème que tu vois dans la vie, c’est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème.”¹⁸⁶

Les problèmes sociaux ne sont donc pas des problèmes qui se résolvent de façon « savante » (scientifique ou technique), par invention d’une réponse adéquate à la question savamment posée du problème. Ils se résolvent par une nouvelle manière de vivre et de penser qui fasse disparaître le problème, par métamorphose du contexte où le problème apparaissait, par

¹⁸⁵ Jullien F. *Les transformations silencieuses*, Grasset, 2009.

¹⁸⁶ Wittgenstein L. *Remarques mêlées*, Trans-Europ-Repress, 1990, p 41.

transformation du monde commun qui, ne l'oublions pas, surgit d'être imaginé et dit entre les humains en relation. Ce n'est pas que le problème social ait alors trouvé véritablement réponse, c'est plutôt qu'il a disparu, parce que les gens se sont responsabilisés pour changer de manière de vivre. Le problème n'est plus alors à l'ordre du jour, remplacé par d'autres problèmes générés par la nouvelle manière de vivre et de penser, le nouveau monde. Le capitalisme, par exemple, ne fut pas une « réponse » au problème du féodalisme, ni la démocratie parlementaire une « résolution » du problème de l'absolutisme. La solution sociale doit s'entendre plus comme une **dissolution** que comme une résolution du problème qui la génère, car elle est une nouvelle narration du monde qui ouvre le monde depuis une autre perspective, un autre point de vue qui rend la narration antérieure obsolète et désuète.

C'est là toute la différence entre les « problèmes sociaux » et leurs solutions sociales d'une part, et, d'autre part, les « problèmes scientifiques et techniques » et leur résolution rationnelle. D'après le « Théorème n°2 » de Heinz von Foerster :

“Si les sciences dures réussissent, c'est qu'elles sont confrontées à des problèmes doux, alors que si les sciences douces butent sur tant de difficultés, c'est que les problèmes qui sont les leurs sont durs.”¹⁸⁷

Von Foerster précise que la méthode des sciences « dures » est celle de la décomposition des problèmes complexes en problèmes simplifiés, méthode « réductionniste » qui “réussit inévitablement”¹⁸⁸, ce qui ne veut pas dire qu'il faille tout traiter avec cette méthode, comme l'idéologie scientiste et techniciste le voudrait. Car la particularité de nombreux problèmes (dont ceux de la société bien entendu) est le fait qu'ils ne se laissent pas réduire en une somme de problèmes simples, que l'on pourrait aborder en répondant à des questions précises, formalisées et décidables¹⁸⁹. Ainsi, le scientifique des sciences « douces » ne peut espérer le succès inévitable de ses collègues des sciences « dures » :

“Considérons à titre d'exemple les sociologues, psychologues, anthropologues, linguistes, etc. S'ils veulent réduire la complexité du système qui les intéresse – à

¹⁸⁷ Von Foerster H. « Les responsabilités de la compétence », in : Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, op.cit. p 125.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ On trouvera chez Francis Jacques une distinction très claire entre les « questions formelles » (dont l'archétype est la question scientifique) qui sont susceptibles de réponses décidables par vrai ou faux, car leur forme contient déjà celle de leur réponse appropriée, et les « questions informelles » (dont l'archétype est la question philosophique) dont la forme ne préjuge pas de celle de leurs réponses, réponses qui n'épuisent donc pas la question. Voir : Jacques F. *L'espace logique de l'interlocution*, PUF, 1985, p 280-291.

savoir respectivement, la société, le psychisme, la culture, le langage, etc. – en le découpant en parties plus petites, ils seront très vite dans l'impossibilité de prétendre qu'en explorant ces parties, ils explorent le système de départ. En effet, dans la mesure où ces scientifiques abordent essentiellement des systèmes non linéaires, dont les principales caractéristiques sont liées aux *interactions* entre des choses (quelles que soient ces choses que l'on peut qualifier de « parties » de ces systèmes), si ces choses sont isolées, la compréhension de leurs propriétés n'ajoute pratiquement rien à celle du comportement de ces systèmes. Par conséquent, dans la mesure où il souhaite rester dans la discipline qu'il a choisi, le scientifique qui relève des sciences douces est confronté à un problème gigantesque : d'une part, il ne peut se permettre d'ignorer la grande complexité du système qu'il étudie, et de l'autre, il devient de plus en plus urgent de résoudre les problèmes que pose ce système. Ceci ne concerne pas seulement ce scientifique ; en effet, il devient de plus en plus clair que ces problèmes nous concernent tous : « corruption de notre société », « troubles psychiques », « érosion culturelle », « absence de communication », et toutes les autres « crises » d'aujourd'hui sont autant nos problèmes que les siens.¹⁹⁰

Impossibilité de réduire et diviser le problème en une chaîne de questions simples à solution décidable ; impossibilité de s'en détacher pour le considérer en toute objectivité dans une relation instrumentale distante qui mette à l'abri le scientifique de sa propre subjectivité et donc de ses responsabilités comme être humain, citoyen interpellé éthiquement et politiquement devant les autres et au même titre que les autres ; impossibilité de séparer le problème du tout social pour le considérer comme incombant aux seuls spécialistes à exclusion des autres membres de la communauté : voilà la triple caractéristique des problèmes « durs » de la société humaine, qui ne peuvent recevoir que des solutions d'ordre philosophique et politique promues par tous, c'est-à-dire une autre manière de penser et d'organiser le vivre ensemble : des solutions sociales. Mais cela demande de la profondeur, qui seule permet de garantir la **rupture du mode de pensée établi qui produisait le problème**, profondeur radicale garantissant à son tour l'irréversibilité de la dissolution du problème, le passage à une autre manière de vivre stabilisée. Revenons à Wittgenstein :

“Saisir la difficulté avec *profondeur*, c'est cela qui est difficile.

Car si on la saisit superficiellement, la difficulté demeure ce qu'elle était. Il faut l'arracher avec les racines ; ce qui veut dire qu'il faut inaugurer une nouvelle manière de penser les choses. La différence est ici aussi tranchée que celle qui, par exemple, nous a fait passer du mode de pensée alchimique au mode de pensée chimique. –C'est le nouveau mode de pensée qu'il est si difficile d'établir.

Une fois le nouveau mode de pensée établi, les anciens problèmes disparaissent ; mieux, il devient difficile de les ressaisir. Car ils ont leur siège dans le mode

¹⁹⁰ Von Foerster, op.cit. p 126.

d'expression. Et si l'on change celui-ci par un nouveau, alors les anciens problèmes tombent avec l'ancien vêtement."¹⁹¹

Il faut donc bien comprendre qu'une « solution sociale » n'est pas une résolution scientifique de problèmes complexes, pas une solution qu'une minorité de spécialistes pourrait produire au nom et profit de tous, mais qu'elle est une rupture du mode de pensée et de vie établi produite par la société elle-même (le Public au sens de Dewey), rupture qui dissout les anciens problèmes avec les anciens paradigmes qui les provoquaient, les anciennes attaches et manières d'interpréter le monde, donc rupture philosophique et politique à la fois, qui demande ainsi une certaine profondeur pour être réelle et efficace, et instituer un nouveau consensus général sur ce qui est et ce qui vaut. Alors, en ayant compris cela, on peut commencer à chercher, dans la théorie, des linéaments de solution sociale au problème de notre insoutenabilité globale en s'inspirant, dans la pratique, des divers signes avant-coureurs des nouvelles pratiques, pensées et dynamiques sociales qui prennent en compte ce problème et inventent des réponses tout au début peu institutionnalisées, mais rencontrant petit à petit un plus large écho, grâce à leur capacité d'universalisation au sein de l'espace public, leur potentiel croissant de légitimité. Il faut arriver aussi à les considérer avec suffisamment de générosité et profondeur pour en saisir la portée philosophique, et ne pas s'attacher seulement aux aspects superficiels de l'idéologie politique qui les porte ou de leur efficacité pratique, attitude qui invite facilement à la condescendance et au dédain. Il faut enfin avoir l'humilité de reconnaître que le penseur n'est pas l'inventeur de la solution, mais celui qui y participe aussi en déverrouillant les fermetures théoriques qui empêchent que celle-ci trouve un écho plus rapide dans l'espace public.

Nous allons donc nous inspirer du mouvement actuel de la « **Responsabilité Sociale** », auquel nous avons participé durant la dernière décennie, auprès d'entrepreneurs et d'universitaires latino-américains. C'est un mouvement qui, d'après nous, n'a pas encore été étudié avec suffisamment de générosité et profondeur, en considération de toute la richesse philosophique et politique dont il est la promesse, et qui souffre de tous les verrouillages théoriques qui rendent très difficilement pensable encore aujourd'hui l'idée d'une responsabilité collective mutuelle opposable aux agents sociaux, l'idée d'une « responsabilité sociale ».

¹⁹¹ Wittgenstein L. *Remarques mêlées*, op.cit. p 65.

Analysé empiriquement, comme l'émergence d'un courant de pensées et pratiques dans les milieux d'entreprise et de négoce, c'est-à-dire analysé comme mouvement de la « RSE » (Responsabilité Sociale de l'Entreprise), il donnera légitimement lieu à un **avis mitigé**, une fois que l'on aura mis dans la balance les finalités lucratives des organisations économiques capitalistes d'une part, et d'autre part les engagements volontaires de contribution à la justice sociale et au « développement durable », avec les nombreux outils de gestion, certification, évaluation, labellisation que les dernières décennies ont produits en la matière (AA 1000, SA 8000, EMAS, Dow Jones Sustainability Index, GRI, SGE 21, SD 21000, ISO 26000, etc.). La RSE pourra-t-elle instituer une nouvelle régulation du capitalisme à l'heure de l'insoutenabilité globale de la société du risque ?¹⁹² Rien n'est moins sûr. Et qui ne dépasse pas le verrouillage philosophique du tiers exclu entre morale personnelle (engagement volontaire libre de l'individu) d'un côté et justice légale (contrainte juridique assurée par l'Etat) de l'autre, sans troisième terme possible, ne verra aucune signification à l'idée de « régulation hybride » que la Responsabilité Sociale suggère et appelle, et retournera ainsi soit à la foi dogmatique en l'autorégulation du Marché, soit à l'imposition du tout-Etat. Les analystes les plus honnêtes de la RSE, ceux qui ne sombrent ni dans l'enthousiasme béat, ni dans la critique radicale, sentent bien le besoin philosophique d'un nouveau cadre de pensée hybride qui puisse correspondre à cette :

“(…) nouvelle philosophie du développement durable, cette ontologie de nos *temps postmodernes*.

La question centrale qui se pose à notre époque est donc une fois de plus : comment réguler – coordonner – les activités de ces acteurs ? La difficulté est que le contexte contemporain est bien différent de celui pour lequel ont été longuement élaborées les institutions dont nous avons hérité.

Comment faire travailler ensemble, pour le bien commun, des acteurs qui peinent à reconnaître leurs responsabilités mutuelles et leurs interdépendances ? Pour ne prendre qu'un exemple, qui faut-il blâmer pour le réchauffement climatique : les entreprises, les Etats, les chercheurs, les consommateurs, les électeurs, les citoyens, les ménages ?

¹⁹² Cette question est d'ailleurs le titre d'un nouvel ouvrage collectif sur le sujet : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?*, Presses Universitaires du Septentrion, 2011. Tirées d'un Congrès du RIODD (Réseau International de Recherche sur les Organisations et le Développement Durable), les différentes contributions de cet ouvrage s'orientent vers une perspective institutionnaliste de la Responsabilité Sociale : “si elle se situe avant tout au niveau organisationnel, la RSE ne peut être conçue qu'encadrée dans un environnement institutionnel de forces sociales, de cadres juridiques et de politiques publiques ” (Jean Pasquero : « Avant propos : le RIODD au cœur des défis de la RSE » p 13, in : op.cit.). Mais alors, une perspective institutionnaliste devra mettre en avant la nécessité de dépasser la stricte Responsabilité Sociale des Entreprises vers une Responsabilité Sociale de toutes les organisations en général, articulée avec la responsabilité morale et juridique. Il s'agit donc bien de redéfinir philosophiquement la « responsabilité » en général, telle qu'on pourra l'opposer à tout acteur social, à partir de ce qu'exige le concept de Responsabilité Sociale et de ce que demande le besoin de soutenabilité.

Chacun peut renforcer tout aussi bien qu'invalider, voire dévoyer, les initiatives des autres. (...)

Voilà les vraies questions de notre temps.

Comment y répondre ? Le tout-Etat, le tout-marché, le tout-politique, le tout-éthique, toutes ces catégories structurantes de la pensée dite moderne, ont toutes montré leurs limites. Seuls des cadres de pensée et des principes d'action multidisciplinaires – *hybridés* – peuvent nous aider à améliorer les processus qui façonnent notre milieu de vie et qui détermineront celui des générations qui nous suivront. De nouveaux modes de régulation des entreprises sont à inventer.

C'est ici que le concept de RSE – la responsabilité sociale de l'entreprise – entre en jeu.¹⁹³

Nous allons nous inspirer de cette approche et de ce vœu, en décidant d'analyser la Responsabilité Sociale non plus comme un **problème** (qu'est-elle réellement ? que peut-elle prétendre résoudre ?), dans le cadre étroit de sa naissance comme « RSE », sinon comme une **solution possible**, c'est-à-dire, sans naïveté aucune sur ce qu'elle a réellement produit jusqu'à maintenant, comme la possibilité d'une remise à dimension globale de nos manières de penser et d'instituer la « responsabilité » trop limitée de la première Modernité. Nous allons soutenir que la Responsabilité Sociale est d'abord une **innovation philosophique et politique émergente pour élargir les frontières de la responsabilité**. Alors il sera possible d'en dégager l'inspiration d'un changement de paradigme pour la régulation de notre vivre ensemble, jusqu'à maintenant plutôt abandonnée à l'espoir du Progrès, de l'Histoire, de l'autorégulation systémique du Marché, ou de l'État Providence, tous espoirs (scientistes, libéraux et socialistes) plus ou moins aveugles et incantatoires.

En faire une solution plutôt qu'un problème, curieusement, contraint la Responsabilité Sociale à tenir sa promesse d'être effectivement responsable. Cela lui exige de se responsabiliser pour ce qu'elle prétend être, donc d'institutionnaliser sa propre « redevabilité » (*accountability*)¹⁹⁴ et opposabilité, au sein d'un nouveau contexte normatif qui puisse obliger non seulement à la responsabilité pour faute et sans faute des personnes physiques et morales, et à l'assurance tous risques pour la réparation mutualisée des dommages, mais encore à la responsabilité collective et mutuelle des personnes physiques et morales pour la soutenabilité de la société.

¹⁹³ Jean Pasquero, idem. p12. Rajoutons qu'il ne peut pas s'agir seulement de réguler les entreprises sans réguler aussi l'activité où elles puisent leur énergie et leur dangerosité : l'activité scientifique.

¹⁹⁴ « Redevabilité » est le néologisme choisi en français par la norme ISO 26000 pour la traduction du terme anglais : *accountability*. Le principe de redevabilité proposé par ISO 26000 se définit comme suit : « Il convient qu'une organisation soit en mesure de répondre de ses impacts sur la société, l'économie et l'environnement. Ce principe suggère qu'il convient que l'organisation accepte un examen approprié ainsi que le devoir de réponse correspondant. » (*Norme Française NF ISO 26000 : Lignes directrices relatives à la responsabilité sociétale*, AFNOR, 2010, p 12).

C'est pour cela que nous sommes partis, dans le chapitre précédent, non pas d'une analyse de la Responsabilité Sociale, mais de celle de notre insoutenabilité globale et de la responsabilité universelle de l'humanité pour elle-même qui y correspond. C'est à hauteur de cette exigence politique, et des innovations philosophiques, éthiques et juridiques qu'elle implique, qu'il faut comprendre et juger la « Responsabilité Sociale » telle qu'elle devrait être, apprécier ses possibilités, écarter ses fourvoiements, et militer pour son universalisation. C'est la responsabilité globale de l'humanité à l'heure de la possibilité de sa mort globale qui constitue l'idéal régulateur d'une « Responsabilité Sociale responsable », c'est-à-dire d'une « RS » qui ne soit pas seulement une « RSE » liée aux modes et exigences empiriques managériales du moment, rabaissée à sa dimension instrumentale, mais une responsabilité capable de structurer un mode de vie soutenable pour dépasser la société du risque. Si la régulation demandée par les acteurs du courant de la Responsabilité Sociale doit être « hybridée », il ne s'agira alors pas seulement de responsabiliser les entreprises (chose nécessaire mais non suffisante), mais encore les autres institutions et organisations de la Modernité (et surtout la technoscience).

Mais pourquoi la « Responsabilité Sociale » serait-elle la solution dont on aurait besoin pour résoudre le problème de la responsabilité globale étudié lors du premier chapitre ? Parce qu'elle inaugure en fait le **déplacement de signification** de la responsabilité dont nous avons besoin pour instituer effectivement notre Temps du risque global comme le « Temps de la responsabilité ».

15. La solution au problème de la responsabilité globale

Vu que la puissance de nos actions collectives dépasse de trop notre actuel pouvoir de contrôle sur elles, il nous faut absolument instituer, on l'a vu, une responsabilité globale pour la soutenabilité humaine planétaire. Cela constitue pratiquement le principal défi que doit résoudre au XXIème siècle notre société technoscientifique du risque. Il faut donc aussi tenter d'en exposer théoriquement la solution conceptuelle. Celle-ci ne tombe pas du ciel, mais suit la logique de l'évolution historique en cours depuis le XIXème siècle qui est celle de la socialisation progressive de la responsabilité, par détachement de l'imputation de ses liens trop étroits avec la causalité d'un auteur, la faute, la culpabilité, pour assumer collectivement la

problématique du risque systémique introduite par le passage à la société techno-scientifico-industrielle¹⁹⁵.

Pour comprendre l'idée d'une « responsabilité globale » qui ne soit pas seulement une simple aspiration à l'engagement militant pour la cause globale, il faut tenir ensemble trois exigences et significations de la responsabilité :

(1) L'exigence de la responsabilité juridique de notre Code Civil : “Article 1382 : Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer”.

(2) L'exigence de concordance entre l'étendue du pouvoir d'agir et l'étendue de la responsabilité évoquée par la Déclaration Universelle d'Interdépendance, qui stipule qu'il faut : “reconnaître que la détention d'un pouvoir d'échelle globale, qu'il soit économique, scientifique, médiatique, religieux ou culturel, implique le corollaire d'une responsabilité globale, c'est-à-dire étendue à tous les effets de ce pouvoir”.

(3) L'exigence de partage de coresponsabilité entre tous les humains, au vu de leur interdépendance et solidarité face au même destin planétaire, comme le rappelle la Charte de la Terre : “Nous sommes à la fois citoyens de différentes nations et d'un seul monde où le local et le mondial sont interdépendants. Nous partageons tous la responsabilité de garantir le bien-être présent et futur de la grande famille humaine et de toutes les autres formes de vie.”

Ainsi, nous partageons tous, de par notre interdépendance et puissance collective acquise, une coresponsabilité globale pour les effets désormais globaux de nos actions, qui sont bien notre fait, et qu'il nous incombe donc de connaître, prévenir et réparer, lorsque les dits effets causent ou risquent de causer des dommages, et qu'il nous incombe même d'empêcher absolument, lorsque les dits effets pourraient entraîner notre mort globale. Nous partageons tous cette responsabilité collective, même si chacun d'entre nous ne possède pas personnellement de pouvoir global : la « responsabilité globale » n'est pas **ma** responsabilité, mais elle est **notre**

¹⁹⁵ Voir notre § 9 au premier chapitre, où nous avons souligné que ce mouvement de socialisation de la responsabilité (passage de la responsabilité personnelle pour faute à la responsabilité sans faute et l'assurance mutualiste) suivait une logique de relativisation progressive de l'imputation des personnes et de répartition solidaire des risques.

responsabilité, donc aussi ma responsabilité par l'intermédiaire du **nous** dont je suis solidaire et dont je ne puis m'exclure, puisqu'il s'agit de l'humanité entière¹⁹⁶.

Ce concept éthique universaliste de responsabilité globale est suffisamment clair pour être proclamé et reconnu actuellement dans les diverses instances internationales, et l'on voit bien qu'il contient une « mission confiée » (Ricoeur) spécifique, celle d'assurer la **soutenabilité** du genre humain sur une planète habitable et dans une société cosmopolitique hospitalière¹⁹⁷ à la dignité des personnes. Notre mission confiée dit : « Il doit y avoir un avenir, et cet avenir doit être digne. Comme nous avons un pouvoir sur cet avenir, nous avons aussi une responsabilité vis-à-vis de lui ».

Il est clair aussi, nous l'avons vu, que ce concept de responsabilité globale n'est pas applicable comme tel, par jugement juridique d'imputation, puisque (1) le fait d'imputer et inculper « tout le monde » est juridiquement absurde et que (2) le fait d'imputer la charge du « tout du monde » à des sujets qui n'en sont qu'une partie est moralement injuste, autant que techniquement impraticable. Le problème de la responsabilité globale est donc qu'elle concerne un sujet universel (tous les humains) et un objet infini (le monde entier présent et à venir), sujet et objet qui ne peuvent ni être convoqués, ni supporter les limitations obligées du mécanisme de l'imputation, toujours fondé sur la distinction, l'attribution et l'exclusion de responsabilités : si tel fait est imputable à A, si A en est responsable, alors tous les autres en sont disculpés, ils n'en sont pas responsables. Imputer à tous une même responsabilité semble dès lors impossible. Imputer à chacun une responsabilité pour tout apparaît également injuste et irresponsable.

La solution à ce « dilemme de la responsabilité globale » réside dans la **transformation du mécanisme d'imputation** tel qu'il est classiquement entendu, à l'aune de notre « courte vue éthique » (Nietzsche), en une imputation à large vue, capable d'intégrer les phénomènes globaux systémiques. En effet, on voit bien que le mécanisme d'imputation tel qu'il est constitué ici un verrouillage théorique qui empêche de penser une responsabilité collective

¹⁹⁶ « Nous » qui doit être entendu au sens du « *noqanchis* » quechua, c'est-à-dire nous-tous-sans-exclusion, et non pas comme un « *noqayku* » (nous autres à exclusion de vous).

¹⁹⁷ C'est bien entendu Kant qui a déterminé l'étroite relation entre le droit cosmopolitique et l'hospitalité : « Le droit cosmopolitique [*Weltbürgerrecht* : littéralement droit des citoyens du monde] doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle. » (*Vers la Paix perpétuelle*, 1795, 3^{ème} article définitif en vue de la paix perpétuelle).

mutuelle. Il nous faut donc conserver le mécanisme de l'imputation, pour que la responsabilité globale soit effectivement opposable aux sujets sociaux, et non pas un simple vœu d'engagement altruiste non exigible (seulement conseillable, recommandable). Mais il nous faut le transformer, pour qu'il puisse accepter l'idée d'une **extension de la responsabilité à la globalité de l'agir et à la mutualité de tous les humains**. Il nous faut un jugement d'imputation qui puisse désigner une responsabilité sans auteur spécifique, une sorte de responsabilité de coauteurs. Chaque personne (morale ou physique) doit bien y rester responsable de son fait, mais on doit pouvoir y reconnaître que le fait en question est toujours collectif et systémique, donc que la responsabilité se doit d'en être mutualisée. Or, le jugement d'imputation procède généralement à une double restriction :

(1) Il **limite** en général le « fait » du sujet à sa sphère d'influence immédiate : ses actions, leurs conséquences immédiatement visibles et prévisibles, et les biens et personnes immédiatement à sa charge, à exclusion des effets collatéraux distants, médiats, relevant du long terme. L'imputation personnalise l'analyse des actions, car c'est l'auteur qui l'intéresse. Ce faisant, elle limite son domaine d'objet à ce qui peut être l'œuvre flagrante d'un auteur, et les conséquences lointaines sont abandonnées. C'est le problème moral du rapport inversement proportionnel entre la distance et la gravité, que Nietzsche avait repéré¹⁹⁸.

(2) Il fait endosser la responsabilité à un sujet qu'il désigne et isole (sujet individuel ou collectif, personne physique ou morale), **en excluant** par là tous les autres, déchargés d'une responsabilité qui a maintenant été imputée, attribuée à un auteur. L'imputation de l'un innocente les autres. Par la désignation du coupable, tous sont déresponsabilisés : « c'est sa charge à lui, ce n'est plus la nôtre ». C'est le problème de l'imputation en tant que telle, qui a justement pour tâche de distinguer entre tous **qui** doit porter la charge de rendre compte d'un certain fait, et donc **qui** ne doit pas la porter. L'imputation est toujours en quête d'auteur.

¹⁹⁸ Rappelons : “En morale aussi, il y a une sorte d'optique. Combien l'homme se sent peu responsable des conséquences indirectes et lointaines de ses actes ! Et avec quelle cruauté excessive retombe sur nous l'effet que nous avons immédiatement causé, l'effet que nous voyons, celui que notre courte vue arrive à saisir ! Nous ne sentons le poids d'une faute que parce qu'elle est sous nos yeux. Quelle différence entraîne la *distance* dans la mesure de sa *gravité* !” (Nietzsche F. *La volonté de puissance I*, op.cit. p 115). Cet « effet d'optique moral » empêche chroniquement de se sentir responsable des problèmes systémiques de l'humanité.

On comprend bien que le jugement d'imputation doive distinguer et séparer des actions ponctuelles et à courte distance de conséquences, pour pouvoir désigner des auteurs et responsables précis. Cette limitation à l'action de l'agent et cette exclusion de tous les autres agents, sont une nécessité pour le système juridique, notamment, qui doit poser sans cesse la question « qui ? », soit pour déterminer des « ayants droit » (qui a droit à quoi ?), soit pour punir des coupables (qui a commis telle faute ?). Ce faisant, l'imputation manque tout ce qui intéresse, hélas, la responsabilité que l'on cherche ici, puisqu'elle doit concerner des processus systémiques sociaux auxquels **tous** participent : les interdépendances sans auteur, les effets systémiques induits par les pratiques collectives, les « objets chevelus » (Latour) riches de liens et de mise en réseaux au sein d'une ontologie confuse, les dommages-monde issus de la globalisation anonyme... toutes les « avalanches » sociales dont aucun « flocon » ne se sent jamais responsable (Jerzy Lec).

Quel nouveau mécanisme d'imputation nous faut-il donc pour prendre en compte les effets systémiques globaux et sans auteur des actes locaux d'auteurs? Tout simplement un mécanisme qui fasse sauter ces deux restrictions, celle de la limitation à l'acte et celle de l'exclusion des autres, une imputation qui soit intégratrice du champ social des acteurs imputés, une « **imputation sociale** » :

(1) une imputation non seulement des faits immédiats du sujet, liés à sa courte sphère d'influence spatio-temporelle, mais encore une **imputation des impacts** du sujet, liés à toute la sphère d'influence traçable à partir de ses décisions et actions, sphère qui comprend autant les conséquences directes et indirectes des actes du sujet que les effets collatéraux non voulus, auxquels le sujet participe de façon sérielle ou groupale, ainsi que les actions et décisions de tous ceux que le sujet est susceptible d'influencer. Bref, nous avons besoin d'une imputation d'un « **sujet chevelu** » pourrait-on dire en parodiant Latour, un sujet qui n'est plus un atome isolé artificiellement des autres et prétendument indépendant (un « sujet chauve », conçu comme une monade), un sujet qui ne pourrait plus se défausser de ses attachements et interdépendances, et qui ne pourrait plus non plus se défausser derrière ses attachements et interdépendances, en prétendant que comme c'est le fait de tous, alors ce n'est pas son fait à lui. Nous avons besoin d'une imputation d'« intersolidarité », comme le dit la Déclaration Universelle d'Interdépendance. Il faut donc étendre l'imputation des faits depuis la courte sphère des actes jusqu'à la large sphère des impacts des actes.

(2) Une imputation du sujet qui n'implique pas l'irresponsabilité symétrique des autres sujets, mais au contraire leur **coresponsabilité** : la responsabilité établie de l'un doit entraîner la responsabilité de tous les autres impliqués également dans la production des faits et impacts incriminés, en tant qu'il s'agit de processus systémiques et non pas d'événements isolés dont on pourrait désigner les auteurs par application du jugement d'imputation classique. Le mécanisme de coresponsabilisation va permettre alors de ne pas surcharger un « sujet chevelu » de responsabilités face auxquelles il ne peut presque rien, vu que les impacts qui lui incombent dépendent en fait très peu de sa causalité, mais bien au contraire de ramener bon nombre d'impacts imputables à leur vrai auteur, toujours collectif, en **créant par l'imputation le sujet collectif chargé de répondre** du fait commun systémique. L'imputation subit ici une sorte de révolution copernicienne : on ne cherche plus qui est l'auteur du fait, en supposant que cet auteur existe **avant** et en dehors de l'acte d'imputation, ce qui justifie justement qu'on le cherche et qu'on l'impute ; on le crée **par** l'acte d'imputation, qui fait surgir de la masse plus ou moins informe du « pratico-inerte » (Sartre) le sujet collectif comme obligation de se regrouper, prendre conscience et prendre soin de ce « pratico-inerte » au futur. L'imputation de coresponsabilité crée le « c'est nous ! » qui manque au processus social anonyme du « on » ou du « ça » de l'écoulement historique apparemment fatal et sans auteur, mais qui est et qui doit être reconnu comme **notre** fait, donc comme notre responsabilité. Nous définirons donc une « imputation sociale » comme une imputation qui crée le sujet de la responsabilité pour le futur, au lieu d'être une imputation qui trouve le sujet passé de la responsabilité. Là où « ça » était (le processus social pratico-inerte), « nous » devons advenir (la coresponsabilité active des citoyens unis). Tel est l'impératif de la responsabilité socialisée que l'on cherche, qui exige le passage du « pratico-inerte » au « **pratico-alerte** ».

Comment rendre cette coresponsabilité opposable aux sujets ? En les **obligeant à s'associer pour traiter en commun leurs impacts négatifs**. Double mécanisme : on exagère mais on mutualise. L'imputation au sujet des impacts de ses décisions et actions, en soi toujours exagérée car touchant rapidement des processus bien éloignés de ses intentions, ses prévisions et sa causalité, est corrigée par l'imputation symétrique de tous les coparticipants aux mêmes impacts. Et c'est cette imputation symétrique d'une pluralité d'acteurs qui constitue l'acte de création du sujet collectif de la responsabilité par l'imputation sociale. Une prise en charge effective et mutualisée par les sujets de cette responsabilité collective globale est possible, de

par le fait qu'on peut les rendre redevables et leur opposer leurs impacts négatifs (par divers moyens hybrides : légaux, sociaux, économiques, professionnels et moraux), tout en leur ordonnant un devoir d'association avec les autres coresponsables des dits impacts négatifs, pour leur correction, réparation ou élimination. Quels sujets convoquer pour une telle association de coresponsabilité ? Tous ceux qui sont **parties prenantes des impacts** détectés, soit parce qu'ils en sont les victimes affectées, et que donc ils ont leur mot à dire au sujet de la réparation de leurs maux, soit parce qu'ils ont un pouvoir d'influence sur ces impacts, donc un pouvoir de corriger, prévenir ou réparer. C'est donc l'impact, le problème à résoudre, qui désigne les sujets en capacité de le résoudre au futur.

L'extension de l'**objet** de la responsabilité est ici assurée : car l'agent devient responsable de tous les impacts de son agir, de tout ce que fait ce qu'il fait, dans toute sa « portée » et non plus seulement sa causalité directe intentionnelle. En retour, l'extension du **sujet** de la responsabilité est aussi assurée : car les agents sont élevés à une exigence de coresponsabilité et mutualisation des charges entre tous, alertés et tenus en alerte du devoir de l'humanité envers elle-même qui est celui de prendre soin des inerties sociales et environnementales risquées que notre simple présence sur Terre génère, devoir de passer d'un monde subit pratico-inerte à un monde voulu pratico-alerte. Il reste alors à s'associer, négocier les répartitions des charges, inventer les solutions les plus économiques pour que la coresponsabilité soit la plus efficace et légère possible, bref pratiquer la gouvernance entre partenaires distincts mais interdépendants.

Cette imputation élargie aux impacts des actions, gérée en association de coresponsabilité, constitue le schéma théorique de réponse à la question de la responsabilité globale, question que nous avons posée de deux manières dans notre premier chapitre, en soulignant à chaque fois l'écart à combler entre une responsabilité trop limitée aux faits de la personne (Code Civil) et une responsabilité trop illimitée de tous pour le tout (Charte de la Terre) : Y a-t-il un passage possible depuis les responsabilités locales, individuelles et contextuelles de tout un chacun, jusqu'à la responsabilité globale de tout le monde, responsabilité totale et absolue ? Comment faire d'une responsabilité globale en soi illimitée, donc non opposable aux agents sociaux, une responsabilité limitée, institutionnellement reconnue, donc opposable aux agents sociaux ?

La réponse serait donc théoriquement la suivante : Il faut rendre les sujets redevables des impacts de leurs actes (tels qu'ils peuvent être connus par l'état d'avancée de l'analyse scientifique et sociale) en leur exigeant la cogestion de tous leurs effets négatifs décelés, donc leur association pour le traitement efficace commun des dysfonctionnements systémiques qui rendent la vie sociale injuste et insoutenable. De cette manière, on déjoue, au sein même de l'imputation de responsabilité, le problème du caractère anonyme, sans auteur et sériel des faits sociaux : imputer à l'agent les **impacts** de ses actes, c'est en quelque sorte lui imputer ce dont il n'est pas vraiment l'auteur, « ce que fait ce qu'il fait » (Valéry). Mais lui imputer cela, à la limite de l'injustice, en **coresponsabilité** avec tous les autres, en le forçant à s'associer avec ses coresponsables, c'est lui rendre justice et dignité de coauteur qui partage les responsabilités avec tous les autres, en s'associant politiquement avec eux pour que les effets systémiques sériels, aveugles et déchainés, deviennent des effets communs groupaux, voulus et contrôlés. C'est bien entendu impossible tout seul, mais c'est possible entre nous, et nous pouvons nous y contraindre.

La coresponsabilité pour les impacts systémiques de l'agir humain est ainsi un **opérateur de créativité politique** destiné à redonner les droits d'auteurs (confisqués aux individus par les puissances systémiques) aux citoyens unis en Public (Dewey) pour la constitution d'un pouvoir de contrôle commun du processus social. L'action politique, en effet, se définit par la recherche d'une réponse collective autonome des humains associés à la question : « Comment devons-nous vivre ensemble ? » Cet exercice de responsabilité commune exige la négation du fatalisme de la soumission dépressive aux processus sociaux inertes, vécus comme nécessité aliénante à laquelle il faudrait s'adapter, et au contraire l'affirmation saine d'un pouvoir d'intervention créative dans la réalité, un pouvoir d'y jouer et d'y inventer quelque chose de voulu par les sujets, quelque chose qui leur démontre qu'ils existent vraiment comme liberté, comme auteurs de leur vie, et non pas seulement comme substance vivante sans possibilité d'initiative, substance vivante soumise aux lois de la vie. La politique suppose le jeu créatif, signe de santé¹⁹⁹. Il n'est d'existence véritablement et sainement humaine que dans la pratique du jeu politique, du jeu pour l'autonomie collective.

¹⁹⁹ C'est le pédiatre et psychanalyste Donald Winnicott qui a le plus clairement lié la santé mentale à la possibilité de jouer avec la réalité, d'y être créatif et donc de s'y assurer de son existence personnelle réelle (**ce que je crée n'existerait pas sans moi, donc je suis**), alors que la pathologie commence avec un renoncement à la joie de se sentir être, une impossibilité de jouer et créer, par confrontation à une réalité trop décevante, trop distante, trop fatale, donc une simple adaptation (névrotique) à la réalité, ou une fuite (psychotique). Voir : Winnicott D. *Jeu et*

Mais cette responsabilité élargie suscite bien des interrogations. Cette imputation sociale n'a pas de bords nets. Elle est bien évidemment un peu déconcertante, par rapport à nos habitudes mentales :

On s'inquiètera d'abord d'y être imputé de ce que l'on n'a pas vraiment fait, ni voulu faire. Car que veut dire être responsable des « impacts de mes actions » ? Qu'est-ce qu'un impact ? Nous en parlerons comme d'un « effet collatéral », en suivant ce qu'Ulrich Beck définit comme l'entrée dans une nouvelle ère, « *The Age of Side-effects* »²⁰⁰, où la Modernité industrielle devient « Société réflexive du risque », car elle n'y est plus tant confrontée à la lutte contre une Nature à transformer qu'à une lutte contre l'amoncellement et l'emballement de tous les « effets collatéraux » de son propre agir technoscientifique, effets qu'elle ne peut plus externaliser puisque ce sont les siens, puisqu'ils constituent son monde²⁰¹. Ces effets collatéraux ont trois caractéristiques principales :

Premièrement, ce sont des **effets en marge** de ceux qui sont recherchés par l'agent, donc non liés à l'intentionnalité, et qui ne sont pas immédiatement qualifiables par le sujet comme étant les siens. Deuxièmement, ce sont des **effets croisés émergents** entre les diverses séries d'actions, mes actions induisant des changements dans les actions des autres et vice-versa. L'interdépendance des actions et des effets interdit de les penser comme inauguraux : personne ne commence jamais réellement une action à laquelle rapporter des effets collatéraux

Réalité, L'espace potentiel, Gallimard, 1975. L'idéologie actuellement dominante de la soumission aux « lois de l'économie et du marché », en voulant empêcher l'initiative politique interventionniste et plier chacun à l'obligation de s'adapter individuellement à la « demande » sociale du marché du travail, en se faisant « entrepreneur de soi », apparemment dynamique, mais en réalité vidé de sa générité au profit des exigences extérieures de l'employabilité du moment, et esseulé des autres dans une concurrence de tous contre tous, trouvera sans doute sa limite dans sa propre morbidité, son caractère irrémédiablement maladif, son impossibilité de cacher sa pathologie intrinsèque. Il n'est pas dit que cela ne soit pas une raison centrale de l'échec montant de l'Ecole (à ne pas confondre avec l'échec scolaire) à enthousiasmer les jeunes, Ecole qui ne fait plus que proposer aux élèves une « formation » pour leur employabilité individuelle, en les isolant les uns des autres, en les mettant en concurrence, et en renonçant à toute action collective politique (au sens large de la réalisation commune d'un projet décidé en commun) comme méthode d'éducation et d'évaluation.

²⁰⁰ Beck U. *The reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997. L'effet collatéral n'est pas un simple « effet secondaire » ou « effet induit », parce qu'il ne suit pas l'action-cause selon le schéma linéaire cause-effet. Il n'est pas **après** mais **à côté** de l'action de l'agent (*side-effect*). L'impact n'est donc pas à réduire à une conséquence. Il est à comprendre d'après une perspective systémique comme un champ d'inter-rétro-actions, perspective holiste gouvernée par le principe de « l'écologie de l'action » d'Edgar Morin.

²⁰¹ S'attribuer la paternité des effets globaux du développement moderne devient une dimension importante de la nouvelle culture de la responsabilité. Par exemple, on ne devrait pas dire « le » changement climatique, mais « notre » changement climatique.

spécifiques, qui commenceraient eux aussi avec la dite action, puisque tout le monde, peu ou prou, réagit sans cesse à ce qui se passe dans le champ des inter-rétro-actions du milieu (Morin). Le fait que les effets se croisent dans le champ pratique commun permet de voir émerger des problèmes de **seuil** et des risques d'**emballement**, totalement ou partiellement indépendants des actions des sujets. Troisièmement, ce sont des **effets totaux**, c'est-à-dire qu'ils émergent de la rétroaction du tout sur les agents, rétroaction du global sur les actions locales. C'est donc dans une perspective holiste que l'on accède à la conscience des effets collatéraux, des impacts globaux qui accompagnent les actions locales qui les induisent, bien qu'ils ne soient pas la simple conséquence induite des dites actions (auquel cas il suffirait d'éliminer la cause pour éliminer l'effet, ce qui n'est hélas pas toujours le cas en matière de problèmes sociaux et environnementaux).

Se responsabiliser pour « les » impacts de « ses » actions n'est donc pas intuitivement transparent, puisqu'on ne les reconnaît pas comme siens. Cela peut même devenir rapidement inquiétant et conduire à des réactions de rejet, négation et tactiques de défausse de ses responsabilités. C'est pour cela qu'il est important d'insister, d'une part, sur le fait qu'il s'agit d'une coresponsabilité, toujours collective donc, et qui se prend de façon associative. L'individu ne doit pas être directement confronté à l'exigence de « sa » responsabilité sociale, ce qui ne voudrait rien dire (ce ne serait plus une responsabilité sociale mais une responsabilité personnelle), ce qui serait injuste (aucun individu, même le plus puissant du monde, ne peut assumer la charge du monde), ce qui serait irresponsable (toute responsabilité déclarée doit pouvoir assumer ce qu'elle promet). D'autre part, il faut souligner que cette responsabilisation pour les impacts des actions est la plus éloignée possible de la **culpabilisation**. N'oublions pas l'avertissement de Hannah Arendt :

“La culpabilité, à la différence de la responsabilité, singularise toujours ; elle est toujours strictement personnelle.”²⁰²

Or ici, au lieu de **singulariser** la responsabilité, donc d'en faire l'équivalent d'une culpabilité à traiter par les armes classiques du blâme moral et de la peine juridique, il s'agit au contraire de **socialiser la responsabilité**, donc d'en faire un instrument politique de réparation, correction, prévention, anticipation et contrôle de la société par elle-même, en vue de sa soutenabilité digne. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne pourra pas utiliser l'arsenal des sanctions

²⁰² Arendt H. *Responsabilité et jugement*, op.cit. p 199.

juridiques et du blâme moral comme instruments de responsabilisation sociale, entre autres instruments de motivation et promotion de la « régulation hybride » qu'il nous faut. Mais en aucun cas il ne faudrait **réduire** la responsabilité sociale à une responsabilité juridique, car ce serait remettre le problème entier de la soutenabilité humaine entre les mains du pouvoir législatif et judiciaire de l'Etat, et confier en une dangereuse politique du tout-Etat et en sa contrainte absolue, la pire de toute, puisqu'il s'agirait nécessairement de celle d'un Etat mondial gouvernant totalement les faits et gestes des sujets humains, du fait que le problème à traiter concerne la régulation du système social global, et non celle de chaque Etat-nation. Confondre le problème de la socialisation de la responsabilité avec celui du contrôle absolu des individus, c'est donc en fait tuer le politique et la liberté qu'il promet, et résoudre technocratiquement (autoritairement) le problème de l'insoutenabilité par le totalitarisme d'une « société totalement administrée » (Horkheimer).

Mais il y a d'autres motifs d'inquiétude concernant cette responsabilité pour la cogestion des impacts de l'agir humain. On s'inquiètera, par exemple, du fait que ce concept de responsabilité contienne **l'obligation d'association** pour assumer la coresponsabilité en question. Comment pourrait-on obliger des personnes physiques ou morales, prétendument libres et autonomes, à passer certains contrats avec d'autres, les forcer à participer à certains collectifs différents du seul Etat de droit libéral (qui garantit le droit à l'association mais n'oblige pas à s'associer) ? S'agirait-il de leur exiger une militance groupale spécifique? Mais cette inquiétude n'est pas en soi légitime. D'abord parce que la vie quotidienne moderne est déjà pleine d'obligations d'association, de façon plus ou moins implicite, chaque fois par exemple que la loi nous oblige à contracter une police d'assurance répondant à notre responsabilité civile. Nous nous « associons » alors avec beaucoup d'autres anonymes pour l'indemnisation des victimes de dommages. Ensuite parce que cette même responsabilité civile oblige à répondre d'un dommage causé, d'en prévenir le risque et d'en réparer les conséquences auprès de la victime, ce qui aujourd'hui ne peut plus signifier seulement de la simple prudence et précaution vis-à-vis d'activités techno-industrielles à grande échelle. Or, pour pouvoir répondre, prévenir et réparer, dans le cadre d'actions collectives toujours plus complexes, susceptibles de provoquer des « dommages de masse »²⁰³, il faut obligatoirement s'associer avec différents agents sociaux ayant des compétences professionnelles spécifiques (techniques, juridiques, économiques, médicales, éducatives, etc.), qui vont nous permettre de

²⁰³ Voir : Le Tourneau P. *La responsabilité civile*, PUF, 2003, p 17.

« maîtriser » l'activité à risque et donc de justifier d'un exercice légitime de la responsabilité devant la justice :

“Toute activité faisant naître un risque pour autrui rend son auteur responsable du préjudice qu'elle peut causer, sans qu'il y ait à prouver une faute à son origine. (...) Le fondement de la responsabilité pour risque résulte sans doute dans la *maîtrise* que le responsable avait ou qu'il aurait dû normalement avoir des hommes ou des choses dont il répond.”²⁰⁴

C'est l'exigence de la maîtrise qu'on aurait dû normalement avoir du processus organisationnel dont on profite qui crée la responsabilité sociale d'association avec tous ceux qui peuvent nous aider à obtenir cette maîtrise. L'idée que la gestion responsable des impacts d'une activité oblige son agent à s'associer avec tous ceux qui peuvent contribuer à en diminuer les risques, en égalité de rapport de coresponsabilité, n'est donc pas une innovation saugrenue par rapport à notre logique juridique actuelle. Profiter de l'activité à risque en externalisant les réalisations du risque sur le milieu, c'est la définition même de l'irresponsabilité sociale.

On s'étonnera cependant encore que l'imputation dont il s'agit dans cette responsabilité socialisée, au lieu de **chercher** un sujet préexistant auteur du fait, pour lui en faire supporter la charge, aille maintenant **créer** ce sujet, à partir d'une situation systémique originellement anonyme, où les préjudices diffus et les impacts de masse sont dus à des mécanismes sériels d'inter-rétro-actions sans auteurs. N'est-ce pas là la porte ouverte à une imputation dangereuse qui invente des responsables à son gré, de façon arbitraire, au lieu de les chercher en respectant les critères de vérité et les procédures légales ?

Pour répondre à cette inquiétude, notons d'abord qu'il s'agit d'un processus de responsabilisation qui part de situations sociales sans auteur, c'est-à-dire de dysfonctionnements chroniques du système social qu'on ne peut faire porter à des acteurs précis. « Sans auteur » ne doit pourtant pas vouloir dire « sans sujet », car ce ne seront toujours que des sujets pensants et agissants qui pourront s'engager à assumer les problèmes qu'il faut résoudre. Il doit donc y avoir un sujet pour cette responsabilité, sans quoi elle n'existerait pas, puisqu'il n'y aurait personne pour répondre. « Sans auteur » signifie responsabilité sans possibilité d'imputer des faits incriminés à un ou des auteurs-cause à

²⁰⁴ Idem. p 16.

exclusion de tous les autres agents sociaux, donc responsabilité à copartager et pour laquelle on doit mettre en place un autre mécanisme d'imputation, non plus discriminatoire, mais créateur : il faut instituer le sujet qui manque à cette responsabilité qui réclame d'être, en le créant.

Les critères pour établir en chaque cas **qui** sont les agents sociaux devant être coresponsabilisés ne sont pourtant pas voués à l'arbitraire, mais dépendent de l'analyse de l'impact en question, de la détermination des agents ayant une influence décisive sur lui et des personnes les plus intéressées par son traitement, ainsi que de la distinction des meilleures solutions aux problèmes perçus. Du point de vue de la « responsabilité globale », ce sont en droit tous les humains qui sont coresponsables, sans qu'on puisse légitimement en exclure aucun de cette « communauté universelle de coresponsabilité ». Mais du point de vue de la « responsabilité sociale », qui doit rendre opérationnelle cette responsabilité globale idéale, il faut bien distinguer des acteurs directement impliqués dans les faits précis incriminés (les **parties prenantes** du fait) d'autres acteurs non directement concernés.

La perspective est ici pratique, elle part de l'impact négatif à résoudre, donc de la « communauté réelle de coresponsabilité » apte à apporter une solution, en faisant attention à ne jamais réduire cependant cette communauté de coresponsabilité pratique à quelques grands acteurs sociaux dotés de pouvoirs étendus (les grandes firmes, les Etats puissants) mais à y inclure toujours aussi le point de vue des affectés, de ceux qui pâtissent et vont pâtir des décisions prises, donc le point de vue des affectés « sans-pouvoir ». Dès lors, ceux-ci ne sont plus en position de simples « victimes » innocentes réclamant des droits et des dommages et intérêts à des « bourreaux », dans une relation agonistique. Ils deviennent des participants coresponsables de la solution du problème, ce qui permet d'éviter autant la « victimisation » que le « paternalisme ». Comme on l'a déjà noté, le point de vue des « faibles » est très utile pour la solution d'un problème qui les concerne, car ils détiennent des informations non redondantes, donc non triviales et innovantes, par rapport à celles apportées du point de vue des « forts » qui ont un pouvoir d'influence direct sur la production et l'élimination de l'impact incriminé. Et c'est de la conjonction d'informations la plus riche que sortira la meilleure solution pour tous.

La responsabilité sociale possède donc des ressources pour prétendre à une certaine rationalité dans la désignation des coresponsables à associer spécifiquement pour la solution des problèmes repérés, bien que la responsabilité globale exige idéalement la prise en compte de tous les humains pour l'association coresponsable. L'acte de **création** réside dans le fait qu'un impact systémique dû à des relations non réfléchies dans le champ du pratico-inerte fasse émerger soudain la réponse d'un ensemble de sujets alertés et soucieux (le Public de Dewey), pour que le problème, perçu avant comme « fatalité », car œuvre de personne, soit maintenant traité de façon responsable comme notre problème, donc comme œuvre de coauteurs associés :

“La fatalité, c'est personne, la responsabilité, c'est quelqu'un.”²⁰⁵

D'autre part, l'inquiétude au sujet de la possibilité d'une imputation qui crée son sujet au lieu de le trouver, évoque un problème originellement philosophique qu'on réservera pour notre troisième chapitre : Est-ce parce qu'il y a d'abord un sujet libre et auteur volontaire qu'il peut ensuite y avoir de la responsabilité pour un tel sujet, ou est-ce parce qu'il y a de la responsabilité à prendre qu'il faut créer un sujet libre et auteur volontaire, qui n'aurait pas existé sans cette responsabilité antérieure et n'aurait pu accéder au domaine de sa liberté? La responsabilité précède-t-elle ou suit-elle la liberté ? Est-on responsable parce qu'on est libre, ou libre parce qu'on est responsable ?

Nous ne pouvons pas encore traiter cette question, mais nous pouvons dès à présent souligner la relation qui existe entre la société et la créativité de sujets qui fabriquent du lien social. En effet, la socialisation de la responsabilité n'est pas la simple collectivisation par agrégation des responsabilités individuelles. Mouvement inverse de la responsabilité culpabilisatrice pour faute, qui elle singularise (Arendt), il s'agit ici de « coresponsabiliser » par la **création de liens** et de groupes actifs volontaires, là où n'existaient que relations sérielles involontaires entre sujets altérés (Sartre), inconscients de leurs impacts les uns sur les autres. Si la socialisation de la responsabilité exige d'assumer des coresponsabilités, il faut l'entendre comme une responsabilité pour **fabriquer du social**.

Car le social se fabrique ! « Social » ne doit pas ici être entendu au sens classique d'un domaine substantiel de la réalité, constitué d'objets spécifiques (comme le domaine du « biologique », ou la classe des choses « rouges »), mais au sens dynamique que lui donne

²⁰⁵ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 60.

Bruno Latour (et qu'il nomme "sens n° 2 de social"²⁰⁶) d'un connecteur, d'une association entre des éléments hétérogènes, un mouvement de réassemblage qui crée du collectif, qui invente de nouvelles formes de cohabitation. Ainsi, « faire un travail social », ce n'est pas prendre des initiatives tout seul, et de façon plus ou moins unilatérale, pour aider, apporter, donner à on ne sait quelle entité sociale préexistante, c'est au contraire créer des attachements, c'est se lier avec d'autres afin de créer un réseau actif qui invente du collectif, une manière d'être ensemble. Nous plaçons ici pour une désontologisation du « social » comme seule voie fertile pour comprendre ce que peut être la « responsabilité sociale ».

Or, une conception « relationnelle » du social, et non plus substantialiste, verra dans ces réseaux d'acteurs les véritables sujets sociaux collectifs, compétents pour fabriquer de la société, donc des « solutions sociales » aux problèmes sociaux, qui sont avant tout des problèmes de mauvaises associations et de manque d'associations là où il devrait y en avoir²⁰⁷. On comprendra alors mieux comment une responsabilité peut créer des sujets sociaux, en exigeant du lien, de l'association, pour le traitement des problèmes d'insoutenabilité du genre humain. Bruno Latour et Shirley Strum distinguent un "**modèle ostensif**" du social et un "**modèle performatif**"²⁰⁸. Dans le modèle ostensif, la société existe en soi comme un tout homogène et les acteurs sociaux sont contenus dans cette vaste entité autonome. Leur activité y est par principe limitée :

“Leur activité est restreinte puisqu'ils ne constituent qu'une partie au sein d'une société plus large. Les acteurs sont *dans* la société (...). Ne représentant qu'une partie du « tout », ils ne peuvent en aucun cas, en dépit de leur « conscience », percevoir ou rendre compte de celui-ci. A l'aide d'une méthodologie adéquate, les chercheurs en sciences sociales peuvent découvrir les principes qui donnent à la société sa consistance et son homogénéité, en distinguant notamment les croyances des acteurs de leurs comportements. Cette représentation de la société comme un tout n'est pas à la portée des acteurs sociaux individuels qui la composent.”²⁰⁹

Autant dire que d'après cette conception de la société, hélas la plus commune et intuitive, il ne peut y avoir de « responsabilité sociale » pour les acteurs sociaux, car la société est un tout qui

²⁰⁶ Voir : Latour B. *Changer de société, refaire de la sociologie*, op.cit. p 17

²⁰⁷ Par exemple, la collusion entre la recherche scientifique et les entreprises multinationales est actuellement une dangereuse association qui intensifie notre insoutenabilité et l'absence de contrôle de la société globale du risque, et il existe au contraire un manque d'associations entre les entreprises et les ONG, entre les sciences et les citoyens, ou entre les économistes et les écologistes.

²⁰⁸ Strum S. et Latour B. « Redéfinir le lien social : des babouins aux humains » in : Akrich M., Callon M., Latour B., *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, op.cit. p 72-73.

²⁰⁹ Ibid.

les dépasse toujours et dont ils n'ont pas conscience, étant eux-mêmes des "idiots culturels"²¹⁰ qui n'ont pas les comportements qu'ils croient avoir. Seuls les scientifiques sociaux pourraient prendre des responsabilités sociales, du haut de leur connaissance, car tel le philosophe dans l'Allégorie de la Caverne de Platon, ils ont réussi à quitter l'obscur ignorance sociale des individus pour atteindre la lumière de la connaissance de la société en soi. Ne reste alors aux acteurs sociaux que leur responsabilité individuelle limitée, adaptée à leur statut ontologique « micro » de « partie du tout social macro », un tout inatteignable à leur volonté et intelligence. On voit que cette conception nie à la fois la possibilité d'une responsabilité sociale et la légitimité de la démocratie, donc de l'action politique coresponsable des citoyens. Seul le gouvernement par les spécialistes du peuple irresponsable est possible.

Au contraire, d'après une définition « **performative** » du lien social, la société n'est plus un tout homogène différencié, en état de transcendance au-dessus des acteurs sociaux, mais les acteurs sociaux **définissent** dans un processus permanent ce qu'est le lien social :

En pratique, les acteurs (quelle que soit l'échelle d'analyse – macro ou micro) définissent, pour eux-mêmes et pour les autres, ce qu'est la société, le tout qu'elle représente et les parties qui la composent. Les acteurs qui « performent » la société savent ce qui est nécessaire à leur succès. Cela peut inclure une connaissance des parties et du tout et de la différence entre croyances et comportement. Les chercheurs en sciences sociales soulèvent les mêmes questions que les autres acteurs sociaux et « performent » la société ni plus ni moins que les non-scientifiques. Dans cette perspective, la société est construite à travers les nombreux efforts qui sont faits pour la définir. Ce processus est accompli en pratique par tous les acteurs, y compris les scientifiques qui s'efforcent eux aussi de qualifier la société. (...) Les acteurs sociaux ne sont plus, dans cette optique, des « idiots culturels » mais bien des **créateurs de la société**. Le lien social n'est plus à rechercher dans les relations entre les acteurs, mais se découvre dans la façon dont les acteurs l'accomplissent au cours de leur tentative de définition de ce qu'est la société.²¹¹

Sans vouloir par là dissoudre ou minimiser les problèmes systémiques qu'affrontent les acteurs sociaux, la sédimentation d'un champ « pratico-inerte » qui les dépasse et les aliène, cette conception « performative » permet néanmoins de sauver l'idée d'une responsabilité sociale des acteurs sociaux, puisqu'elle ne les aliène pas de leur pouvoir de « créateurs de la société », en tant que sujets des définitions qu'ils donnent de la société. « Créateur » ne veut pas dire ici « souverain tout-puissant ». Ce n'est pas le modèle divin de la création *ex nihilo*

²¹⁰ Idem. p 74.

²¹¹ Idem. p 73-74 (je souligne).

que reprend la conception performative du social, mais le modèle artistique d'une création finie et dialogique, où le créateur est en un certain sens débordé par son œuvre en train de se faire, et rentre en dialogue avec elle pour la terminer en réalisant ses exigences. Bruno Latour reprend finement cette idée lorsqu'il remarque que même les marionnettistes :

“se comportent rarement comme s'ils exerçaient un contrôle absolu sur celles dont ils tirent les ficelles. Ils confesseront bien des choses étranges, et diront par exemple : « Mes marionnettes me suggèrent souvent de faire des choses auxquelles je n'aurais jamais pensé par moi-même » (V. Nelson). Lorsqu'une force en manipule une autre, cela ne veut pas dire qu'il s'agit d'une cause produisant des effets ; elle peut aussi fournir l'occasion pour que d'autres choses se mettent à agir. (...) Qui tire les ficelles, alors ? Eh bien, les marionnettes tout autant que leurs marionnettistes. Ce qui ne veut pas dire qu'elles contrôlent leur maître (...). La question intéressante n'est pas de savoir qui agit et comment, mais de passer de la certitude à *l'incertitude* quant aux sources de l'action.”²¹²

Ainsi, même manipulés par des puissances sociales aliénantes, les individus ne sont pas sans pouvoir de cocreativité sociale, et même si la société est créée et produite par les individus qui la font, elle n'est pas sans leur faire faire des choses qu'ils n'auraient jamais imaginées, et qui leur apparaissent comme une nécessité qui les force. Alors la responsabilité sociale peut effectivement être conçue comme un **opérateur de créativité politique**, à travers la demande de nouveaux liens et de nouveaux coresponsables sociaux, définissant la société autrement, pour y vivre autrement. Strum et Latour, d'ailleurs, soulignent qu'une définition performative du social, qui conçoit le lien social comme “le produit d'un exercice *actif* de négociation et de contrôle”²¹³, rend difficile la détermination de la frontière entre le social et le politique, la politique n'étant plus “une sphère d'action étanche”²¹⁴ et la performance sociale étant déjà une définition de ce que la société est, peut et doit être, donc une activité politique.

Notons, pour finir cette présentation schématique de la solution théorique au problème de la responsabilité globale, que ce concept d'une coresponsabilité pour les impacts des actions des acteurs sociaux peut parfaitement être représentable par les dits acteurs sociaux, au travers de questions simples accompagnant leur agir, alors que la responsabilité globale ne permettait pas directement une telle représentation consciente de ce qu'il fallait en faire concrètement. Du sein d'une organisation ou une institution (privée ou publique, peu importe), on peut

²¹² Latour B. *Changer de société, refaire de la sociologie*, op.cit. p 86.

²¹³ Idem. p 85.

²¹⁴ Idem. p 86.

s'interroger au sujet de l'analyse des impacts des actions (question : « que ? »), des parties prenantes de l'activité poursuivie (question : « qui ? »), du rôle positif ou négatif joué par l'organisation concernant la soutenabilité sociale et environnementale (question : « pour quoi ? »), et enfin des liens sociaux à tisser pour la résolution des problèmes diagnostiqués (question : « avec l'aide de qui ? ») :

- Quels sont les impacts de nos actions, de nos routines, de nos décisions ? En faisant ce que nous faisons, qu'est-ce que nous faisons d'autre, à côté de nos objectifs voulus ? De quels processus sociaux généraux participons-nous ? Qu'est-ce que nous facilitons et qu'est-ce que nous empêchons ? Quels sont les principaux impacts négatifs de notre propre agir sur lesquels nous devrions travailler ?
- Qui sont les affectés par les effets directs et indirects de nos actions ? Qui en sont les bénéficiaires ? A qui cela importerait-il que nous changions ou pas notre manière d'agir ? Quels sont alors les intérêts en conflit en ce qui concerne le changement ou pas de notre manière d'agir ? Qui y défend les intérêts les plus légitimes, les plus universalisables ? Qui y maintient une attitude plutôt mesquine, centrée sur ses seuls intérêts ou la peur du changement ?
- Quel est le projet de société que nous incarnons par notre manière de penser et d'agir ? Si tout le monde agissait comme nous, le monde serait-il juste ? serait-il soutenable ? Comment participons-nous par notre agir à la reproduction des problèmes d'injustice sociale et d'insoutenabilité, ou au contraire à leur résolution ?
- Avec qui devrions-nous nous associer pour répondre efficacement aux impacts négatifs que nous générons ? Qui pourrait nous aider à les résoudre ? Qui pourrait nous aider à progresser vers une manière d'agir plus juste et soutenable ? Qui pourrait nous aider à répondre à toutes ces questions ?

Ces questions sont formulables et décidables **dans la pratique**, non pas parce qu'une réponse « vraie » pourrait leur être apportée avec certitude, mais parce que toute « vraie réponse » de la part des acteurs responsabilisés tissera de nouveaux liens, ouvrira de nouvelles perspectives, performera le social d'une autre manière. Ces questions stimulent d'autre part l'autoréflexion

de l'organisation, la recherche et l'action, ainsi que la création de liens d'association. Elles permettent d'étendre le souci éthique en se mettant à la place des autres et en décentrant le souci de soi (l'auto-affirmation de l'organisation), en se regardant depuis le tout social et planétaire, et non pas seulement en regardant le tout social et planétaire à partir de soi. On peut vouloir formuler et répondre à ces questions, et entreprendre les changements qui s'imposent, de façon volontaire ou sous la contrainte de la loi, de l'opinion publique, d'une autre organisation, de la concurrence du marché, etc. Les motivations sont multiples, les puissances de régulation hybrides.

La responsabilité globale a ainsi cessé d'être un vœu pieux, elle commence à s'incarner en une méthode de responsabilisation pour abandonner « l'autisme organisationnel » d'impacts sociaux et environnementaux non perçus, de parties prenantes non tenues en compte, d'externalisation des coûts vers les tiers, de non-participation politique au développement soutenable, de maintien de l'attitude du passager clandestin (*free rider*) jusqu'à ce que la routine du « *business as usual* » ne soit plus assez rentable.

Mais ce concept de responsabilité socialisée n'est-il qu'une simple trouvaille intellectuelle intempestive, ou existe-t-il réellement comme innovation des acteurs sociaux ? Peut-on le voir à l'œuvre ? Est-il en train de construire un Public autour de lui et pour lui ? C'est ici que notre réflexion se tourne vers ce qui est et rencontre immédiatement toute la dynamique du « Développement soutenable », les efforts des instances internationales et des ONG pour promouvoir le respect des Déclarations Universelles dans tous les pays du monde, les mouvements de défense des biens communs internationaux, les trouvailles de l'Economie Sociale et Solidaire, etc. Il ne s'agit pas ici de tout prendre en compte en une sorte de Théorie générale de l'éthique de la soutenabilité, mais de se limiter à notre problème spécifique de la « responsabilité ». En quoi la conception que les acteurs sociaux se font de leurs responsabilités est en train de changer ?

16. Le problème d'une définition de la « Responsabilité Sociale »

C'est pourquoi nous nous tournons vers le « mouvement de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE) ». C'est un mouvement polymorphe et aux multiples acteurs qui n'a pas de

lignes directrices théoriques très précises. Il est principalement lié au monde de l'entreprise mais pas exclusivement, et il a généré en peu de temps un nombre conséquent de référentiels pour une gestion « socialement responsable », donc un ensemble de pratiques économiques, politiques, académiques, dont l'ampleur mondiale ne permet plus de douter que la RSE est bien autre chose qu'une simple mode de management.

Notre travail n'a évidemment pas pour but de faire une présentation de la « Responsabilité Sociale » telle qu'elle se développe, car elle ne serait de fait jamais exhaustive et il en existe déjà de nombreuses²¹⁵. Plus utile pour accomplir cet effort théorique de compréhension est d'essayer d'en dégager l'esprit de la lettre et de diagnostiquer où se trouvent les dilemmes essentiels qui en empêchent le plein déploiement. Notre fil conducteur étant l'hypothèse d'une Responsabilité Sociale qui servirait de moyen de concrétiser et opérationnaliser la responsabilité globale de l'humanité envers elle-même, il est important pour nous de ne pas nous limiter aux usages entrepreneuriaux de la notion (la « RSE »), mais de la dégager comme concept théorique pur, opposable à de nombreux acteurs sociaux et dans de multiples contextes, au-delà du management des entreprises, pour servir de boussole à une régulation hybride de notre monde. Ce qui n'est d'ailleurs pas trahir le sens du mouvement et l'évolution des mentalités de ses acteurs, car le dernier référentiel de « Responsabilité Sociale » en date est la norme internationale ISO 26000 : « *Guidance on social responsibility* »²¹⁶, qui s'attache explicitement à sortir la Responsabilité Sociale du seul milieu des entreprises et à déterminer son applicabilité pour d'autres types d'organisations.

Alors qu'est-ce que la « Responsabilité Sociale », définie du point de vue empirique de son développement actuel ? Il est intéressant de noter d'entrée de jeu que la RSE n'a pas de gourou qui en aurait écrit la Bible, et qui mettrait à peu près tout le monde d'accord sur une définition et la délimitation d'un domaine d'objet et de pratiques. Personne ne s'accorde sur sa date de naissance. Il n'est donc pas facile encore actuellement de dire ce qu'est la

²¹⁵ Voir notre bibliographie générale. On lira avec profit les ouvrages de Michel Capron et Françoise Quairel-Lanoizelée : *Mythes et réalités de l'entreprise responsable*, La Découverte, 2004, et *La Responsabilité Sociale d'Entreprise*, La Découverte, 2007, ainsi que Gond J-P. et Igalens J. *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, PUF, 2008. Nous employons des majuscules pour désigner le mouvement même, tel qu'il existe, de la « Responsabilité Sociale », les sigles RSE pour parler du courant spécifique de la Responsabilité Sociale de l'Entreprise, et des minuscules pour traiter d'une responsabilité qui serait de type social.

²¹⁶ Traduction française : *Norme française NF ISO 26000 « Lignes directrices relatives à la responsabilité sociétale »*, AFNOR, 2010. Comme nous l'avons signalé auparavant, nous renonçons au néologisme « sociétal », par souci de simplicité.

Responsabilité Sociale de façon synthétique et précise, tant le champ en est rempli de confusion, voire même de conflits entre les différents interlocuteurs. La Responsabilité Sociale n'est pas seulement source de militance et de résistance, c'est-à-dire d'enjeux de pouvoirs dans la pratique, elle est aussi source de discussions théoriques sur ce qu'elle devrait être, ce qui est généralement le signe distinctif des grands concepts philosophiques, qui méritent que l'on se batte pour leur signification comme pour un monde²¹⁷.

Si la Responsabilité Sociale est théoriquement intéressante, si elle suscite réflexion et débats, c'est d'après nous parce qu'elle n'est pas qu'une pratique nouvelle de nos responsabilités anciennes, dans le contexte de la société moderne mondialisée, une simple extension et conjugaison différente de nos devoirs moraux et juridiques déjà connus et balisés, sinon **l'émergence d'une responsabilité nouvelle**, originale, inédite, qui redéfinit le champ et la signification de notre éthique et de notre agir rationnel orienté par des normes, à l'ère de la globalisation technoscientifique. Si donc la Responsabilité Sociale est un mouvement en chantier, ce serait d'abord parce qu'il nous faut remettre en chantier toute la conception juridique et éthique de ce que l'on nomme « responsabilité », travail éminemment philosophique s'il en est. Voilà pourquoi les acteurs de la Responsabilité Sociale sont toujours portés spontanément à dépasser une simple réflexion en interne (quelle responsabilité sociale pour notre organisation ?) vers une redéfinition de la présence et coexistence des humains à l'ère globale technoscientifique (comment devons-nous vivre tous ensemble ?). La Responsabilité Sociale est par essence un concept philosophique et politique qui empêche ses utilisateurs de se réfugier dans des considérations techniques partielles, parce que celles-ci resteront aveugles tant que la nouvelle responsabilité globale de l'humanité pour elle-même

²¹⁷ Pour Michel Capron et Françoise Quairel-Lanoizelée (*La Responsabilité Sociale d'Entreprise*, op.cit.) la RSE reste en débat "et le sera encore pour longtemps" (p 27) car les questions essentielles de la Responsabilité Sociale : "responsable à l'égard de qui ? par rapport à quoi ? jusqu'où et comment ?" (p 24) n'obtiennent pas encore de réponse consensuelle. Les auteurs distinguent deux principales approches, une anglo-saxonne plus tournée vers l'éthique et la religion, donc vers la philanthropie et l'engagement volontaire, et une approche européenne plus centrée sur la dimension politique de régulation institutionnelle et le développement durable, donc plus insistante sur les obligations liées aux activités quotidiennes des entreprises. Nous arrivons à la même dichotomie par analyse sémantique des définitions en usage. Rajoutons que si différence géographique et culturelle il y a, elle ne semble pas liée à une distinction religieuse à la Weber entre protestantisme et catholicisme, car l'Amérique Latine catholique suit très nettement un modèle philanthropique d'engagement volontaire. Il semble que la "sensibilité aux risques collectifs" (p 30) de la part de la population soit l'élément le plus déterminant, les sociétés européennes, de par leur histoire, leur structure sociale et démographique et la qualité critique de leur espace public, étant plus portées à la conscience des dangers systémiques liés à la Modernité industrielle.

n'aura pas été définie dans ses principes éthiques, juridiques et politiques. Le (la) gestionnaire doit donc, pour une fois au moins, faire de la philosophie²¹⁸.

Interrogeons donc cette curieuse association entre le substantif « responsabilité » et l'adjectif « social ». De prime abord, la notion de « responsabilité sociale » peut s'entendre de deux manières différentes : soit il s'agit d'une responsabilité que des sujets auraient **vis-à-vis** de la société, soit il s'agit d'une responsabilité **de** la société à l'égard d'elle-même. La société peut ainsi être conçue comme l'**objet** d'une responsabilité de la part des sujets responsables, ou comme le **sujet** et l'**objet** de sa propre responsabilité. Dans le premier cas de figure, c'est un « moi », en tant que sujet responsable (individuel ou collectif), qui aurait des responsabilités envers « la » société. Celle-ci serait quelque chose d'ostensif présent devant le moi, différent du moi, que ce moi pourrait percevoir et comprendre, et face auquel le moi se déterminerait à un certain soin, un certain comportement éthiquement responsable. Dans le second cas de figure, la société serait le sujet de sa propre responsabilisation, et elle appellerait ses membres à participer ensemble à son propre projet de responsabilisation.

On a donc une opposition théorique qui émerge immédiatement entre deux conceptions du social : D'une part, une conception du « social » comme **quelque chose** sur lequel des sujets pourraient opérer, soit sous la forme de la **manipulation instrumentale** du dit objet par des sujets dotés de pouvoir sur le social, soit sous la forme de l'intervention de sujets dans l'ensemble objectif « social » pour y produire des **résultats objectifs partiels**, sans pouvoir prétendre à la manipulation instrumentale totale du « social ». D'autre part, une conception plus **subjective et réflexive** du « social » comme l'émergence permanente des performances de sujets en interaction, un réseau agissant de sujets produisant constamment du social en le faisant et en le pensant. On a donc d'un côté l'idée d'une responsabilité personnelle ou institutionnelle **pour** la société conçue comme objet ou résultat (comme quand on dit que les humains sont « responsables » de la survie des baleines), et de l'autre l'idée d'une **auto-responsabilité de la société** conçue comme sujet de son propre comportement (comme quand je me dis « responsable » de mes actes).

²¹⁸ Sachant que la philosophie, comme la politique, n'est pas une affaire de spécialistes, mais une activité que tous peuvent pratiquer, pourvu que ce soit de manière publique et argumentée. On ne peut apprendre « la » philosophie, disait Kant, mais seulement apprendre à philosopher. Il n'y a donc aucune raison de s'autocensurer sous prétexte que l'on « n'est pas » philosophe.

Le problème de la première définition, celle de « ma » responsabilité « vis-à-vis » de la société, c'est que **la société n'est pas un objet**, elle n'est rien qui soit objectivement « placé » devant un sujet qui pourrait en définir les caractéristiques et y intervenir de façon instrumentale pour en réparer les problèmes. Car tout sujet est déjà social, ne peut s'exclure d'un processus dynamique relationnel qui n'existe qu'**entre** les sujets, et non face à eux, et qui se fabrique constamment à mesure que ces sujets « s'associent » d'une certaine manière. La société n'est pas non plus un interlocuteur qui pourrait nous parler et nous confier ses maux. On ne peut donc penser à son propos à un type particulier de responsabilité que l'on aurait **vis-à-vis** d'elle en général, comme on a par ailleurs des responsabilités familiales vis-à-vis de « sa » famille, ou des responsabilités professionnelles vis-à-vis de « son » travail. Car, alors que ma famille peut me « mettre les points sur les i » quant à ce qu'elle attend de moi (et que la loi peut éventuellement l'y aider au demeurant), et alors qu'un contrat de travail et, le cas échéant, une déontologie professionnelle reconnue, peuvent définir mes responsabilités au sein d'une organisation, l'idée d'une responsabilité « vis-à-vis de la société en général » restera toujours dans un certain flou artistique. De là un manque intrinsèque de signification et de contenu pour cette curieuse « responsabilité », car son répondant objet ne se rencontre nulle part. N'étant donc pas une responsabilité déterminable, une éventuelle responsabilité du sujet vis-à-vis de la société pourra bien signifier tout ce que le sujet voudra selon son gré, car il n'aura pas en fait de « vis-à-vis » avec elle, pas de répondant.

Le problème de la deuxième définition, celle d'une responsabilité de la société elle-même pour elle-même, c'est que **la société n'est pas un sujet**, elle ne peut donc pas « prendre ses responsabilités », elle n'a ni volonté, ni conscience qui pourrait lui faire dire « Je », se réfléchir et se déterminer à agir comme un système autonome. Elle peut à la rigueur être envisagée en tant qu' « éco »-système (liaison systémique de tous les systèmes d'auto-affirmation qu'elle contient : individus et organisations), mais jamais comme « auto »-système. Elle est encore moins un sujet moral qui pourrait déclarer : « Je devrais faire ceci », « J'aurais dû ne pas faire cela », etc. L'idée d'une « responsabilité de la société » est donc paradoxale, puisqu'il n'y a pas de sujet qui lui corresponde immédiatement et qui puisse s'en charger, sauf nous, les sujets humains, qui sommes bien des sujets sociaux, mais qui ne sommes pas « la » société. On retrouve ici, et ce n'est pas une surprise, notre dilemme de la responsabilité globale : l'objet et le sujet nous en échappent.

Disons-le tout de suite, cette équivoque sur le terme même de responsabilité « sociale » (comment rapporter l'adjectif au substantif ? comment comprendre l'adjectif « social » ?) nous semble à la racine de tous les débats théoriques au sujet de la signification que devrait recouvrir la Responsabilité Sociale des organisations. Et rajoutons : le problème de la première possibilité (ma responsabilité **vis-à-vis** de la société) nous semble ne pas avoir de solution, et conduire toujours à des impasses ceux qui pensent qu'ils ont, comme personne physique ou morale, des responsabilités « vis-à-vis » de la société considérée comme une entité objective distincte d'eux. Quant au problème de la deuxième possibilité (la responsabilité **de** la société elle-même), il nous semble pouvoir, lui, recevoir une solution. Bien qu'apparemment contradictoire, l'idée d'une responsabilité sociale comme responsabilité de la société pour elle-même, donc l'idée d'une **société responsable** (et non pas celle d'une société anonyme composée d'individus responsables chacun dans son coin), est fertile et significative pour les acteurs sociaux qui voudront bien la considérer pour comprendre ce qu'est la Responsabilité Sociale. En plus, l'idée d'une « société responsable » est le but même de tous nos efforts. Il ne devrait donc pas être impossible *a priori*. Du moins mérite-t-il qu'on se batte pour lui faire acquérir une signification.

Considérons d'abord la première alternative. Pourquoi nous semble-t-elle déboucher sur une impasse ?

17. La voie sans issue d'une conception « chosifiée » du social

Evidemment, la première manière d'envisager la Responsabilité Sociale est plus intuitive, puisqu'il paraît difficile de penser que la société puisse être « sujet » d'une responsabilité. Par contre, il est normal de parler de la société comme de « quelque chose » (nous ne nous en sommes pas privés au cours du premier chapitre), en faire l'objet de sa réflexion, de son souci, et vouloir la changer par l'action politique. Il est donc plutôt naturel de comprendre l'expression « responsabilité sociale » comme responsabilité des personnes **vis-à-vis** de la société. Mais pourquoi serait-ce une voie sans issue ? Essentiellement parce qu'elle correspond à ce que Latour et Strum (on vient de le voir) entendent par « modèle ostensif » de définition du social, et elle en accumule toutes les carences :

Dans ce mode de pensée, la société existe en soi comme un « **tout** », de son côté, et nous existons, d'un autre côté, comme acteurs sociaux distincts d'elle en elle, nous en sommes les éléments, les « **parties** ». Cette différence ontologique entre partie et tout rend bien compliquée la compréhension d'un quelconque pouvoir de la partie sur le tout, des sujets sur la société, donc la compréhension de ce que pourrait être une responsabilité de chaque partie vis-à-vis de ce tout. Le tout social dépasse par définition le pouvoir de chaque sujet immergé en son sein. Quel pouvoir pourrait avoir le sujet-partie sur ce tout-objet ? Or, nous l'avons vu, sans pouvoir, pas de responsabilité qui tienne.

De plus, si les sujets humains ne sont pas la société qui les englobe, ils ne peuvent être responsables vis-à-vis d'elle que de façon extérieure et objective, donc instrumentale, comme on peut dire aujourd'hui que nous sommes « responsables » de la survie des baleines, c'est-à-dire qu'elles sont à la merci de notre bon vouloir et de notre compétence technique pour les sauver de l'extinction. Or, une responsabilité technique de ce genre est hautement problématique en ce qui concerne ce non-objet qu'est la « société », autrement plus difficile à gérer que le sort des baleines.

De deux choses l'une : ou bien il est **possible de connaître la société** et d'agir **sur** elle, comme on peut connaître les besoins biologiques et écologiques des baleines et intervenir sur eux, ou bien il n'est **pas possible de connaître la société**, elle reste un concept sans contenu scientifiquement déterminable, elle échappe au pouvoir total des humains en demeurant un grand ensemble objectif plus vaste et englobant que toute action humaine, et toute intervention restera partielle et hasardeuse, simple initiative subjective **dans** la société. Notre problématique d'une responsabilité vis-à-vis de la société se divise alors en deux versions de la Responsabilité Sociale : soit celle d'une action objective sur une société connue (version technocratique) ; soit celle d'une action subjective dans une société inconnaissable (version éthique).

Dans les deux cas, la Responsabilité Sociale conçue comme responsabilité vis-à-vis de la société, par intervention **sur** elle ou **dans** elle, nous semble aboutir à des problèmes insolubles qui rendent cette conception chosifiée de la société peu fertile dans la pratique, voire même dangereuse. Agir sur une société-objet susceptible d'être connue et programmée aboutirait plutôt à une sorte de **responsabilité technoscientifique des experts mondiaux** pour la

soutenabilité planétaire, dans le cadre d'une oligarchie globale du pouvoir de la technique et de la science, donc non pas à une responsabilité **sociale** puisqu'il s'agirait de la seule responsabilité des dirigeants mondiaux, le grand public n'ayant qu'à leur obéir. Quant au second cas de figure, agir dans une société comme grand tout objectif pour y produire des résultats, cela risque de n'aboutir qu'à un simple **engagement volontaire**, libre de toute obligation légale, en faveur de causes sociales, donc pas non plus à une **responsabilité** sociale opposable, seulement à une bonne volonté morale dictée par la conscience de chacun, loin de toute institutionnalisation. La première solution nous ferait perdre le caractère social de la responsabilité que l'on cherche. La deuxième solution nous ferait perdre la responsabilité elle-même. Examinons cela :

Imaginons qu'une science de la société soit possible. Ceux qui la détiennent sont responsables de diriger cette société connue. Une responsabilité de type instrumental demande une connaissance du tout social par des spécialistes, des experts au statut socialement **ésotérique**, car ils doivent bénéficier à la fois d'une compréhension spéciale de ce tout, qui normalement échappe aux parties qui le constituent, et d'un pouvoir spécial d'intervention sur ce tout. C'est donc seulement une **oligarchie** d'experts, disposant d'un pouvoir de connaissance et d'action hors du commun, qui pourrait éventuellement exercer cette « responsabilité » vis-à-vis d'une société devenue transparente à leur jugement et à leur agir, puisque leur science leur en donnerait les moyens, à exclusion de tous les autres agents sociaux qui ne seraient rien que des éléments immergés dans ce tout qui les dépasse, donc qui n'auraient que des responsabilités individuelles limitées à leurs activités **dans** le tout social, mais pas vis-à-vis du tout social. La Responsabilité Sociale serait alors un type de responsabilité professionnelle précis, responsabilité réservée aux spécialistes surpuissants de la société (omniscients et omnipotents). La Responsabilité Sociale se retournerait alors contre la démocratie, elle ne serait plus un processus de **socialisation** de la responsabilité, mais au contraire le signe d'une **distinction** entre des sujets globaux au pouvoir global et des sujets atomisés sans pouvoir social. Ne resterait au citoyen moyen (« idiot culturel » et débile global) aucune « responsabilité sociale » proprement dite, sinon seulement le devoir d'obéir aux injonctions de l'oligarchie des experts qui saurait pour lui ce qu'il doit faire pour la soutenabilité globale. Sa seule responsabilité « sociale » serait de laisser faire ceux qui savent ce qu'il faut faire pour la société.

Attention : Cette réflexion que nous menons n'est pas qu'un exercice théorique. Il existe déjà dans le mouvement de la RSE des organisations économiques globalisées qui, peut-être sans s'en apercevoir et en toute bonne foi, défendent implicitement une approche en réalité élitiste de la Responsabilité Sociale comme responsabilité spéciale des acteurs globaux les plus puissants (les firmes multinationales) pour conduire et opérer le « développement soutenable » de l'humanité entière, mais d'après leur propre définition particulière de ce qui doit être fait et une vision très pragmatique des techniques à mettre en œuvre, par des méthodes d'ingénieurs, pour résoudre les problèmes de soutenabilité vus comme de simples problèmes techniques. C'est par exemple le cas du World Business Council for Sustainable Development (WBCSD) qui regroupe des directeurs de grandes entreprises et définit de façon *ad hoc* la « Vision du monde en 2050 » telle que le « *business* » doit la produire, à partir d'une curieuse distinction des acteurs sociaux en trois catégories : « *business, governments, citizens* », mettant donc en interlocution directe les entreprises (dont les dirigeants ne sont pas élus), les gouvernements élus et les gens qui les élisent. La « Vision » du monde soutenable est fondée sur la nécessité pragmatique de faire vivre 9 milliards d'humains en respectant les conditions systémiques écologiques d'habitabilité planétaire, problème technique global donc, qui doit être opéré par les organisations globales technoscientifiques capables de le résoudre financièrement et matériellement, c'est-à-dire les grandes entreprises, mais pas les Etats, et encore moins les « citoyens », puisque leur champ d'action est toujours réduit au local. Dans cette version technocratique globale de la RSE, on n'a plus vraiment besoin de « participation » des parties prenantes à travers une coordination consensuelle et une prise de coresponsabilités. On a surtout besoin des autorisations légales locales pour laisser mettre en œuvre les solutions techniques et scientifiques aux besoins des populations et des écosystèmes que la recherche nous fournit. Mais qui refuserait d'aider ceux qui vont produire la soutenabilité de toute l'humanité?²¹⁹

Il ne faut absolument pas minimiser ce risque de technocratie (totalitarisme ?) inscrit au cœur du désir de prévenir l'insoutenabilité planétaire. Comme Ulrich Beck l'a bien souligné, la société du risque est une « société de la catastrophe ». Elle accélère la production de risques, tout simplement parce qu'entre le modèle de la société industrielle productrice de richesses et le modèle de la société du risque :

²¹⁹ Voir : WBCSD, *Vision 2050, the new agenda for business*, 2010 : <http://www.wbcsd.org/Plugins/DocSearch/details.asp?DocTypeId=25&ObjectId=MzczOTc>

“c’est nécessairement la logique de la production de richesses qui gagne – et *c’est justement pour cela que la société du risque finit par l’emporter.*”²²⁰

En minimisant toujours les risques **par intérêt**, on en arrive donc à la production de **catastrophes**. Or, dans une société de la catastrophe, “*l’état d’exception* menace d’y devenir un *état normal*”, car par définition : “la catastrophe actuelle ou potentielle [n’est] pas très douée pour la démocratie”²²¹. En état d’urgence, il n’est plus temps de négocier, dialoguer, écouter les point de vue différenciés des acteurs, il faut agir vite et l’organisation la plus verticale et autoritaire est la plus efficace. Chez les indiens d’Amérique régnait en général une organisation horizontale très décentralisée et libre, sauf en temps de guerre où tous s’unissaient sous les ordres verticaux et unilatéraux du chef de guerre²²². D’où l’idée que l’état d’urgence de catastrophes à répétition facilite systématiquement l’institution d’un totalitarisme « légitime », où des « responsables » assurent le contrôle de la société en état d’urgence d’insoutenabilité, en veillant à la soutenabilité systémique totale par une “dictature du danger” :

“Cette augmentation des dangers donne jour à de *nouveaux défis pour la démocratie*. La société du risque a tendance à générer un *totalitarisme « légitime » de la prévention* qui, sous couvert d’empêcher que ne se produise le pire, finit par créer, selon un mécanisme bien trop familier, les conditions d’apparition de ce qui est encore pire. Les « effets induits » politiquement par les « effets induits » de la civilisation menacent le système politico-démocratique dans son fondement même.”²²³

Rappelons que l’un des fondements du système politico-démocratique qui est le nôtre est l’affirmation anti-platonicienne que les affaires politiques sont les affaires de tout le monde et surtout pas des affaires de spécialistes, que donc tout le monde doit y participer, directement ou par des représentants, ces derniers ne devant pas confisquer l’exercice de l’action politique pour eux seuls, mais toujours agir publiquement et en se soumettant régulièrement au jugement du public (sanction par le vote, renouvellement périodique des responsables au pouvoir). Si l’on passe à une définition du politique comme exercice de la science de gestion de la société, conformément aux besoins cybernétiques de son équilibre systémique, alors on quitte la démocratie, la politique est une affaire de spécialistes et la publicité des agissement du pouvoir n’est plus un devoir, tout juste une cordialité aux vertus pédagogiques.

²²⁰ Beck U. *La société du risque*, op.cit. p 82.

²²¹ Idem. p 142.

²²² Voir : Clastres P. *La société contre l’Etat*, Editions de Minuit, 1974.

²²³ Beck U. *La société du risque*, op.cit. p 145.

Avec le rejet de la démocratie disparaît aussi l'idée d'une **coresponsabilité** des agents sociaux, car si ceux-ci sont ontologiquement différents, en tant que « parties », du tout de la société, c'est leur appartenance un par un à ce grand ensemble qui les fait exister comme des êtres sociaux, les uns à côté des autres, et non pas leur association et coordination commune qui performant constamment la société comme réseau relationnel. N'étant pas des êtres relationnellement sociaux mais ontologiquement sociaux, c'est chacun de leur côté qu'ils auront des responsabilités vis-à-vis de la société, et non pas tous ensemble. Donc aucune obligation d'association pour la gestion coresponsable de la société n'est ici exigée. Nous perdons la moitié de notre concept de responsabilité socialisée, et nous tombons dans l'autoritarisme du pouvoir des experts globaux.

Là encore, ce travers n'est pas seulement théorique. Les acteurs de la RSE envisagent généralement la responsabilité sociale comme une tâche de chaque entreprise, chaque organisation ayant « sa » responsabilité sociale à assumer, et non pas comme une socialisation responsable commune créée à partir de nouveaux liens **entre** les organisations²²⁴. Ainsi, la « théorie des parties prenantes » (*stakeholders theory*) n'est pas tant comprise comme création de nouveaux **réseaux d'acteurs coresponsables** tous ensemble que comme devoir de « prendre en compte » les attentes de chaque partie prenante isolée, dans une relation bilatérale, où c'est l'entreprise qui répond aux intérêts de chaque interlocuteur pris à part, sans les mettre en synergie, et sans abandonner son rôle central de *leader*. Il n'y a donc pas production commune du sens social que devrait prendre l'entreprise, mais seulement satisfaction par l'entreprise d'intérêts de parties prenantes atomisées. Tout cela se visualise clairement dans la plupart des représentations graphiques des « relations de l'entreprise avec ses parties prenantes » : des diagrammes en forme de fleur où l'entreprise occupe le centre et chacune de « ses » parties prenantes (clients, fournisseurs, Etat, etc.) est un pétale n'ayant de lien qu'avec le cœur²²⁵.

²²⁴ Il y a certes beaucoup d'associations inter-entreprises de promotion de la RSE dans le monde. Mais la plupart cherche plutôt à promouvoir par des concours, des prix, des activités académiques, la responsabilisation sociale de chaque organisation membre, que d'organiser un projet commun de coresponsabilité entre tous les membres.

²²⁵ Voir pour un regard critique sur la théorie des parties prenantes : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes, Approches d'une nouvelle théorie de la société civile*. La Découverte, 2006.

Imaginons maintenant qu'une science de la société ne puisse pas être produite. Alors, tout l'art de pratiquer « sa » Responsabilité Sociale serait pour le sujet celui d'écouter quelles sont les demandes les plus criantes qui émanent de la société (on invente alors le néologisme « sociétal » pour distinguer ces problèmes de la société en général du domaine économiquement plus précis de la « demande sociale ») et de s'en soucier en s'engageant pour tenter de les satisfaire. On ne songe plus ici à changer la société entière en opérant **sur** elle à partir d'une connaissance globale qu'on en a. On songe plus modestement à agir **en** elle en y produisant certains résultats désirables, parce qu'on ne veut pas rester sans rien faire face aux misères du monde. Ici, chacun peut exercer « sa » responsabilité vis-à-vis de ce qu'il conçoit être important à considérer dans la société, puisqu'il n'y a pas besoin d'être un spécialiste, ni un acteur global très puissant, pour se faire une certaine idée (mais jamais une idée certaine) de ce qui va et ne va pas autour de soi. La Responsabilité Sociale est alors une capacité de tout un chacun, elle conserve sa valeur démocratique. Mais bien sûr, si je me sens porté par l'obligation de répondre aux « problèmes sociaux » qui m'entourent, il est évident que je me dédierai à ceux qui me paraissent les plus urgents, ceux qui m'interpellent le plus, ceux qui touchent ma sensibilité morale : la fragilité des enfants pauvres, la vulnérabilité des handicapés, la douleur des malades, ou peut-être la détérioration d'un écosystème, la disparition d'une espèce animale, etc. La sensibilité morale personnelle gouvernerait donc en dernière instance la Responsabilité Sociale.

Ici aussi, notre analyse n'est pas seulement hypothétique et théorique. On y reconnaîtra la très longue liste des « initiatives RSE » dédiées à la charité envers les plus vulnérables, qui tient souvent lieu de Responsabilité Sociale. A tel point que pour beaucoup, notamment aux Etats-Unis et dans les pays émergents, la RSE n'est que le nouveau nom pour désigner la charité institutionnelle de toujours : exercer « sa » Responsabilité Sociale signifierait dédier une partie des bénéfices de la firme à de bonnes œuvres à finalité « sociale », le plus souvent par l'intermédiaire d'une Fondation, à but non lucratif, financée par l'Entreprise-mère à but lucratif. Nous avons retrouvé la même attitude au sujet de la Responsabilité Sociale **Universitaire** en Amérique Latine, spontanément interprétée par les acteurs académiques (étudiants, professeurs, cadres) comme devoir de mettre en œuvre des projets d'aide et de développement pour les populations les plus défavorisées, mais sans intégrer véritablement ces projets aux cursus d'apprentissage des étudiants ou aux lignes de recherche disciplinaires des Facultés. On voit nettement ici que la Responsabilité Sociale est en fait conçue comme un

altruisme moral **ajouté en marge** de l'activité de l'organisation, mais qui n'implique aucune responsabilisation de l'organisation pour changer ses **propres** impacts négatifs, ceux-ci étant au contraire plutôt masqués par l'activité charitable généralement histrionique. D'où le reproche ou le soupçon, sans cesse repris à l'encontre de la RSE, de tomber dans le « *Markethics* » intéressé pour les entreprises, ou bien dans le « paternalisme » et la bonne conscience déculpabilisatrice, et en tous les cas dans le manque de cohérence entre les bonnes actions à l'extérieur de l'organisation et les mauvaises pratiques à l'intérieur.

Dans ce sens, à partir d'une représentation morale personnelle de ce dont a besoin la société, formulée par le sujet en suivant sa connaissance empirique limitée du tout social et sa sensibilité éthique, la Responsabilité Sociale n'est rien d'autre qu'un **engagement social** pour une bonne cause. Etant fondée sur l'altruisme, elle doit toujours être conçue comme **volontaire**. Cette dimension volontaire est essentielle au sens de l'engagement, puisque le caractère moral d'un acte dépend de la pure intention de faire le bien, et disparaît quand l'acte est égoïstement intéressé ou forcé par une contrainte externe. Personne ne peut obliger personne à s'engager pour une cause sociale, comme personne ne peut être obligé à aimer, croire ou militer. Mais alors, Responsabilité Sociale se confond avec **philanthropie** et ne devrait pas vraiment s'appeler « responsabilité » puisque, par définition, tout engagement volontaire n'entraîne que des responsabilités relatives en aval de l'engagement, liées aux promesses à tenir vis-à-vis de ce à quoi on s'est engagé. Par contre, puisque l'engagement doit être libre, il ne peut donner lieu à aucune responsabilité inconditionnelle **en amont**, aucune contrainte à la responsabilisation, aucune obligation de s'engager. L'obligation juridique à l'altruisme tuerait la vertu de la bonne volonté, qui ne vit que de libre générosité désintéressée²²⁶.

Dans cette version « éthique » (et non plus « technoscientifique ») de la responsabilité vis-à-vis de la société, on en arrive ainsi à un concept dont le **contenu** se réfère à l'altruisme, la générosité active vis-à-vis des malheurs du monde, et dont la **forme** se limite au libre engagement volontaire du sujet moral, loin de toute obligation légale coercitive, donc loin de

²²⁶ C'est un vieux thème datant du patronage philanthropique du XIX^{ème} siècle où les libéraux s'opposaient féroce­ment à toute idée d'assistance sociale fondée sur un droit au secours pour les pauvres, donc de Sécurité Sociale, en arguant que cela déresponsabiliserait le pauvre et supprimerait la bonté charitable du riche, rendue obligatoire par l'impôt et non plus vertueuse par le don. Voir sur ce sujet : Ewald F. *Histoire de l'Etat Providence*, op.cit.

tout pouvoir public qui l'obligerait à agir et à rendre des comptes sur son engagement, voire éventuellement le sanctionnerait pour non respect de ses responsabilités sociales. De quel droit en effet l'Etat se mettrait-il dans les intimes affaires de la morale des gens, et déciderait pour eux ce qu'il faut faire ou ne pas faire en faveur de la société, si chacun est libre de déterminer sa propre conception des problèmes sociaux ? La Responsabilité Sociale, ici, non seulement ne serait pas opposable juridiquement aux agents sociaux, mais en plus, s'opposerait elle-même à la responsabilité juridique comme l'amour s'oppose à la contrainte.

Nous n'avons donc rien gagné, au contraire : nous voilà avec un conflit ouvert entre responsabilité juridique et responsabilité sociale, une réduction de cette dernière à une simple responsabilité morale personnelle, et donc une impossibilité d'opposer sans injustice la Responsabilité Sociale aux agents sociaux. Pire : on ne peut pas non plus vraiment dire que la responsabilité prise soit ici « socialisée », car ce sont toujours des personnes qui s'engagent (personnes physiques ou morales) en faveur de la société. La société est donc l'objet de la responsabilité mais n'en est pas le sujet, et c'est au sujet qui s'engage de définir unilatéralement ce qu'il faut entendre par « société », quels sont ses besoins, ses vulnérabilités qui méritent attention. Encore une fois, l'exigence de coresponsabilité et de coordination fait défaut. Encore pire : on peut même douter de la légitimité du terme « responsabilité » dans ce cas, puisqu'il s'agit d'un engagement moral **unilatéral** qui ne peut souffrir aucune contrainte ni mise en demeure de rendre des comptes, aucune *accountability*. Ce n'est donc pas la société qui « demande » à des sujets de se comporter d'une certaine façon vis-à-vis d'elle, et les responsabilise, ce sont des sujets libres qui définissent spontanément et à leur gré ce à quoi ils veulent s'engager de façon altruiste mais unilatérale. Parlons donc de morale, à la rigueur, mais pas de « responsabilité ».

Or, c'est cette version d'une pseudo responsabilité pseudo sociale comme libre engagement qui est, hélas, la plus diffusée dans le monde des entreprises. Les entreprises préfèrent en général que la « RSE » soit une affaire d'éthique, entendons de **volontariat** altruiste, pour ne pas que cette responsabilité puisse venir troubler le monde des affaires, en se constituant en charge obligatoire opposable à la libre activité économique, donc en coût supplémentaire universel et permanent. On retrouve ce modèle de pensée dans la définition de Responsabilité Sociale promue par la Commission Européenne, dans son *Livre vert* sur la RSE:

“Le concept de responsabilité sociale des entreprises signifie essentiellement que celles-ci décident de leur propre initiative de contribuer à améliorer la société et rendre plus propre l'environnement.”²²⁷

Ainsi, la Commission européenne parle de la RSE en termes :

“d'intégration volontaire par les entreprises de préoccupations sociales et environnementales à leurs activités commerciales et leurs relations avec leurs parties prenantes. Être socialement responsable signifie non seulement satisfaire pleinement aux obligations juridiques applicables, mais aussi aller au-delà et investir «davantage» dans le capital humain, l'environnement et les relations avec les parties prenantes.”²²⁸

Cette définition contient pourtant une difficulté philosophique majeure concernant sa manière d'articuler la morale et le droit, car elle situe la morale non pas à la base de l'obligation légale, comme ce qui viendrait la motiver, l'instituer et la rendre socialement contraignante, mais **au-delà** de la loi, comme générosité **en plus** du respect des obligations légales. Qui pourrait donc venir critiquer et contrôler ce surcroît d'éthique transcendant toute légalité ?

Ayant pris pour argent comptant cette distinction entre l'exigence légale et la morale « au-delà » de la loi, les managers ont bien sûr tenté depuis d'appliquer leur savoir-faire à la RSE, c'est-à-dire tenté de rationaliser le « *business ethics* » en développant les ressources de l'utilitarisme stratégique : tout l'art de la RSE revient alors à « intégrer » progressivement dans l'entreprise ce volontariat, en soi extérieur à la raison d'être de l'entreprise, symbolisé par la Fondation sans but lucratif créée par l'organisation à but lucratif. L'utilitarisme s'efforce d'articuler le plus possible les initiatives volontaires de « responsabilité sociale » avec le cœur du négoce (*core business*), afin que les coûts n'en soient plus de simples dépenses charitables mais plutôt des **investissements** et **avantages compétitifs** sur le marché économique face aux concurrents, et sur le marché médiatique face aux ONG, associations de consommateurs et opinion publique, tous ceux qui pourraient mettre en danger la (bonne) réputation de l'organisation. C'est alors que **l'éthique devient l'objet d'une attention**

²²⁷ Voir : Commission Européenne, *Livre vert : Promouvoir un cadre européen pour la responsabilité sociale des entreprises*, Bruxelles, 2001, p 7. Voir aussi le site de la Commission Européenne Entreprises et Industrie qui défend le même point de vue volontariste : http://ec.europa.eu/enterprise/csr/index_fr.htm . Cette définition, qui permet théoriquement aux entreprises de déterminer à leur gré quelle est leur Responsabilité Sociale, a toujours été très critiquée, notamment par des ONG comme Amnesty International ou la Fédération Internationale des Droits de l'Homme. La nouvelle définition de l'ISO 26000 permet de dépasser ce problème, comme nous le verrons.

²²⁸ Idem p 10.

utilitariste définie en termes de risques et d'opportunités²²⁹.

La RSE serait alors une stratégie pour transformer le risque social et éthique de mauvaise réputation en opportunité d'innovations pour la création de nouveaux marchés de biens et services répondant à des exigences éthiques (sociales et environnementales) accrues, pour des consommateurs et des pouvoirs publics plus exigeants. On peut y voir l'aspect positif d'une traduction du souci éthique dans les termes de la logique économique ou au contraire dénoncer la trahison d'une éthique devenue intéressée, donc impure, et servant facilement d'alibi pour opérations de « *markethics* » et « *greenwashing* ». Le débat s'enlise très souvent dans ce conflit entre engagement moral désintéressé et usage tactique de la morale, alors qu'en fait, il vaudrait peut-être mieux le sortir de cette définition morale²³⁰ de la RSE comme engagement volontaire au-delà de la loi.

Si la Responsabilité Sociale s'arrêtait à cette dimension philanthropique, elle ne pourrait évidemment pas servir de schème pour la réalisation de la responsabilité globale de l'humanité, car il est clair qu'aucun acte philanthropique, même multiplié en série, ne résoudra jamais les problèmes systémiques de soutenabilité planétaire. La charité peut résoudre des problèmes ponctuels, mais jamais des problèmes structurels de reproduction des pathologies sociales. En fait, tant que le débat sera bloqué sur le problème du « volontariat », avec d'un côté les mouvements citoyens, ONG et syndicats qui veulent des contraintes légales accrues, car ils regardent d'abord les dégâts de la techno-industrie et les risques globaux, et de l'autre côté les milieux d'affaires et de nombreux Etats, qui ne veulent pas entendre parler de contraintes légales qui nuiraient à leurs profits et à leur croissance, la Responsabilité Sociale ne pourra pas avancer, car on en restera au conflit idéologique libéralisme/socialisme ou marché/étatisme, vieux de deux siècles, mais qui ne correspond plus aux exigences de régulations à la fois supra-mercantiles (ce n'est pas seulement l'économie qu'il faut réguler

²²⁹ Voir par exemple : Loosdregt H-B. *Prévenir les risques éthiques de votre entreprise*, INSEP Consulting, 2004. Cette traduction de la morale volontaire de l'engagement social en gestion des risques éthiques et de réputation de l'entreprise correspond à une rationalisation des initiatives RSE dans la logique managériale (diminution des coûts, maximisation des avantages). Cette traduction est en fait utile car on passe d'une logique de la « Fondation charitable » à côté de l'Entreprise à une stratégie de gestion des risques **dans** l'Entreprise, ce qui conduit, par la mauvaise porte peut-être, vers le bon chemin, celui de la gestion des impacts de l'entreprise. Mais comme on part d'une opposition entre le légal et le moral, on continue à rejeter l'institutionnalisation de la RSE dans un affrontement idéologique entre initiative libre privée et contrainte publique étatique. Et c'est là que la gestion des impacts ne peut aboutir à une véritable organisation sociale de la soutenabilité du mode de vie.

²³⁰ Voir : Benseddik F. « Démoraliser la responsabilité sociale », in : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes*, op.cit. p 91 sq.

dans une société du risque, mais aussi la science) et supra-étatiques (il faut réguler à échelle globale, et non pas seulement dans les limites de l'Etat-nation) de notre globalisation.

Pour que « mon » engagement volontaire responsable vis-à-vis de la société soit efficient, il faudrait qu'il soit aussi l'engagement de tous. Si nous étions tous des anges bien intentionnés, il n'y aurait pas de problèmes sociaux, tous résolus d'avance dans la générosité réciproque. Mais comme nous ne sommes pas des anges, ni d'ailleurs des démons, nous devons utiliser d'autres solutions que la seule bonne volonté pour parvenir à « l'engagement de tous » dans la bonne direction. Il n'en existe que trois : les **lois** qui obligent tout le monde explicitement, les **processus systémiques** qui obligent tout le monde implicitement, et la **culture** qui oblige encore spontanément quand on a oublié tout le reste. La morale, qui veut « l'engagement de tous », n'est jamais en soi contre la loi, car elle énonce des devoirs d'agir qui demandent à être universalisés (Kant), donc à devenir loi. La morale n'est donc pas ce qui commence au-delà de la loi, mais ce qui fonde originellement la nécessité de la loi et ce qui éventuellement la corrige quand la loi n'est pas universalisable, quand elle devient injuste. Mais la morale sait aussi qu'elle ne peut pas seulement compter sur la loi et se réduire à elle. Elle doit également se faire culture : habiter les routines de vie, devenir une attente de comportement normalement satisfaite au quotidien, une institution diffuse du corps social, ce que Hegel appelait une *Sittlichkeit*.

Une Responsabilité Sociale correctement entendue doit donc toujours être moralement **institutionnalisée**, pour pouvoir être **opposable à tous** de façon diversifiée et multilatérale, pour que le devoir moral qui la sous-tend ne soit pas abandonné au bon vouloir de chacun (si je veux et quand ça m'arrange) mais au contraire promu et largement obéi par tout un ensemble de contraintes, règles et attentes de comportement en synergie : contraintes légales mais aussi coutumes sociales, pratiques éducatives, normes techniques, protocoles professionnels, exigences déontologiques, référentiels administratifs, etc. La Responsabilité Sociale demande l'institution d'une **régulation sociale hybride** (légale, systémique et culturelle) qui assure que l'attente de comportement moral soit largement satisfaite dans la vie quotidienne, faisant des comportements déviants des cas marginaux facilement traitables par voie de justice.

Or, l'institutionnalisation d'une manière de vivre et coexister qui soit reconnue comme morale demande à ce que soient combinées les solutions légales et les solutions systémiques qui consolident cette manière de vivre, et que cette combinaison soit portée par les citoyens eux-mêmes, qui en reconnaissent le bien-fondé et la légitimité, sur fond de consensus culturel général. Imaginer et promulguer ensemble de bonnes lois qui facilitent de bonnes routines systémiques, pour que la grande masse des actes sociaux quotidiens aille dans le bon sens, en diminuant les effets systémiques négatifs et en augmentant les effets systémiques positifs reconnus par le Public (Dewey), cela porte un nom : la **politique**. C'est un art social qui s'appuie sur la réflexion permanente des sujets à propos des routines sociales qu'ils vivent, les problèmes qu'elles génèrent et les moyens à mettre en œuvre pour y remédier, à partir d'une question commune réitérée : « Comment devons-nous vivre ensemble ? ». La politique implique que les citoyens soient compétents, dans une certaine mesure, pour connaître et opérer la société dans laquelle ils vivent parce qu'elle est leur œuvre, certes une œuvre qui leur « échappe » toujours en processus sériels du « pratico-inerte », on l'a vu, mais leur œuvre quand même, “œuvre sociale sans auteur” (Sartre), sur laquelle ils peuvent avoir un certain pouvoir. C'est donc une **conception « performative » du social qui correspond à une vision institutionnaliste de la Responsabilité Sociale**, concept avant tout politique. Analysons donc maintenant une définition de la Responsabilité Sociale où le social ne serait plus chosifié, mais au contraire conçu comme sujet de lui-même.

18. Pour une définition réflexive de la responsabilité de la société pour elle-même

Nous avons suggéré que la deuxième manière d'entendre l'expression « responsabilité sociale », celle qui fait de la société le **sujet** de sa propre responsabilisation, permettait d'arriver à une définition beaucoup plus fertile de la Responsabilité Sociale, alors que l'idée de la responsabilité de sujets vis-à-vis d'une société **objet** de leurs soins était une voie sans issue. Il nous faut maintenant expliquer pourquoi cette préférence théorique, qui peut avoir d'importantes conséquences pratiques.

On sait bien sûr que la société n'est ni un sujet, ni un « macro-sujet ». Produite par la réunion des sujets doués de conscience et volonté, elle n'a pas elle-même de conscience et de volonté. L'ensemble des poissons n'est pas un poisson, il ne sait pas nager. De même, l'ensemble des

sujets capables de responsabilité n'est pas un sujet capable de responsabilité. L'argument est inattaquable, et pourtant il convient de ne pas écarter d'emblée l'idée d'une « société-sujet », d'une « société responsable », à charge ensuite de comprendre comment nous, les sujets, pouvons utiliser cette idée de façon responsable et efficace.

Tout d'abord, l'idée d'une « société responsable » ne peut pas être écartée, car elle constitue justement le but recherché : que la société du risque devienne une société de responsabilité pour garantir la soutenabilité humaine. Et si nous avons par contre rejeté la figure d'une société objet d'un contrôle responsable par une oligarchie d'experts au pouvoir global (société totalement administrée), ainsi que celle d'une société résultat des initiatives éthiques volontaires de sujets animés de bonnes intentions (utopisme de la société des anges, échec de la société des philanthropes), alors il ne nous reste que la voie d'une société sujet de sa propre responsabilisation.

Ensuite, l'idée d'une responsabilité **de** la société pour elle-même, au contraire de celle d'une responsabilité **vis-à-vis** de la société, réclame la possibilité d'une « **société réflexive** », une société qui se regarde elle-même, se juge et se juge, qui s'autodétermine et se connaît comme société **politique** qui ne subit plus son processus de modernisation, mais en fait un processus d'**apprentissage** en corrigeant ses erreurs, en évitant de les reproduire, et un processus d'**émancipation** en se proposant une évolution qui ne restreigne pas les libertés de choix dans le futur : une société « conviviale » (Illich) qui fait des choix technologiques qui libèrent l'avenir au lieu d'en multiplier les risques, les effets collatéraux irréversibles et les coûteuses mesures de sécurité « anti-catastrophes ». Car une « société du risque », souligne Ulrich Beck, ne peut plus être autre chose qu'une « modernité réflexive » et une société condamnée à se responsabiliser pour elle-même, en « s'autopolitisant » :

“À la différence de toutes les époques qui l'ont précédée (y compris la société industrielle), la société du risque se caractérise avant tout par un *manque* : l'impossibilité d'imputer les situations de menaces à des causes *externes*. Contrairement à toutes les cultures et à toutes les phases d'évolution sociale antérieures, qui devaient faire face à des menaces très variées, dans son rapport au risque, la société est aujourd'hui *confrontée à elle-même*. Les risques sont le produit historique, le reflet des actions et des omissions humaines, l'expression de forces productives ultradéveloppées. Ainsi, l'avènement de la société du risque pose le problème de *l'autogénération* des conditions d'existence sociale (sous une forme négative dans un premier temps, en l'espèce, l'exigence de prévention des dangers). Lorsque les risques inquiètent les hommes, l'origine des menaces n'est plus à chercher

à l'extérieur, dans ce qui est étranger, non humain, mais dans la capacité d'autotransformation, d'automodelage et d'autodestruction des conditions de reproduction de toute vie sur cette terre que l'homme a acquise au cours de l'histoire. En d'autres termes : les sources des dangers ne sont plus l'ignorance, mais le *savoir*, plus une insuffisante maîtrise de la nature, mais une maîtrise *perfectionnée* de cette même nature, plus ce qui se soustrait à l'intervention humaine, mais le *système de décisions* et les contraintes objectives nées avec l'ère industrielle. La modernité joue, en plus de son propre rôle, celui de son partenaire (...). Elle est à la fois menace et promesse de suppression de la menace qu'elle crée elle-même. (...) Les risques deviennent le moteur de l'*autopolitisation* de la modernité dans la société industrielle.²³¹

L'**autoréflexion sociale** devient donc question de survie pour une société du risque, réclamant une « autopolitisation de la modernité ». Tout le problème étant de savoir si cette formule peut ne pas être vide de sens : La société peut-elle réfléchir ? peut-elle penser ? Mais que signifie penser ? Or, la capacité de réfléchir, de se penser tout en existant, et non pas simplement d'exister, tient à la capacité de se dédoubler et de se percevoir soi-même, car la pensée exige toujours le **dédoublement de soi**. Platon la définissait comme le dialogue silencieux avec soi-même²³². Arendt reprend cette figure en insistant sur la capacité spécifiquement humaine de dire « Je suis moi », donc de **se** dire en se dédoublant :

“Cette chose curieuse que je suis n'a pas besoin de pluralité pour établir de la différence ; elle porte de la différence en elle-même quand elle dit : « Je suis moi. » Tant que je suis conscient, c'est-à-dire conscient de moi-même, je ne suis identique à moi-même que pour les autres auxquels j'apparais un et même. Pour moi, qui articule cet être-conscient-de-moi-même, je suis inévitablement *deux-en-un*.”²³³

La société peut-elle devenir réflexive ? Peut-elle se dédoubler et être « deux-en-un », pour s'apparaître à elle-même dans un espace public de visibilité ? Eh bien oui ! Par définition, « elle » le peut, puisqu'elle est nôtre et que « nous » le pouvons, puisque « nous » pensons, puisque nous parlons de la société et agissons politiquement pour elle ! C'est ici qu'il faut se souvenir de la conception performative de la société que nous avons évoquée avec Bruno Latour. La société n'est pas un grand Autre objectif qui nous commande, car nous serions alors des insectes sociaux incapables de savoir que « nous » sommes sociaux et incapables de changer la société. Elle n'est pas non plus une objectivité transcendante à laquelle seuls auraient accès quelques experts platoniciens, dont on se demande bien comment ils pourraient acquérir un statut ontologique différent de celui du commun des mortels, en devenant en

²³¹ Beck U. *La société du risque*, op.cit. p 399-400.

²³² *Théétète*, 189e-190a.

²³³ Arendt H. *Responsabilité et Jugement*, op.cit. p 241.

quelque sorte des êtres extra-sociaux capables de poser la société devant eux, de la rendre transparente et de la manipuler comme un outil, alors qu'elle nous resterait à nous, individus prisonniers dans la caverne, opaque et inatteignable. **La société est notre performance collective intersubjective permanente.** C'est là la condition de possibilité de l'activité politique démocratique.

On peut le prouver par l'absurde : tous ceux qui nous déclarent qu'on ne peut pas accéder au savoir de la société, que ces mécanismes nous dépassent et qu'on ne doit donc pas chercher à y intervenir (par exemple Hayek quand il parle du Marché comme d'une autotranscendance sur laquelle l'Etat ne « doit » pas intervenir, car il ne peut ni la connaître, ni la réguler rationnellement), commettent ce que l'on appelle une « contradiction performative »²³⁴ : en disant ce qu'ils disent, ils nient ce qu'ils disent. Car ils déclarent qu'ils sont certains d'un savoir (celui de la transcendance du social) auquel personne ne peut accéder²³⁵, et ils nous le disent **à nous**, nous déclarant par le fait aptes à comprendre ce que nous ne pouvons pas comprendre (que la transcendance du social nous est inaccessible). Bien entendu, en déclarant qu'il ne faut pas faire de la politique sociale interventionniste, on fait de la politique ! Et même, on pratique une politique très interventionniste, celle de la non-intervention, du laisser-faire le système économique, qui a des impacts non négligeables sur la vie des gens. En déclarant entre nous qu'on ne peut pas performer la réalité sociale, nous performons encore la réalité sociale (contradiction), car nous ne pouvons pas faire autre chose que de la politique, dès que l'on essaye de se mettre d'accord ensemble au sujet de ce qu'il faut faire et ne pas faire, chose que nous ne pouvons pas non plus éviter de faire, puisque nous n'avons aucun schéma de comportement instinctivement prédéterminé qui nous régulerait de l'extérieur.

Bien sûr, on l'a vu, la société ne s'offre pas comme un objet transparent à notre manipulation souveraine, puisqu'elle est construction intersubjective, non pas **par** nous mais **entre** nous. On

²³⁴ Cette forme logique vient de l'analyse des actes de langage, ce que l'on appelle la pragmatique du langage. La contradiction s'établit entre l'acte de dire et le contenu de l'acte du dire, comme par exemple quand je déclare « Je n'existe pas ». Mon acte de parole prouve que le contenu de mon dire est nécessairement faux au moment où je le déclare. Voir : Apel K-O. *Le logos propre au langage humain*, L'Eclat, 1994 ; Habermas J. *Morale et communication*, Cerf, 1986.

²³⁵ Depuis quelle position transcendante, en effet, les tenants du libéralisme économique peuvent-ils savoir qu'il y a des « lois économiques d'équilibre du marché » auxquelles il ne faut pas toucher, car toute intervention en troublerait l'ordre le plus harmonieux possible ? Seulement depuis la position métaphysique du Dieu de Leibniz, et de sa Théodicée qui met tout en convenance dans le meilleur des mondes possible. Kant a prouvé en 1781 qu'un tel savoir métaphysique était absolument impossible (qu'on ne pouvait que croire en Dieu, mais pas le connaître). Mais il avait aussi averti que l'illusion métaphysique ne cesserait jamais d'opérer.

sait et on perçoit bien que la réalité sociale « nous échappe ». On voit bien que nos régimes d'actions stabilisés font « systèmes », s'autodéploient, s'autoreproduisent et sérialisent notre comportement. On peut dénoncer le fait de vivre dans une « mégamachine » (Gorz) aliénante. Mais justement : on le sait, on le perçoit, on le dénonce. Le système social se reproduit dans cette pliure constante d'une conscience qui assiste à sa reproduction, sans quoi l'activité politique ne serait encore une fois pas possible, je ne pourrais écrire ces lignes, ni vous les comprendre, l'économie, la sociologie, la science politique seraient des illusions et nous serions des insectes sociaux, mais pas des membres sujets d'une société. Nous ne pourrions pas articuler une signification comme celle du concept « société » ; le mot « monde » serait inimaginable et imprononçable. Donc l'aliénation sociale, cette dépossession ressentie et endurée du destin de notre vie, n'est jamais sans recours ni définitive, sauf si l'on crée des **tabous politiques**²³⁶, si l'on décide politiquement que l'on ne peut pas intervenir sur un ordre donné de notre vivre ensemble, qu'il faut l'instituer en fatalité nécessaire et intouchable (la Volonté divine, la Loi des ancêtres, le Marché, le Progrès, l'Histoire, la Nature, la Science). Le lieu du tabou politique, c'est l'espace mythifié inatteignable, là où il n'y a littéralement « personne », donc pas de responsabilité. Car n'oublions pas l'équation de Ricœur :

“La fatalité, c'est personne, la responsabilité, c'est quelqu'un.”²³⁷

Alors tous nos tabous politique, ce que l'on refuse encore de considérer comme relevant du politique, ne serait-ce pas finalement le signe d'un manque de modernisation de la modernité (elle qui prétendait faire tomber les tabous de la tradition) dû à un désir inavoué de se **défausser de nos responsabilités** ? Arendt nous met en garde contre cette erreur de l'Occident qui a essayé de se débarrasser de la politique en “substituant l'histoire à la politique”²³⁸, créant ainsi au XXème siècle le plus monstrueux régime politique où tout est justifié d'avance par la nécessité historique. Il est difficile d'assumer que nous sommes voués à vivre politiquement, voués à être responsables de notre vie, et à aimer cela :

“Il est extrêmement difficile de prendre conscience qu'il existe véritablement un domaine où nous devons être libres, c'est-à-dire où nous ne nous sentions ni livrés à nos impulsions ni dépendants de quoi que ce soit de matériel. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique. Pour échapper à cette liberté, nous

²³⁶ Et c'est bien entendu faire de la politique que de se refuser à en faire en la déclarant tabou. Le refus du politique est donc toujours une « contradiction performative ».

²³⁷ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 60.

²³⁸ Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit. p 42.

nous précipitons dans la « nécessité » historique, ce qui est une absurdité épouvantable.²³⁹

Deux siècles avant, Kant nous avertissait déjà qu'il est beaucoup plus commode de se sentir « mineur » plutôt que d'assumer sa « majorité », et que par « paresse et couardise » nous préférons nous donner des tuteurs que de penser par nous-mêmes²⁴⁰. Nous n'en avons peut-être pas fini avec cette peur et cette paresse de responsabilité, pas fini de devenir modernes, c'est-à-dire politiques. Ne préfère-t-on pas souvent des rationalisations qui nous expliquent que nous sommes sous le joug de la nécessité plutôt que de pratiquer une critique permanente et constructive de nos propres rationalisations en vue d'une plus grande autonomie politique ?

“Nous n'avons pas affaire à la crise de la modernité ; nous avons affaire à la nécessité de moderniser les présupposés sur lesquels la modernité est fondée. La crise présente est non pas la crise de la Raison mais la crise des motifs irrationnels, désormais apparents, de la rationalisation telle qu'elle a été entreprise.

La crise présente ne signifie pas l'impasse du processus de modernisation et la nécessité de rebrousser chemin ; elle signifie la nécessité pour la modernisation *de se moderniser elle-même*, de s'inclure réflexivement dans le champ de son action : de *rationaliser la rationalisation elle-même*.

(...) Ce que les « post-modernes » prennent pour la fin de la modernité et la crise de la Raison est en réalité la crise des contenus irrationnels, quasi religieux sur lesquels s'est édifiée cette rationalisation sélective et partielle qu'est l'industrialisme, porteur d'une conception de l'univers et d'une vision de l'avenir désormais insoutenables.²⁴¹

Si donc nous devons autopolitiser la société du risque, pour pouvoir en faire une société responsable, c'est que nous le pouvons, puisqu'elle est, a toujours été, et sera toujours une « **société politique** », performée par des sujets pensants, dans laquelle les humains décident politiquement quelles marges de manœuvre politique ils veulent se donner, quel degré de responsabilité ils veulent assumer face à ce qui leur arrive, quels tabous politiques ils veulent respecter. Dans les sociétés traditionnelles et les débuts de l'industrialisation, les limites externes à l'agir technique étaient trop nombreuses pour se sentir responsable de tout ce qui arrivait. La « Nature » existait encore comme un grand Autre qui nous pliait à ses exigences. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, à l'âge de l'atome et de la génétique, à l'âge des objets-monde et des dommages-monde, à l'âge de la bioanthroposphère²⁴². Il serait donc déplacé de vouloir

²³⁹ Idem. p 42-43.

²⁴⁰ Kant I. *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784).

²⁴¹ Gorz A. *Métamorphose du travail, quête du sens*, Galilée, 1988, p 13-14.

²⁴² Qu'on ne s'y trompe pas, les penseurs de l'écologie ont abandonné depuis un temps déjà l'idée saugrenue qu'il existe une « Nature » à protéger et que l'écologie politique serait cette politique de protection, comme les écologues ont abandonné la thèse odumienne du « climat », c'est-à-dire qu'il y aurait un état d'équilibre maximal vers lequel tendrait chaque écosystème. Voir : Larrère C. et Larrère R. *Du bon usage de la nature, pour une*

continuer à vivre dans des « ontologies agricoles » (Serres) et maintenir entre la Nature et la Culture une ligne de partage qui n'existe technoscientifiquement plus. **Ce qui arrive sur Terre est notre responsabilité pleine et entière**, aussi difficile à entendre que ce soit pour nous qui nous savons pourtant si peu souverains de ce que nous faisons et de ce qui nous arrive. Mais qui doit être responsable doit chercher à être libre, c'est-à-dire à s'ouvrir un avenir où les possibilités de choix autonome soient plus importantes que par le passé, même si et parce qu'il doit faire son deuil de l'idéal de souveraineté. Encore une fois vaut ici l'impératif éthico-cybernétique de Von Foerster :

« Agis de façon à accroître le nombre des possibilités, pour toi et pour les autres. »²⁴³

Il n'y a donc aucune impossibilité à penser la société comme « société réflexive », puisqu'elle existe entre nous qui pensons et réfléchissons, la pensons et la performons, nous qui sommes « deux-en-un » et qui faisons surgir le monde entre nos singularités partagées dans un espace commun pluriel. On peut alors bien parler raisonnablement d'une **responsabilité de la société pour elle-même**, qui n'est pas un concept vide, mais une exigence politique originaire. La compétence spécifiquement politique que nous devons développer pour faire exister cette société réflexive peut être illustrée par l'opération mentale complexe à laquelle nous invite le tableau de Goya représentant deux adversaires se battant au milieu de sables mouvants, tableau que Michel Serres a judicieusement évoqué en introduction à son *Contrat Naturel* :

“Or le peintre – Goya – enfonça les duellistes jusqu'aux genoux dans la boue. A chaque mouvement, un trou visqueux les avale, de sorte qu'ils s'enterrent ensemble graduellement. A quel rythme ? Cela dépend de leur agressivité : à lutte plus chaude, mouvements plus vifs et secs, qui accélèrent l'enlèvement. L'abîme où ils se précipitent, les belligérants ne le devinent pas : au contraire, de l'extérieur, nous le voyons bien. (...)

Chacun pour soi, voici le sujet pugnace ; voilà, deuxièmement, la relation combattante, si chaude qu'elle passionne le parterre, qui, fasciné, participe, de ses cris et de ses lous.

philosophie de l'environnement, op.cit. ; Callicott J. Baird, *Ethique de la Terre*, Wildproject, 2010. L'idée moderne d'une extériorité de l'homme à la nature, donc l'idée qu'il existe une nature objective en soi non-politique, est sans aucun doute le verrou théorique le plus difficile et urgent à faire sauter pour pouvoir pleinement politiser toute notre société, c'est-à-dire nous en rendre librement responsable sans tabous politiques. Et les écologistes qui adulent une Mère nature, la « wilderness », ne font que reproduire cette extériorité qu'ils dénoncent par ailleurs. Voir : Latour B. *Politiques de la nature, comment faire entrer les sciences en démocratie*, op.cit. ; Afeissa H-S. *Ethique de l'environnement : Nature, Valeur, Respect*, Vrin, 2007.

²⁴³ H. von Foerster. Cité par Cerutti M. « Taches aveugles, écologies du changement, dynamiques d'auto-éco-organisation », in : Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, op.cit. p 44.

Et maintenant : n'oublions-nous pas le monde des choses elles-mêmes, la lise, l'eau, la boue, les roseaux du marécage ? Dans quels sables mouvants pataugeons-nous de conserve, adversaires actifs et malsains voyeurs ? Et moi-même qui l'écris, dans la paix solitaire de l'aube ?"²⁴⁴

L'interprétation du tableau permet d'analyser ce qu'est notre compétence politique. Elle demande :

(1) de percevoir les duellistes et leur environnement et d'anticiper ce qui va se passer.

On produit donc un savoir objectif de **la** situation présente et future possible.

(2) de se mettre à leur place pour comprendre à la fois qu'ils sont en danger et qu'ils ne peuvent pas le savoir, absorbés et aveuglés qu'ils sont par leur lutte l'un contre l'autre, lutte qu'ils ne peuvent pas individuellement abandonner un instant pour considérer les sables mouvants, sous peine d'être tué par l'adversaire profitant de la distraction de l'autre. On se met donc à leur place pour comprendre et **les** comprendre dans **leur** situation, tout en comprenant que **notre** point de vue privilégié nous donne une information de plus sur leur situation qui leur manque à eux. On produit là un savoir intersubjectif.

(3) de nous observer à notre place de spectateurs regardant le tableau et de transposer ce qu'il symbolise à notre propre existence de duellistes immergés dans la société industrielle de concurrence pour la création de richesses, alors que tous nos efforts ne font que nous rendre insoutenables, de par la non prise en compte de notre environnement et notre absence de collaboration pour résoudre notre problème commun. On s'implique donc existentiellement dans ce que l'on comprend rationnellement et on le rapporte au tout social vécu ensemble pour voir notre propre aveuglement, partager cette information nouvelle avec nos collègues d'aveuglement et prendre les mesures qui s'imposent dans l'intérêt de tous. On produit là un savoir pratique d'engagement total pour le monde. Voilà franchie l'étape proprement active de l'action politique, mais qui demande aussi celle de la connaissance et modélisation de ce qui va arriver, et celle de l'intercompréhension de la situation de tous les protagonistes, car :

“Le monde ne surgit que parce qu'il y a des perspectives.”²⁴⁵

La compétence politique est donc d'une remarquable complexité, puisqu'elle demande à la fois l'exercice de la science des causes et de la prospective, l'intercompréhension intersubjective de tous les protagonistes en se mettant à leurs places respectives (pluralité des perspectives), et l'implication personnelle de chacun dans sa coparticipation au tout commun

²⁴⁴ Serres M. *Le Contrat Naturel*, op.cit. p 13-14.

²⁴⁵ Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* op.cit. p 153.

ainsi connu et compris (action responsable pour le tout). Chaque adulte humain normalement socialisé est cependant capable de pratiquer cette compétence politique, du moins dans des groupes restreints comme une réunion d'amis ou familiale par exemple, où l'on est généralement capable d'anticiper que tel sujet de discussion pourrait fâcher, que telle réaction de telle personne est due à tel événement passé de sa biographie, et que l'on peut aider à la bonne ambiance générale du groupe en adoptant tel comportement. C'est ainsi que la société des humains acquiert sa compétence réflexive, par l'intermédiaire de la compétence politique de ses membres associés en situation de coparticipation à sa définition (modèle performatif du social), qui ne sont donc pas uniquement des « éléments » faisant partie d'un grand tout social qui les dépasse, mais des interlocuteurs compétents qui performant ce tout dans lequel ils agissent. Que les humains ne puissent bien souvent pas, dans les faits, pratiquer à échelle globale cette compétence politique n'est pas dû à une impossibilité, mais à un problème politique : autoillusion des membres du groupe sur les causes mythifiées de leur société, pouvoir interdisant aux citoyens de faire de la politique, confiscation des informations nécessaires à l'exercice politique, antagonisme social trop marqué, etc. Les échecs empiriques de l'action politique ont des causes empiriques innombrables, mais jamais celle de l'impossibilité ontologique de faire de la politique.

Si donc on en revient maintenant à notre définition de la Responsabilité Sociale, le fait de l'entendre réflexivement comme responsabilité **de** la société elle-même implique trois avantages par rapport à la première approche d'une responsabilité pour une société chosifiée :

Premièrement, la Responsabilité Sociale est maintenant la **responsabilité de tous** les agents sociaux, et non plus seulement de quelques uns. On évite ainsi la confusion avec une responsabilité professionnelle spécifique ou liée au statut de pouvoir du sujet, et l'on ne risque plus une confiscation de la responsabilité politique par une oligarchie au nom de tous. A l'inverse, on en termine avec le jeu de la victimisation et de l'accusation permanente de l'autre, les chasses aux sorcières et la recherche complaisante avec soi de boucs émissaires chez les autres. Le jeu de la défausse réciproque de responsabilité n'a plus de sens quand la responsabilité est celle de tous et non plus de chacun : si la société ne me plaît pas telle qu'elle est, c'est bien aussi ma faute, ou plutôt ma responsabilité, ou mieux ma coresponsabilité.

Deuxièmement, la Responsabilité Sociale est une **responsabilité obligatoire**, à laquelle ne peut en droit déroger aucun membre de la société, justement de par son statut de sujet « social » et du fait que tout ce qui arrive dans « sa » société arrive en son nom. Pour se dire irresponsable, il faudrait se déclarer publiquement non humain, ou plus précisément *homo sapiens* non-social, ce qui est une contradiction dans l'acte puisque toute déclaration **publique** devant les autres est une déclaration politique qui performe la société commune²⁴⁶. On en termine ainsi avec le problème du volontariat et du libre engagement qui grèvent d'entrée de jeu toute opposabilité de la Responsabilité Sociale. La Responsabilité Sociale n'est pas facultative, car notre citoyenneté ne l'est pas. Elle est donc opposable à tous, tout le temps.

Et troisièmement, la Responsabilité Sociale, en tant que responsabilité obligatoire de tous, est nécessairement une **coresponsabilité à coordonner et partager** entre les agents sociaux, puisqu'il faut performer ensemble une société réflexive qui sache se responsabiliser pour sa propre soutenabilité, par l'activité politique. Ce n'est plus seulement à chaque acteur social d'être réflexif, pour que son intérêt soit satisfait de manière à peu près rationnelle, par négociation plus ou moins conflictuelle avec les autres, ce sont tous les acteurs sociaux qui doivent réfléchir ensemble aux moyens d'instituer une société qui réfléchit de façon permanente sur elle-même, sur les effets collatéraux négatifs qu'elle génère systématiquement, et les solutions à mettre en œuvre pour les corriger et les éliminer. Comme nous l'avons signalé dans le premier chapitre, notre social-démocratie, à l'heure de la société du risque global, ne peut plus seulement se contenter de maintenir une libre **négociation** entre adversaires de classes pour la distribution d'une richesse rare, elle doit devenir **coordination** entre tous les protagonistes pour la gestion des biens communs, qui risquent de disparaître pour tous²⁴⁷.

L'idée que la Responsabilité Sociale doit être entendue comme **coresponsabilité** n'est donc pas une simple manière de parler politiquement correcte. Elle est le problème crucial de

²⁴⁶ Hannah Arendt analyse cependant le cas limite des apatrides qui, n'ayant aucun statut politique ni lieu public d'habitabilité dans le monde, perdent jusqu'au droit d'avoir des droits. Voir : *L'impérialisme*, Gallimard, 2002, p 297 sq. Mais il s'agit là aussi d'une contradiction performative : si des peuples-nations décident de rejeter certains humains dans le statut du non-droit absolu, ils **leurs** déclarent encore, à eux et avec eux, en tant que cosujets de l'interlocution, qu'ils ne veulent pas les considérer comme des cosujets.

²⁴⁷ Et cette coordination ne peut même plus être « eurocentrée », puisque les nouveaux acteurs émergents dans la course à la production de richesses, venus de pays où la richesse a manqué pendant longtemps, ne sont bien entendu pas prêts à sacrifier leur demande sociale interne à la soutenabilité générale. Ils sont donc des interlocuteurs essentiels pour la solution du problème de l'insoutenabilité globale, qui ne se trouvera pas sans eux, ni contre eux.

l'adjectif « social » accolé au substantif « responsabilité », qui empêche que les responsabilités soient séparées, atomisées et distribuées par un pouvoir central souverain, occupé au simple exercice de l'imputation juridique et de la répartition des droits. Comme on l'a vu dans le premier chapitre, un tel pouvoir central souverain, en position de « gouvernement », n'existe plus dans un monde globalisé aux multiples acteurs condamnés à la « gouvernance ». Mais cette gouvernance ne peut plus être un simple équilibre entre antagonismes par négociation. **Car ce ne sont plus les intérêts de chacun qui sont à négocier, c'est l'existence d'un monde commun qui est à gérer.** C'est donc dans le **passage de la négociation au dialogue** que se situe l'exigence d'une responsabilité qui n'est plus imputée à un sujet séparé, à côté des autres qui ont aussi leur responsabilité, mais qui est socialisée **entre** les sujets responsables.

Quelle est la différence entre la négociation et le dialogue ? Francis Jacques a brillamment répondu à cette question²⁴⁸. Il définit la négociation comme un mode de communication qui, se situant dans un réseau de forces en conflit, cherche la production d'un accord **malgré** les différences. La négociation est une activité stratégique où, sur la base d'un refus commun d'en venir à la violence, on échange des concessions et des menaces, en un savant calcul du meilleur équilibre possible entre trop de concessions (ce qui ferait perdre la négociation) et pas assez de concessions (ce qui romprait la relation et laisserait place à la guerre). L'issue de la négociation n'est pas un consensus, mais un simple **compromis**, qui ne satisfait jamais entièrement les protagonistes, puisqu'il est fruit d'une accumulation réciproque de concessions face aux menaces de l'autre. Insatisfaisant par nature, le compromis négocié est toujours fragile, car l'équilibre instable des forces qu'il parvient à maintenir laisse généralement entrevoir un « gagnant » de la négociation, donc un perdant par définition revanchard qui attendra la prochaine occasion pour menacer de nouveau et exiger une autre négociation. Ce n'est jamais la raison qui gagne une négociation, ce n'est que le plus fort du moment. Or la raison du plus fort est rarement la meilleure.

Le dialogue présuppose lui aussi que les interlocuteurs ne soient pas d'accord au départ, car sans cela on en resterait à une simple conversation sur fond d'unanimité harmonieuse. Mais,

²⁴⁸ Jacques F. *L'espace logique de l'interlocution*, op.cit. p 121-131. «Le dialogue cherche à communiquer la croyance, et pour cela à modifier mutuellement les attitudes propositionnelles. Alors que la négociation s'ingénie au mieux à recueillir les concessions. Aucune véritable mise en commun sémantique, tout au plus un simulacre destiné à contrôler les exigences de l'adversaire. (...) Au contraire, le dialogue s'efforce de parvenir à croire ensemble ce qui est.» (p 127)

contrairement à la négociation, il s'agit d'une coopération où les protagonistes veulent parvenir ensemble au **consensus**, c'est-à-dire à la victoire non de l'un sur l'autre, mais à celle de la raison : le consensus s'obtient quand chacun des deux s'écrie : « Tu as raison ! », donc déclare « Nous avons raison ensemble ! ». D'un dialogue mené à bien et terminé, chose rare, chacun doit ressortir entièrement satisfait, car convaincu (« vaincus ensemble », c'est-à-dire gagnants tous les deux) et riche d'une raison **novatrice** qu'il n'avait pas avant en sa possession, sinon le pseudo dialogue n'aurait été que l'exposition doctorale de la vérité de l'un à l'autre, ce que l'on appelle un « monologue ». Le dialogue est novateur, et son innovation naît de la co-signification produite par les personnes en interlocution. L'accord final du dialogue est donc atteint **grâce à l'autre**, grâce à son altérité sans le concours de laquelle je n'aurais pu sortir de mes raisons antérieures et découvrir cette nouvelle raison, fruit de ma confrontation avec cette perspective différente, inouïe, le point de vue de mon interlocuteur, que j'ai réussi à traduire et faire mien, comme lui a réussi à traduire et faire sien mon propre point de vue. Mais de cet effort de traduction réciproque est née une nouvelle configuration de sens, qui dépasse les deux traductions préalables : le dialogue est composition d'un sens nouveau grâce aux altérités traduites et dépassées des interlocuteurs en collaboration. Nous y sommes bien loin tout à coup de la négociation et de son « accord » extorqué **malgré l'autre**. L'autre dialoguant n'est plus ma limite et mon problème, il est mon espoir de me dépasser moi-même.

La définition de la Responsabilité Sociale en termes réflexifs d'une responsabilité de la société pour elle-même, qui oblige tous ses membres à une coresponsabilité partagée, est ainsi le concept mature qui devrait pouvoir nous permettre de constituer une solution réaliste au problème de la responsabilité globale. En tout cas, il décentre et relativise immédiatement la conception limitée de la Responsabilité Sociale des Entreprises. En tant que coresponsabilité obligée de tous les agents sociaux, la Responsabilité Sociale ne peut plus être réduite à une responsabilité spécifiquement entrepreneuriale. **La RSE n'est pas le tout de la Responsabilité Sociale**. Les autres agents sociaux, non inclus dans la sphère de l'entreprise, sont tout autant coresponsables de la bonne marche de la société. La RSE n'est qu'une spécificité de Responsabilité Sociale, appliquée à l'Entreprise, alors que les Universités, les Gouvernements, les Laboratoires de recherche, les ONG, les associations, etc. auront tous leur propre manière de comprendre leur Responsabilité Sociale à la lumière de leurs impacts respectifs et de leurs parties prenantes respectives.

Il est donc fondamental de ne pas réduire, comme on le fait généralement, la portée du concept de Responsabilité Sociale au monde de la production industriel de biens et services, pour essayer de l'étendre ensuite à d'autres parties prenantes situées dans l'environnement de l'entreprise. On donne alors à l'entreprise un rôle soudainement crucial pour le tout de la société, au risque de lui donner plus de pouvoir qu'il n'en faudrait, ou au contraire de lui faire porter le poids de tous les problèmes du monde en la mettant elle seule au banc des accusés. Cela pousse en plus à comprendre la Responsabilité Sociale comme une responsabilité spécifique de **certaines** organisations vis-à-vis de la société, d'après un modèle ostensif instrumental du social que nous venons justement de critiquer. Cela invite à penser que les autres organisations du monde industriel ne sont socialement responsables de rien²⁴⁹. Et, *last but not least*, la concentration du débat sur la RSE, dont même l'élaboration de la norme ISO 26000 n'a pas pu se départir²⁵⁰, empêche de porter l'attention sur un agent social peut-être plus dangereux que l'entreprise pour le futur soutenable de l'humanité : la Science. On ne parle pas encore de la « **Responsabilité Sociale des Sciences** », ce qui est fort dommage et démontre que le concept de Responsabilité Sociale n'a pas atteint sa pleine dimension universelle, pour être opposable à tous les acteurs sociaux sans exception.

Le concept réflexif d'une responsabilité de la société pour elle-même possède aussi l'avantage de redéfinir la problématique de la Responsabilité Sociale en termes d'organisation de la société entière, à laquelle participeront les diverses organisations, et non plus en termes de simple gestion de chaque organisation vis-à-vis de la société. La question essentielle s'oriente vers la fonction de réflexivité du tout social et devient : **Comment coordonner les diverses instances sociales pour assurer une réflexivité permanente responsable de notre société ?** Car c'est par rapport à ce devoir de réflexion, d'autopolitisation (Beck) et d'autoresponsabilisation de la société, que chaque organisation doit penser sa propre participation à la coresponsabilité sociale commune, en reconsidérant son rôle dans le tout. Si

²⁴⁹ Nous avons souvent entendu des représentants d'organismes publics ou sans but lucratif (ONG, associations, Universités publiques, etc.) déclarer que leur organisation était « par nature » socialement responsable, et n'avait donc pas à réfléchir sur son comportement et ses impacts puisque ses finalités étaient d'intérêt général !

²⁵⁰ ISO 26000 a été élaborée suivant une approche multi-parties prenantes, signale que l'objectif de la RS est "de contribuer au développement durable" et déclare explicitement avoir été écrite "afin d'être utile à tous les types d'organisations des secteurs privé, public et à but non lucratif, de grande ou de petite taille, et opérant dans les pays développés ou en développement" (ISO 26000 op.cit. p vii). Malgré tout, le texte reste très lié à la problématique des entreprises, beaucoup plus que d'autres types d'organisations, et la représentation d'entreprise ou rattachée à l'entreprise (conseil, coaching) y fut majoritaire lors de son élaboration.

L'on échoue à mettre en place cette société autoréflexive, alors il n'y a plus de Responsabilité Sociale qui tienne, car les efforts méritoires de chaque organisation, chacune de son côté, n'auront aucun impact durable sur le tout social. Or, si l'objectif de la Responsabilité Sociale est bien de contribuer au développement soutenable, comme l'affirme avec raison l'ISO 26000, il est évident qu'il faut pouvoir **institutionnaliser une fonction réflexive permanente entre tous les sous-systèmes sociaux spécialisés**, en vue de la soutenabilité sociale et environnementale.

Cette réflexivité du tout social, copartagée entre les diverses institutions et systèmes, dispose aujourd'hui de moyens efficaces pour se construire et se consolider : les très performants systèmes de communication instantanée à travers le globe inventés ces dernières décennies, une activité scientifique de recherche en pleine expansion qui couvre tous les domaines d'objets, une dynamique des mouvements sociaux globaux (ONG, associations, courants d'opinion) capable de forcer les acteurs sociaux puissants à plus de transparence et de vigilance, une meilleure synergie et intégration des Etats dans le cadre des organisations internationales et des normes de conduite internationales, l'expansion du système politique démocratique qui assure plus de publicité, plus de coordinations et de renouvellement consensuel du contenu de l'agenda politique que n'importe quel autre type de gouvernement, tout cela rend possible l'institution d'un système social mondialement plus réflexif, où les problèmes seront plus vite perçus et révélés, où les secrets des puissants seront plus difficiles à cacher, où les obligations de passer du gouvernement à la gouvernance se multiplieront, où les laissés-pour-compte trouveront plus d'accès à l'espace public, et où les lanceurs d'alerte seront plus entendus et protégés. En bref, nous avons les moyens techniques et institutionnels, dans notre modernité avancée, pour assurer une **auto-observation** permanente et une meilleure **réactivité** sociale aux problèmes détectés. Mais on ne peut être optimiste que si l'on arrive à sauver la démocratie et le pluralisme : le contrôle d'une société mondiale assuré unilatéralement par une expertocratie globale ruinerait sans aucun doute les chances de soutenabilité de l'humanité, car elle soumettrait le pilotage des puissances technoscientifiques déchainées à un pouvoir irrésistible, qui deviendrait ainsi lui-même la puissance déchainée la plus incontrôlable.

Mais comment gérer cette compétence politique de responsabilisation sociale pour le tout depuis le petit centre localisé que je suis, ou que nous sommes en tant qu'organisation ?

Comment faire tomber cette responsabilité de la société dans la conscience des sujets individuels ? Comment opposer cette responsabilité sociale aux membres de la société ? De la manière que l'on a indiqué auparavant : en les obligeant à la **responsabilité pour les impacts de leurs actions et décisions**. Car c'est de cette manière que l'on fait retrouver le « tout » social à la « partie », en lui exigeant de percevoir les interdépendances, les réseaux, les liens entre son action localisée et les processus systémiques globaux, en lui exigeant de se comprendre comme « sujet chevelu » dans le monde. C'est au travers de la **gestion des impacts de ses activités** qu'une organisation peut, depuis son propre agir, prendre en compte le champ social, apprendre à connaître quels sont les effets négatifs inaperçus de ses décisions et actions qui affectent localement des personnes, des groupes, des êtres vivants et des écosystèmes, des bassins d'emplois et des lieux de vie, et qui, conjuguées à d'autres décisions et actions similaires d'autres organisations, peuvent affecter aussi le destin planétaire de l'humanité. C'est au travers de la gestion de ses impacts qu'une organisation va passer d'une vision solipsiste (voire autiste) de ses activités à une conscience des multiples interdépendances qui la relie au tout social et environnemental de la bioanthroposphère. Et c'est au travers des correspondances établies entre organisations construisant des démarches similaires qu'un tissu social de **responsabilisations croisées** peut donner un contenu à l'idée abstraite de responsabilité de la société pour elle-même²⁵¹.

Le modèle d'une responsabilité réflexive de la société pour elle-même nous emmène donc très loin de la pauvreté de la conception éthique et volontariste de la RSE, défendue entre autre par le *Livre vert* de la Commission Européenne : loin de l'engagement facultatif, libre et unilatéral d'une entreprise pour des causes sociales qu'elle seule définit, donc loin d'un engagement volontaire sans charge de redevabilité (*accountability*), seulement porté par ses bons sentiments « au-delà » de la loi, la Responsabilité Sociale réflexive soumet maintenant

²⁵¹ Nous avons promu une définition de la Responsabilité Sociale en termes de « gestion d'impacts » depuis plusieurs années, en participant à la fondation du mouvement de la Responsabilité Sociale Universitaire (RSU) en Amérique Latine, en collaboration avec la Banque Interaméricaine de Développement (BID) et plusieurs universités latino-américaines. Défendre une vision de la Responsabilité Sociale en ces termes n'était pas commode dans un contexte où l'action éthique est systématiquement comprise comme agir charitable désintéressé en faveur de groupes vulnérables, et non pas comme autodiagnostic de ses propres effets collatéraux socialement négatifs. Mais ce fut avec un vif plaisir que nous avons appris que la définition retenue par la norme ISO 26000 était formulée en termes de responsabilité pour les impacts de l'organisation, donnant ainsi une légitimité à cette conception encore minoritaire, du moins sur le continent américain. Le fruit de notre travail s'est incarné, entre autre, dans un « Manuel de premiers pas en Responsabilité Sociale Universitaire », en espagnol, librement disponible sur internet : Vallaes F., de la Cruz C., Sasia P. *Responsabilidad Social Universitaria : Manual de primeros pasos*, Banco Interamericano de Desarrollo / McGraw-Hill Interamericana Eds, 2009. Voir document téléchargeable: <http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=35125786>.

l'entreprise (ainsi que tout autre agent social) à l'exigence de gestion de ses propres impacts. C'est bien au cœur de son activité principale que git sa responsabilité, et non pas à la périphérie de son surplus de générosité « au-delà » des obligations légales. Et c'est du cœur de son activité qu'elle doit répondre de son comportement dans le monde, à tous les interlocuteurs potentiels qui peuvent affecter ou être affectés par la dite activité : les « parties prenantes ». La gestion d'impacts construit donc un champ de partenaires putatifs de l'organisation, de par la zone d'influence que l'action de l'organisation et ses effets collatéraux dessinent. On y retrouve une liste hétéroclite à la Prévert de personnes, d'organisations concurrentes, de voisins et riverains, d'écosystèmes, d'êtres vivants, de choses, de processus sociaux, de règlementations, d'Etats, de tendances des marchés, de résultats d'études scientifiques, etc. La liste s'établit et s'agrandit à mesure que s'affine l'analyse des impacts. A l'horizon : le monde entier présent et futur (la responsabilité globale illimitée, ingérable) ; devant soi : les parties prenantes immédiates, les problèmes urgents, les externalités que l'on peut internaliser (la Responsabilité Sociale en acte, gérable) ; en guise de boussole : le devoir de justice et de soutenabilité pour tous.

On peut maintenant synthétiser le concept de Responsabilité Sociale autour de trois exigences :

(1) En ce qui concerne son contenu : il faut nous responsabiliser pour tous les **impacts** de nos actions.

(2) En ce qui concerne sa finalité : il faut travailler en vue de promouvoir un **monde juste et soutenable**.

(3) En ce qui concerne sa méthode : il faut travailler en coordination avec toutes les **parties prenantes** de nos actions, toutes également **coresponsables**, en cherchant ensemble les solutions les plus efficaces aux problèmes des impacts négatifs détectés, en vue de ce monde juste et soutenable²⁵².

²⁵² Nous verrons que pour que ces « parties prenantes » puissent vraiment être considérées comme coresponsables, il faudra dépasser la vision individualiste et contractualiste actuelle qui pense la relation de l'organisation avec ses parties prenantes comme une relation bilatérale avec chaque partie prenante prise séparément, afin de rechercher un compromis entre les divers intérêts en jeu. La notion de coresponsabilité entraîne le besoin d'identifier des parties prenantes organisationnelles de pouvoir symétrique par rapport à l'organisation, donc capables d'une vraie relation interlocutive et de réaliser des projets en commun en vue de gérer les impacts négatifs diagnostiqués.

Ce concept de Responsabilité Sociale inaugure trois déplacements et extensions par rapport à la définition classique de responsabilité issue du Code Civil :

(1) Ce qui constitue le champ des responsabilités du sujet n'est plus limité au résultats immédiats de son agir, et des êtres et choses sous sa garde, mais porte aussi sur les effets collatéraux de son agir. Le sujet ne se sent plus seulement responsable de ce qu'il fait, mais aussi de ce que fait ce qu'il fait (Valéry).

(2) La responsabilité acquiert une finalité qui n'est pas seulement défensive, rétrospective (éviter les comportements qui produisent des dommages, sanctionner et réparer les dommages causés) mais encore constructive, prospective, orientée vers l'action politique de créer les sujets collectifs, leurs liens et les institutions qu'il leur faut pour construire un monde juste et soutenable. Le sujet ne se sent plus seulement responsable afin de satisfaire aux attentes sociales et légales de sa communauté, mais aussi pour la soutenabilité du genre humain.

(3) La responsabilité n'est plus atomisée et portée à la seule charge du sujet, à exclusion de tout autre, mais au contraire crée des liens de coresponsabilité par l'association avec les parties prenantes de l'agir du sujet. Alors que l'imputation juridique de l'un dispense tous les autres, ici, la responsabilisation sociale de l'un entraîne celle des autres. Le sujet collectif de la coresponsabilité sociale est créé en aval de l'acte d'imputation des impacts, au lieu de constituer en amont le motif de l'imputation. Le sujet ne se sent plus seulement responsable en solitaire, mais aussi en partenariat avec tous ceux que son agir affecte et qui affectent son agir, car la charge d'une responsabilité sociale ne peut être portée qu'en collaboration pour la régulation des processus systémiques tendant à l'injustice et l'insoutenabilité.

Le contraire de la responsabilité, c'est la négligence. La Responsabilité Sociale nous invite à refuser trois négligences risquées : la négligence des effets collatéraux de nos actions ; la négligence du global dans nos actions locales ; la négligence des autres humains et non-humains dans nos actions. Tel est « **l'esprit de la Responsabilité Sociale** », qui est en train de gagner du terrain dans le « mouvement de la RSE », car l'idée que la Responsabilité Sociale est responsabilité pour les impacts des actions du sujet organisationnel est en voie d'universalisation. C'est en tout cas la définition à laquelle est parvenue finalement la norme ISO 26000, après plusieurs années de discussion entre de multiples agents sociaux à travers le

monde, venant en quelque sorte parachever les premières décennies de construction de la notion de Responsabilité Sociale, en consolidant un concept cohérent qu'il nous faut brièvement présenter.

19. L' ISO 26000 et la cohérence du concept de Responsabilité Sociale

Après plusieurs années de discussions, la norme de Responsabilité Sociale ISO 26000 a été publiée en 2010²⁵³. Première « norme » de gestion issue d'une véritable négociation mondiale (plus de 90 pays ont participé des débats), elle a eu le mérite d'être formulée de façon formellement démocratique, puisqu'elle fut le résultat du travail de coopération entre des représentants des consommateurs, des travailleurs, des ONG, des autorités publiques, des entreprises, et des représentants du monde de la recherche, du conseil et des services. « **ISO 26000 : Guidance on social responsibility** », a été traduite en français par AFNOR: « *Lignes directrices relatives à la responsabilité sociétale* »²⁵⁴. La norme s'attache à définir la Responsabilité Sociale des organisations, ses principes et ses stratégies, en se référant à l'évolution du cadre éthique et juridique international : Déclarations des Droits de l'Homme, normes de la OIT, de l'OCDE, Protocole de Kyoto, Pacte Global de l'ONU, etc. C'est un fait unique qu'une norme de gestion soit démocratiquement et publiquement conçue au niveau mondial, comme s'il s'agissait d'un accord international²⁵⁵ :

“Cette Norme, par la nouveauté et la complexité de son processus d'élaboration international et multi-parties prenantes, par la construction multiculturelle du concept de responsabilité sociétale et par la question de son statut dans les formes de régulation, peut être qualifiée de « Norme hors norme ».”²⁵⁶

En effet, le processus de discussion, entre dialogue et négociation, de l'ISO 26000, a dû trouver un compromis (consensus ?) entre une vision plutôt anglo-saxonne de la Responsabilité Sociale, tournée vers l'éthique, les démarches volontaires « au-delà de la loi », un abord contractualiste de la relation aux parties prenantes des organisations (chaque

²⁵³ Pour une analyse de la lettre et l'esprit de cette norme, voir : Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ? Vers une conception mondiale de la responsabilité sociétale*, Economica, 2011. Une norme ISO est un “document établi par consensus, qui fournit, pour des usages répétés, des règles, des lignes directrices ou des caractéristiques pour des activités ou leurs résultats, garantissant un niveau d'ordre optimal dans un contexte donné” (guide ISO/CEI 2, 2004), cité in : op.cit. p 6.

²⁵⁴ Norme Française NF ISO 26000 : *Lignes directrices relatives à la responsabilité sociétale*, op.cit.

²⁵⁵ Seuls 5 pays ont voté contre le document final, les Etats-Unis, le Luxembourg, Cuba, la Turquie et l'Inde.

²⁵⁶ Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ?* op.cit. p 6.

organisation est un « nœud de contrats » qui lie différents prestataires ensemble), et une vision plutôt européenne de la Responsabilité Sociale, tournée vers le développement durable, l'institutionnalisation des organisations comme composantes immergées dans la société, et la préséance du droit. D'autre part, le statut hybride de la Norme vient du fait qu'elle conjugue des aspects éthiques, des « normes internationales de comportement » (accords internationaux, traités, conventions, principes du droit international) et des règles techniques de qualité. La « normalisation », avec ISO 26000, abandonne son domaine réservé de définition de l'optimum de procédures techniques, et se transforme en véhicule de la promotion cosmopolitique du droit international et de la raison morale dans la raison instrumentale. Tout se passe comme si la logique de la qualité technique (incarnée dans la norme ISO 9000), pressée par la force des choses à se dédier aux questions plus générales et politiques de la qualité environnementale (ISO 14000) et de la qualité sociale (ISO 26000), avait dû créer un pont entre son domaine d'origine, proprement instrumental, où l'on peut facilement être « dur » car les problèmes y sont « doux » (pour reprendre les mots de Von Foerster), et ce domaine complexe des affaires humaines morales et politiques, où l'on ne peut qu'être « doux » car les problèmes y sont « durs ». Corinne Gendron souligne cette évolution, depuis la stricte normalisation des procédures et résultats, jusqu'à la régulation hybride des comportements :

“La norme ISO 26 000 diffère des normes 9 000 et 14 001 qui traitent de gestion, de processus, d'organisation et de contrôle. Nous sommes résolument ici dans un autre champ, où il faut nommer, définir, expliquer et, bien souvent, prendre position, ce qui pose inévitablement la question de la légitimité d'ISO à se prononcer sur des questions à caractère social, environnemental, de conditions de travail, de droit humain, de gouvernance, etc. (...)

Il est vrai que la série 14 000 s'ouvrait sur une problématique plus sociale et controversée, l'environnement, mais la norme 14 001 avait d'une certaine façon évité les débats en excluant toute dimension substantielle et en se limitant à l'énonciation de procédures. Même l'identification des aspects environnementaux significatifs est traitée d'une manière presque aseptique dans ISO 14 001 dans la mesure où la norme propose là encore une procédure où c'est à l'entreprise de définir les critères en fonction desquels elle qualifiera un enjeu environnemental de significatif ou non.

Dans le cas de la norme 26 000, non seulement ISO s'éloigne des systèmes de gestion ou des spécifications techniques, mais elle s'aventure, pour y entrer de plain-pied, dans le normatif et le substantiel et délaisse les exigences procédurales. (...)

ISO ne dit plus seulement comment faire, mais quoi faire.”²⁵⁷

²⁵⁷ Gendron C. « Une définition socialement construite de la responsabilité sociale », in : Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ?* op.cit. p 26-27.

Cette évolution est remarquable et démontre bien que la Responsabilité Sociale est un opérateur de créativité politique, car l'élaboration de la norme hors norme ISO 26000 a transformé une organisation destinée à produire des normes techniques en **agora politique de dialogue** entre protagonistes sociaux normalement en situation antagoniques (entrepreneurs, pouvoirs publics, syndicats, ONG) car défendant des intérêts contradictoires :

“26 000 ne semble plus tant un produit d'ISO que celui d'un processus collaboratif dont ISO n'a été que l'architecte. Bref, dans l'opération 26 000, l'ISO rédactrice et normalisatrice s'est effacée derrière une ISO lieu de dialogue et de rédaction, devenue un véritable forum social où c'est la société civile qui était à l'œuvre : à l'origine instance de normalisation, ISO est devenue espace de dialogue. C'est un ajustement dont on mesure peut-être mal les conséquences : en ayant voulu normaliser le champ de la responsabilité sociale, ISO pourrait avoir été fondamentalement transformée.”²⁵⁸

Dans le cadre du projet commun de se mettre d'accord pour produire des lignes directrices clarifiant pour tous les acteurs, au niveau mondial, ce qu'est et ce que n'est pas la « responsabilité sociale » de chacun, les différents représentants ont dû **transcender** leur position sociale figée de porte-parole ou lobbyiste²⁵⁹, objectivement centrée sur l'intérêt particulier, et devenir des sujets interlocuteurs pour la production d'une nouvelle signification inouïe, une Norme de Responsabilité Sociale définie **entre** eux et tous ensemble. L'action communicationnelle (Habermas) les a alors forcés d'elle-même à faire de la philosophie, c'est-à-dire à clarifier le champ des concepts et à poser des principes normatifs communs consensuels (des impératifs catégoriques aurait dit Kant). Ainsi, les « parties prenantes » sont obligées de s'impliquer en tant que sujets prétendant non plus à la promotion de leurs intérêts contre les autres et malgré eux, mais prétendant à la vérité et à la légitimité d'un dire avec et grâce aux autres, en situation de **coresponsabilité présente et future**, puisque l'acceptation du texte final vaut à l'avenir comme possibilité de l'opposer légitimement à tous les interlocuteurs, lorsque ceux-ci oublieront leur promesse de se soumettre à sa raison. La faiblesse du dialogue, qui n'est au fond que des mots, qui n'est jamais idéalement mené et qui risque toujours de sombrer dans l'oubli face aux urgences de l'action, possède quand même une force : être source d'un **lien de rationalité et de sens** entre les interlocuteurs, lien que ne pourra rompre unilatéralement l'un des protagoniste qu'au prix d'une délégitimation publique

²⁵⁸ Gendron C. idem. p 29.

²⁵⁹ Voir : Cabanis A. Igalens J. Martin M-L. « ISO 26 000, norme politique et cosmopolite », in : Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ?* op.cit. p 73 sq. Les auteurs dégagent une typologie des différentes manières d'être « partie prenante », selon son rapport à ses propres intérêts et à sa compétence par rapport à l'enjeu considéré. Ils définissent quatre postures différentes du « *stakeholder* » : Expert ou militant, Porte-parole, Opportuniste, Lobbyiste.

face aux autres, perdant ainsi sa réputation et donc son pouvoir d'influence non coercitive. Ce lien de rationalité et de sens public est la définition même de ce que **fait** l'espace politique de publicité et qu'aucune autre force ne peut produire, ni celle de la violence, ni celle de l'argent, ni celle de la science, ni même celle de la loi. Ainsi, cette norme serait hors norme car elle serait finalement une « norme politique », voire cosmopolitique :

“Ni chez Kant, ni chez Beck, le cosmopolitisme ne se confond avec le point de vue international car il ne résulte pas de l'addition de points de vue nationaux, mais plutôt de leur dépassement. Le cosmopolite qualifie l'universel, voire le transcende, et n'est pas une résolution acquise à la majorité des nations.

Si ces auteurs ont raison, nul doute alors que la responsabilité sociétale des organisations (RSO) doit être analysée comme la première manifestation du cosmopolitisme dans la vie des organisations. (...) La norme ISO 26 000 qui fixe depuis 2010 les lignes directrices de la RSO deviendrait ainsi la première norme politique *et* cosmopolite du siècle concernant l'entreprise. (...) Certes, par définition, une norme « classique » gagne à être cosmopolite, mais ISO 26 000 n'est pas une norme classique : elle est politique”.²⁶⁰

Certes, ISO 26000 ne fait pas l'unanimité, elle n'est pas directement certifiable et se présente seulement comme un ensemble de lignes directrices de suggestions pour les organisations volontaires, afin de mettre en cohérence leur désir de gestion socialement responsable, sans contrainte légale, ce qui limite beaucoup son impact pour le moment. Il s'agit donc d'un cosmopolitisme en tous les cas « incomplet »²⁶¹, et qui ne parvient pas à dépasser, on s'en doutait, le double conflit entre intérêts économiques/intérêts universels d'une part, et intérêts des pays développés/intérêts des pays émergents d'autre part, puisque les principales critiques venues des pays du Sud contre l'ISO 26000 concerne le risque d'instrumentalisation de la Responsabilité Sociale à des fins de protectionnisme économique pour des pays développés se défendant des autres pays en leur imposant des contraintes « éthiques », « environnementales » et « sociales », afin d'augmenter leurs coûts de production beaucoup plus bas que ceux des entreprises des pays riches.

Mais cet oxymore « concurrence éthique déloyale » est sans doute finalement une bonne chose en vue d'une redéfinition des processus capitalistes de production, tant au Nord qu'au Sud, en tenant compte de l'exigence éthique et économique à la fois : **Comment produire de façon juste et soutenable à moindre coût ?** Cette question pourrait bien occuper le monde des

²⁶⁰ Idem. p 73-74.

²⁶¹ Idem. p 90.

entreprises pendant les décennies qui viennent et témoigner d'une ruse de la raison morale pour forcer la raison instrumentale et stratégique à plus de justice et de respect dans le développement de son processus conflictuel de lutte pour la domination économique. D'autre part, la norme ISO 26000 non certifiable pourra bien sûr inspirer des législations et être opposable moralement pour dénoncer des pratiques négatives, avec la force publique d'un référent mondialement conçu. La norme compile en annexe un ensemble d'initiatives génériques ou sectorielles déjà existantes en matière de Responsabilité Sociale, ce qui permet d'inscrire les principales pratiques des dernières décennies en matière de certifications, labels, normes, principes de conduite, dans un même courant général de responsabilisation des organisations par rapport à leur sphère d'activité. Ainsi, on peut dire que les lignes directrices de l'ISO 26000 viennent résumer et déterminer tout un mouvement d'entreprises, de gouvernements et d'ONG autour d'une nouvelle manière de gérer les organisations de façon plus juste et soutenable, en utilisant des outils de gestion tels que SA 8000, AA 1000, GRI, SGE 21, Global GAP, etc., mais aussi en mettant en valeur des principes éthiques à respecter, comme le font des ONG comme Amnesty International, la "Clean Clothes Campaign" (CCC), Transparency International, etc.

L'un des avantages de l'ISO 26000 est qu'elle s'est attelée au difficile travail de **définition de la Responsabilité Sociale**. D'après la norme, la Responsabilité Sociale est la :

“responsabilité d'une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et activités sur la société et sur l'environnement, se traduisant par un comportement éthique et transparent qui :

- contribue au développement durable [*sustainable*], y compris à la santé et au bien-être de la société ;
- prend en compte les attentes des parties prenantes [*stakeholders*];
- respecte les lois en vigueur tout en étant en cohérence avec les normes internationales de comportement;
- est intégré dans l'ensemble de l'organisation et mis en œuvre dans ses relations.”²⁶²

Cette définition, même si elle peut être reformulée, améliorée et complétée, notamment vis-à-vis de la nécessité d'associativité, de travail en partenariat, de coresponsabilité comme stratégie obligatoire pour pouvoir satisfaire le devoir de gestion des impacts de l'organisation dans le champ social et environnemental, est quand même une définition utile et fertile. Elle

²⁶² ISO 26000, op.cit. p 4. La définition est complétée par deux notes : (1) “les activités comprennent des produits, des services et des processus” ; (2) “les relations correspondent aux activités de l'organisation au sein de sa sphère d'influence” (ibid.).

valide la conception de la Responsabilité Sociale en termes de gestion de ses propres impacts que nous avons produite ci-dessus. La réponse que la Responsabilité Sociale apporterait à l'exigence de responsabilité globale pourrait se formuler dans cet impératif catégorique :

« Agis de telle sorte que tu te responsabilises pour les impacts de tes actes dans le monde, en collaboration avec tous ceux qui peuvent t'aider à bien les gérer en vue d'une société soutenable, et dans le respect des normes internationales de comportement (Droits de l'Homme, ONU, OIT, Kyoto, etc.) ».

Cette réponse s'adresserait en priorité aux organisations, notamment celles dont le pouvoir a des conséquences globales²⁶³, mais pas uniquement. Un individu peut aussi être concerné par cet impératif, dans tous les actes quotidiens de son existence, par exemple en tant que consommateur, puisque ses choix ont des impacts sur les décisions économiques des entreprises et les modalités de production. Par exemple, le mouvement des « consom'acteurs » tente de favoriser la liaison réfléchie de l'objet consommé avec les conditions sociales et écologiques de sa production, afin de faire adopter des habitudes de consommation responsables qui puissent promouvoir le « développement durable », l'agriculture biologique et le commerce équitable entre Nord et Sud, donc influencer à moyen terme pour que toute la chaîne de production soit socialement et écologiquement responsable. L'idée est que le porte-monnaie du client a un pouvoir politique, puisque c'est lui qui, en dernière instance, finance toute l'économie des biens et services.

La définition de la Responsabilité Sociale de l'ISO 26000, obtenue de la discussion entre parties prenantes aux perspectives différentes, est beaucoup plus rationnelle et fertile qu'il n'y paraît, et ceci pour plusieurs raisons :

(1) En définissant la responsabilité sociale en termes de responsabilité d'une organisation pour ses propres impacts, elle fait comprendre au sujet organisationnel que son devoir est de veiller aux effets directs et collatéraux de son agir dans le monde. Chaque organisation doit pratiquer alors une double gestion : gestion de ses activités (ce qu'elle fait) et

²⁶³ D'après la Déclaration Universelle d'Interdépendance : « la détention d'un pouvoir d'échelle globale, qu'il soit économique, scientifique, médiatique, religieux ou culturel, implique le corollaire d'une responsabilité globale, c'est-à-dire étendue à tous les effets de ce pouvoir ».

gestion des impacts de ses activités (ce que fait ce qu'elle fait). Cette responsabilité est **autoréférentielle** : ce sont les impacts de son propre agir que l'organisation doit gérer de façon permanente. Il ne s'agit pas de prendre soin de quelqu'un d'autre mais de veiller à soi-même. Du coup, tout lien avec l'acte de charité, l'altruisme ou la philanthropie se trouve écarté. L'action généreuse de l'organisation, en marge de son *core business*, n'a enfin plus rien à voir avec sa Responsabilité Sociale. La Responsabilité Sociale est bien « démoralisée »²⁶⁴. Elle devient un mode de gestion rationnelle sous des principes éthiques, certes, mais non dépendant d'une « bonne volonté » impossible à contraindre.

(2) La définition ne mentionne à aucun moment le caractère « volontaire » et « au-delà de l'obligation légale » de la Responsabilité Sociale. Au contraire, elle exige compatibilité entre les impacts de l'agir organisationnel et les normes internationales de comportement, ce qui rend la Responsabilité Sociale des Organisations théoriquement **opposable** en regard des textes des traités intergouvernementaux signés, des normes des organismes internationaux et des conventions internationales. De plus, comme il est précisé que la Responsabilité Sociale concerne la totalité de l'organisation, dans toutes ses relations, et pour toute sa « sphère d'influence », c'est-à-dire pour tout le domaine des « relations politiques, contractuelles, économiques ou autres à travers lesquelles une organisation a la capacité d'influer sur les décisions ou les activités de personnes ou d'autres organisations »²⁶⁵, l'organisation ne pourra plus se défaire derrière son seul domaine de propriété, en arguant que telle filiale socialement irresponsable ne lui « appartient pas », donc ne tombe pas sous sa responsabilité juridique. C'est bien la direction générale de l'organisation qui est responsabilisée, dans sa capacité de décision et d'action vis-à-vis de tout ce qu'elle peut influencer et non pas sa propriété effective. Est donc aussi dépassée la vision appauvrie de la RSE du *Livre vert* de la Commission Européenne, qui n'y voyait que de « l'intégration volontaire de préoccupations sociales et environnementales au-delà des obligations légales ». Les normes internationales de comportement, au contraire, deviennent directement des instruments de gestion de l'organisation socialement responsable.

²⁶⁴ Comme le réclamait Fouad Benseddik dans son article : « Démoraliser la responsabilité sociale », in : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes, Approches d'une nouvelle théorie de la société civile*, op.cit. p 91 sq.

²⁶⁵ ISO 26000, op.cit. p 4.

(3) La finalité de la Responsabilité Sociale est clairement définie comme le « **développement soutenable** » de la société, en insistant particulièrement sur l'exigence de santé, qui fonctionne effectivement comme critère charnière entre la problématique environnementale et la justice sociale. On dépasse par là une vision instrumentale réductrice de la Responsabilité Sociale en termes d'opportunité de profits et d'évitement de risques de mauvaise réputation, car le but de la responsabilisation sociale est un intérêt universel et moral de l'humanité, et non pas un intérêt particulier de l'organisation. La Responsabilité Sociale « démoralisée » n'est donc pas « amoral », elle reste soumise à un devoir universel de l'humanité envers elle-même, celui de prendre soin de sa propre soutenabilité. L'intersection entre l'exigence écologique, la solidarité sociale et l'efficacité économique, par laquelle on définit communément le développement soutenable²⁶⁶, offre une boussole pour construire la nouvelle comptabilité complexe tripartite (*triple bottom line*) du bilan financier, sociétal et environnemental, dont le pilotage de la Responsabilité Sociale au sein de l'organisation a besoin²⁶⁷. C'est donc bien la contribution à la soutenabilité humaine planétaire qui constitue le critère de distinction général entre un impact positif et un négatif. Le recours à la bonne volonté ayant été dépassé, on pourra atteindre l'objectif de la soutenabilité en faisant jouer divers registres de régulation des comportements, dont celui de la satisfaction de l'intérêt bien compris. Ce n'est pas que la Responsabilité Sociale soit un moyen stratégique de faire des bénéfices sur des secteurs de marché sensibles aux arguments éthiques, c'est plutôt que la responsabilisation sociale des organisations pourra s'appuyer aussi sur les buts lucratifs des entreprises pour parvenir à ses propres fins éthiques. Mais elle vise avant tout à une réforme du système de production et consommation vers un modèle économique soutenable, une « économie réparatrice »²⁶⁸.

4) Définie comme responsabilité pour les impacts de l'agir organisationnel, l'ISO 26000 **relativise** l'importance des « **parties prenantes** » dans la définition de la

²⁶⁶ Voir : Aggeri F., Pezet E., Abrassart C. et Acquier A. *Organiser le développement durable, expériences des entreprises pionnières et formation de règles d'action collective*, Vuibert, 2005 ; Brunel, S. *Le développement durable*, PUF, 2004 ; Arnaud E., Berger A. et de Perthuis C. *Le développement durable*, Nathan, 2008.

²⁶⁷ Cette nouvelle mesure comptable des performances de l'organisation (*triple bottom line*) recèle de redoutables difficultés quant à l'élaboration de ses critères. Françoise Quairel signale que « les pratiques actuelles du reporting environnemental et social s'inscrivent dans des stratégies de communication et d'image apparemment éloignées des règles comptables » et que « les différents acteurs, dirigeants, investisseurs, représentants de la société civile, doivent s'appropriier ces outils et rentrer dans des boucles d'apprentissage. » Quairel F. « La mesure de performance sociétale à l'aune de l'instrumentation comptable et financière », in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 76 et 85.

²⁶⁸ Hawken P. *L'écologie de marché, ou l'économie quand tout le monde gagne*, op.cit.

Responsabilité Sociale. La « prise en compte des parties prenantes » (*stakeholders*) n'est plus qu'un moyen, certes privilégié et incontournable, pour atteindre la finalité d'une gestion soutenable des impacts de l'organisation, mais pas une fin en soi. Effectivement, la reconnaissance des impacts de l'activité organisationnelle dépend pour beaucoup de l'écoute des divers groupes affectés par la dite activité, et nous avons vu que la Responsabilité Sociale demandait une coresponsabilité des acteurs liés aux impacts diagnostiqués, pour le traitement des problèmes perçus. Mais, et nous y reviendrons, le principe de la reconnaissance et prise en compte des intérêts des parties prenantes d'une organisation n'est pas en lui-même universalisable, et n'est même pas toujours praticable et désirable. L'ISO 26000 distingue avec raison les « intérêts des parties prenantes » et « les attentes plus larges de la société et le développement durable »²⁶⁹, car les premiers ne coïncident pas forcément avec les secondes, qui ne peuvent pas non plus être confondues avec la somme des intérêts des individus. Certaines demandes sociales universelles peuvent ne pas être revendiquées par des parties prenantes (c'est le cas des intérêts des générations futures ou des écosystèmes) et certains intérêts particuliers peuvent être beaucoup trop revendiqués (c'est le cas des lobbies de pouvoir, d'après le paradoxe d'Olson). En tous les cas, la gestion socialement responsable de l'organisation ne peut être confondue avec la satisfaction des demandes de toutes les parties prenantes²⁷⁰.

5) La loi est clairement présentée par la norme ISO 26000 comme un référent obligé pour la gestion socialement responsable des impacts de l'organisation, et le rappel de l'existence d'obligations non juridiques n'y a pas pour but d'empêcher la contrainte légale en la remplaçant par la bonne volonté (comme dans l'idéologie libérale) mais de compléter la légalité par l'action éthique dans les domaines que ne couvre pas la loi : « L'un des principes fondamentaux de la responsabilité sociétale réside dans l'observation du principe de légalité et dans le respect des obligations légales. Toutefois, la responsabilité sociétale implique aussi des actions allant au-delà du respect de la loi et la reconnaissance d'obligations non juridiques vis-à-vis des autres. Ces obligations découlent, entre autres, de valeurs éthiques largement

²⁶⁹ ISO 26000, op.cit. p 15.

²⁷⁰ L'ambiguïté du principe de prise en compte des attentes des parties prenantes s'exprime clairement dans le paragraphe suivant, qui subordonne l'intérêt des parties prenantes aux normes internationales de comportement : « Bien que les parties prenantes puissent aider une organisation à identifier la pertinence de questions particulières vis-à-vis de ses décisions et activités, elles ne remplacent pas la société au sens large pour la détermination des normes et des attentes en termes de comportement. Une question peut relever de la responsabilité sociétale d'une organisation même si elle n'est pas spécifiquement identifiée par les parties prenantes consultées » (ISO 26000, op.cit. p 8).

partagées.”²⁷¹ Le référent qui dépasse la loi locale n’est donc pas du tout la morale personnelle, d’origine religieuse ou culturelle, mais bien plutôt les « normes internationales de comportement » comme la Déclaration Universelle des Droits de l’Homme ou la Déclaration de Johannesburg sur le développement soutenable. Cette référence à un cadre juridique international, voire même supranational, permet de prévenir le « dumping juridique »²⁷² des firmes transnationales, et au-delà, de promouvoir un véritable **cosmopolitisme** pour la gestion des biens communs mondiaux d’après des règles universelles non dépendantes de l’idiosyncrasie du pays ou du comportement aléatoire du gouvernement local temporellement en place. Le dépassement de la loi s’effectue donc par le haut, conformément à l’universalisme cosmopolitique, et non pas par le bas, par régression à la morale subjective et à sa définition idiosyncrasique de la « vie bonne ».

6) Comme les impacts des décisions et actions se développent à l’infini, la Responsabilité Sociale des organisations est illimitée *a priori*, et empiriquement limitée par la portée toujours finie de la réponse que l’on peut donner dans chaque cas à la question : « Quels sont les impacts sociaux et environnementaux de notre agir organisationnel ? » De cette manière, l’effort de répondre de ses impacts est un **processus d’apprentissage permanent**, une dynamique **d’amélioration continue** en lien avec les parties prenantes, et une manière d’empêcher « l’autisme organisationnel », empêcher la rétraction de l’organisation sur ses seules finalités internes. La Responsabilité Sociale, parce qu’elle oblige à la gestion des impacts dans le champ social en association avec d’autres partenaires de ce champ, fonctionne comme un inhibiteur de la clôture systémique de l’organisation, sa réduction à son autoréférence (comme dans le fameux adage : *the business of business is business*).

La définition de la Responsabilité Sociale de l’ISO 26000 est donc, d’un point de vue philosophique, un progrès considérable dans l’élaboration et l’institutionnalisation d’une véritable éthique de la soutenabilité et de la coresponsabilité aux temps de la société globale du risque. Car à prendre soin des effets collatéraux de nos actes, nous entrons dans le nœud du problème à résoudre sans éluder la difficulté, celle de ne pas seulement « vouloir être bons »,

²⁷¹ ISO 26000, op.cit. p 7.

²⁷² Fait de choisir un pays aux lois les plus conformes possibles à ses intérêts pour y opérer, afin de mettre tous les pays en concurrence les uns les autres pour « attirer » les grandes entreprises, et donc de faire régresser toutes les exigences légales dans le monde entier.

mais savoir que les bonnes intentions conduisent souvent aux enfers quand on ne prend pas garde aux effets collatéraux qui y sont associés : effets à la marge (inconscients, involontaires), effets croisés (puisque mon action implique des changements dans les actions des autres et dans les processus déjà engagés), effets systémiques (rétroaction du tout sur l'action de la partie), tout ce qu'Edgar Morin nomme le principe de « **l'écologie de l'action** », principe fondamental, on l'a vu, pour penser l'éthique de la responsabilité globale :

« Toute action échappe de plus en plus à la volonté de son auteur à mesure qu'elle entre dans le jeu des inter-rétro-actions du milieu où elle intervient. »²⁷³

Certes, mais comment donc alors être assuré de bien agir si tous les effets sont liés dans un contexte qui, de toute façon, me dépasse toujours complètement ? La notion même d'acte moral ne perd-elle pas tout sens, au risque de nous faire tomber dans le relativisme éthique absolu, qui est la pire des situations : « Il n'y a pas de vérité morale, donc pas de devoirs » ? Comment pourrait-on se responsabiliser pour les impacts de ses actions si elles se perdent dans le grand tout interdépendant des « inter-rétro-actions » ? Comment visualiser ses impacts ?

C'est là que la définition de l'ISO 26000, reprenant la **théorie des parties prenantes** chère au mouvement de la Responsabilité Sociale, offre une solution intéressante : on ne peut certes pas être assuré de déterminer exactement tous les impacts de ses actions, mais le meilleur moyen de ne pas se tromper et de ne pas en oublier est de prêter l'oreille aux critiques des parties prenantes qui peuvent être affectées par ces actions. Je ne peux pas prévoir ni évaluer d'avance tous les effets collatéraux de mes actes. Mais ces effets, surtout lorsqu'ils sont négatifs, laissent des traces qui ne sont pas muettes, qui sont portées par des personnes directement affectées ou bien par leurs représentants (ONG, mouvements de défense d'un enjeu social) lorsque les affectés sont des écosystèmes, des non-humains ou des générations futures qui, par définition, ne peuvent se plaindre. Ecouter, prendre en compte, rendre compte, et négocier des solutions avec ces personnes en les reconnaissant comme des parties prenantes de mon action, telle est la dynamique d'apprentissage de la Responsabilité Sociale. La multiplication des points de vue nous rendra collectivement plus à même de connaître et gérer les impacts produits :

“L'identification des parties prenantes et le dialogue avec elles sont fondamentaux en matière de responsabilité sociétale. Il est recommandé à l'organisation de déterminer

²⁷³ Edgar Morin, *La Méthode 6 : l'éthique*, op.cit. p. 40 sq.

qui a intérêt dans ses décisions et activités de façon à ce qu'elle puisse comprendre les impacts qu'elle génère et comment les traiter.²⁷⁴

L'ambivalence de la présence des parties prenantes dans la théorie de la Responsabilité Sociale constitue donc une redoutable difficulté, car elles jouent le rôle fondamental de l'instance qui permet à l'organisation de percevoir ses impacts, donc ce pour quoi elle doit se responsabiliser. Mais, en même temps, elles risquent de détourner le but de la Responsabilité Sociale (le développement soutenable) vers des fins non universelles privées (lobbying). La formulation très vague du principe des parties prenantes : « il faut **prendre en compte les attentes** des parties prenantes », est sans doute liée à cette difficulté théorique fondamentale qui n'a visiblement pas été levée dans l'ISO 26000, nous y reviendrons.

Toujours est-il que la Responsabilité Sociale, encore une fois, s'affirme comme une responsabilité que l'on ne pourra pas prendre tout seul, de façon unilatérale, chacun de son côté, mais une **coresponsabilité à partager** entre différents acteurs, tous partie prenante dans la « mission confiée » de prendre soin du monde et de le conduire vers un développement soutenable. La gestion socialement responsable des impacts des actions ouvre sur l'écoute de tous les affectés par les effets collatéraux, et la coparticipation pour résoudre les problèmes diagnostiqués. Pas de Responsabilité Sociale sans recherche commune, dialogue et partenariat. On ne règlera pas tout, on ne sera donc jamais parfaitement socialement responsable, puisqu'il faudrait pouvoir s'assurer qu'aucun impact négatif à long terme de l'action envisagée ne surviendra, ce qui est impossible²⁷⁵. Mais on se donne la méthode pour tout régler au fur et à mesure : la recherche permanente des effets collatéraux non aperçus, en collaboration avec les affectés potentiels, les chercheurs et les porteurs d'enjeux, dans le cadre des normes internationales, pour trouver ensemble les meilleures solutions.

La définition de la Responsabilité Sociale de l'ISO 26000 donne-t-elle lieu à une vraie loi morale universalisable ? La réponse est oui. Si tout le monde gérait ses impacts en partenariat avec toutes les parties prenantes, pour promouvoir un développement soutenable dans le respect des normes internationales de bonne conduite, alors tout le monde s'en porterait mieux, et nous pourrions sans doute assez rapidement revenir à une empreinte écologique

²⁷⁴ ISO 26000, op.cit. p 8.

²⁷⁵ Impossible de par le principe de l'écologie de l'action. La perfection morale n'est pas plus envisageable ici que pour la morale classique où le Sage (ou le Saint) est plus un idéal régulateur visé qu'une possibilité réalisable.

soutenable de l'humanité, dans un monde plus équitable et prompt à résoudre démocratiquement les problèmes d'injustice sociale qui se présentent. La Responsabilité Sociale acquiert ainsi un véritable statut éthique : cette responsabilité nouvelle est un devoir universel.

Nous avons donc à première vue, avec l'ISO 26000, le résultat d'un effort théorique de clarification dialoguée qui a abouti à un cadre éthique cohérent, un cadre théorique approprié pour dépasser la « courte vue éthique » dénoncée par Nietzsche au sujet de nos responsabilités, une prise en compte de la gravité malgré la distance, qui s'exprime par exemple dans l'exigence de traçabilité des produits achetés en sous-traitance par les entreprises, et fabriqués souvent à l'autre bout de la planète, dans des conditions parfois socialement injustes et écologiquement insoutenables. Une même exigence de respect des droits humains et de l'environnement pour toute la chaîne des fournisseurs, quel que soit le pays considéré, voilà bien un impératif catégorique parfaitement cosmopolitique que Kant n'aurait pas renié ! Il nous semble juste de reconnaître cette valeur de la norme ISO 26000 et de continuer à travailler **à partir d'elle**, en la comprenant non pas comme une alternative possible entre d'autres définitions et normes concurrentes de RSE, mais comme l'aboutissement d'une première étape de mise en forme théorique et pratique de la Responsabilité Sociale, qui met fin aux balbutiements initiaux et ouvre sur d'autres difficultés qui jaillissent de la norme elle-même. Nous allons maintenant nous concentrer sur cet avenir « post-ISO 26000 ».

Des difficultés demeurent donc, théoriques d'une part, car le concept de Responsabilité Sociale promu par ISO 26000 continue à souffrir de certains manques concernant l'exigence d'association pour la coresponsabilité sociale et l'exigence d'instituer une véritable société réflexive entre nous capable de s'autoréguler, afin de dépasser la société du risque vers une société de la responsabilité, ce qui ne se fera pas sans Responsabilité Sociale des Sciences en complément de la Responsabilité Sociale des Entreprises, nous y reviendrons. D'autre part, des difficultés pratiques s'amoncellent, puisqu'il ne suffit pas d'énoncer des « lignes directrices », de surcroît sans certification possible, pour transformer le champ de bataille économique mondial en enclos civil d'êtres raisonnables et responsables. Occupons-nous d'abord de ce second aspect.

20. La timide victoire de la RSE

Si ISO 26000 marque en quelque sorte la culmination d'une première étape, qu'on pourrait dire de naissance et sortie de la couveuse du concept de Responsabilité Sociale, concept qui doit maintenant gagner du terrain dans tout le champ de l'activité humaine et pour tous les types d'organisations, il n'en reste pas moins que les milieux professionnels ne sont pas encore rendus à ce qui ne constitue pas un simple thème de gestion à rajouter aux autres déjà connus, mais un **nouveau schème de gestion** à pratiquer en remplacement de l'ancien. Ainsi, les lignes directrices ISO 26000 permettent d'instituer un certain consensus intellectuel dans « les milieux autorisés » de la RSE, mais pas forcément dans tout le milieu organisationnel qui continue souvent de douter et tergiverser, de ne pas comprendre et de confondre Responsabilité Sociale et philanthropie.

Certes, le contexte géo-économico-politique évolue rapidement depuis la crise financière, qui s'articule à tous les autres niveaux de crise : budgétaire, politique, social, écologique, alimentaire, sanitaire, énergétique. L'échec patent de l'autorégulation du système, pourtant tant vantée en son heure par les économistes libéraux, ne donne aucune autre sortie que celle de la régulation agie et concertée entre les différents acteurs sociaux, c'est-à-dire des processus de gouvernance à la lumière de principes universels de conduite. Les changements de discours sont nombreux dans les organismes internationaux, qui en règle générale ont abandonné le modèle purement libéral du Consensus de Washington et se tournent de plus en plus vers l'exigence d'une « économie verte » au niveau mondial²⁷⁶. Les mécanismes d'autorégulation du système économique ne sont pas pour autant niés, car ils sont de toute façon utilisés par un modèle interventionniste qui cherche à orienter à distance le marché sans le plier autoritairement (ce qui ne serait d'ailleurs pas possible), mais ces mécanismes doivent être soumis à vigilance et correction par des interventions volontaires concertées pour l'allocation des capitaux vers de nouveaux secteurs (l'efficacité énergétique plutôt que les combustibles fossiles, l'agriculture soutenable plutôt que l'immobilier, la protection des écosystèmes plutôt que les actifs financiers, etc.). C'est du moins vers cet effort de vigilance et correction, donc

²⁷⁶ Voir par exemple le récent rapport du Programme des Nations Unies pour l'environnement : PNUE. *Vers une économie verte : Pour un développement durable et une éradication de la pauvreté – Synthèse à l'intention des décideurs*, 2011, disponible sur Internet : www.unep.org/greeneconomy. “Pour le PNUE, l'économie verte est une économie qui entraîne une amélioration du bien-être humain et de l'équité sociale tout en réduisant de manière significative les risques environnementaux et la pénurie de ressources.”

de régulation, qu'il faut aller maintenant, si l'on veut que l'idée de « responsabilité » ait un sens au niveau global.

Car on sait que ces mécanismes systémiques provoquent toujours des dérives qu'ils ne sont pas capables de réguler seuls. Un système se corrige bien lui-même dans les limites de ses capacités d'auto-observation²⁷⁷ (exemple simple : un réfrigérateur régulera sa température, qu'il observe grâce à son thermostat). Mais un système ne peut pas anticiper des besoins de corrections liés à des dysfonctionnements dans son environnement, si ces « dysfonctionnements » ne sont pas les siens : un système n'a que son point de vue interne pour opérer des distinctions et des changements. Il ne pense pas, ne se dédouble pas, ne peut se mettre à la place des autres ni se remettre en cause. Il n'a donc aucun moyen de comprendre **du dehors de lui-même** que quelque chose ne va pas et doit changer. Ceci pour la simple raison qu'un système autopoïétique n'a pas de « dehors de lui-même », il n'a qu'un environnement qu'il crée lui-même en établissant sa « clôture opérationnelle ». L'environnement du système fait donc partie du système et se réduit à ce que le système peut observer de soi et de « son » environnement. D'où le fait qu'un système ne peut percevoir ni résoudre aucun problème du « monde », ce dernier n'étant pensable que par des humains, qui ne sont justement pas des systèmes, mais peuvent faire la différence entre ce qui est requis pour la pérennité d'un système et ce qui « devrait » être²⁷⁸. Seuls les humains pensants peuvent faire cela, de par leur compétence politique. Faire confiance aux processus d'autorégulation du système économique pour résoudre les problèmes humains est donc une grave erreur de jugement, car c'est attribuer une faculté politique de « solutionneur de problèmes » à une entité qui ne pense pas, n'anticipe rien, ne perçoit aucun problème, et ne peut donc rien résoudre.

La régulation politique concertée du système économico-écologique mondial est donc à l'ordre du jour, et donne à la Responsabilité Sociale une importance stratégique de tout premier ordre. Dans ce contexte, la « RSE » a **gagné** de fait la bataille des idées contre les libéraux, malgré une féroce résistance de ceux-ci, tous alignés depuis les années 70 derrière leur chef de file Milton Friedman, prix Nobel d'économie. On cite toujours (car il est

²⁷⁷ Voir : Luhmann N. *Systèmes sociaux, esquisse d'une théorie générale*, Presses de l'Université Laval, 2010.

²⁷⁸ Voir : Colloque de Cerisy. *L'auto-organisation, de la physique au politique*, Seuil, 1983 ; Barel Y. *Le paradoxe et le système*, Presses Universitaires de Grenoble, 2008 ; Luhmann N. *Systèmes sociaux, esquisse d'une théorie générale*, op.cit. ; Luhmann N. *Politique et complexité*, cerf, 1999.

paradigmatique dans sa pureté théorique ultralibérale) le titre de son fameux article qui, dès le départ, chercha à contrer ce qui pour lui représentait le dangereux mouvement « socialiste » de la RSE : "*The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits*"²⁷⁹. Plus de 30 ans après, l'ultralibéralisme admet sa défaite. Le magazine *The Economist* titrait en 2005 :

“Le mouvement en faveur de la Responsabilité Sociale des entreprises a gagné la bataille des idées. C’est dommage.”

Il faut dire que la théorie économique libérale ne sait trop que faire des « impacts » de l’activité économique que la RSE demande de gérer. Le problème des externalités négatives est la bête noire du libéralisme économique, car leur accumulation par les processus systémiques du marché prouve que le système économique n’évolue pas dans un monde leibnizien, où un Dieu bienveillant mettrait tout “en convenance”²⁸⁰ en choisissant toujours le meilleur des états possibles du monde, avec le moindre mal possible. Or, s’il n’y a pas de Dieu leibnizien bienveillant régulant le marché par sa main invisible, s’il faut plutôt se fier à la loi de l’entropie de la thermodynamique qui nous présente le problème de l’insoutenabilité comme risque permanent contre lequel il faut déployer des efforts « négentropiques », cela signifie qu’on ne peut faire l’économie d’une responsabilité des humains pour le pilotage de leur système économique, et qu’il est donc irresponsable de l’abandonner à un pilote automatique. Un regard postmétaphysique sur notre réalité économique devrait conduire à ne plus diviniser le « pilote automatique » du marché, à le prendre pour ce qu’il est : rien qu’un outil de plus dans les mains bien visibles des pilotes humains conscients, faillibles, mais responsables.

On ne peut donc plus sérieusement soutenir dans le débat public que la seule responsabilité de l’entreprise est d’accumuler des bénéfices pour ses actionnaires (*stockholders*), laissant le soin à l’Etat et aux associations caritatives de traiter toutes les « externalités négatives » produites par ces mêmes entreprises contre les « parties prenantes » (*stakeholders*) victimes de leurs agissements. Il relève aussi de la responsabilité de l’entreprise de gérer les impacts de ses activités sur la société et l’environnement. Il relève d’ailleurs de la responsabilité de tous de ne pas permettre qu’un quelconque sous-système social (économique, scientifique ou juridique), devenu autonome et fou, mette en péril l’humanité elle-même. Car nous savons désormais que

²⁷⁹ *The New York Times Magazine*, 13 Septembre 1970.

²⁸⁰ Voir : § 53 à § 55 de la *Monadologie* (Leibniz G.W. *Discours de métaphysique, Monadologie*, Gallimard, 1995, p 105-106).

la folie économique, par déprédation débridée du monde, peut détruire l'*oikos* dont elle est pourtant la norme²⁸¹. Nous savons désormais que la folie scientifique, par erreur de manipulation ou de choix (atomique, chimique ou génétique) peut détruire la vie ou l'essence humaine, dont elle est pourtant le fleuron. Nous savons que la folie juridique, par souci sécuritaire, peut détruire la liberté, dont elle est pourtant le garant. Lutter contre la folie possible de la « rationalité » des systèmes sociaux, les rendre attentifs et utiles à leur environnement social et naturel, les rendre intelligents pour qu'ils puissent éviter eux-mêmes leurs propres débordements, voilà tout l'esprit de la Responsabilité Sociale des organisations, dont la rationalité éthique est dès le départ critique, car elle soupçonne avec raison que les organisations ne peuvent spontanément se diriger elles-mêmes de manière rationnelle, en suivant leur seul logique d'autoaffirmation, sans un nécessaire retour réflexif opéré par les humains associés en dialogue.

D'autre part, cette notion de gestion d'impacts a permis au mouvement de la Responsabilité Sociale de rejoindre, dans le débat mondial sur la promotion des Droits de l'Homme et du développement soutenable, la volonté affichée par les organisations internationales, les ONG et les Etats, d'un monde plus juste et solidaire. Il est important de noter en ce sens que la « RSE » ne fut pas, dès le départ, un simple courant d'idées d'entrepreneurs, mais une dynamique associant intimement des secteurs à but lucratif avec des secteurs de l'économie sociale et solidaire et du développement humain et durable. C'est donc toute une mouvance « polymorphe et pluricéphale », pourrait-on dire, qui anime la Responsabilité Sociale, et l'empêche d'être une simple mode du discours du management. Il s'agit bien d'un **courant profond**²⁸², en phase avec les exigences éthiques et politiques de la mondialisation, qui pénètre petit à petit le champ juridique des États²⁸³ et concerne toutes les organisations des sphères privées (finance, production, services), sociales (ONG, associations) et publiques

²⁸¹ Oikos-nomos (éco-nomie): la norme de la maison, du lieu de vie domestique.

²⁸² Alexandra Minvielle la décrit comme une « expérimentation collective » : « A ce stade de l'expérimentation collective, il n'y a aucune raison d'affirmer que cette effervescence de questions et de propositions pratiques autour de la question de la Responsabilité Sociale de l'Entreprise et plus spécifiquement des parties prenantes de l'entreprise, soit moins intéressante que celle qui a conduit à sinon stabiliser du moins légitimer la question de la responsabilité économique, financière et pénale de l'entreprise. » Voir son article : « Les parties prenantes : un objet frontière » p. 174 in : Bonnafous-Boucher M. Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes. Approches d'une nouvelle théorie de la société civile*, op.cit.

²⁸³ Par exemple en France la loi 2001-420 du 15 Mai 2001 sur les « nouvelles régulations économiques » (NRE), ou celle dite de « modernisation sociale » (loi 2002-73), cherchent à réguler la nocivité sociale du licenciement, obligeant l'entreprise à gérer son impact sur le « bassin d'emploi » lors d'une fermeture ou licenciement collectif, la forçant donc à être responsable des effets sociaux négatifs dans son environnement humain.

(administrations, gouvernements, organisations internationales). La dynamique multi-parties prenantes de l'ISO 26000 n'a fait que renforcer ce phénomène.

La bataille des idées et de la légitimité a donc bien été gagnée, sur la scène du débat public international, par la Responsabilité Sociale. Mais pas encore, loin s'en faut, la bataille des pratiques. Il est indéniable que la « RSE » avance, dans le sillage des exigences du développement soutenable, et qu'elle se conjugue aujourd'hui pour d'autres organisations que les entreprises, par exemple les Universités²⁸⁴. Mais il est aussi évident qu'elle est encore loin de concerner la majorité des organisations, surtout du fait qu'il s'agit à chaque fois de **démarches strictement volontaires**, donc sans obligations légales et peu de stimulation de la part des marchés. On recherche toujours une véritable dynamique éthico-économique où le succès entrepreneurial dépendrait nécessairement d'une gestion socialement responsable des affaires. On recherche toujours une preuve patente que le fait de s'engager dans une démarche de Responsabilité Sociale rendent les entreprises vraiment plus performantes et rentables (*business case*). Or, pour cela, il faudrait que la pression des marchés suive celle des citoyens, des consommateurs, des régulateurs publics, des règles internationales, car si les clients l'exigeaient et si les lois l'obligeaient, la RSE serait effectivement la voie royale pour faire des affaires aujourd'hui : il manque donc encore cette « **régulation hybride** » qu'on a mentionné auparavant, faite d'obligation juridique, d'attentes sociales de comportement et de processus systémiques. On reste en attendant dans les limbes et sur sa faim, en espérant qu'une dynamique sociale se crée par contagion, que la société décide de se responsabiliser pour elle-même, que la « responsabilité » devienne « sociale ».

On n'en est pas encore là. Si les libéraux ont perdu la « bataille des idées », ils continuent à régner en maîtres dans le monde du « *business* », où l'externalisation des coûts pour arriver au 15% de rendement du capital, exigés coûte que coûte par les investisseurs, demeure la règle dans un contexte de perte de pouvoir des managers (et des Etats ?) face à la pression des marchés financiers. La situation actuelle de l'entreprise n'est donc pas forcément la meilleure pour pouvoir se « responsabiliser pour les impacts de ses activités dans sa sphère d'influence », alors que le manager se retrouve souvent « coincé »²⁸⁵ entre les exigences

²⁸⁴ En France, le mouvement de la Responsabilité Sociale Universitaire (RSU) s'incarne par exemple dans une initiative comme celle de « Campus Responsable ». Voir le site : <http://www.campusresponsables.com/>

²⁸⁵ Voir par exemple : Moulier Boutang Y. *L'abeille et l'économiste*, Carnets Nord, 2010, p 75.

sociales et environnementales des parties prenantes et les exigences économiques des actionnaires, actionnaires que nous sommes tous aussi, ne l'oublions pas, de par nos épargnes, assurances vie et autres fonds de retraite.

Alors que faire ? Maintenant que le mouvement de la Responsabilité Sociale possède ses « lignes directrices ISO 26000 », que faire pour imposer cette direction à la société mondiale ? Avons-nous seulement besoin de multiplier les initiatives, convaincre le grand public et faire pression sur les pouvoirs publics pour bénéficier de cadres légaux favorables et de réorientation des capitaux vers les secteurs propices à l'économie verte et au développement soutenable ? Le problème n'est-il donc plus que de rapports de force et de décisions politiques, ou y a-t-il encore quelque chose à penser qui nous manque et qui empêche d'atteindre le point d'inflexion où la tendance deviendrait imparable ? Et qu'est-ce que la réflexion philosophique pourrait bien nous apporter pour cela ?

21. La Responsabilité Sociale des Entreprises et ses dilemmes « philosophiques »

Or, ces difficultés proprement empiriques et tactiques se redoublent de confusions théoriques, qui ne sont pas sans affecter le devenir de la Responsabilité Sociale des organisations, justement parce que ses acteurs ont du mal à en trouver la signification. Les **dilemmes des entrepreneurs concernant le sens de la RSE** ne sont pas seulement des hésitations stratégiques quant à la bonne gestion de leurs affaires, ce sont aussi des apories philosophiques quant à la définition de ce qu'est la responsabilité quand elle n'est plus personnelle ou juridique, des doutes sur ce qu'il faut entendre par « social », sur ce que signifie le devoir de soutenabilité. Michel Capron souligne cet aspect :

“Construite à l'origine pour s'appliquer à l'individu, la notion de responsabilité, transposée au plan collectif, s'est donc retrouvée appliquée à l'entreprise, mais sans pour autant que le cadre conceptuel de l'application ait été revisité ; si bien que le débat est présent en permanence, notamment au plan international (par exemple à l'ISO) entre une approche individualiste (l'individu est seul responsable) et une approche collective (l'individu est un être social, soumis aux exigences de la société).”²⁸⁶

²⁸⁶ Capron M. « La responsabilité sociale d'entreprise entre l'Un et le Multiple », in : Boidin B., Postel N., Rousseau S. (éds.) *La Responsabilité Sociale des Entreprises : une perspective institutionnaliste*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p 90.

Les dilemmes de la RSE sont nombreux. Au cours des dernières années, de nos discussions avec divers entrepreneurs latino-américains très sensibilisés à ces problèmes, car dépendant beaucoup de l'exportation vers l'Europe pour la prospérité de leurs affaires, et du dialogue permanent avec nos étudiants de MBA au Pérou²⁸⁷, tous en position de responsabilité professionnelle au sein d'entreprises prises dans la tourmente d'une économie fragile mais en plein essor, nous avons pu dégager, sans prétention aucune à l'exhaustivité, six « dilemmes » qui reviennent régulièrement dans les débats, six conflits que les acteurs sociaux reconnaissent comme tels, et face auxquels la nouvelle norme ISO 26000 n'apporte pas toujours de réponse claire aux acteurs en présence. Examiner ces dilemmes peut constituer un test à propos de ce que ISO 26000 peut dès maintenant résoudre, ou ce qu'il faut encore travailler au-delà de cette norme. Les six dilemmes proposés sont les suivants :

1. Dilemme ontologique de la pertinence ou non de la notion de RSE.
2. Dilemme philosophique du sens de la responsabilité, s'il faut la comprendre plutôt comme libre engagement altruiste ou comme imputation et redevabilité sociale.
3. Dilemme éthique du caractère volontaire ou obligatoire de la RSE.
4. Dilemme stratégique du rôle à accorder aux parties prenantes vis-à-vis de l'entreprise.
5. Dilemme politique de la conjugaison au singulier ou au pluriel de la RSE, comme « la » Responsabilité Sociale de « chaque » organisation, ou comme « notre » coresponsabilité commune à coordonner en réseaux.
6. Dilemme historique du devenir de la RSE comme changement radical du mode de production industriel ou comme correction à la marge des excès de l'industrialisme.

Nous allons maintenant exposer ces 6 dilemmes, en nous concentrant plus sur certains que sur d'autres, et nous tenterons ensuite de les résoudre, à la lumière des apports de l'ISO 26000 et de nos propres réflexions, en sachant que cette « résolution » ne sera rien qu'un apport faillible au débat continu de la société du risque, une petite participation à la « solution sociale » à venir, qui viendra comme le printemps, d'abord par de petits signes peu perceptibles, puis deviendra évidente et imparable²⁸⁸.

²⁸⁷ Dans le cadre du cours « Ethique et Philosophie de l'entreprise » des Masters of Business Administration (MBA) de l'Ecole de Commerce de l'Université Catholique du Pérou (CENTRUM-CATÓLICA).

²⁸⁸ La pensée chinoise est peut-être plus à même de penser ces transformations sociales anonymes que la pensée occidentale plutôt centrée sur la notion de création et l'effet de rupture qu'elle provoque, donc sur un modèle histrionique de l'action révolutionnaire, ainsi que sur les concepts de moyens et fins pour penser l'action suivant

1. Premier dilemme de la légitimité de la RSE : Etre ou ne pas être ?

Le premier des dilemmes est donc celui qui pose le problème de la RSE dans les termes de Hamlet : « **Etre ou ne pas être ?** ». Dilemme radical qui met en cause l'idée même qu'il puisse exister quelque chose comme une « Responsabilité Sociale des Entreprises ». Bien entendu, ce débat, qui il faut bien le dire commence quand même à dater, est mené par les ultra-libéraux, qui sont les ennemis jurés de la RSE²⁸⁹. Milton Friedman, on l'a vu, affirme :

“Dans une économie libre, le business n'a qu'une responsabilité sociale et une seule : utiliser ses ressources et s'engager dans des activités destinées à accroître ses profits, et cela aussi longtemps qu'il pratique une concurrence ouverte et libre, sans tromperie, ni fraude”²⁹⁰.

Dans la pure tradition libérale, en effet, les entreprises n'étant que des abstractions, des « nœuds de contrats » (théorie de l'agence), elles ne peuvent être considérées comme des sujets, donc ne peuvent avoir de responsabilités. Ce sont les individus en leur sein qui ont des responsabilités, entre autres celle de bien faire leur travail qui est de faire de l'argent. La maximisation des profits est ainsi le seul but d'une entreprise (*the business of business is business*) et il relève de l'Etat d'assurer le traitement des problèmes sociaux et d'intérêt commun, grâce aux taxes prélevées sur les entreprises. A chacun son travail, toute RSE serait une surtaxe que l'entreprise s'infligerait à elle-même, se mettant alors en péril de façon irrationnelle face aux concurrents. Dans l'univers du modèle libéral, tout est bien séparé en monades sans portes ni fenêtres : le fonctionnement de chaque système par rapport aux autres, le système privé par rapport au système public, les individus des collectivités, les responsabilités des uns et des autres, la morale de l'économie, etc.

Ce à quoi les tenants de la RSE rétorquent que les activités des dites entreprises génèrent des « externalités négatives » (économiques, sociales, écologiques) qu'elles ne peuvent pas ignorer ni abandonner à l'Etat ou à la philanthropie privée des Fondations (que les grandes firmes financent, mais par responsabilité morale personnelle des dirigeants), puisque ce sont

un modèle plus de manipulation que de régulation. Voir sur ce thème l'œuvre de François Jullien en général, et plus précisément : *Les transformations silencieuses*, op.cit.

²⁸⁹ Voir l'article de Jacques Racine : « La responsabilité sociale de l'entreprise : un concept polymorphe » in : Gagnon E. et Saillant F. (dir.) *De la responsabilité : Ethique et Politique*, Liber, Montréal, 2006, p 125 sq.

²⁹⁰ Friedman M. *Capitalisme et liberté*, Robert Laffont, 1971, p 169.

elles qui en sont la cause. Elles ont donc une responsabilité **sociale** face aux problèmes sociaux qu'elles suscitent, afin de les éviter, les prévenir et les réparer. Dans l'univers du modèle de la Responsabilité Sociale, rien n'est totalement séparé de rien : tous les systèmes sont interdépendants, tous les individus sont interdépendants, l'action « privée » n'est pas si privée que cela du domaine public, et tout le monde vit ensemble dans un seul monde, une seule planète commune, donc chacun se doit d'être solidaire avec les autres pour régler ensemble les problèmes de tous. Amartya Sen, lui aussi prix Nobel d'économie comme Milton Friedman, mais radicalement opposé à ce dernier, écrit :

“La notion de responsabilité sociale se fonde sur la reconnaissance du fait que la vie des individus en société entraîne des interdépendances, ce qui implique des obligations réciproques liées aux relations économiques, politiques et sociales qu'ils entretiennent mutuellement.”²⁹¹

2. Deuxième dilemme du sens de la responsabilité : engagement ou imputation ?

Le deuxième dilemme de la RSE a trait à sa définition, oscillant entre une **responsabilité-engagement** volontaire en faveur de causes sociales (une responsabilité vis-à-vis de la société) et une **responsabilité-imputation** des impacts de l'agir dans la société (une responsabilité de la société à laquelle les agents sociaux doivent participer). La première perspective conduit à la définition du *Livre vert* de la Commission Européenne :

“[La Responsabilité Sociale est] l'intégration volontaire par les entreprises de préoccupations sociales et environnementales à leurs activités commerciales et leurs relations avec leurs parties prenantes.”²⁹²

Dans cette perspective, c'est l'organisation qui initie une démarche, depuis la spontanéité libre de son agir. Elle s'engage en amont, et c'est parce qu'elle s'est engagée originellement, librement, parce qu'elle a promis, qu'elle devra ensuite assumer les responsabilités qu'elle s'est elle-même données de façon autonome, en accomplissant sa promesse. C'est ce qu'on appellera une « responsabilité-engagement » pour laquelle la responsabilité dépend de la liberté.

Tandis que la seconde perspective conduit à la définition adoptée par ISO 26000 :

²⁹¹ Sen A. *L'économie est une science morale*, La Découverte, 1999, p 119.

²⁹² Commission Européenne, *Livre vert : Promouvoir un cadre européen pour la responsabilité sociale des entreprises*, op.cit. p 7.

“[La Responsabilité Sociale est] responsabilité d’une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et activités sur la société et sur l’environnement.”²⁹³

Dans cette seconde perspective, c’est la société qui a des exigences originaires vis-à-vis de ses membres. Ceux-ci doivent répondre *a priori* de leurs décisions, actions et impacts, car leur existence sociale les y oblige. La responsabilité ne dépend donc pas d’une libre décision d’engagement, elle est toujours déjà engagée et imputée par le fait même de l’existence sociale de l’organisation. La responsabilité est donc en amont de toute possible initiative, qui ne deviendra socialement acceptable que si elle ne contredit pas aux normes de comportement prescrites par la société, et donc originellement opposables à toute activité des agents sociaux. C’est ce qu’on appellera la responsabilité-imputation où c’est la responsabilité originaire qui donne au sujet son statut de sujet social.

A l’impossibilité d’opposer des exigences précises par voie juridique aux entreprises dans le premier cas, puisque toute initiative repose sur une démarche volontaire qui ne peut être contrainte, la deuxième perspective répond par l’obligation de répondre de ses actions et de ses impacts, donc reprend en quelque sorte la définition juridique de responsabilité : chacun étant responsable de son fait, si les impacts de l’organisation sont son fait, elle doit être tenue responsable de la réparation des dommages (et de la prévention des risques) dus à ces impacts, et la loi peut l’y obliger.

Ce dilemme, majeur, s’articule intimement avec un autre très célèbre dans le monde de la RSE, qui est celui du **caractère volontaire ou obligatoire** de la responsabilité sociale.

3. Troisième dilemme de la RSE : volontaire ou obligatoire ?

La Responsabilité Sociale doit-elle être comprise comme une « *soft law* », c’est-à-dire une attente éthique sans imposition juridique, que seule la bonne volonté des acteurs peut obliger et seule la pression sociale pour de bons comportements organisationnels peut contraindre ?

²⁹³ La définition en termes d’engagement volontaire conduit bien sûr à l’action philanthropique, tandis que l’ISO 26000 la distingue explicitement de la Responsabilité Sociale : “La philanthropie (il s’agit, dans ce contexte, de dons à des causes caritatives) peut avoir un impact positif sur la société. Toutefois, il convient qu’elle ne soit pas utilisée par l’organisation comme un substitut à l’intégration de la responsabilité sociétale en son sein” (ISO 26000, op.cit. p 8). Le brouillon de la norme de 2009 était encore plus explicite puisqu’il y était dit que la philanthropie ne soit pas un prétexte pour : “se dispenser de dialoguer avec les parties prenantes ou d’étudier tout impact défavorable de ses décisions ou activités” (ISO/DIS 26000, 2009, p 9).

Ou bien s'agit-il d'une « *hard law* », doit-elle s'institutionnaliser et s'universaliser en contrainte juridique pour tous : « *dura lex sed lex* » ? Il est clair que si la Responsabilité Sociale est en fin de compte un engagement volontaire, elle ne peut relever du domaine juridique, alors que s'il s'agit d'une imputabilité des impacts de l'action des organisations, il est possible de lui appliquer le mécanisme juridique.

On voit bien quel est le péril d'une RSE devenue loi pour les milieux d'entreprise : au minimum une augmentation intenable des coûts de production et d'innovation, au pire le spectre d'une socialisation de l'économie par un Etat planificateur. C'est l'argument majeur pour ne pas « juridiciser » la Responsabilité Sociale, afin de ne pas freiner l'innovation et la dynamique entrepreneuriale en élevant les coûts de production et d'initiative, ce qui ferait fuir les grandes entreprises vers des pays aux législations plus clémentes (dumping juridique).

Mais la limitation de la RSE à la seule éthique est elle aussi un danger, car il s'agirait alors d'un recul depuis le droit vers l'éthique qui mettrait en péril les acquis sociaux de justice. Par rapport au cadre juridique hérité de la période fordiste, qui prend en compte et canalise le conflit social entre patrons et employés, sans chercher à le dépasser, mais seulement à en faciliter la médiation dans des formes réglées de négociation et solution de conflits garantis par un Etat situé au-dessus des partenaires sociaux, il est possible d'envisager la RSE comme un mouvement de recul sur les acquis sociaux, qui essaye d'une part de noyer le conflit social en niant son existence et sa légitimité, et en faisant des salariés et de l'Etat de simples *stakeholders* à côté des autres, ni plus ni moins, et d'autre part de libérer les dirigeants d'entreprise de certaines de leurs obligations légales.²⁹⁴

Par exemple, alors que le « bilan social » des années 70, en France, obligeait les entreprises à un rapport objectif sur la situation sociale en interne, rapport s'appuyant sur des indicateurs quantitatifs et soumis à la consultation du Comité d'Entreprise, le « bilan sociétal » de la logique RSE, beaucoup plus évasif et subjectif, et n'ayant plus à rendre des comptes au Comité d'Entreprise, peut apparaître comme une étape vers la dérégulation des rapports

²⁹⁴ Voir : Palpacuer F. « Globalisation, firme-réseau et responsabilité sociale : vers de nouvelles formes de régulation ? » in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 233-241. Et aussi : Brulois V. Viers J. « Plaidoyer pour un regard transdisciplinaire sur la RSE », in : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?* op.cit. p 43-56.

salariaux et un relâchement du contrôle juridique des entreprises : passage de la « *hard law* » à la « *soft law* ». En effet, l'insistance sur le caractère volontaire de la RSE la dépend des exigences juridiques pour la soumettre à la seule conscience morale des dirigeants. Or, **le relâchement de la contrainte juridique vers la contrainte éthique**, qui, elle, ne peut s'appuyer que sur la bonne volonté du sujet qui s'oblige librement au respect du devoir, **n'est qu'une régression dans le progrès général de l'Etat de droit**, sauf si l'on pouvait démontrer que les humains n'ont plus besoin de cette contrainte juridique, étant devenus des anges !²⁹⁵

4. Quatrième dilemme : Quel rôle pour les parties prenantes ?

Le dilemme suivant concerne le rapport que l'organisation socialement responsable devrait entretenir avec ses « **parties prenantes** »²⁹⁶ : s'agit-il de **communiquer** les résultats de l'action organisationnelle aux parties prenantes ou de les faire **participer** à la prise de décision ? C'est une chose que de publier des « bilans de responsabilité sociétale » en direction de divers publics, c'en est une autre que de s'associer avec d'autres groupes pour prendre des décisions et mener des actions collégialement définies, en situation de coresponsabilité. Dans le premier cas, je garde mon pouvoir discrétionnaire, même si je m'engage et promets ; dans le second, je renonce à ce pouvoir unilatéral pour une démarche de gouvernance, de coparticipation. Mais alors, il faudrait que cette « partie prenante », qui m'oblige à renoncer à mon pouvoir sur elle, ait aussi un pouvoir sur moi et l'exerce, afin de transformer nos relations instrumentales ou stratégiques (utilisation de l'autre comme d'un moyen) en relations d'interlocution (l'un et l'autre s'écoutent, se comprennent et s'accordent pour agir ensemble). Si la participation des parties prenantes dépend d'un rapport de pouvoir, comment dépasser la relation de pouvoir asymétrique qui instrumentalise l'autre ? et que faire

²⁹⁵ La limitation de la RSE à une simple *soft law* tend à la réduire à une simple stratégie de dérégulation ultra-libérale de l'économie. Le recours à une éthique d'origine privée, principalement déclarative, promue par les dirigeants de l'entreprise (Charte éthique, Mission et Vision, Valeurs d'entreprise, etc.) et dont la définition qualitative empêche par définition tout monitoring précis par des tiers, s'oppose à la norme publique construite par la puissance juridico-politique légale, résultat du conflit social et de la publicité des actes du pouvoir élu. Mais elle ne peut ni la remplacer, ni s'y substituer. L'éthique n'est supportable, dans la vie sociale, que comme un surcroît de morale qui complète la justice par la générosité, mais elle ne peut jamais sans risque prendre la place de la justice. Ou alors, c'est toute la justice qui s'écroule et fait place à l'impunité du Seigneur qui tient ses sujets comme otages de son bon vouloir.

²⁹⁶ La définition la plus utilisée du terme dans la Théorie des parties prenantes (*stakeholders theory*) est celle d'Edward Freeman : Une partie prenante est "tout groupe ou individu qui peut affecter ou être affecté par la réalisation des objectifs de l'entreprise" (in : *Strategic management : a Stakeholder Approach*, Pitman, 1984). On consultera avec profit l'article de Samuel Mercier : « La théorie des parties prenantes : une synthèse de la littérature » in : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes, Approches d'une nouvelle théorie de la société civile*, op.cit. p 157 sq.

avec les « parties affectées » par mon agir mais qui sont trop faibles, ignorantes ou absentes (les générations futures par exemple) pour pouvoir passer de leur condition d'affectés à celle de « porteurs d'enjeu » capables de faire prendre en compte des intérêts et d'incarner des valeurs ? Comment donc comprendre l'approche de la Responsabilité Sociale par les parties prenantes ?

En fait, nous avons déjà commencé à voir ce dilemme en observant le flou du principe de prise en compte des parties prenantes promu par la norme ISO 26000. L'approche par les parties prenantes est à la fois **très utile**, car elle réinsère l'organisation dans son environnement social, la fait sortir de son autisme économique et la force à prendre en compte d'autres enjeux que ceux qui comptent immédiatement pour elle, et **très faible**, car de nombreuses difficultés l'empêchent de se constituer en une véritable théorie organisationnelle :

- Il est difficile de définir les parties prenantes d'une organisation, depuis les groupes et entités non-humaines qu'elle affecte par ses externalités négatives sans négociation possible (travailleurs de pays pauvres étrangers, écosystèmes, biodiversité, climat, générations futures, etc.) jusqu'aux porteurs d'enjeux institutionnalisés qui peuvent la mettre à l'épreuve (ONG, mouvements citoyens, Etat) en passant par des parties prenantes par définition attachés à ses décisions mais pas forcément porteurs d'intérêts universellement valables (salariés, fournisseurs, clients, actionnaires). Ainsi, la légitimité éthique de la théorie des parties prenantes dépendra beaucoup des interlocuteurs retenus comme pertinents par l'organisation et de la qualité de la relation qui s'instaurera alors. Dans les faits, l'équilibre recherché entre la satisfaction des intérêts de toutes les parties prenantes risquera de s'écrouler devant le pouvoir du porteur d'enjeu le plus fort, donc dans un simple jeu de lobbies.²⁹⁷ Il n'y a pas de relation nécessaire entre satisfaction des intérêts des parties prenantes et promotion du développement soutenable, des biens publics mondiaux ou de l'intérêt général.
- Le « principe des externalités » de Freeman est théoriquement juste : « Si un contrat entre A et B impose un coût à C, alors C doit avoir la possibilité de prendre part au contrat et les

²⁹⁷ Un proverbe péruvien illustre bien le problème de la théorie des parties prenantes : « *Quien no llora, no mama* » (« Qui ne pleure pas, ne tète pas »). On aura donc tendance à voir se réaliser une situation dans laquelle seuls ceux qui crient le plus fort seront servis, au détriment des autres plus silencieux.

termes de ce contrat doivent être renégociés”²⁹⁸. Mais son application risque bien d’être impossible dans un monde interdépendant où le nombre de renégociations risque de renvoyer à l’infini la signature du contrat, les ayants droit étant trop nombreux, les coûts finalement trop lourds à assumer. De plus, la possibilité de régler tous les problèmes et satisfaire toutes les demandes légitimes par « contrats » entre interlocuteurs présumés égaux est là encore douteuse dans les faits. En tous les cas, cette approche ne peut se substituer à l’intervention des pouvoirs publics et du droit, solution beaucoup plus pratique et transparente qu’une infinité de contrats dont la légitimité de contenu et de procédure ne pourrait pas être contrôlée. Ensuite, plutôt que de satisfaire toutes les parties prenantes, il peut être plus intéressant et dynamique de s’associer avec une autre organisation à but non lucratif et porteuse d’un enjeu social spécialisé, pour résoudre en partenariat des impacts négatifs chroniques, en combinant le savoir-faire professionnel de chaque partenaire (association Entreprise/ONG par exemple). La prise en compte des impacts négatifs de l’organisation est la définition même de la Responsabilité Sociale, qui n’est pas équivalente à la prise en compte des parties prenantes, simple moyen, comme le rappelle l’ISO 26000.

- La relation interlocutive de l’organisation avec ses parties prenantes n’est pas un **dialogue** libre d’intérêts mais un nœud d’enjeux contradictoires à **négoier** où l’organisation joue souvent son avenir (risques financiers, de réputation, etc.). L’organisation à but lucratif aura donc **intérêt** à y taire un certain nombre d’informations dérangeantes sur ses externalités négatives et au contraire à y souligner certaines informations sur les externalités positives. Et cet intérêt est aussi connu de ses parties prenantes interlocutrices, ce qui donne l’effet paradoxal suivant : les efforts de communication de l’entreprise vers ses parties prenantes, au lieu de susciter des liens de confiance et collaboration accrus, génèrent au contraire plus de suspicion, quel que soit la sincérité de son contenu²⁹⁹. Le passage du bilan social sous contrainte juridique à la communication éthique et sociétale sans contrainte n’est pas forcément une bonne opération publicitaire pour un monde

²⁹⁸ Cité in Lengaigne B. : « Les usages contemporains de la notion de « partie prenante » : entre contrat, risque et responsabilité », in : Boidin B., Postel N., Rousseau S. (éds.) *La Responsabilité Sociale des Entreprises : une perspective institutionnaliste*, op.cit. p 108.

²⁹⁹ Voir Libaert T. *Communication et environnement : le pacte impossible*, PUF, 2010.

entrepreneurial en perte totale de réputation auprès d'un public de plus en plus méfiant³⁰⁰, dans la société du risque.

- Une « prise en compte » des exigences des parties prenantes de l'organisation, quand elle n'en reste pas au niveau rhétorique unilatéral d'une « communication organisationnelle vers divers publics » en interne et en externe, risque de tomber sous la pertinente critique d'Henri Savall et Véronique Zardet, celle d'une RSE irréaliste et éphémère car fatale à la survie de l'organisation :

“Un paradoxe serait qu'une meilleure prise en charge de la responsabilité sociale par l'entreprise aboutisse, finalement, à sa disparition ou à sa perte d'autonomie ! Comment éviter cet effet pervers ? Nous orienterons cette réflexion sur la notion de responsabilité sociale *supportable*, définie comme celle qui ne créerait pas cet effet contre-productif. Cela conduit à distinguer différentes notions de responsabilité sociale de l'entreprise. La responsabilité sociale *éphémère* conduit au décès de l'entreprise et à la destruction d'emplois productifs, la responsabilité sociale durable (RSD) s'intéresse à la performance dans le continuum court-moyen-long termes, et la responsabilité sociale *supportable* (RSS) se réfère au niveau de responsabilité compatible avec la capacité d'autofinancement d'une organisation, source de sa viabilité, de son autonomie et, partant, de sa raison d'être. Nous plaiderons donc pour un concept de *responsabilité sociale durable et supportable* (RSDS) qui reste à inventer.”³⁰¹

Or, il est fort peu probable qu'une RSE centrée sur “l'intégration volontaire” de thèmes sociaux et environnementaux à côté du cœur de métier de l'entreprise (donc l'augmentation de coûts latéraux par rapport au *core business*) et la “prise en compte des attentes des parties prenantes” (donc l'intégration d'autres coûts latéraux et de demandes contradictoires par rapport au *core business*) puisse être durable et supportable. Il se pourrait bien, en ce sens, que le principe de la « prise en compte des attentes des parties prenantes » soit le principal frein à la responsabilisation sociale des entreprises, par impossibilité d'en organiser la gestion durable et supportable, donc la rationalité managériale. Mais si on fait sauter ce principe, n'abandonne-t-on pas avec lui l'idée démocratique de coresponsabilité et coparticipation pour la solution des problèmes d'impacts négatifs ? Ne livre-t-on pas la Responsabilité Sociale aux aléas des décisions unilatérales de l'organisation, sans écoute ni dialogue avec personne, sans vis-à-vis social ? Sans parties prenantes, ne laisse-t-on pas l'organisation toute seule ? Or,

³⁰⁰ Le problème de la défiance généralisée envers le monde techno-industriel ne se résoudra pas par des opérations de marketing ou une philanthropie cosmétique, mais par une véritable Responsabilité Sociale des Entreprises et aussi surtout des Sciences. La défiance est un problème particulièrement sérieux en France : Algan Y. et Cahuc P. *La société de défiance : comment le modèle social français s'autodétruit*, Eds. Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2007.

³⁰¹ Savall H. Zardet V. « Approche endogène : vers une responsabilité sociale durable, supportable par l'entreprise ? », in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 306.

encore une fois vaut l'équation de Ricœur (*“La fatalité, c'est personne, la responsabilité, c'est quelqu'un”*). S'il n'y a plus personne en face de l'organisation pour lui demander de répondre, y aura-t-il encore responsabilité ?

5. Cinquième dilemme de la RSE : au singulier ou au pluriel ?

Ce qui nous conduit à notre dilemme suivant : La RSE peut-elle réellement se conjuguer **au singulier** (« la » responsabilité sociale de chaque organisation) ou doit-elle toujours être conjuguée **au pluriel** (« notre » coresponsabilité sociale à partager entre les organisations) ? Chaque organisation doit-elle concevoir et assumer sa responsabilité sociale ou la Responsabilité Sociale est-elle toujours collective, générale, de sorte qu'elle demande à chaque organisation d'y participer en s'associant avec d'autres organisations de son champ d'influence ? Si l'on conçoit la RSE comme l'une des dimensions stratégiques de l'organisation, afin de créer de la valeur et d'innover sur un marché concurrentiel en minimisant les risques éthiques et de réputation, c'est-à-dire si l'on instrumentalise la Responsabilité Sociale, alors il semble logique de la considérer au singulier comme un domaine de gestion de l'organisation, autonome et libre de ses décisions et actions. Chaque organisation a sa propre Responsabilité Sociale qui correspond à sa stratégie originale de traitement des risques que ses impacts négatifs génèrent et des opportunités d'impacts positifs dont elle peut profiter par rapport à ses concurrents. Le Département RSE de l'organisation se conçoit alors comme un pôle de projets innovants destiné, tout comme les autres Départements, à assurer la pérennité et prospérité de l'organisation. Les divers liens avec les parties prenantes s'inscrivent dans cette optique de création de valeur pour l'entreprise (et si tout se passe bien pour les parties prenantes aussi).

Mais si l'on conçoit la Responsabilité Sociale depuis les intérêts universels de la société mondiale, comme ce qui permet de les incarner dans des comportements organisationnels spécifiques, alors la Responsabilité Sociale n'est plus à assumer en solitaire, puisqu'elle est nécessairement collective. Il s'agit donc de la partager :

“La question de la responsabilité sociale des entreprises ne peut être appréhendée indépendamment des rapports de pouvoir et des processus de négociation susceptibles

d'inscrire l'entreprise dans un système de responsabilité collective, portant les intérêts à long terme de la société."³⁰²

De cette idée d'un « système de responsabilité collective », comme le dit Florence Palpacuer, qui correspond peu ou prou à ce que nous avons nommé « coresponsabilité », émergent de nouvelles notions qui remettent en cause la vision individualisée, subjective, de la responsabilité, comme étant le fait d'un auteur unique et volontaire de ses actes, et tentent de circonscrire la responsabilité autour de nouvelles entités non subjectives, comme par exemple les « territoires ». La **Responsabilité Sociale des Territoires** travaille alors directement sur les interactions et compétences partagées des divers acteurs en présence ; l'entreprise n'étant plus un sujet isolé existant d'abord en soi et pour soi, pour ensuite avoir des obligations d'engagement normatif avec d'autres acteurs, mais elle est conçue d'entrée de jeu comme l'un des partenaires en présence sur le territoire³⁰³. Car il faut se demander non seulement si les exigences de la RSE peuvent réellement être opposables comme telles à chaque entreprise de façon supportable et durable, mais encore si l'entreprise est le lieu adéquat où peut se déployer la RSE, si elle est en capacité de répondre effectivement à la demande sociale de responsabilité.

On peut en douter³⁰⁴, si l'on considère certaines caractéristiques incontournables de cette organisation et de son évolution actuelle : l'entreprise a avant tout des impératifs de rentabilité dans un milieu concurrentiel très difficilement contrôlable. Organisation à but instrumental, elle est d'abord le lieu d'activités techniques et stratégiques pour parvenir à certaines fins, et utilise la communication entre les personnes comme moyen pour réaliser ces fins. L'entreprise n'est donc pas en soi un lieu de dialogue pérenne et égalitaire entre individus égaux : la crise du compromis salarial fordien d'après-guerre, la prise de pouvoir actionnarial contre les managers dans le contexte d'un capitalisme financiarisé, la volatilité, fugitivité, déterritorialisation des activités qui en ont résulté, tout ceci n'aide pas à l'institution stable, au sein de l'entreprise, d'un dialogue, ou même d'un compromis, avec de nombreux acteurs pour

³⁰² Palpacuer F. « Globalisation, firme-réseau et responsabilité sociale : vers de nouvelles formes de régulation ? » in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 241.

³⁰³ Sachant qu'un « territoire » n'est pas un espace de coprésence, neutre et inerte, mais une construction sociale d'appropriation et d'habitation d'un lieu en commun, donc un réseau de partenariat. Voir : Fourcade C. « Gouvernance territoriale et responsabilité sociale » in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 131 sq. Voir aussi les travaux du Réseau Européen des Villes et Régions de l'Economie Sociale (REVES) qui réfléchit sur la responsabilité sociale des collectivités locales et a défini le concept du « territoire socialement responsable » (TSR) : <http://www.revesnetwork.eu/>.

³⁰⁴ Voir : Postel N. Rousseau S. « Ethique, entreprise et RSE » in : Boidin B. Postel N. Rousseau S. (éds.) *La Responsabilité Sociale des Entreprises : une perspective institutionnaliste*, op.cit. p 119 sq.

la gestion des impacts sociaux et environnementaux qui menacent la soutenabilité planétaire. Et même si c'était le cas, de nombreux projets de gestion responsable d'impacts négatifs d'une entreprise doivent passer nécessairement par l'association avec des ONG pour parvenir aux résultats escomptés, par manque de compétence de l'entreprise dans l'internalisation de ses externalités. Même au cas où l'impact négatif serait le fait de la seule entreprise, la responsabilité pour y remédier ne l'est pas forcément, car d'autres acteurs sociaux peuvent être techniquement indispensables à la solution du problème. On aurait tort alors de faire porter la responsabilité à la seule entreprise, si seule une coparticipation coresponsable peut venir à bout du problème diagnostiqué. C'est pourquoi il est de plus en plus fréquent que des initiatives de RSE passent par des partenariats entre entreprises à but lucratif et organisations à but social non lucratif³⁰⁵.

Cependant, une conception plurielle de la responsabilité sociale, dépendante de la collaboration de plusieurs acteurs sociaux organisationnels, ne va-t-elle pas servir de prétexte pour ne plus rien entreprendre de soi-même, sous prétexte que le contexte territorial n'est pas animé par une dynamique de responsabilisation sociale générale ? Alors pourquoi commencer moi si cette initiative me fera supporter des coûts que mes concurrents ne supporteront pas, eux qui pourront à loisir prendre le train en marche après ? On tombe dans l'impasse du « passager clandestin » (*free rider*) et dans le paradoxe d'Olson de l'impossibilité à mouvoir des grands groupes latents, même quand tout le monde est d'accord sur ce qu'il faudrait faire.

6. Sixième dilemme de la RSE : atténuer les effets négatifs du système ou changer de système ?

Le dernier dilemme que nous aimerions évoquer ici (*last but not least*) concerne le sens à long terme de la RSE : S'agit-il d'une **gestion qui corrige** des impacts négatifs de chaque entreprise afin de mitiger les atteintes sociales et environnementales de l'activité économique,

³⁰⁵ C'est traditionnellement le cas pour des projets à finalité écologique ou de développement humain dans les pays du Sud, puisqu'une entreprise n'a généralement ni compétence écologique, ni savoir-faire dans le domaine du développement communautaire endogène. C'est pourquoi il est courant de voir des firmes transnationales s'associer à des organisations à but humanitaire, elles aussi transnationales, comme WWF ou UNICEF. Mais c'est aussi maintenant le cas pour des projets d'inclusion économique des consommateurs précaires dans les pays du Nord, puisque la pauvreté s'y est réinstallée durablement. En effet, l'entreprise ne peut proposer directement à un public peu solvable des biens et services adaptés (c'est-à-dire bien moins chers que les prix proposés aux clients solvables) sans passer par la médiation d'associations spécialisées qui puissent assurer le succès des projets de « *social business* », par sélection et accompagnement des personnes cibles. Le partenariat est alors une nécessité, ce qui implique une coresponsabilité sociale. Voir : Palt A. Cousson P. *Précaires & Clients, l'entreprise face à de nouveaux consommateurs*, Fabric of Society, 2010.

sans d'autre perspective que celle de la **réparation** des dommages inévitables commis au cours de l'industrialisme capitaliste ? Ou bien s'agit-il d'une **gestion qui transforme** le système de production de telle sorte qu'un véritable **progrès** puisse à plus ou moins long terme diminuer sensiblement les impacts négatifs de l'économie mondiale, voire éradiquer certains de ses problèmes chroniques actuels ? En d'autres termes, la RSE est-elle condamnée d'avance à n'être qu'un « adoucissant » pour le système industriel ou doit-elle viser à sa redéfinition pour éliminer ses externalités négatives chroniques ?

Ce dernier dilemme touche au caractère radical ou superficiel de la Responsabilité Sociale, c'est-à-dire sa prétention à être un véritable instrument de succès pour la responsabilité globale de l'humanité envers elle-même, en vue de sa soutenabilité planétaire. Là encore, si la Responsabilité Sociale est conçue comme engagement volontaire pour des causes philanthropiques, il n'y a aucune réforme du système économique à en attendre. Mais si la Responsabilité Sociale est bien la gestion des impacts des organisations, alors la meilleure gestion est celle qui empêche **en amont** l'émergence d'effets collatéraux négatifs et non pas celle qui ne fait que les corriger en aval. L'idée est donc que la Responsabilité Sociale pousse l'innovation entrepreneuriale non pas vers des activités économiques à risques sociaux et environnementaux, avec réparation postérieure des dommages, mais vers une « **économie réparatrice** »³⁰⁶ qui évite les dommages à la source et génère au contraire un véritable mieux-être social et environnemental comme moyen obligé et choisi pour atteindre le but lucratif :

“Il s'agit pour l'entreprise de croître en faisant prospérer ses environnements, ce qui n'est pas exactement le modèle sur lequel nos entreprises ont construit leur succès au fil de la première révolution industrielle”³⁰⁷.

L'idée d'un autre modèle économique, qui puisse utiliser la dynamique même des marchés pour s'imposer face au modèle actuel, s'est peu à peu répandue au cours des dernières

³⁰⁶ Voir : Hawken P. *L'écologie de marché, ou l'économie quand tout le monde gagne*, op.cit. Voir aussi : Laville E. *L'Entreprise verte*, Pearson Education France, 2007.

³⁰⁷ Laville E. *L'Entreprise verte*, op.cit. p 9. L'ouvrage regorge d'exemples d'entreprises qui ont choisi d'innover en vue de cette économie postindustrielle soutenable. Eco-design, dématérialisation, éco-architecture, achats responsables, commerce équitable, marketing responsable, Economie Sociale et Solidaire, etc. Il y a là un secteur très dynamique et inventif d'une autre économie socialement responsable et soutenable. Reste à savoir s'il ne peut s'agir systématiquement que d'exceptions louables qui confirment la règle que toute économie de profit veut que l'organisation prospère au prix de l'appauvrissement de ses environnements, ou si réellement on peut instituer une économie globale réparatrice et soutenable sur la planète Terre.

décennies. On propose par exemple maintenant une « **économie de fonctionnalité** »³⁰⁸ qui déjoue l'économie de gaspillage actuel fondée sur la surconsommation et l'obsolescence accélérée programmée. Dans une économie de fonctionnalité, on n'achète plus les produits que l'on consomme mais seulement l'usage des produits (leur fonction), ceux-ci restant propriété de l'entreprise, ce qui aura pour conséquence de rendre rentable la maximisation du dit usage, c'est-à-dire l'optimisation de produits solides, durables, entièrement recyclables à moindre coût du berceau au berceau, etc. bref tout le contraire de la tendance insoutenable actuelle qui génère du profit sur la base d'impacts négatifs sociaux et environnementaux. On parle aussi « **d'économie circulaire** »³⁰⁹, qui déjoue l'économie linéaire actuelle fondée sur la déprédation naturelle en amont et la pollution, l'accumulation de déchets, les surcoûts de recyclage en aval. L'idée est de créer de véritables « écosystèmes industriels » en synergie, où chaque entreprise utilise les déchets des autres comme ressource pour sa propre production, dont les déchets seront utilisés à leur tour par d'autres entreprises, en essayant au maximum (toujours d'après le principe managérial de maximisation des profits et minimisation des coûts) de fermer le cercle de matières et d'énergie, afin de supprimer le plus possible tout *input* et *output* de l'écosystème industriel, l'idéal étant l'imitation la plus complète possible de la nature qui, elle, ne connaît pas (au niveau écosystémique) la notion de déchet. Une « économie verte » pousse donc vers la recherche de solutions technoscientifiques et industrielles qui imitent les processus naturels. On parle alors d'économie biomimétique.

Cet « éco-capitalisme » qui se mimétise avec la nature au lieu de la détruire, se veut l'émergence d'un nouveau modèle économique soutenable, tant au niveau écologique qu'au niveau social et des Droits de l'Homme, contre « le modèle économique « cynique » »³¹⁰ comme l'appelle l'entrepreneur spécialiste en RSE Patrick D'Humières, modèle qui s'appuie coûte que coûte sur la séparation privé/public, le refus de considérer ce qui se passe autour du système d'autoaffirmation qu'est l'entreprise, et l'externalisation des coûts collatéraux du

³⁰⁸ Bourg, D. & Buclet, N. « L'économie de fonctionnalité: changer la consommation dans le sens du développement durable », *Futuribles*, n° 313, Nov. 2005. Cette économie de fonctionnalité est applicable à une foule de biens et services de la vie quotidienne, car en général, ce n'est pas la propriété du bien « machine à laver » ou « voiture » qui nous intéresse, mais sa fonction « lavage » ou « déplacement ». L'entreprise peut donc nous vendre la fonction tout en restant propriétaire et responsable du produit.

³⁰⁹ La République Populaire de Chine s'est dotée, en loi du 29 août 2008 sur la promotion de l'économie circulaire, du premier instrument législatif qui œuvre en ce sens. Voir : Lévy J-C. *L'économie circulaire : l'urgence écologique ? Monde en transe, Chine en transit*, op.cit.

³¹⁰ D'Humières P. *Le développement durable va-t-il tuer le capitalisme ? les réponses de l'eco-capitalisme*, Maxima, 2010, p 25.

profit vers le marché (les autres entreprises et les clients) et vers la collectivité (l'Etat, la nature, les populations) :

“La théorie fondatrice d'Adam Smith sur la « main invisible du marché », puis celle de l'équilibre de Pareto qui confère un rôle autorégulateur à la rationalité de chaque agent économique, ont imposé la conception de la neutralité politique de l'entreprise. En réalité, si l'entreprise n'a pas de vocation politique, elle a un impact politique. Elle ne peut plus désormais s'exonérer de sa responsabilité directe dans la mesure où cet impact sur son environnement externe met en cause des grands principes d'intérêt collectif, comme la préservation de la planète, la santé des populations, le respect des droits humains, des cultures et des religions, le fonctionnement de la démocratie, l'intérêt des générations futures ou l'accès de tous aux biens dits publics, c'est-à-dire vitaux et communs : eau, santé, éducation...”³¹¹

Or, ce dépassement du libéralisme économique moderne vers un système beaucoup plus « socialisé » de la fonction productive, où l'on a besoin d'une « licence sociale pour opérer » qui n'est plus accordée automatiquement sur seul critère de l'obéissance aux formes juridiques établies de l'entreprise, mais dépende d'une réelle fonction sociale utile des biens et services proposés, cette manière nouvelle qu'à le champ collectif de “s'inviter dans le périmètre d'action de l'entreprise, à son corps défendant”³¹², peut faire reculer bon nombre d'acteurs économiques vers des formes moins compromettantes de responsabilité : Défendre une RSE conçue comme engagement philanthropique volontaire devient alors un réflexe de sauvegarde et de peur du changement, contre une notion de Responsabilité Sociale trop orientée vers une profonde transformation des modes de production et consommation, vers un modèle soutenable. Pourtant, le fait que la norme ISO 26000 s'incline vers une définition de la Responsabilité Sociale qui lui fixe comme finalité le “développement soutenable, la santé et le bien-être de la société”, n'est pas anodin.

Le cercle vicieux pour le mouvement de la RSE réside dans le fait que les agences spécialisées dans la promotion de la RSE (c'est-à-dire tous ceux qui en vivent, les acteurs du « marché de la RSE ») peuvent elles aussi s'autocensurer et, en voulant « caresser le chat dans le sens du poil » pour ne pas le faire fuir, proposer à leurs entreprises clientes des aménagements cosmétiques comme stratégie RSE, au moindre coût d'apprentissage organisationnel et de progrès social possible. Il faudrait par exemple, dans l'idéal, universaliser la certification SA 8000 au sein des entreprises pour lutter efficacement contre l'exploitation des travailleurs dans

³¹¹ Idem. p 32.

³¹² Ibid.

le monde et imposer le respect universel des normes de l'OIT. On en est loin : Au 31 décembre 2009, le Social Accountability Accreditation Services (SAAS) avait certifié au total 2 103 installations, comptant quelque 1,2 millions d'employés, dans 63 pays différents. Or, une RSE moins exigeante devient une RSE édulcorée, déclarative, ce que ne manquent pas de dénoncer les porteurs d'enjeux sociaux comme les ONG, syndicats, ou mouvements citoyens. Cela est finalement contre-productif pour les « risques de réputation » qu'on voulait éviter. Pour se financer et progresser, le marché de la RSE doit tendre à un équilibre délicat entre trop de superficialité (qui ruine sa propre réputation auprès des partenaires sociaux) et trop de radicalité (qui ruine sa propre réputation auprès des industriels). Autant dire qu'à terme, ce marché aura besoin d'un renfort venu de la législation des pays industriels et de l'opinion publique des consommateurs, c'est-à-dire d'une **universalisation de la Responsabilité Sociale hors du strict champ entrepreneurial, vers les Etats et la société civile**. En ce sens, le fait qu'un pays comme le Danemark veuille rendre la norme ISO 26000 certifiable sur son territoire est sans doute un bon signe. Le dilemme de la « RSE édulcorée ou exigeante » est donc lui aussi crucial, et engage la définition même de ce que responsabilité « sociale » veut dire. Car on peut même voir apparaître des entreprises qui font des efforts pour être « responsables » sans que cela n'implique rien pour être « soutenables » :

“Il faut lever immédiatement l'ambiguïté qui a cours dans la communauté des chefs d'entreprises : nombre d'entre eux considèrent commodément que la RSE se résume à « l'esprit citoyen », à une sorte de « bienveillance sociale », consistant à bien faire son métier dans le respect des convenances et des règles du marché libéral avec une éthique verbale sinon réelle (le philanthro-capitalisme). Or, une entreprise peut être éthiquement et moralement responsable, c'est-à-dire respecter la loi, traiter convenablement ses salariés et ses partenaires locaux ; elle peut dégager une marge qui assure la couverture de ses engagements financiers et rémunérer convenablement ses actionnaires ; elle peut ne provoquer aucun dommage pour ses clients et répondre à leurs besoins au « juste prix » ; elle peut être honnête dans sa relation aux pouvoirs publics, et contribuer positivement au développement économique et social dans son environnement immédiat. Bref, **elle peut être « responsable » sans pour autant être « durable »** ! (...) Ses dirigeants peuvent se sentir responsables d'eux-mêmes, soucieux de leur bonne réputation et désireux de respecter la légalité au sens large, mais ils peuvent ne pas s'estimer solidaires d'un développement plus acceptable de ce monde ! Ils peuvent se réclamer de la RSE mais on pourra contester leur engagement positif en faveur d'un nouveau « modèle durable » de l'économie internationale dont ils ne voient pas le sens ! Ce n'est pas « leur affaire ».”³¹³

³¹³ Op.cit. p 102, je souligne. Patrick D'Humières entend bien sûr par « durable » ce que nous définissons ici comme soutenable.

Ces **six dilemmes de la RSE** accompagnent de façon plus ou moins visible les efforts du mouvement de la Responsabilité Sociale : Une entreprise à but lucratif doit-elle être ou non socialement responsable ? S'agit-il d'un engagement altruiste pour des causes sociales ou d'une responsabilité pour ses propres impacts sur la société ? La Responsabilité Sociale doit-elle être volontaire ou obligatoire ? Que faire avec les parties prenantes ? La Responsabilité Sociale se conjugue-t-elle au singulier ou au pluriel ? Est-elle réparatrice de dommages ou transformatrice du système ?

Nous ne prétendons pas qu'il n'y en ait pas d'autres, car il faudrait pour s'en assurer que le mouvement de la Responsabilité Sociale soit un système définissable qu'on puisse analyser exhaustivement, ce qui n'est pas le cas. Mais nous prétendons que ces dilemmes ne sont pas fortuits. Ils témoignent de difficultés théoriques et politiques de notre société mondiale du risque, et ont une origine plutôt philosophique qu'empirique. Et c'est sur cette origine philosophique que nous allons concentrer nos efforts, et tester la possibilité de la norme ISO 26000 de résoudre ces dilemmes, pour évaluer quelle est encore l'étendue du « chantier théorique » à mettre en œuvre pour penser la Responsabilité Sociale, comme l'écrit Michel Capron³¹⁴.

22. Résolution des dilemmes de la RSE : penser avec et au-delà de l'ISO 26000

1. Solution du premier dilemme : la RSE doit être.

Le premier dilemme, celui de la pertinence ou non de la notion de RSE, n'offre aucune difficulté théorique, à partir du moment où l'on a pris conscience des effets systémiques négatifs de l'économie mondiale actuelle qui menace la soutenabilité humaine sur Terre. Si la tendance actuelle à l'insoutenabilité est le fait de l'activité humaine, alors il relève de la responsabilité des humains de réparer et prévenir les dommages que ce fait entraîne. C'est l'idée même de « responsabilité » issue du Code Civil, qui distingue la personne morale et rationnelle de l'irresponsable qui provoque des dommages sans vouloir en assumer les conséquences et les réparations. Comme la responsabilité globale de l'humanité pour elle-

³¹⁴ Capron M. « Conclusion générale. Des pistes pour l'avenir de la recherche sur la "Responsabilité Sociale des Entreprises" » in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 315-321.

même est un devoir moral, la RSE est aussi un devoir moral, et l'on n'a plus à discuter de sa légitimité, mais seulement de la manière dont il faut la comprendre et la pratiquer. Certes, on comprend bien que ce n'est pas facile à entendre pour les entreprises, qui préféreraient n'avoir à s'occuper que de la maximisation des profits, dans un univers simple de concurrence entre monades harmonisées au niveau du tout monadique par une main divine. Mais l'internalisation des externalités négatives de l'activité économique est un devoir inéludable, auquel **doivent** donc coparticiper les entreprises, avec tous les autres agents sociaux, puisqu'elles en sont la cause première. L'ISO 26000, comme toutes les démarches RSE, part donc de l'évidence de ce devoir, et la thèse de Friedman est « fausse », car elle est immorale.

Cet argument, kantien au demeurant, d'une thèse « fausse » parce que « immorale », pourra à bon droit faire bondir : ne serait-il pas possible en effet que la vérité soit décevante pour la morale ? La réponse est oui pour tout ce qui concerne le champ empirique de ce que l'on peut prouver par les faits (l'expérience est bien souvent contraire à ce que voudrait la morale). Mais il s'agit ici non pas d'un problème factuel, sinon d'un problème **métaphysique**, qui concerne ce que l'on ne pourra jamais prouver par une quelconque expérience : le libéralisme économique de Friedman a besoin d'un Dieu leibnizien pour résoudre le problème des externalités négatives qu'il refuse de faire rentrer dans la gestion des entités économiques et qu'il abandonne donc à l'autorégulation du système total. L'existence ou pas d'une harmonie préétablie au niveau du tout de l'économie de marché n'est pas une proposition empirique susceptible de preuve (susceptible d'être constatée dans l'expérience), mais une option métaphysique reposant sur la **croissance** : on n'en sait rien de fait, car on ne peut faire l'expérience holiste du tout économique, ni celle des autres mondes économiques possibles à un moment donné, mais on peut y croire. Or, Kant a bien montré dans toute son œuvre que le seul critère rationnel qui pouvait réguler une croyance “dans les limites de la simple raison” était le point de vue moral : toutes les croyances métaphysiques sont théoriquement équivalentes (incertaines et possibles) mais pas moralement équivalentes (certaines sont exigibles, d'autres pas). La rationalité morale permet donc de trancher ce que la rationalité théorique laisse dans l'indécision : On **doit** croire quelque chose de métaphysiquement improuvable, quand cette croyance sert à penser et promeut la réalisation d'un **devoir**. Et on ne doit pas croire quelque chose, au contraire, si cette croyance conduit au désespoir moral, donc à l'inaction face à ce que le devoir nous ordonne pourtant de faire (inaction qui relève alors du domaine de la faute morale). Dans ce sens, et dans ce sens seulement, il est légitime

de dire qu'une thèse métaphysique est « fausse » **parce qu'elle est immorale**, lorsqu'elle conduit à faire ce qu'il ne faut pas faire (dans le cas présent : abandonner l'insoutenable planétaire humaine et la justice sociale aux aléas du marché, en maintenant les entités économiques dans la seule logique autoréférentielle de la maximisation du profit).

2. Solution du deuxième dilemme : la RSE est une responsabilité-imputation redevable.

Le deuxième dilemme, celui qui oppose une responsabilité-engagement volontaire et une responsabilité-imputation opposable par la contrainte, est au contraire beaucoup plus difficile à traiter, car il se fonde sur le sens philosophique que l'on donne à la notion de responsabilité. Certes, l'ISO 26000 le résout plutôt en faveur d'une responsabilité-imputation opposable, car elle choisit de définir la Responsabilité Sociale en termes de responsabilité pour les impacts de la propre organisation, et non en termes philanthropiques de collaboration pour de bonnes causes. Mais le choix de suivre ces lignes directrices de Responsabilité Sociale reste une démarche entièrement volontaire, puisqu'il s'agit d'une « norme » non certifiable proposée, suggérée aux organisations. Un engagement originaire semble donc gésir à la racine de cette responsabilité pour l'auto-imputation des impacts de l'organisation. Il y aurait un sujet entièrement libre à l'origine (l'organisation) qui déciderait souverainement de répondre pour ses impacts, en suivant les demandes de la société et les exigences du développement soutenable. Le texte de la norme laisse transparaître cette hésitation, à reprendre une formulation très proche de celle de la définition du *Livre vert* de la Commission Européenne :

“La principale caractéristique de la responsabilité sociétale se traduit par la **volonté** de l'organisation, d'une part, **d'intégrer** des considérations sociales et environnementales dans ses prises de décisions, et d'autre part, d'être en mesure de **répondre des impacts** de ses décisions et activités sur la société et l'environnement.”³¹⁵

D'un côté, c'est à l'organisation d'avoir la « volonté d'intégrer », donc de décider librement son engagement ; de l'autre, on lui demande de « répondre de ses impacts », il y a donc un pouvoir en face d'elle (qui ? le public ? la société ? l'Etat ? la loi ? la conscience morale du devoir de soutenabilité ? les générations futures ?) qui lui demande quelque chose et qui lui exige de répondre à cette demande, donc une « opposabilité », une « redevabilité » originaire face à laquelle l'organisation est captive, en dette permanente de justifier ses actes et ses décisions. L'engagement, ce n'est pas elle qui le prend, on l'a pris pour elle en la laissant

³¹⁵ ISO 26000, op.cit. p 7 (je souligne).

advenir dans le champ social, en lui donnant la permission d'opérer, mais en retour, on lui demande de répondre à l'exigence de la soutenabilité.

Résoudre ce dilemme, que ne parvient pas à dépasser ISO 26000, revient à culminer une profonde analyse philosophique de ce que doit vouloir dire « être responsable » en général. Nous avons déjà indiqué quel est le problème philosophique en question, l'alternative fondamentale de la préséance de la liberté sur la responsabilité ou de la responsabilité sur la liberté : ou bien la liberté est originaire, et c'est d'elle que naît l'engagement libre à la responsabilité, qui ne prend sens que parce qu'il existe cette liberté qui veut ; ou bien la responsabilité est originaire, elle révèle par sa demande de réponse au sujet demandé sa qualité d'être qui peut se vouloir libre, en répondant à l'appel de ce qu'il doit maintenant assumer comme « sa » responsabilité, mais venue de l'appel originaire d'un Autre.

Nous examinerons ce problème en soi dans le dernier chapitre, mais au niveau du problème de la gestion de l'organisation, qui seul nous occupe pour le moment, la solution ne peut être que celle-ci : Si la Responsabilité Sociale est un **devoir**, alors l'organisation ne peut pas se sentir libre vis-à-vis de ce devoir, car un devoir que je serais libre de traiter de façon facultative, un devoir que je pourrais vouloir respecter ou pas, selon ma libre décision, ne serait pas un devoir pour moi. Il équivaudrait à un simple vouloir. Or vouloir et devoir ne sont pas la même chose : mon devoir est pour moi l'obligation de faire ce qu'il stipule quand bien même je ne le voudrais pas. Il ne peut donc y avoir de devoir de Responsabilité Sociale pour une organisation que si celle-ci n'a pas la faculté de s'engager librement face à lui, ne peut pas le traiter de façon facultative, mais est obligée d'une manière ou d'une autre d'y obéir (pas nécessairement par une loi juridique, la contrainte peut être multiple et hybride).

Le mieux, ici, est de considérer le fait que toute organisation est « sociale », elle naît de et dans la société, lui appartient en quelque sorte et en dépend constamment, ne peut s'en détacher (impossibilité de négation des liens : d'être « négligent »). La société est nécessaire à l'existence de toute organisation, alors qu'aucune organisation n'est nécessaire à l'existence de la société. Toute organisation pourrait ne pas être. Elle reçoit donc, au moins implicitement, une autorisation de fonctionner et d'opérer de la part de la société. Elle doit donc **répondre** aux demandes de la société, qui est toujours antérieure et originaire par rapport à elle, pour que cette autorisation, cette licence qui lui est concédée, ne soit pas trahie par un comportement

antisocial de la part de l'organisation. Voilà une manière assez simple de comprendre que l'exigence de réponse aux attentes de la société est **antérieure** et condition *a priori* de l'existence de n'importe quelle organisation, liée par la même (*liability*) au devoir de rendre des comptes (*accountability*) à la société qui l'accueille, que celle-ci soit un Etat-nation déterminé, ou même seulement la société humaine cosmopolite en général.

De ce fait, le dilemme est résolu en faveur de la responsabilité-imputation, en faveur de la définition de l'ISO 26000 de la responsabilité comme redevabilité de gérer ses propres impacts conformément aux lois, aux normes internationales de comportement et aux exigences du développement soutenable, c'est-à-dire en faveur d'une responsabilité issue d'un devoir qui la précède et qui la fonde. La Responsabilité Sociale est donc un devoir social, et non un libre engagement d'intégrer le souci de la société et de l'environnement quand on veut et si l'on veut. Mais nous devons fonder cette affirmation plus avant dans le troisième chapitre.

3. Solution du troisième dilemme : la RSE doit être institutionnalisée aussi par la loi.

La solution du troisième dilemme, celui du caractère obligatoire ou volontaire de la RSE, s'en trouve par là même grandement avancée. Si la Responsabilité Sociale pour les impacts de l'organisation est imputable à l'organisation, alors elle doit être **institutionnalisée** pour être opposable, et non pas être abandonnée au bon vouloir des agents sociaux. Cette institutionnalisation requiert forcément un passage par la loi juridique et le grand avantage qu'elle permet : l'imposition à tous du même comportement. On ne peut donc opposer frontalement la Responsabilité Sociale et la responsabilité juridique, bien au contraire. Le problème est donc mal formulé lorsqu'on l'aborde en termes de *hard or soft law* en pensant à une opposition entre obligatoire et volontaire. C'est plutôt sur **l'usage de la loi** dans les processus de responsabilisation sociale des entreprises qu'il faut se pencher, car le problème n'est pas dans le caractère obligatoire de la RSE, mais dans l'inadéquation, bien souvent, de la *hard law* au contexte qu'il s'agit de réguler. Penser à une loi qui soit loi, mais qui soit « soft » sans être ni complaisante ni inutile, voilà toute l'intelligence qu'il nous faut développer en matière de RSE.

De fait, la majorité des acteurs du mouvement de la RSE affirme maintenant clairement toute la différence qui existe entre Responsabilité Sociale et philanthropie volontaire. Le lien entre

Responsabilité Sociale et développement soutenable d'une part, la volonté de produire des standards de gestion de qualité, donc d'universaliser certaines pratiques jugées éthiquement souhaitables pour l'ensemble des organisations, le besoin de réguler les pratiques reconnues comme négatives pour tous, tout cela tend à vouloir faire de ce volontariat une exigence universelle, donc à dépasser le volontariat. D'autre part, comme l'éthique veut être loi, car le devoir moral est par définition ce que tous devraient faire, les exigences de comportement socialement responsable se diffusent, des ONG les portent de plus en plus³¹⁶, les consommateurs s'en emparent et donc les **exigences sociales** aux entreprises se précisent. Philanthropie exigée n'est plus seulement philanthropie.

Même aux Etats-Unis, le discours de la pure philanthropie éloignée de la régulation juridique ne tient plus. Le professeur américain David Vogel le souligne :

“La formulation de la responsabilité sociale de l'entreprise doit faire l'objet d'une nouvelle formulation incluant les responsabilités des firmes dans le renforcement de la société civile et la capacité des gouvernements à exiger que toutes les entreprises agissent de façon responsable. (...) Se contenter de donner un bon exemple n'est pas suffisant. Les firmes responsables ont également besoin de l'appui des politiques publiques qui édictent des standards minima pour leurs concurrents moins vertueux car de telles exigences sont fréquemment nécessaires à l'accomplissement des buts sous-jacents de la RSE. (...) Une entreprise qui soutient l'établissement de standards réglementaires minima – mais qui n'a pas réduit ses propres émissions de gaz à effet de serre – peut être considérée comme étant plus vertueuse que celle qui a volontairement limité ses émissions mais qui s'oppose à la mise en œuvre d'exigences régulatrices additionnelles.”³¹⁷

On ne peut être plus clair sur la limite d'une approche de la Responsabilité Sociale en termes de volontariat éthique contre la régulation juridique : est plus vertueux celui qui ne fait que demander une loi obligeant tous à être vertueux que celui qui est vertueux tout seul en s'opposant à ce que son geste philanthropique devienne loi. En fait, l'esprit de la Responsabilité Sociale demande à ce que soit dépassée l'opposition, en soi stérile et

³¹⁶ De nombreuses ONG s'intéressent maintenant à ce que les déclarations de principes des entreprises qui se veulent socialement responsables ne restent pas des vœux pieux, et commencent à développer des stratégies non seulement de vigilance et boycott, mais aussi d'association avec des firmes pour porter les exigences de responsabilité sociale, et accélérer ainsi la prise en compte de l'avantage concurrentiel à être juste et soutenable par les marchés. C'est le cas des Amis de la Terre, le CCFD, OXFAM, SHERPA, le WWF, Greenpeace, etc. Les Amis de la Terre ont inventé le Prix Pinocchio qui « récompense » chaque année les entreprises les plus menteuses en matière de RSE ! Greenpeace, elle, fait pression sur et met en concurrence de grandes marques pour qu'elles adoptent des modes de production écologiques (voir la campagne « Détox » qui force Adidas, Nike et Puma à éliminer les substances chimiques dangereuses de leur chaîne d'approvisionnement d'ici à 2020).

³¹⁷ Vogel D. *Le marché de la vertu, possibilités et limites de la responsabilité sociale des entreprises*, Economica, 2008, p 240-241.

contradictoire, entre vertu et loi, qui n'est rien d'autre qu'une contamination par l'idéologie libérale de la problématique en jeu. Il est philosophiquement évident qu'une vertu qui ne deviendrait pas loi, ou une loi qui n'exprimerait pas la vertu, ne seraient que des contre-sens éthiques, puisque la rationalité morale est fondée sur le fait que le devoir doit être universalisé, dans les cœurs des personnes comme dans les règles institutionnelles. Plus astucieux est le fait de souligner que le point de vue économique stratégique sur la RSE conduit à vouloir des lois contraignantes : en effet, le problème d'une entreprise pionnière en matière de RSE, c'est qu'elle soutient toute seule les coûts supplémentaires de sa bonne conduite face à ses concurrents moins scrupuleux, qui jouent la stratégie du « passager clandestin » (*free rider*) pour diminuer les coûts de leur adaptation postérieure aux nouvelles exigences éthiques et écologiques, après que d'autres aient ouvert la voie (en assumant par exemple les frais de la recherche technologique et des innovations de gestion). L'entreprise pionnière a donc intérêt contre ses concurrents à ce que la loi les mettent rapidement en situation incommode d'obligation au changement, profitant ainsi elle seule des opportunités offertes par son adaptation par anticipation. L'entreprise socialement responsable a intérêt à promouvoir des lois plus socialement responsables, elle est source d'inspiration pour de nouvelles lois.

Une loi « *soft* » serait donc une loi qui promeut le comportement économique socialement responsable, en récompensant ceux qui y ont pensé avant et en mettant les récalcitrants en position de devoir rattraper rapidement leur « retard éthique » face aux concurrents. Cette stratégie d'utilisation de la loi juridique comme l'un des moyens d'une « régulation hybride », pour la transformation du contexte des marchés vers une économie plus juste et soutenable, va bien dans l'esprit général de l'ISO 26000, puisque la norme affirme le devoir de répondre aux attentes de la société et de contribuer au développement soutenable, ainsi qu'une obligation de respecter les lois locales et les normes internationales de comportement. Cependant, l'opposabilité par la contrainte de cette imputation à la gestion des impacts reste suspendue dans l'ISO, non seulement parce que la norme est volontaire et non certifiable, mais aussi parce que toutes les formulations des principes à respecter y commencent par un laconique « **Il convient que...** (l'organisation suive tel ou tel principe) », laissant dans les limbes le pouvoir de contrainte qui pourrait être institutionnalisé pour passer de la simple convenance à l'obligation.

Cette situation n'est pas due au hasard. Elle témoigne de la prise en compte du fait que les grandes entreprises globalisées ont acquis un pouvoir d'opérer au-dessus des lois, puisque par-delà les frontières des États nation qui édictent et appliquent ces lois. La formulation du « principe de légalité » dans la norme est à ce sujet exemplaire et juridiquement déconcertante :

“Il convient qu'une organisation accepte que le respect du principe de légalité soit obligatoire.”³¹⁸

Le caractère obligatoire de la loi doit être « accepté » par les entreprises, cela est « convenable » ! Cette manière de dire montre bien, implicitement, le problème d'impunité et de privilège juridique (fait de se situer au-dessus des lois) que la globalisation des entreprises entraîne de fait. Ce problème doit nécessairement être pris en compte lors de l'élaboration de mesures de régulation économique, puisqu'elles peuvent se retourner contre le but recherché en stimulant non pas le respect des lois, mais au contraire le dumping juridique par la mise en concurrence des légalités des États³¹⁹ les unes contre les autres. C'est alors, d'une part, vers l'harmonisation des législations au niveau mondial qu'il faudrait se tourner, et d'autre part, vers la promotion d'un nouveau modèle économique soutenable par des interventions des donneurs d'ordre publics pour rediriger l'allocation des capitaux vers l'économie « juste » et « verte ». Car il faut bien se rendre à l'évidence que les grandes entreprises utilisent le droit comme une de leurs ressources :

“Les entreprises se fournissent en « environnements normatifs » créés par les Etats, qui sont plus ou moins protecteurs des divers intérêts présents sur les territoires étatiques et sont donc plus ou moins favorables à la poursuite de telle ou telle activité par les entreprises.”³²⁰

On comprend dès lors que cette tendance à la marchandisation du droit, qui est somme toute logique depuis le point de vue de la rationalité économique qui « économicise » son environnement (le transforme systématiquement en opportunités de gains et risques de pertes), doit être régulée de façon hybride et articulée en créant des interdépendances avantageuses entre les sous-systèmes du droit, de l'économie, de l'administration d'Etat, de la biosphère, et

³¹⁸ ISO 26000, op.cit. p 15.

³¹⁹ C'est particulièrement le cas en matière fiscale avec le problème des paradis fiscaux. Notons que le Luxembourg est le seul pays de l'Union Européenne à avoir voté contre l'ISO 26000.

³²⁰ Robé J-P. *L'entreprise et la constitutionnalisation du système-monde de pouvoir*, Collège des Bernardins : Département, Economie, Homme, Société, Avril 2011. Disponible sur le site : <http://www.collegedesbernardins.fr/index.php/component/content/article/1364.html>

les besoins de justice et d'hospitalité sociale des personnes. Ce qui est une autre manière de formuler le problème du développement soutenable.

4. Solution du quatrième dilemme : la coresponsabilité des pouvoirs en interlocution, et non pas la prise en compte des parties prenantes.

Le dilemme des parties prenantes est le plus dur à aborder, car il est profondément incrusté dans la culture du mouvement de la RSE, et pourtant témoigne d'une montagne de confusions auxquelles la norme ISO 26000 n'échappe pas, hélas. Le dilemme des parties prenantes, nous semble-t-il, ne peut se résoudre qu'en dépassant, dans une certaine mesure, l'actuelle formulation consacrée par l'ISO 26000 du « principe des parties prenantes », d'après lequel :

“Il convient qu'une organisation reconnaisse et prenne en considération les intérêts de ses parties prenantes et qu'elle y réponde.”³²¹

L'idée que la responsabilité-imputation qui rend redevable l'organisation face aux exigences de la société soit créatrice de nouveaux liens de coresponsabilité avec d'autres acteurs du champ social est une idée essentielle au concept de Responsabilité Sociale. Comme on l'a vu, l'exigence d'association coresponsable complète celle de responsabilité pour les impacts. Ainsi, l'organisation socialement responsable est poussée à sortir d'elle-même et à composer avec d'autres acteurs sociaux une autre conjugaison inédite de l'être en société. Mais nous doutons que cette coresponsabilité, cette association, cette composition, justement parce qu'il doit s'agir d'une performance sociale politiquement créative, puisse se dire en termes de « prise en considération de ses parties prenantes ». Nous voudrions ici défendre l'idée que cette manière de formuler le principe nous éloigne de l'exigence de coresponsabilité pour la créativité politique et ne permet pas une réelle **mise en interlocution de l'organisation** avec d'autres acteurs sociaux en situation **symétrique** de codétermination des impacts négatifs à résoudre et de collaboration pour les résoudre effectivement. Le principe des parties prenantes nous semble faire finalement écran à cette exigence de **dialogue** et de **partenariat** pour la solution des problèmes sociaux. Le principe des parties prenantes, que tout le monde « doit » avoir en bouche lorsqu'il intègre le mouvement de la RSE, pourrait bien plutôt desservir la

³²¹ ISO 26000, op.cit. p 14.

cause de la Responsabilité Sociale qu’être une exigence éthique légitime de celle-ci³²². Il est en tout cas le maillon faible de la théorie de la RSE.

Dans l’ISO 26000, la confusion est totale à propos des parties prenantes. On nous dit au chapitre 5 qu’il faut que l’organisation identifie sa Responsabilité Sociale **mais aussi** qu’elle dialogue avec ses parties prenantes. L’identification de la responsabilité sociale de l’organisation suit logiquement l’identification des impacts de celle-ci, conformément à la définition générale, et se décline en “7 domaines d’action pertinents” : “la gouvernance de l’organisation, les Droits de l’Homme, les relations et conditions de travail, l’environnement, la loyauté des pratiques, les questions relatives aux consommateurs, les communautés et le développement local”³²³. Ces sept domaines d’action “traitent des impacts économiques, environnementaux et sociaux les plus probables auxquels sont confrontées les organisations”³²⁴. Cette liste est donc une aide à la détermination des impacts que l’organisation induit, de façon consciente ou inconsciente, dans le champ social et environnemental. A chacun de ces domaines d’action correspond des « attentes sociales » consignées dans des lois, des règlements, et des exigences de santé, bien-être, justice, équité, etc. La Responsabilité Sociale de l’organisation est bien entendu de **répondre** adéquatement à ces attentes sociales, dans le but de participer au développement soutenable. Jusque là tout est clair.

Tout irait très bien si l’on ne rajoutait pas l’obligation de dialoguer avec des « parties prenantes » et de « prendre en considération leurs intérêts ». Est-ce une autre manière de dire qu’il faut répondre aux attentes de la société en éliminant les impacts négatifs ? A première vue oui : “en déterminant les impacts induits par ses décisions et activités, l’organisation identifie aisément ses parties prenantes les plus importantes”³²⁵. Les « intérêts » des parties prenantes semblent correspondre au suivi du principe de légalité : “« intérêt » se réfère au fondement réel ou potentiel d’une réclamation ; à savoir exiger quelque chose qui est dû ou

³²² Beaucoup d’auteurs ont déjà souligné les insuffisances de la théorie des parties prenantes : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes, Approches d’une nouvelle théorie de la société civile*, op.cit. ; Dhaoudi I., « La conception politique de la responsabilité sociale d’entreprise; vers un nouveau rôle de l’entreprise globalisée », *Revue de l’Organisation Responsable*, vol. 3, n° 2, novembre 2008.

³²³ ISO 26000, op.cit. p 23.

³²⁴ idem. p 18.

³²⁵ Idem. p 20.

exiger le respect d'un droit"³²⁶. Et, encore mieux, c'est bien l'objectif général de promouvoir un développement soutenable qui permet de distinguer entre les réclamations légitimes, c'est-à-dire celles en accord avec les attentes générale de la société formulées dans les lois, les normes internationales, et par rapport auxquelles l'organisation se doit de ne pas provoquer d'impacts négatifs, et les demandes illégitimes :

“La meilleure façon de déterminer la pertinence ou l'importance d'un intérêt [d'une partie prenante, n.d.a.] consiste à considérer son lien avec le développement durable.”³²⁷

C'est donc bien apparemment le « développement durable » qui prime, ainsi que les attentes de la société, le respect de la légalité et des normes internationales de comportement et la gestion des impacts négatifs que tout cet ensemble normatif implique.

Mais en fait, voilà que tout à coup la norme insiste sur la **différence entre les attentes de la société et les intérêts des parties prenantes**, tout en réclamant quand même que ces derniers soient pris en considération, alors qu'une partie d'entre eux risque d'être impertinente ou peu importante. La « figure 2 », par exemple, a pour note le texte déconcertant suivant :

“les parties prenantes peuvent avoir des intérêts qui ne sont **pas compatibles** avec les attentes de la société.”³²⁸

La « figure 2 » d'ISO 26000 distingue visuellement les parties prenantes d'un côté, et la « société et environnement » de l'autre ; elle écartèle l'organisation entre les deux, entre les attentes sociales (par définition légitimes et incarnées dans les lois et normes internationales) et les intérêts des parties prenantes (possiblement impertinents et peu importants lorsqu'ils ne sont pas en lien avec le développement soutenable) ; elle dédouble les impacts de l'organisation en impacts sur la société et l'environnement d'une part (supposés être les impacts négatifs qu'il faut traiter pour conduire vers une société juste et soutenable), et en impacts sur les parties prenantes d'autre part, dont on ne comprend plus ce qu'ils doivent signifier lorsqu'ils sont différents des premiers : sont-ils des effets négatifs que les lois et normes internationales ne couvriraient pas encore ? Les parties prenantes seraient alors des espèces de **lanceurs d'alerte** qui dénoncent un problème social non pris en compte par les

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Idem. p 18 (je souligne).

lois, l'Etat et la société en général. Partie prenante signifierait en ce cas « sujet sensible à un nouveau risque inconnu » qui aide, en donnant l'alerte, la société à progresser dans le traitement de ses effets collatéraux négatifs. Cette fonction du lanceur d'alerte est très utile dans notre société du risque, mais ce n'est visiblement pas de cela dont parle l'ISO 26000 quand elle parle des parties prenantes, ni aucun des référentiels de RSE consultés. S'agit-il alors des plaintes d'individus voulant se constituer en victimes d'activités industrielles par ailleurs parfaitement légales et autorisées par les pouvoirs publics ? Les parties prenantes seraient alors l'équivalent des partisans de ce qu'on appelle aux Etats-Unis le mouvement « NIMBY » (*Not In My Back Yard*)³²⁹. Mais alors, pourquoi demander aux entreprises de prendre en compte ces réclamations comme s'il s'agissait d'un principe éthique universel équivalent au principe de légalité ou à celui de transparence ?

L'ISO 26000, fort justement d'ailleurs, insiste à plusieurs reprises sur la différence existant entre les **intérêts** des parties prenantes et les **attentes** de la société :

“Bien que les parties prenantes soient intégrées dans la société, elles peuvent avoir un intérêt qui ne soit pas en cohérence avec les attentes de la société. Les parties prenantes ont des intérêts particuliers eu égard à l'organisation, qui peuvent se distinguer des attentes de la société au regard d'un comportement responsable, pour un quelconque domaine d'action.”³³⁰

S'il n'y a pas de lien intrinsèque entre parties prenantes et légitimité sociale, faut-il penser que la prise en compte des parties prenantes est un **moyen** pour identifier les impacts négatifs et les attentes de la société ? Le principe des parties prenantes aurait alors un intérêt pratique, instrumental, pédagogique, pour que l'organisation comprenne ce que signifie sa Responsabilité Sociale ? En fait, pas du tout :

“Les attentes de la société, portant sur la manière dont il convient que l'organisation aborde ses impacts, sont généralement connues de l'organisation, ou à sa portée. Dans ces circonstances, elle n'a pas besoin de s'appuyer sur le dialogue avec des parties prenantes spécifiques pour appréhender ces attentes, bien que le processus de dialogue avec les parties prenantes puisse procurer d'autres avantages. Les attentes de la société peuvent être trouvées dans les lois et réglementations, dans les attentes sociales et culturelles largement acceptées, et dans des normes et bonnes pratiques établies sur des questions particulières.”³³¹

³²⁹ On pourrait le traduire par : « Pas de ça chez moi ! ».

³³⁰ Idem. p 17.

³³¹ Idem. p 22. Voir aussi p 8.

ISO 26000 aurait voulu écrire un réquisitoire contre la théorie des parties prenantes qu'elle ne s'y serait pas prise autrement ! Les parties prenantes ne sont pas forcément légitimes, et elles ne servent à rien pour connaître les demandes sociales de responsabilité qui sont inscrites dans la législation, la normalisation, et la culture partagée. Alors pourquoi un principe normatif nous enjoignant de les prendre en compte ? Qui sont-elles ces parties prenantes ? ISO ne dresse aucune liste, se contentant d'indiquer que certaines sont organisées et d'autres pas, qu'il peut s'agir d'individus ou de groupes, que certaines "font partie intégrante de l'organisation. Ce sont les membres, les employés ou les propriétaires de l'organisation"³³². La définition reste très floue :

"Partie prenante : individu ou groupe ayant un intérêt dans les décisions ou activités d'une organisation."³³³

Bien qu'ISO 26000 n'établisse pas de liste des parties prenantes, tout habitué du discours de la RSE sera familiarisé avec ces listes, comprenant toujours un mélange entre des groupes parfaitement identifiables légalement et des entités abstraites aux contours impossibles à définir, listes qui mettent étonnamment sur un pied d'égalité l'Etat, la Nature et divers acteurs sociaux comme les fournisseurs, les clients, les salariés. Quelques fois, les dirigeants de l'organisation eux-mêmes apparaissent comme partie prenante, d'autres fois les actionnaires³³⁴, souvent des entités surprenantes comme « la communauté ».

Alors que faire avec le principe des parties prenantes ? Pourquoi ISO 26000 n'a pas réussi à en faire une présentation cohérente et claire ? Pourquoi a-t-on maintenu la référence à ce principe si par ailleurs on en rejette pratiquement la pertinence ? Quel besoin y a-t-il de « dialoguer avec les parties prenantes » ? Le professeur Michel Capron, qui a pris part à l'élaboration de la norme, explique que la discussion a dû composer constamment entre la vision anglo-saxonne

³³² Idem. p 20. Si les propriétaires de l'organisation sont une partie prenante, ISO 26000 proposerait alors le curieux devoir aux propriétaires de l'organisation de dialoguer avec les propriétaires de l'organisation, comme si leurs intérêts risquaient de ne pas être pris en considération !

³³³ Idem p 4. La définition de la norme AA1000 est plus précise. Elle rajoute que la partie prenante peut affecter et/ou être affectée par l'organisation.

³³⁴ La norme espagnole SGE21 (*Sistema de Gestion Etica y Socialmente Responsable*) indique par exemple 9 domaines de gestion : Direction générale, Clients, Fournisseurs, Personnel de l'organisation, Environnement social, Environnement naturel, Investisseurs, Concurrence, Administration publique. D'aucuns voient dans la théorie des parties prenantes un moyen de noyer le conflit social des entreprises entre de multiples considérations différentes, puisqu'on y glisse les employés comme une partie prenante comme les autres, aux intérêts aussi (peu) légitimes que les autres.

centrée sur l'éthique et la philanthropie, et la vision européenne centrée sur le développement soutenable. Il voit dans la définition finale :

“un compromis fourre-tout et assez boiteux, mêlant comportement éthique, prise en compte des attentes des parties prenantes et contribution au développement durable.”³³⁵

Michel Capron nous informe que la référence aux parties prenantes “convenait à tout le monde, malgré les ambiguïtés de cette notion”³³⁶. Il semble donc qu'elle ait été très utile pour parvenir aux nécessaires compromis lors de l'élaboration de la norme, mais cela n'efface pas les contradictions internes à la notion qui met en péril la possibilité d'une mise en pratique d'ISO 26000 :

“C'est, à notre sens, la plus grande faiblesse conceptuelle du texte et elle ne manquera pas d'apparaître plus tard dans la mise en œuvre de ces lignes directrices. D'ici la prochaine révision, trois ans ne seront pas trop pour essayer de surmonter cette dichotomie souvent antagoniste entre la prise en compte des attentes des parties prenantes et la prise en charge des enjeux liés au développement durable.”³³⁷

Puisque notre but est théorique et philosophique, il nous faut essayer de résoudre le dilemme des parties prenantes sans chercher le compromis mais la vérité du sens de la Responsabilité Sociale. Revenons à notre concept de responsabilité sociale : responsabilité pour les impacts de l'agir et devoir d'association coresponsable pour résoudre les impacts négatifs. Nous avons donc besoin d'un concept qui permette la mise en place d'un **partenariat** pour le développement soutenable, entre des sujets également responsables, donc sur un pied d'égalité, pouvant **dialoguer**, et de toute façon liés entre eux par une relation **symétrique**. L'ISO 26000 mentionne une seule fois le fait que le dialogue avec les parties prenantes peut être utilisé pour “constituer des partenariats pour atteindre des objectifs mutuellement bénéfiques”³³⁸. C'est de cela dont on aurait besoin. Or, la théorie des parties prenantes, telle qu'elle s'exprime dans les discours du mouvement de la RSE, ne permet pas vraiment de penser ce partenariat coresponsable en situation symétrique de dialogue. Voyons pourquoi :

³³⁵ Capron M. « Légitimité et crédibilité des lignes directrices ISO 26000 », in : Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ? Vers une conception mondiale de la responsabilité sociétale*, op.cit. p 46.

³³⁶ Idem. p 47.

³³⁷ Idem. p 48.

³³⁸ ISO 26000 op.cit. p 22.

Premièrement, le principe des parties prenantes part toujours de l'organisation pour aller vers une pluralité de parties prenantes qu'il faudrait prendre en compte. Les « diverses » parties prenantes sont nivelées, elles apparaissent toutes sur un pied d'égalité mais isolées les unes des autres, en face de l'organisation. Et cette égalité d'isolement crée une **asymétrie** entre l'organisation et toutes les parties prenantes, car l'organisation mène ses relations avec chacune des parties prenantes au cours d'une « communication **bilatérale** »³³⁹. Elle seule est en lien avec toutes, alors que les parties prenantes manquent du lien inter-parties prenantes : l'organisation est l'unique administratrice du réseau, qui n'a justement pas la forme d'un réseau mais celle d'une fleur ou d'une étoile : qui veut passer d'un point à un autre doit automatiquement passer par le centre. Donc, **le principe des parties prenantes ne socialise pas véritablement l'organisation** qui reste en position hiérarchique de domination face à une société de parties prenantes en position de satellites. L'organisation n'est donc pas mise en réseau social, elle ne s'entremêle pas dans du collectif pour y coparticiper, elle est au contraire centrée sur elle-même face à la série des relations bilatérales qu'elle entretient unilatéralement avec des parties prenantes isolées les unes des autres et qui expriment chacune un intérêt-réclamation à destination de l'organisation.

Deuxièmement, peut-on traiter véritablement les impacts négatifs de l'organisation par le recours aux parties prenantes ? Si l'on suit le principe des externalités de Freeman, que nous avons déjà mentionné (« Si un contrat entre A et B impose un coût à C, alors C doit avoir la possibilité de prendre part au contrat et les termes de ce contrat doivent être renégociés »³⁴⁰), chaque fois qu'une partie prenante se sentira lésée par un contrat, il faudra le renégocier. Signer des contrats deviendra assez vite impossible, ou bien ne sera possible que par manque d'information ou de moyens de la part des parties prenantes pour dénoncer les contrats. On n'en aura donc jamais fini de renégocier tous les contrats entre individus privés dans la « société des parties prenantes », ou à chercher à les signer en secret. Or, dans la réalité, il existe une institution dont la fonction est justement de réduire la complexité de la réalité sociale et garantir la pérennité des contrats : c'est le droit. Le problème du tiers lésé par le contrat est toujours déjà partiellement résolu en amont par le débat politique, les lois votées à l'Assemblée et le travail des juristes qui déterminent quelle forme et quel contenu doit avoir

³³⁹ Idem. p 21 (je souligne).

³⁴⁰ Lengaigne B. : « Les usages contemporains de la notion de « partie prenante » : entre contrat, risque et responsabilité », in : Boidin B., Postel N., Rousseau S. (éds.) *La Responsabilité Sociale des Entreprises : une perspective institutionnaliste*, op.cit. p 108.

un contrat, pour que le tiers qui pourrait en souffrir n'en souffre pas, pour que les droits de tous soient publiquement respectés dans chaque contrat privé entre deux parties du tout social. D'une manière typiquement anglo-saxonne, le principe des parties prenantes escamote le travail de l'Etat de droit qui est justement d'éviter les négociations privées permanentes entre les individus, en anticipant par avance les plaintes des éventuelles parties affectées et en instituant les règles à suivre pour tous. Cette fonction d'assurer que les activités des uns ne lèsent pas les intérêts des autres **ne doit pas être dévolue aux individus ou groupes privés**, mais doit être confiée aux pouvoirs publics. La preuve en est que le tiers lésé, la partie prenante affectée, ne va généralement pas voir l'organisation fautive pour signer un contrat avec elle, mais le juge pour porter plainte devant l'autorité publique. La théorie des parties prenantes n'aurait-elle pas la fâcheuse tendance à occulter le rôle de l'Etat de droit et de la loi et à concéder à des organisations privées le rôle public de créateur de justice ? N'aurait-elle pas alors un rôle dangereux d'attribution de compétences publiques à des organisations privées et de remplacement de l'application des lois par de la négociation ? Or, peut-on prétendre que l'on pourrait traiter les impacts systémiques d'une société du risque par cette simple société des parties prenantes en renégociation permanente ?

Troisièmement, au cours de cette négociation privée plutôt asymétrique entre l'organisation et « ses » parties prenantes, que s'agit-il de faire ? S'agit-il seulement d'**informer** les parties prenantes au sujet de l'agir de l'organisation ? Alors cette « prise en compte » des parties prenantes ne sert de fait à rien si ces parties prenantes n'ont pas de pouvoir. Rédiger des rapports annuels RSE « à l'intention des parties prenantes », sans que ceux-ci aient les moyens de décrypter et vérifier l'information produite par l'organisation de façon unilatérale, et sans qu'il existe une opposabilité de la déclaration par les pouvoirs juridiques contre une éventuelle information frauduleuse, sert plutôt des fins de communication publicitaire. Le rapport annuel RSE ne servirait d'instrument de responsabilisation que pour des lecteurs dotés d'assez de pouvoir pour contrôler l'information produite et opposer à l'organisation ses incohérences.

S'agit-il plutôt de **satisfaire** des intérêts lésés ? Alors cette « prise en compte » est :

(1) **redondante** si l'organisation suit déjà le principe de légalité. Si elle a commis une faute, elle rendra des comptes devant la loi et dédommagera la partie civile.

(2) **illégitime** si l'organisation a agi légalement, car cela signifie que la réclamation des parties prenantes n'est pas légalement admissible, qu'elle ne correspond pas à une « attente de la société », sauf dans le cas spécifique du lanceur d'alerte, c'est-à-dire au cas où les pouvoirs publics n'ont pas encore couvert un nouveau risque jusque là inconnu.

(3) **économiquement insupportable** s'il s'agit de satisfaire les intérêts de toutes les parties prenantes sur les seules ressources de l'organisation. La critique déjà mentionnée de Henri Savall et Véronique Zardet³⁴¹, à propos d'une RSE irréaliste et éphémère car impossible à assumer économiquement de la part de l'entreprise, nous semble inattaquable : la Responsabilité Sociale des organisations ne peut pas s'entendre comme « satisfaction des intérêts de toutes les parties prenantes », car l'organisation n'y survivrait pas.

S'agit-il donc de **résoudre** des problèmes sociaux ? Alors la prise en compte des parties prenantes est pertinente seulement si les « attentes des parties prenantes » constituent des intérêts universels liés aux « besoins de la société mondiale » (changement climatique, biodiversité, dumping social, générations futures...), donc si ces parties prenantes ont une représentativité pour la société entière, et ne sont plus des individus ou groupes privés représentant des intérêts privés. Mais alors, pourquoi ne pas directement demander aux organisations de s'associer en partenariat avec d'autres organisations défendant des causes universelles reconnues dans les normes internationales et le développement soutenable définis par les organismes internationaux, pour traiter ensemble les impacts négatifs dont l'organisation doit se rendre responsable ? L'artifice intermédiaire des parties prenantes et de leurs intérêts serait donc inutile. On pourrait tout de suite demander aux organisations de s'associer en collectifs de coresponsabilité pour le développement soutenable. Ni informer, ni satisfaire, ni résoudre... on ne voit pas ce qu'il faut faire avec les parties prenantes.

Quatrièmement, la théorie des parties prenantes maintient une vision individualiste et contractualiste de la société (le monde est composé d'individus qui passent ensemble des contrats pour satisfaire mutuellement leurs intérêts privés) au moment où nous avons besoin d'une vision systémique qui réinsère l'entreprise dans ses environnements sociaux et écologiques pour penser la soutenabilité du tout planétaire comme problème copartagé. Elle

³⁴¹ Savall H. Zardet V. « Approche endogène : vers une responsabilité sociale durable, supportable par l'entreprise ? », in : Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, op.cit. p 305-314.

pense donc en termes de relations bilatérales élargies ce qui doit être pensé en termes holistes de réflexion et d'équilibre des pouvoirs entre tous les acteurs sociaux. D'autre part, elle figure la relation bilatérale comme une **négociation** : une partie affectée réclame quelque chose à une autre partie responsable. Elle n'aborde pas le problème de la **responsabilité réciproque** de la partie prenante qui réclame. Or, cette responsabilité réciproque serait essentielle pour dépasser la négociation vers le **dialogue**, et dépasser la satisfaction d'intérêts vers la **collaboration** en partenariat autour d'un projet commun. Pour cela, il faudrait que la « partie prenante » devienne plutôt un « porteur d'enjeu », c'est-à-dire un **interlocuteur puissant et responsable** face à l'organisation, permettant d'établir un vrai dialogue, une symétrie des pouvoirs et une coresponsabilité réelle, trois exigences qui n'existent pas vraiment dans une théorie où les parties prenantes sont déresponsabilisées. Le passage de la partie prenante au **porteur d'enjeu** implique un dépassement de l'intérêt particulier vers l'intérêt universel, donc une transcendance éthique et politique que la théorie des parties prenantes ne contient pas, laissant plutôt la partie prenante à sa plainte égoïste. C'est à l'organisation et à elle seule que la norme ISO 26000 demande le dialogue, mais pas à la partie prenante. La victimisation n'est pas loin : on sait qu'un des moyens simples de devenir riche aux Etats-Unis est de faire un procès à une entreprise pour le moindre motif d'intérêt lésé. La société des parties prenantes et des contrats devient une société des conflits juridiques incessants et de la victimisation par intérêt.

Allons encore plus loin : ce dialogue avec des agents sociaux « parties prenantes » qu'on demande à l'organisation d'établir, peut-elle l'établir ? Pour pouvoir dialoguer, il faut être deux (au minimum) et se faire face en position d'égalité et de coresponsabilité pour la bonne poursuite du dialogue³⁴². Or, non seulement il n'est pas dit que les parties prenantes soient en situation d'égalité et de coresponsabilité (et non pas en position asymétrique et illégitime) face à l'organisation, mais il n'est même pas dit que l'organisation ait toujours un **visage** à présenter à ses parties prenantes pour entamer un véritable face-à-face au lieu d'un dialogue de dupes.

Le problème touche spécifiquement l'entreprise, et plus particulièrement la grande firme globalisée. Le pouvoir de la grande entreprise a-t-il un visage à présenter à ses parties prenantes ? Qui est l'entreprise ? Où est-elle ? Est-elle encore un interlocuteur lorsqu'elle est un groupe de sociétés mondialisé ? On sait que le pouvoir exercé par les actionnaires

³⁴² Voir Apel K-O. *Ethique de la discussion*, Cerf, 1994.

majoritaires d'une grande entreprise a été régulé et forcé au dialogue durant la période fordiste des « trente glorieuses » par le contre-pouvoir que les syndicats représentaient et le macro-pouvoir de l'Etat capable d'organiser le compromis entre les « partenaires sociaux », dans une économie de marché encore largement dominée par les entreprises géographiquement situées sur le territoire national, donc soumises à ses lois, et peu de zones franches dans le monde³⁴³. C'est aujourd'hui que ce compromis fordiste est en crise que l'on se rend compte que la prise de pouvoir dans l'entreprise par les *stockholders* était un problème larvé qui bouleverse et recompose tous les autres pouvoirs. Car la tendance à la **dissolution de l'entreprise**, prise dans la fluidité de sa financiarisation, réduite à un simple assemblage d'actifs, un nœud de contrats, un instrument financier au changement incessant de périmètre, de lieu, de contenu, rend très difficile l'**interlocution** de l'entreprise avec les autres partenaires sociaux, donc aussi la possibilité de lui faire face et de lui opposer quelque chose ou quelqu'un, car c'est de cela dont il s'agit derrière la « théorie des parties prenantes ». On a alors beau jeu de prôner une « participation des parties prenantes » si la mise en face-à-face n'est même plus possible, non parce que la partie prenante ferait défaut, mais parce que, cette fois-ci, c'est l'entreprise qui n'a plus de visage. Le juriste Jean-Philippe Robé s'interroge sur l'existence juridique de l'entreprise, ce « nœud de contrats » :

“Qu'est-ce donc que l'entreprise *en soi*, au-delà de la multitude des contrats qui lui servent – pour ainsi dire – de support, et comment le droit peut-il l'appréhender ? (...) En un sens, par l'ensemble des communications qu'ils déterminent et qui sont déterminées par eux, les contrats «vivent», et c'est ce réseau des communications imbriquées autour des contrats qui est l'*entreprise*. (...) Au-delà du fonctionnement imbriqué des contrats, on peut donc percevoir l'entreprise comme l'ensemble des relations interindividuelles (notamment de pouvoir) impliquées par les contrats qui lui servent de support en droit positif. L'entreprise peut alors être perçue comme l'*(auto-)organisation du pouvoir* exercé pour assurer son fonctionnement.”³⁴⁴

Or, ce nœud de contrats, lorsqu'il atteint aux dimensions du groupe de sociétés, avec filiales et sous-filiales, participations croisées, « *joint ventures* », et autres, n'a même plus d'existence

³⁴³ Comme on le sait, le compromis « fordiste » consistait en la libre expansion du capitalisme, compensée par une progression régulière des salaires, une croissance forte garantissant un quasi plein-emploi, un Etat Providence financé par cette même croissance, garantissant sécurité sociale et bien-être à tous. C'est la triple crise des ressources pétrolières, de la biosphère et de la globalisation dérégulée de l'économie financiarisée qui met fin à ce compromis qui, de fait, n'existait que pour les pays développés. L'entrée de pays pauvres, à régulation étatique fragile, dans la concurrence pour attirer les entreprises par dumping juridique, social, environnemental et fiscal, change toute la donne et permet aux grandes entreprises de se servir sur un marché mondial des Etats. L'évolution du chantage entrepreneurial sur les Etats est très claire : en 1975, il y avait 79 zones franches dans 25 pays ; aujourd'hui, il y en a 2700 dans plus de 100 pays.

³⁴⁴ Robé J-P. « L'entreprise en droit », in : *Droit et Société* n°29, 1995, p 130-131.

juridique :

“Chacune des filiales est une personne juridique avec sa personnalité morale propre, ses mandataires sociaux, son patrimoine propre, sa comptabilité, ses cocontractants, ses responsabilités délictuelles et contractuelles, ses créanciers et débiteurs. Le groupe de sociétés qui permet à l’ensemble de fonctionner n’a pas, lui, d’existence juridique en tant qu’ensemble. Il ne constitue pas une personne morale différente, supplémentaire par rapport à celle des filiales. Mais c’est lui qui permet à une entreprise unique, à une organisation unique car coordonnée par une seule et même hiérarchie dirigeante, d’exister dans les faits, à défaut d’exister en droit.”³⁴⁵

C’est à une véritable situation de non droit et de non responsabilité à laquelle on arrive, mais au sein d’une structure qui utilise constamment le droit comme son instrument, qui crée du droit privé par les multitudes de contrats qui la font vivre, et qui profite de tous les avantages du propriétaire, sans l’être !

“Une des complexités de la globalisation provient du fait que l’entreprise est une institution non officielle (« économique »), sans existence juridique en droit positif mais qui utilise le droit – qui vit sa vie bien particulière *par le droit, grâce au droit, du fait du droit*. En effet, elle profite à plein des avantages de la personnalité morale et des règles limitant la responsabilité des actionnaires pour concentrer les actifs et donc se trouver avec les compétences du « propriétaire » sans qu’elle-même, n’ayant la moindre existence juridique, ne soit propriétaire de rien...”³⁴⁶

Cette complexité juridique libère un **pouvoir sans visage** ni référent directement responsable, un pouvoir dont les décideurs ne sont jamais présents localement pour répondre de « leurs » actes face à « leurs » parties prenantes, comme on le demande idéalement dans la vision RSE. La théorie des parties prenantes fait donc mine d’instituer une communication en face-à-face, suivant un modèle du début de la révolution industrielle taillé pour la petite et moyenne entreprise, quand le modèle financiarisé et globalisé d’aujourd’hui n’y correspond plus. La notion même de marché, grand espoir de l’autorégulation libérale, est relativisée pour ces grands groupes puisque une bonne part de leurs échanges internationaux est en réalité interne à l’entreprise, donc effectuée hors marché, avec tous les problèmes de manque de transparence et d’objectivité des prix que cela implique. Pourtant l’entreprise sans visage, sans existence juridique de droit, est bien réelle dans ses impacts qui dépassent de loin les frontières de ses sociétés juridiques, donc des responsabilités réelles :

³⁴⁵ Robé J-P. *L’entreprise et la constitutionnalisation du système-monde de pouvoir*, op.cit. p 4.

³⁴⁶ Idem. p 11. L’auteur rajoute : “L’entreprise n’est propriétaire de rien et n’est donc responsable de rien” (p 14).

“Les « frontières de l’entreprise » vont donc bien au-delà du périmètre des filiales du groupe. L’entreprise étant une organisation, un lieu d’exercice d’une forme de pouvoir, ses « frontières » se trouvent là où l’effectivité de sa capacité à organiser un pan de l’activité économique trouve sa limite.”³⁴⁷

Le principe des parties prenantes est donc totalement pris à contre-pied : on pensait qu’il était difficile de demander à l’organisation de dialoguer avec ses parties prenantes, mais c’était peut-être plutôt parce qu’il est difficile à n’importe quelle partie prenante de dialoguer avec l’entreprise ! Il y a donc bien urgence à orienter ce pouvoir global réel vers l’intérêt général à la soutenabilité et la justice. Car le système politiquement libéral qui est le nôtre a bien été conçu pour réguler la coexistence des personnes physiques dans la liberté et le droit, mais il n’a pas été conçu pour réguler ces « personnes morales » sans visage, sans existence juridique, et au pouvoir d’agir sur autrui sans commune mesure avec tout ce qu’on a pu imaginer auparavant. Pour parvenir à cette régulation, il faut d’abord **redonner un visage** à ce pouvoir, faire en sorte qu’il soit le pouvoir de quelqu’un, pour que ce quelqu’un puisse **répondre** non pas seulement à hauteur du montant de ses actions investies, mais pour toute la sphère d’influence de l’organisation qu’il dirige de fait sans en être responsable de droit. C’est là principalement affaire de combat politique pour la transformation du droit des Sociétés, et aussi peut-être affaire d’astuce des ONG pour acheter des actions et rentrer ainsi dans les conseils d’administration des grands groupes, créant ainsi de l’interlocution de l’intérieur³⁴⁸. Rappelons que cette interlocution à l’intérieur du sujet est la définition de la pensée, on l’a vu, donc la condition nécessaire pour la réflexion.

Ensuite, il faut mettre d’autres visages en face de ce visage organisationnel responsabilisé, en situation symétrique d’égalité et de coresponsabilité. Il faut donc que ce soit non pas le visage flou de parties prenantes défendant on ne sait quel intérêt, mais le visage publiquement reconnu de porteurs d’enjeux universels sociaux et environnementaux indépendants. Dans les termes de l’ISO 26000, il faut mettre des représentants des « attentes sociales » légitimes (porteurs des enjeux des sept domaines d’action mentionnés par la norme) en position d’interlocuteurs des organisations en lieu et place des « parties prenantes » aux intérêts trop peu clairs et trop peu légitimes pour tenir ce rôle. C’est en mettant cette auto-organisation du pouvoir dans les entreprises en face de certaines exigences, par rapport auxquelles elles

³⁴⁷ Idem. p 5.

³⁴⁸ C’est le cas, par exemple, de Greenpeace qui est actionnaire de Shell et de l’ONG espagnole Setem actionnaire de l’entreprise textile Inditex (Groupe Zara).

devront nécessairement **composer**, que la régulation et la responsabilisation des organisations seront possibles, et non par un illusoire « commandement aux entreprises » par l'Etat, qui, dans une économie ouverte mondialisée, ne serait de toute façon pas envisageable.

Or, nous avons déjà rencontré cette figure de la coordination entre instances de pouvoir également fortes et coresponsables pour mener à bien des projets communs. Il s'agit justement du processus de « **gouvernance** », que nous avons opposé au processus de « gouvernement » : des centres de pouvoir pluriels doivent composer ensemble pour réaliser un objectif commun, indispensable à tous, mais qu'aucun ne peut piloter et commander en s'en faisant le « gouvernement ». Chacun doit bien plutôt garder son autonomie, mais la mettre au service d'une collaboration avec les autres pouvoirs, tous s'équilibrant finalement comme partenaires obligés du but commun, sans reconnaître aucune instance supérieure les dirigeant tous.

Il s'agit donc de penser une **mise en interlocution des entreprises dans un champ politique de pouvoirs pluriels**, où les entreprises ne seraient pas mises sous tutelle d'un pouvoir supérieur qui annihilerait ainsi leur autonomie (ce serait la solution socialiste dont on connaît les travers), pas non plus seulement conseillées de condescendre volontairement à « prendre en compte » des parties prenantes sans pouvoir face au bon vouloir des entreprises (ce serait la solution libérale RSE de la *soft law* volontaire dont on constate le peu d'efficacité), mais mises en face d'autres pouvoirs avec lesquels elles seraient tenues de composer, car elles ne pourraient ni les ignorer, ni les soumettre, ni leur échapper. C'est donc le modèle de la **séparation de pouvoirs égaux, interdépendants, partenaires et coresponsables** dont nous aurions besoin, plutôt que du projet illusoire d'une prise en compte volontaire par un certain pouvoir anonyme des attentes de personnes ou groupes extérieurs à ce pouvoir.

Reste à trouver ces pouvoirs distincts du pouvoir économique, capables de s'ériger en interlocuteurs valides. L'Etat est bien sûr toujours un candidat incontournable. On constate aussi que des associations entreprises/ONG peuvent très bien fonctionner lorsque chacun a besoin de l'autre pour mener à bien son projet. Par exemple, lorsqu'une entreprise fabricant de meubles comme IKEA veut contrôler l'origine du bois qu'elle achète, pour maintenir une bonne réputation d'entreprise responsable vis-à-vis de la biodiversité, elle a besoin d'organisations comme WWF capable de lui fournir l'information manquante et le suivi sur le terrain de la traçabilité du bois, l'assurance de ne pas toucher aux forêts primaires ou aux

zones protégées. D'un autre côté, WWF aura plus d'arguments pour convaincre les bucherons de respecter les normes internationales, si ces bonnes pratiques sont liées à des contrats de vente avec IKEA. Les situations « gagnant-gagnant » peuvent être multipliées, l'ennemi d'hier devenant le collaborateur d'aujourd'hui. Mais il faut bien noter qu'il ne s'agit pas là de dialogue d'une organisation avec des parties prenantes, sinon d'une association entre deux organisations professionnalisées en situation d'égalité et de coordination, poursuivant un but commun sur la base d'intérêts différents. L'idée d'une relation asymétrique ou conflictuelle, gérée entièrement par l'entreprise, avec des parties prenantes dépendantes de son pouvoir (clients, salariés, fournisseurs, etc.) qui lui réclameraient la satisfaction d'intérêts particuliers, n'a décidément rien à voir avec le développement soutenable, rien à voir avec la Responsabilité Sociale.

En tous les cas, la théorie des parties prenantes ne pourra subsister que si celles-ci bénéficient d'un véritable statut pour pouvoir dialoguer avec l'organisation sur un pied d'égalité, dans une relation symétrique, et pour le traitement des impacts diagnostiqués en vue du développement soutenable, et non pas pour négocier la satisfaction d'intérêts particuliers. Ce ne seront donc que de grandes institutions professionnalisées, dotées d'indépendance et de ressources propres, qui pourront se porter comme parties prenantes, ou plutôt comme **porteurs d'enjeux**, en position de coresponsabilité, face aux organisations. La notion de coresponsabilité entraîne le besoin d'identifier des **parties prenantes organisationnelles à pouvoir symétrique par rapport à l'organisation, donc capables d'une vraie relation interlocutive**. La coresponsabilité sociale permet ainsi de dépasser le modèle individualiste de la relation bilatérale entre l'organisation et chacune de ses parties prenantes isolées, modèle qui ne peut donner lieu qu'à des compromis au sujet d'intérêts particuliers négociables, ou même seulement pour faire des opérations de communication envers les différents publics de l'organisation. En attendant cette transformation du discours de la RSE, et de celui de l'ISO 26000, la théorie des parties prenantes ne fera qu'un bruit parasite dans le mouvement de la RSE, en rendra le sens confus et la réalisation difficile. En tout état de cause, pour le petit ou moyen entrepreneur qui veut s'initier à une démarche RSE, risquer de se mettre soudain dans des imbroglios avec des parties prenantes lobbyistes réclamant la satisfaction de leurs intérêts contradictoires, est beaucoup plus compliqué que de simplement payer des impôts à un Etat redistributeur spécialisé dans le traitement des problèmes sociaux.

5. Solution du cinquième dilemme : coresponsabilité entre toutes les organisations.

La solution à ce dilemme de la RSE individuelle ou collective se déduit facilement des raisonnements antérieurs. Cela est apparemment un paradoxe mais, en réalité, c'est justement parce qu'il n'est pas possible de fonder la Responsabilité Sociale des organisations sur la prise en compte des intérêts des parties prenantes que la Responsabilité Sociale ne peut rien être d'autre qu'une **coresponsabilité sociale** à partager **entre** organisations en situation de gouvernance, autour de projets communs de gestion des impacts négatifs diagnostiqués dans le champ social. Car si la Responsabilité Sociale était réponse aux attentes des parties prenantes de **chaque** organisation, chacune aurait à gérer pour elle-même la relation spécifique avec chacune de ses parties prenantes prise isolément. Elle serait donc maîtresse de chacun des « contrats » passés avec chaque partie prenante, comme elle en passe avec des fournisseurs. Elle aurait « sa » responsabilité sociale.

En fait, la prise en compte d'une coresponsabilité sociale permet de dépasser l'individualisme méthodologique centré sur l'organisation, qui la maintient dans l'illusion que celle-ci serait le point de départ et d'arrivée de toute la problématique sociale en jeu. Territorialiser la Responsabilité Sociale, la concevoir dans un **champ de pouvoirs pluriels**, où chaque acteur social institutionnalisé s'associe avec les autres pour performer différemment une société en mal de rupture avec les verrous théoriques qui l'ont conduite à n'être que le résultat non réflexif des actions locales de chacun au détriment du tout, voilà le vrai changement de paradigme qu'on ne voit pas encore émerger dans la lettre de l'ISO 26000, car elle continue à penser à la responsabilité sociale de **chaque** organisation, plutôt qu'à un processus de responsabilisation sociale **entre** les organisations. Le déclic théorique permettant de faire sauter ce verrou se situe, d'après nous, dans la révolution copernicienne d'une « imputation sociale » qui, au lieu d'identifier un auteur individualisé et responsabilisé de l'impact négatif incriminé, crée un collectif de partenaires coresponsables de la suppression du dit impact.

Il faudra finalement en venir à cette conception plurielle de la Responsabilité Sociale si l'on veut vraiment assumer le fait que la finalité est de construire un développement soutenable de toute la société, en gérant autrement les impacts externalisés de l'activité de chaque sous-système social. Car on ne peut pas demander à l'organisation de gérer toute seule ses impacts comme s'il s'agissait de ses actes. Nous avons vu la différence et analysé comment les effets collatéraux des actions, effets en marge, effets croisés, effets totaux, rendaient illusoire et

injuste l'imputation de ceux-ci à **un seul** sujet désigné comme auteur-cause de tous ces phénomènes systémiques, comme s'il en était le coupable. N'oublions pas : la culpabilité singularise, la responsabilité porte au contraire à l'action commune. Il faut sans cesse réaffirmer la différence entre, d'une part, les actes d'un sujet, sa culpabilité individuelle potentielle par imputation juridique, donc le caractère **singulier** de sa responsabilité juridique, et d'autre part les impacts auxquels participe ce sujet, sa coresponsabilisation sociale par imputation collective sans culpabilité, donc le caractère **pluriel** de sa participation à la dynamique de la Responsabilité Sociale. Singulariser la Responsabilité Sociale c'est la confondre avec la responsabilité juridique, qui est seule à devoir singulariser le sujet pour pouvoir l'imputer et le sanctionner. C'est donc se tromper de responsabilité. S'il est une responsabilité « sociale » distincte de la responsabilité juridique, c'est parce qu'on a besoin d'une **responsabilité qui associe** les agents sociaux, qui les fasse agir ensemble pour fabriquer du lien social autrement. Si donc on n'a pas vraiment le droit de culpabiliser individuellement l'organisation pour les **impacts** de son agir dans le champ social, on ne peut pas non plus lui demander de se responsabiliser **toute seule** pour mitiger, réduire ou supprimer ces impacts. Elle doit bien plutôt intégrer un collectif de responsables en synergie pour que la correction et la prévention soient efficaces, et débouchent sur une **autre** société. Ce qui nous conduit à la solution du dernier dilemme.

6. Solution du sixième dilemme : coresponsabilité politique pour une autre société

Car c'est bien d'une autre société dont nous avons besoin, si le but de toute responsabilisation sociale est, comme le répète l'ISO 26000, de construire un vrai développement soutenable, et pas seulement de corriger un peu le processus insoutenable de production et consommation actuel. La possibilité qu'une organisation soit dite « socialement responsable » sans être en elle-même un agent de promotion de la soutenabilité doit nous être interdite. « Responsabilité sans soutenabilité » doit être l'équation impossible, puisque la responsabilisation demandée vient fondamentalement du constat de notre insoutenabilité globale. Les modèles RSE fondés sur la philanthropie ou sur la satisfaction des intérêts particuliers des parties prenantes sont donc écartés *a priori*, car ils ne génèrent pas d'eux-mêmes la soutenabilité, ils ne l'ont pas pour but. En retour, « soutenabilité sans responsabilité » est aussi une solution à écarter, pour des raisons morales et politiques : il ne doit pas être question d'une soumission passive à une

expertocratie globale autoritaire pour la soutenabilité, qui confisquerait pour elle seule toute la responsabilité pour le monde et tout le pouvoir sur le monde.

La seule manière qui reste pour qu'une RSE soit assez radicale pour promouvoir un autre développement soutenable plutôt que notre mode actuel de croissance, c'est qu'à l'exigence de responsabilité face aux impacts de **chaque** organisation soit rajoutée l'exigence d'union coresponsable de **toutes** les organisations pour la soutenabilité. C'est ainsi que la Responsabilité Sociale va permettre effectivement de privilégier les activités qui "contribuent au développement durable, y compris à la santé et au bien-être de la société"³⁴⁹ et de décourager les initiatives qui impliquent des risques de portée systémique. Passer de la correction en aval qui répare à la sélection en amont qui empêche l'impact négatif, voilà un projet de changement de société qui nécessite absolument le partenariat de tous les acteurs sociaux autour d'un même but global. Car une des différences flagrantes entre la responsabilité « sociale » et les responsabilités juridique ou morale, c'est que l'imputation dont il s'agit ici est originairement porteuse d'un certain projet politique. La Responsabilité Sociale est une responsabilité-imputation avons nous dit, mais de caractère **prospectif** et non rétrospectif, c'est-à-dire qui ne s'oriente pas vers la recherche d'une causalité dans le passé (qui a fait quoi ?) mais vers la construction d'une causalité future (responsable pour quoi faire ?). Il faut qu'un certain avenir soit, et nous sommes responsables de son avènement :

“A l'orientation rétrospective que l'idée morale de responsabilité avait en commun avec l'idée juridique, orientation en vertu de laquelle nous sommes éminemment responsables de ce que nous *avons fait*, devrait se substituer une orientation plus délibérément prospective, en fonction de laquelle l'idée de prévention des nuisances à venir s'ajouterait à celle de réparation des dommages commis.”³⁵⁰

Mais l'idée assumée de prévention est bien ici porteuse d'un projet positif (réaliser une société soutenable) et non pas seulement négatif (ne pas produire de nuisances), car comme dans le cas de notre mission confiée *a priori* par le fait d'avoir des enfants, qui est la responsabilité de les élever, le but n'est pas seulement qu'il ne leur arrive rien de mal, mais qu'ils deviennent des êtres humains autonomes et de bien. Or, l'injonction de la Responsabilité Sociale est claire : « Développez vos activités sans injustices aux humains, et sans déprédation du milieu ! ». Cette formulation négative implique directement des devoirs positifs : « Appliquez

³⁴⁹ ISO 26000, op.cit. p 4.

³⁵⁰ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 65 .

les normes internationales de comportement qui vont vous préciser ce qu'est l'injustice et la déprédation écologique ! » et donc aussi : « Sélectionnez des activités qui réalisent une société de justice et une planète soutenable ! » Voilà le but final de la Responsabilité Sociale : la sélection, promotion et institution d'une société juste et soutenable. Car si la Responsabilité Sociale, comme "responsabilité d'une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et activités sur la société et l'environnement"³⁵¹ n'était conçue que comme responsabilité **rétrospective**, que dans le sens de la **réparation** des dégâts commis et de la **compensation** des effets négatifs par la production parallèle d'effets positifs (par exemple : l'organisation pollue mais elle plante des arbres pour « compenser »), la responsabilité de chaque organisation pour réparer ses impacts négatifs déboucherait encore une fois sur une irresponsabilité de toutes les organisations pour les effets collatéraux systémiques de tous les impacts agrégés au niveau du tout. De nouveau, nous aurions perdu l'esprit de la Responsabilité Sociale.

Le chemin de la prévention, de l'injonction négative de ne pas produire de nuisances, doit donc se transformer en un chemin de construction d'un agir social positivement soutenable et non pas seulement négativement réparateur des dommages commis. La responsabilité-imputation de la Responsabilité Sociale est une exigence prospective de construction d'un développement soutenable. Elle est ainsi porteuse d'un enjeu social spécifique qui ne laisse pas les modèles d'action organisationnelle au libre choix de chaque organisation, mais présélectionne un modèle soutenable contre les autres. C'est pourquoi la définition de Responsabilité Sociale de l'ISO 26000, avec laquelle nous pensons qu'il faut être généreux et attentifs à lui faire dire tout ce qu'elle peut potentiellement dire, rajoute à l'injonction de la "responsabilité d'une organisation vis-à-vis des impacts de ses décisions et activités...", qui peut être interprétée d'une manière rétrospective et réactive (réparer ou compenser les impacts négatifs) une autre injonction, celle de "**traduire**" cette responsabilité vis-à-vis des impacts en un "comportement éthique et transparent qui contribue au développement durable, etc." Si donc la responsabilité vis-à-vis des impacts doit être traduite en un certain comportement éthique, c'est que la responsabilité sociale n'est pas seulement responsabilité pour les impacts générés « toutes choses égales par ailleurs », elle n'est pas seulement la responsabilité du « garant », de celui qui se porte garant de quelque chose (de payer le loyer de ses enfants

³⁵¹ ISO 26000, op.cit. p 4.

étudiants, par exemple) mais sans rien faire par ailleurs qui touche au développement ou à l'amélioration de cette chose.

C'est là une précision essentielle. Car il est facile de confondre cette Responsabilité Sociale qui vise en soi à une coresponsabilité pour le tout du monde, donc porteuse d'un projet politique (au sens large), prospective, et qui se situe **entre** nous, avec « ma » Responsabilité Sociale pour gérer les impacts de ce sujet collectif qu'est mon organisation, les effets collatéraux de mon activité, de la façon la plus prévoyante et diligente possible, ce qui serait le problème de « mon » organisation toute seule. Dans le premier sens, je n'en aurai jamais terminé de **traduire** ma responsabilité vis-à-vis des impacts que je génère en comportement éthique et politique d'association avec tous les autres coresponsables pour parvenir à une société juste et soutenable. Le projet de société responsable ouvre mon agir sur un futur à construire par amélioration continue et insatisfaction permanente quant aux résultats partiels obtenus, forçant à **l'apprentissage permanent** et au **lien** avec les autres. Dans le deuxième sens, je peux en finir assez rapidement, en tant que responsable de mon organisation, avec « ma » Responsabilité Sociale **dépolitisée**, désengagée du monde et centrée sur elle-même, en investissant tout ce qu'il est raisonnable d'investir, compte tenu du contexte de concurrence, pour faire partie du groupe des organisations développant de « bonnes pratiques » : éco-conception des bâtiments, achats de fournitures labellisées commerce équitable, alimentation bio dans le restaurant du personnel, signature d'une charte éthique avec les filiales étrangères, etc. Il **suffit** de collectionner quelques certifications (EMAS, GRI, ISO 14000, AA 1000, SA 8000...) et l'on peut se dire alors raisonnablement socialement responsable, avec la bonne conscience d'être une organisation exemplaire : « Ah ! si tout le monde faisait comme nous ! ».

Pourtant, qui ne voit que le monde continue sur sa lancée de hausse de l'empreinte écologique globale et accroissement des inégalités sociales ? Malgré notre bon comportement organisationnel exemplaire à l'intérieur, les pathologies systémiques continuent à l'extérieur. Or, ce sont sur ces pathologies systémiques globales qu'il fallait opérer, car **la finalité est la soutenabilité du tout, non l'exemplarité de la partie**. Malgré notre (relative) exemplarité, le tout continue à faire souci. Une Responsabilité Sociale autocentrée sur l'organisation, dédiée à la seule garantie de minimisation d'impacts négatifs en ce qui concerne l'organisation, quel que soit son domaine d'action par ailleurs, n'est pas vraiment socialement responsable. Elle

n'est d'abord possible que pour des organisations riches et situées dans les pays riches, car les « bonnes pratiques » de Responsabilité Sociale coûtent chers en certifications, technologies, investissements, et demandent une infrastructure publique légale et administrative solide, car cela coûte encore plus cher de suivre les normes internationales de comportement dans des pays où les lois et routines de la concurrence diffèrent beaucoup des dites normes. Elle n'a ensuite pas d'impact réel sur le champ organisationnel total : l'attention portée aux « bonnes pratiques » d'une organisation pour la minimisation des impacts négatifs de ses activités n'a pas forcément d'impacts positifs réels dans le champ social et environnemental. On retrouve, au niveau d'une **Responsabilité Sociale dépolitisée** et centrée sur l'organisation, sans projet prospectif de transformation du tout ni volonté d'association en coresponsabilité, la critique déjà citée que David Vogel adressait aux entreprises limitant leur responsabilité au bon exemple philanthropique, mais sans volonté de transformer la « bonne action » en loi obligatoire pour tous : l'entreprise qui ne fait rien pour diminuer ses émissions de gaz à effet de serre, mais qui milite pour qu'il y ait une loi à ce propos, est plus responsable que celle qui limite volontairement ses propres émissions, mais fait du lobby pour s'opposer à une réglementation plus stricte pour tous.³⁵²

On retrouve aussi l'avertissement de Patrick d'Humières, déjà cité, qui insiste sur le niveau systémique auquel doit prétendre la Responsabilité Sociale comme construction d'un nouveau modèle économique où être responsable sans être soutenable ne sera plus possible, ce qu'il appelle un « éco-capitalisme ». Car le risque spécifique d'un mouvement de la RSE dépolitisé et édulcoré est de voir apparaître des entreprises qui fassent des efforts pour être « responsables » sans que cela implique une attention à la soutenabilité du monde³⁵³.

³⁵² Vogel D. *Le marché de la vertu, possibilités et limites de la responsabilité sociale des entreprises*, op.cit. p 240-241.

³⁵³ D'Humières P. *Le développement durable va-t-il tuer le capitalisme ? les réponses de l'éco-capitalisme*, op.cit. p 102 : « Il faut lever immédiatement l'ambiguïté qui a cours dans la communauté des chefs d'entreprises : nombre d'entre eux considèrent commodément que la RSE se résume à « l'esprit citoyen », à une sorte de « bienveillance sociale », consistant à bien faire son métier dans le respect des convenances et des règles du marché libéral avec une éthique verbale sinon réelle (le philanthro-capitalisme). Or, une entreprise peut être éthiquement et moralement responsable, c'est-à-dire respecter la loi, traiter convenablement ses salariés et ses partenaires locaux ; elle peut dégager une marge qui assure la couverture de ses engagements financiers et rémunérer convenablement ses actionnaires ; elle peut ne provoquer aucun dommage pour ses clients et répondre à leurs besoins au « juste prix » ; elle peut être honnête dans sa relation aux pouvoirs publics, et contribuer positivement au développement économique et social dans son environnement immédiat. Bref, elle peut être « responsable » sans pour autant être « durable » ! (...) Ses dirigeants peuvent se sentir responsables d'eux-mêmes, soucieux de leur bonne réputation et désireux de respecter la légalité au sens large, mais ils peuvent ne pas s'estimer solidaires d'un développement plus acceptable de ce monde ! Ils peuvent se réclamer de la RSE mais on

La Responsabilité Sociale implique une « politisation », au sens large d'une participation explicite au débat public pour la construction d'une société plus juste et plus soutenable. Ne revenons-nous pas à l'opposition entre responsabilité-engagement volontaire et responsabilité-imputation opposable (2^{ème} dilemme) ? Pas exactement, car l'engagement « politique » demandé aux organisations est théoriquement opposable comme devoir d'association pour traiter des impacts négatifs dans tout le champ social et non pas seulement dans le cadre de l'agir de l'organisation. Ce devoir d'association, on l'a vu, vient de l'imputation elle-même des impacts de l'organisation : c'est parce que l'organisation est responsable des impacts de son agir, impacts qui rétroagissent toujours au niveau du tout social, que cette responsabilité implique le devoir de coresponsabilité active pour la transformation du tout social, et non pas seulement la mitigation des impacts au seul niveau de l'organisation. Car une organisation ne peut se prétendre libre de toute dette sociale et environnementale **parce qu'elle** aurait un comportement social et environnemental exemplaire : une organisation ne peut être ni juste, ni soutenable **toute seule**, tant qu'elle opère dans un monde injuste et insoutenable. C'est tout le problème d'une responsabilité systémique et non plus personnelle. D'où le lien intrinsèque entre le devoir de responsabilité pour les impacts organisationnels et le devoir d'association en coresponsabilité pour le développement soutenable. L'un sans l'autre ne fonctionne pas : le devoir de traiter les impacts sans coresponsabilité, c'est l'artifice d'une bonne pratique RSE pour son organisation, mais sans engagement pour changer la société ; la coresponsabilité sans traitement des impacts équivaldrait, elle, à la militance politique engagée mais sans cohérence au niveau de la propre organisation.

Ce projet politique de « contribution » à une société soutenable est inscrit dans la définition de Responsabilité Sociale de la norme ISO 26000. Mais le contenu de la norme ne relève pas assez le défi **politique** que ce projet sous-entend. Même si l'on écarte le bruit parasite de la « prise en compte des intérêts des parties prenantes », le caractère vague de l'injonction de « répondre aux attentes de la société », articulée au respect des normes internationales de comportement, n'est pas encore suffisant, car la norme n'y rajoute pas **l'injonction de coresponsabilité pour la transformation de toute la société en société soutenable**. La norme continue de se centrer sur l'organisation comme singularité existant d'abord telle qu'elle

pourra contester leur engagement positif en faveur d'un nouveau « modèle durable » de l'économie internationale dont ils ne voient pas le sens ! Ce n'est pas « leur affaire ».

est, pour ensuite lui définir une série d'exigences de comportement responsable vis-à-vis de la société, toujours de façon pusillanime, en partant du caractère volontaire de l'adhésion au projet. Au lieu de quoi, il conviendrait de se centrer directement sur le champ organisationnel total, ses pathologies systémiques récurrentes, ses besoins de régulation, donc sa finalité (devoir universel de soutenabilité), et d'en déduire le type d'organisations qu'il faut produire socialement pour parvenir à cette fin, ainsi que le type d'organisations qu'il faut éliminer du champ social, car elles ne font qu'alimenter systématiquement les pathologies détectées. Pour cela, il faudra réorganiser le champ social de manière à ce qu'il développe des mécanismes de régulation sélective pro-soutenabilité et anti-insoutenabilité. Sans cette sélectivité interne au champ social, aucune régulation ne sera produite, ce qui ne veut pas dire que cette sélection doive se faire de façon autoritaire.

Mais on comprend pourquoi cette pusillanimité politique d'ISO 26000. Car les organisations concernées par la norme ne sont pas en elles-mêmes des organisations politiques. Elles sont des entreprises, des universités, des associations, etc. de la société civile dédiées à des activités civiles spécifiques, mais pas à l'exercice d'un pouvoir public, puisque la norme prend soin d'exclure le gouvernement de sa définition de l'organisation socialement responsable :

“Pour les besoins de la présente Norme internationale, une organisation ne comprend pas le gouvernement agissant dans son rôle souverain de créer et d'appliquer les lois, d'exercer une autorité judiciaire, de s'acquitter de son obligation d'établir des politiques dans l'intérêt public ou d'honorer les obligations internationales de l'Etat.”³⁵⁴

Cependant, tout le problème vient de la manière dont on définit le domaine de l'activité politique, qui, d'après notre paradigme performatif du social emprunté à Bruno Latour, n'a pas à être réservé exclusivement à l'exercice du pouvoir public d'Etat (ou à la recherche d'un tel pouvoir par les Partis politiques). Car ce sont tous les agents sociaux qui, constamment, définissent et redéfinissent la société dans et par leur agir social, qui font de la politique, au sens où ils répondent implicitement par leurs actes à la question : « Comment devons-nous vivre ensemble ? ». Or, si l'on tient compte de cette définition performative du social, c'est la volonté d'être « apolitique » qui devient suspecte de n'être qu'une dénégation du statut irrémédiablement politique de tout agir social. Et si certaines organisations se proposent explicitement d'assumer ce rôle sociopolitique en se déclarant porteuses d'enjeux sociaux : les

³⁵⁴ ISO 26000, op.cit. p 3.

ONG, les mouvements citoyens de défense de causes sociales, les associations de lutte contre un problème social... d'autres au contraire prétendent être parfaitement apolitiques, bien que leurs impacts réels sur la société puissent s'avérer plus importants que beaucoup d'autres organisations dotées de moins de pouvoir. Les entreprises sont de celles-là, qui déclarent ne pas avoir de vocation politique, bien qu'elles aient souvent de lourds impacts politiques :

“En réalité, si l'entreprise n'a pas de vocation politique, elle a un impact politique. Elle ne peut plus désormais s'exonérer de sa responsabilité directe dans la mesure où cet impact sur son environnement externe met en cause des grands principes d'intérêt collectif, comme la préservation de la planète, la santé des populations, le respect des droits humains, des cultures et des religions, le fonctionnement de la démocratie, l'intérêt des générations futures ou l'accès de tous aux biens dits publics, c'est-à-dire vitaux et communs : eau, santé, éducation...”³⁵⁵

La Responsabilité Sociale ne devrait pas alors avoir peur des implications politiques qu'elle entraîne nécessairement, si celles-ci sont définies dans le strict cadre des liens d'interdépendances irrémédiables qui lient les organisations au tout social par les impacts qu'elles ne manquent pas de provoquer, et d'une coresponsabilité de tous les acteurs sociaux pour la promotion d'une société juste et soutenable. Cette reconnaissance de la dimension politique de la Responsabilité Sociale, sans parti-pris idéologique, mais sans ingénuité non plus quant aux impacts réels et aux lourdes contraintes sur l'avenir que ceux-ci impliquent, devrait alors conduire le mouvement de la Responsabilité Sociale vers l'élaboration d'un **modèle de développement soutenable à institutionnaliser**, par tous les moyens à disposition des acteurs sociaux en coresponsabilité : moyens du marché, de la loi, de l'intervention publique, de l'éducation, des valeurs sociales exprimées sur l'arène publique, de la formation professionnelle, de la recherche scientifique, etc. Ce modèle à promouvoir signifie un effort au-delà de la correction et compensation des impacts négatifs produits par le modèle actuel, vers la construction coresponsable d'une autre manière de produire, consommer et exister sur Terre.

La Responsabilité Sociale aura donc bien elle aussi sa sanction des organisations récalcitrantes à l'adoption d'un comportement socialement responsable. Mais ce ne sera pas une sanction par inculpation juridique pour faute, puisque celle-ci ne concerne que les actes de la personne juridique, et non les impacts des dits actes. Ce sera la sanction par élimination progressive du

³⁵⁵ D'Humières P. *Le développement durable va-t-il tuer le capitalisme ? les réponses de l'eco-capitalisme*, op.cit. p 32.

champ social des organisations qui ne voudront pas se coresponsabiliser pour la création de la société soutenable, tout simplement parce que leur impertinence sociale sera devenue une impossibilité de survie, due à la pression de la sélection sociale organisationnelle des comportements soutenables. Ce sera une sanction liée à l'émergence d'une nouvelle « solution sociale », conçue comme manière évidente de vivre et d'agir, comme nous l'avons définie au début du présent chapitre. Il y aura bien sûr mille manières d'appliquer cette sanction, et les moins coercitives, celles qui seront les plus liées aux effets d'entraînement de l'intérêt égoïste à suivre la direction prise par le tout, seront comme toujours les plus efficaces. Car les dynamiques systémiques du marché développent des comportements mimétiques qu'on n'a plus besoin après d'obliger de façon coercitive : on n'est pas obligé actuellement de forcer la majorité des gens à vouloir gagner de l'argent, bien que ce fut le cas au début de l'ère industrielle, aussi étrange que cela puisse nous paraître aujourd'hui³⁵⁶, aujourd'hui que la « solution sociale » du capitalisme industriel a fait oublié complètement le problème du rapport humain à la rareté et au travail dans la société traditionnelle du « ça m'suffit ». Mais, malheureusement, cet effort individuel et collectif pour la création de richesse s'est fait au prix de l'insoutenabilité croissante du tout social. Demain, il faudra sans doute que la « solution sociale de la soutenabilité » ait été trouvée, qui fera qu'on n'y sera plus obligé de forcer la majorité à devoir être soutenable, comme c'est le cas aujourd'hui. L'idée future que nos ancêtres aient pu développé un système économique basé sur la destruction de la planète nous paraîtra alors étrange et impensable.

Si la Responsabilité Sociale est un devoir (solution du 1^{er} dilemme) ; s'il s'agit d'une responsabilité-imputation opposable aux individus et aux groupes (solution du 2^{ème} dilemme) qui doit être institutionnalisée de diverses façons légales (*hard law*) et sociales (*soft law*) (solution du 3^{ème} dilemme) ; si cette institutionnalisation n'est pas liée à la satisfaction des intérêts particuliers des parties prenantes de chaque organisation (solution du 4^{ème} dilemme)

³⁵⁶ On trouvera chez André Gorz un bon rappel historique des premiers temps du capitalisme où il fut très difficile de forcer les gens à vouloir gagner plus d'argent (Gorz A. *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op.cit. p 141 sq.), phénomène déjà décrit chez Smith, Marx et Weber. Ce dernier écrit : "L'homme qui recevait, par exemple, 1 mark pour faucher 1 arpent, fauchait 2 ½ arpents et gagnait 2 ½ marks. Lorsque la rémunération passait à 1 mark 25 par arpent, il ne fauchait pas trois arpents comme on l'avait escompté, et comme il aurait pu le faire aisément, pour gagner 3 marks 75, mais seulement 2 arpents de manière à gagner ses 2 ½ marks habituels. Le gain supplémentaire l'attirait moins que la réduction de son travail. Il ne se demandait pas : combien puis-je gagner en une journée si je fournis le plus de travail possible ? mais : combien dois-je travailler pour gagner les 2 ½ marks que j'ai touchés jusqu'à présent et qui couvrent mes besoins courants ? Il ne restait plus qu'à recourir au procédé inverse : par un *abaissement* du salaire contraindre l'ouvrier à travailler davantage pour conserver son gain habituel." (Weber M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1985, p 61).

mais à la coresponsabilité de toutes les organisations en partenariat (solution du 5^{ème} dilemme) pour instituer une société mondiale soutenable comme solution sociale à la crise d'insoutenabilité actuelle (solution du 6^{ème} dilemme) ; alors il faut que la Responsabilité Sociale serve d'instrument polyvalent pour produire cette société mondiale de la responsabilité en réponse au problème mondial de la société du risque. De la même manière que nos responsabilités personnelles, professionnelles, juridiques et institutionnelles actuelles permettent de réguler et reproduire nos attentes sociales de comportement, pour la régulation et reproduction de notre société, la Responsabilité Sociale qui manque devra permettre de réguler et produire les attentes de comportement de la future société soutenable.

La Responsabilité Sociale doit, en ce sens, fonctionner comme une sorte de « **démon de Maxwell** » pour la sélection néguentropique des organisations socialement responsable en synergie (coresponsabilité) contre les organisations socialement irresponsables fonctionnant en électron libre. Ce « démon », imaginé par le physicien J. C. Maxwell, incarne l'effort de régulation qu'il faut fournir pour déjouer la loi de l'entropie croissante à l'intérieur d'un système. Posté près d'un petit orifice séparant deux compartiments d'un récipient remplis d'un gaz également tiède, le démon ne laisse passer dans un des compartiments que les molécules les plus rapides et dans l'autre que les plus lentes, fermant le passage à toutes les autres molécules. De cette manière, le démon obtient au bout d'un certain temps un compartiment plein de gaz chaud et l'autre plein de gaz froid, et la différence de température entre les deux augmente au lieu de diminuer, comme le voudrait la loi de l'entropie qui condamne tout au désordre et au mélange indifférencié de l'équilibre thermique. La capacité d'observation, de tri et de sélection fine du démon maintient ainsi loin de l'entropie le système de ces deux compartiments. Le démon de Maxwell est ainsi le symbole du travail de régulation organisationnelle, qui peut être défini comme un processus néguentropique de sélection pour maintenir un système organisé loin de l'équilibre indifférencié avec son environnement, malgré la tendance universelle de tout système à la désorganisation (entropie)³⁵⁷.

Dans le contexte qui nous occupe, l'institutionnalisation de la Responsabilité Sociale de toutes

³⁵⁷ Bien sûr, le démon de Maxwell n'arrive pas à déjouer la loi de l'entropie au niveau global, car il doit produire lui-même une énergie pour empêcher l'entropie de son récipient, et son énergie à lui est soumise à l'entropie. La néguentropie réussie au niveau du système local se paye donc au prix de l'augmentation de l'entropie au niveau global. La loi de l'entropie est plus démoniaque que le démon de Maxwell ! Nous ne pouvons sur Terre maintenir cette merveilleuse néguentropie qu'est la vie que parce que les plantes savent se nourrir en utilisant la seule source d'énergie continue et surabondante qui nous vient de l'extérieur du système planétaire : l'énergie solaire.

les organisations permettra de séparer toujours plus facilement les organisations socialement responsables des autres et de marginaliser toujours plus ces dernières, comme aujourd'hui sont marginalisées les organisations illégales (mafieuses par exemple) du champ social des organisations assumant leurs responsabilités juridiques. C'est ainsi que la responsabilisation servira à une profonde transformation sociale, par sélection des modes d'actions collectives soutenables contre les autres.

Cette régulation sélective institutionnalisée en vue du projet éminemment politique d'une société soutenable ne sera possible, encore une fois, que si l'on dépasse le cadre beaucoup trop étroit de la seule problématique entrepreneuriale vers une régulation de toute la société, au travers de toutes ses organisations. Car les entreprises n'ont pas pour but premier la transformation sociale, et les affaires humaines ne peuvent être abandonnées aux seules entités privées, mais doivent être prises en charge par tous les acteurs sociaux. C'est donc à un **dépassement de la RSE vers la Responsabilité Sociale de toutes les organisations (RSO)** qu'il faut premièrement nous diriger, conformément au projet de la norme ISO 26000. Mais, deuxièmement, la finalité de la Responsabilité Sociale (le développement soutenable) ne pourra être atteinte que si l'on assume explicitement la dimension politique d'un tel projet, fixée dans une coresponsabilité prospective pour la réalisation d'une société plutôt qu'une autre. Cette exigence, présente entre les lignes de la norme ISO 26000, n'est cependant pas encore explicitement assumée, car les acteurs du mouvement de la Responsabilité Sociale demeurent souvent sous le joug de préjugés et modes de pensée qui fonctionnent comme des murs plutôt que des fenêtres : les entreprises ne font pas de politique ; la société est un grand tout inatteignable à l'action des parties ; chaque organisation a « sa » Responsabilité Sociale ; la Responsabilité Sociale est un engagement volontaire de chaque organisation ; être socialement responsable c'est remplir les exigences des référentiels RSE au sein de son organisation ; chaque organisation est responsable de prendre en compte ses impacts mais pas au-delà ; on peut distinguer les impacts d'une organisation des impacts des autres organisations ; la Responsabilité Sociale est le fait de trouver un compromis qui satisfasse les intérêts de toutes les parties prenantes de l'organisation ; etc.

A contre-courant de ces préjugés, qui centrent la Responsabilité Sociale sur l'organisation au singulier, évacuent le devoir d'association coresponsable avec d'autres organisations, méconnaissent la dimension systémique de la Responsabilité Sociale et dépolitisent ainsi toute

la dynamique d'apprentissage que la Responsabilité Sociale devrait promettre, nous défendons la thèse du besoin d'une évolution du mouvement de la Responsabilité Sociale **au-delà d'ISO 26000**, vers la problématique de la construction d'une véritable **société politique réflexive capable de régulation hybride des systèmes d'actions collectives** aujourd'hui globalement insoutenables. La norme ISO 26000 valide la première partie du concept de Responsabilité Sociale, celle d'une responsabilité pour les impacts des actions organisationnelles. Mais elle ne valide pas la deuxième partie du concept, celle qui concerne l'exigence de **coresponsabilité** pour la soutenabilité globale. C'est la teneur de cette exigence « post ISO 26000 » qu'il nous faut maintenant étudier.

23. Evolution future du mouvement de la RSE : société soutenable par régulation hybride

Là encore, cette dynamique d'une Responsabilité Sociale plus institutionnalisée, plus portée vers le souci holiste du développement soutenable, et moins centrée sur l'organisation et sa capacité vertueuse à être exemplaire, n'est pas un simple vœu pieux mais un courant qui commence à prendre forme dans le mouvement de la Responsabilité Sociale. La différence entre les discours et leurs prétentions idéales d'une part, et les actions, leurs limitations et contradictions pratiques d'autre part, est source d'une équivoque permanente dont certains finissent par se lasser. Là réside la force du concept, la force des idées, qui sont loin d'être sans pouvoir à long terme. Or le concept de « responsabilité sociale » est assez fort et assez exigeant pour pointer les insuffisances des diverses pratiques qui voudraient le réduire et l'appriivoiser.

Le mouvement de la RSE a déjà beaucoup évolué. Michel Capron distingue trois « âges » ou trois « vagues » de la RSE³⁵⁸ : l'âge éthique, l'âge utilitariste et l'âge de la « raison » qui est celui du développement soutenable. L'auteur situe ces trois étapes dans le temps historique : *business ethics* pour les années 50-60, utilitarisme pour les années 70-80, développement soutenable à partir des années 90. Nous reprenons cette différenciation de manière plus

³⁵⁸ Voir : Capron M. « Les trois âges de la RSE », *Alternatives économiques*, Hors série Poche, n°41, novembre 2009, p 7-8 ; Capron M. « En guise de conclusion... La RSE peut-elle contribuer à la sortie de crise ? », in : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?* op.cit. p 401-403 ; Capron M. Petit P. « Responsabilité sociale des entreprises et diversité des capitalismes », in : *Revue de la régulation*, n°9, 1^{er} semestre 2011.

théorique comme s'il s'agissait d'un mouvement dialectique « hégélien » d'autodépassement du concept de RSE par prise de conscience de ses propres limites. Du reste, il suffit de parler avec des personnes du mouvement de la RSE pour s'apercevoir que les trois conceptions sont défendues en parallèle dans l'actualité. La tension entre les trois approches est elle-même significative de la richesse et des ambiguïtés du concept de RSE : à la fois une **éthique**, à la fois une gestion **stratégique**, à la fois un modèle de société **soutenable**. Mais la progression d'un âge vers un autre n'est, d'après nous, pas due au hasard. Elle correspond à la montée d'un besoin de régulation hybride de notre société du risque.

(1) Un premier âge fut centré sur **l'éthique**, la capacité de l'organisation à démontrer des attitudes vertueuses par rapport à ses diverses parties prenantes et face aux problèmes sociaux. Descendante du paternalisme entrepreneurial du XIX^{ème} siècle, elle situe la Responsabilité Sociale comme une dimension qui s'ajoute aux processus habituels de gestion de l'entreprise sans les transformer. Car ce n'est pas une nouvelle forme de gestion, mais une inspiration qui s'incarne dans la personnalité des dirigeants de l'organisation, leur morale et religion personnelles. Comme telle, elle ne peut être ni socialement instituée, ni rationalisée au niveau de la gestion organisationnelle, car elle est entièrement dépendante de la bonne volonté des acteurs. Son problème est qu'à ne pouvoir être ni contrainte de l'extérieur de l'organisation, ni animée par l'intérêt à l'intérieur de l'organisation, vu que toute perspective intéressée détruirait le caractère purement moral de l'intention, cette approche de la RSE ne peut absolument pas progresser pour toucher l'ensemble des organisations et transformer le champ social. Comme Kant l'avait déjà noté dans *Le conflit des Facultés*, en 1798, on ne peut espérer une amélioration progressive et continue du cœur humain en sa capacité de se déterminer de lui-même à la vertu, car à chaque être humain recommence du début tout le problème de la bonne volonté, dont la cause ne peut être ni découverte ni forcée, puisqu'il s'agit de la liberté humaine la plus pure (celle de vouloir le bien pour le bien). S'appuyant sur la pure vertu, et sans espoir de progrès dans le temps, la RSE définie de façon volontariste comme altruisme par-delà les obligations stratégiques et légales de l'entreprise ne peut pas être durable, car elle ne peut pas former système :

“un engagement volontaire n’est tenu dans la durée que dans la stricte mesure où le bénéficiaire attaché à son respect excède celui susceptible de résulter de sa transgression.”³⁵⁹

Cette froide vérité économique condamne d’avance la vertu, à long terme, face à l’intérêt, qui lui peut s’autodéployer et s’organiser en marché, c’est-à-dire créer un système.

(2) Dans le cadre d’une économie de marché animée par la dynamique de l’intérêt, il était évident que la RSE devait tôt ou tard en venir à une perspective **utilitariste**, après la vague vertueuse. Le grand avantage de la perspective utilitariste face aux exigences de la RSE, c’est qu’elle permet d’**intégrer** la Responsabilité Sociale dans le cœur de métier de l’organisation (*core business*), en en faisant un but intéressant, soit comme avantage concurrentiel, soit comme stratégie de gestion des risques, soit les deux. On abandonne alors le problème éthique de la bonne intention, ainsi que le coût improductif de la philanthropie, et on se résout à vouloir le bien par intérêt. L’attention se porte alors sur la « chaîne de valeur » et la satisfaction des intérêts de toutes les parties prenantes dans la limite du possible. Il est inutile d’appliquer à ce modèle la critique éthique traditionnelle : « si vous faites le bien par intérêt, c’est que vous n’êtes pas bon : il faut vouloir faire le bien de manière désintéressée ». Cette critique sera très utile pour choisir ses amis, dont on doit s’assurer qu’ils aient une conscience morale capable d’action désintéressée par devoir, mais elle tombe à plat lorsqu’il s’agit de régulation des comportements sociaux, notamment à propos des risques. On ne se demande pas, par exemple, quelles intentions gouvernent les volontés des automobilistes empruntant la rue d’une école quand on y installe un ralentisseur de vitesse pour diminuer au maximum les risques d’accidents. Et l’on n’a plus à chercher à savoir après s’ils ont ralenti par devoir (de faire attention aux enfants) ou par intérêt (de faire attention à leur véhicule). Toutes les motivations sont bienvenues pour la gestion des risques, qui se fait au regard des résultats et doit donc s’appuyer sur tous les motifs possibles du comportement des gens pour empêcher l’occurrence des risques, l’intérêt égoïste étant le motif statistiquement le plus efficace car le plus répandu.

Les avantages d’une perspective utilitariste stratégique concernant la RSE sont nombreux, car elle permet de promouvoir rapidement les pratiques socialement responsables dans le champ économique ; elle maintient le caractère volontaire de la Responsabilité Sociale qu’elle justifie

³⁵⁹ Maréchal J-P. « RSE : les illusions dangereuses », in : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l’Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?*, op.cit. p 293.

cette fois par le fait qu'on n'a pas besoin d'obliger légalement quelque chose que les agents sociaux recherchent déjà par intérêt bien compris ; elle permet de traduire les exigences exogènes de la justice sociale et de la soutenabilité environnementale dans les termes connus de la gestion des risques et des opportunités, donc en langage clair et chiffrable pour les managers. En ce sens, il serait intéressant d'étudier comment la nouvelle norme de qualité ISO 31000 de gestion des risques dans les entreprises s'articule avec la norme « hors-norme » ISO 26000 de gestion de la Responsabilité Sociale³⁶⁰. En effet, ces deux normes doivent se rencontrer *a priori* sur le terrain de la **gestion des risques de mauvaise réputation** due à des pratiques socialement irresponsables. Ces « risques éthiques » de l'organisation sont bien réels et connus des managers. Henry-Benoît Loosdregt les distingue en sept domaines :

- “**Domaine financier** : information financière inexacte, malversation, prise de risque exagérée, inaction des organes de contrôle, fausse facturation, escroquerie, fraude fiscale...
- **Domaine de la concurrence** : entente sur les prix, partage de la clientèle, abus de position dominante, corruption, publicité mensongère, marques déposées, secret de fabrication, infraction aux copyrights, espionnage économique...
- **Domaine de gestion du personnel** : discrimination, délit d'initié, vol, abus de confiance, conflit d'intérêt, détournement, méconnaissance de la réglementation, incompétence, chantage, protection des personnes, falsification de données, accidents et maladies, fuite de données confidentielles...
- **Domaine environnemental** : pollutions, rejets et émissions de gaz non-conformes, risques technologiques, explosions, contaminations chimiques, virales et bactériologiques, ignorance des normes...
- **Domaine sociétal** : boycott des consommateurs, attaque médiatique, renforcement de la réglementation...
- **Domaine de la communication** : non-protection des informations confidentielles, délit d'initié, informations inexactes, porte-parole non autorisé, plagiat...
- **Domaine managérial** : responsabilités mal définies ou mal attribuées, procédures floues, procédures ne répondant pas aux exigences de la réglementation (par exemple celle des marchés publics), procédures insuffisamment expliquées ou comprises, absence de contrôles, incohérence des objectifs commerciaux et éthiques.”³⁶¹

Cette liste est intéressante, car elle témoigne de l'effort de traduction de l'éthique dans les termes de l'entreprise, et elle montre au moins qu'il s'agit d'un problème qui concerne toutes

³⁶⁰ En effet, la norme ISO 31000 reprend beaucoup des exigences de l'ISO 26000 : “Le management du risque contribue de façon tangible à l'atteinte des objectifs et à l'amélioration des performances, par exemple dans le domaine de la santé et de la sécurité des personnes et des biens, de la conformité aux exigences légales et réglementaires, de l'acceptation par le public, de la protection de l'environnement, de la qualité des produits, du management de projets, de l'efficacité opérationnelle et de la gouvernance de l'organisme, ainsi que de sa réputation”. (ISO/FDIS 31000:2009(F) p 8).

³⁶¹ Loosdregt H-B. *Prévenir les risques éthiques de votre entreprise*, op.cit. p 17.

les personnes et tous les domaines de l'entreprise. Elle démontre aussi la dépendance de l'entreprise face à de multiples facteurs internes et externes qui en font un « sujet chevelu » par excellence, qui doit tisser des liens avec des partenaires obligés pour conserver une autonomie toujours relative et fragile. Face à cette dépendance réelle, la logique stratégique du management est bien sûr de transformer les risques en opportunité, et c'est dans ce sens que les agences de « notation sociale » (Vigéo, Core Rating, Ethibel, etc.) vendent aux entreprises l'idée que, d'une part, la meilleure gestion des risques de mauvaise réputation est le comportement éthique lui-même, car c'est le seul qui n'a rien à se reprocher et à cacher, et que, d'autre part, les bonnes pratiques éthiques peuvent déboucher sur des innovations et avantages concurrentiels, anticipant les tendances du marché, les exigences des consommateurs, les stratégies des ONG et les initiatives normatives des régulateurs publics. La gestion socialement responsable deviendrait alors la plus intéressante, la plus performante et la moins risquée. C'est ainsi que Vigéo, par exemple, qualifie la Responsabilité Sociale en termes de « performance responsable » :

“La responsabilité sociale est un engagement au service d'une performance responsable. Pour autant qu'elle serve des objectifs dont la légitimité est reconnue et qu'elle s'exerce de façon rationnelle, la responsabilité sociale :

- réduit les risques des organisations,
- renforce les performances,
- permet une différenciation positive.”³⁶²

Cette dynamique de promotion de la Responsabilité Sociale par les arguments du marché, selon un raisonnement utilitariste, trouve sa justification dans la montée de la **médiatisation de l'économie**, phénomène dû à l'interface entre le système économique (qui « économise » le monde) et le système médiatique (qui « publicise » le monde), dont on n'a pas autant souligné l'importance que celle de la mondialisation de l'économie. La mondialisation de l'économie devrait, d'un côté, rendre celle-ci plus opaque car plus complexe et plus apte à créer des zones de secret et d'invisibilité. Mais d'un autre côté, la mondialisation économique rend la rationalité économique centrée sur le profit (maximisation des bénéfices, minimisation des coûts) plus dépendante, premièrement, de la **standardisation**, donc de l'universalisation de référentiels, processus, normalisations, comportements, contrôles, etc. communs à tous les acteurs à travers le monde, dans un espace de visibilité grandissant, et, deuxièmement, de **l'activité scientifique**, qui elle-même, bien qu'elle s'accommode du secret industriel, est

³⁶² Vigéo, site web : <http://www.vigeo.com/csr-rating-agency/fr/2-1-notre-vision>

néanmoins une activité humaine liée à la logique de la publicité, tant pour la formation de ses cadres, la liberté de sa recherche, l'établissement de ses protocoles de validation des hypothèses, la consolidation de ses progrès au sein d'un consensus entre pairs. L'activité scientifique est contradictoire avec un mode de comportement ésotérique, non démocratique, non public et non médiatique, du moins dans certaines mesures qu'il s'agit justement aujourd'hui de défendre contre la tendance à la confiscation de la science par des pouvoirs privés.

Or, la médiatisation de l'économie la force à prendre en compte la logique éthique intrinsèque du **principe de publicité** qui, comme nous l'avons signalé dans le premier chapitre, sélectionne sur la durée des comportements éthiques qu'il facilite, car ils sont publiables (ils correspondent aux attentes morales du public) et écarte les comportements non publiables, ceux qui ont besoin du secret pour parvenir au succès. C'est ainsi que Kant soulignait la capacité de la publicité à marquer et distinguer la justice de l'injustice :

“Toutes les actions relatives au droit d'autrui dont la maxime n'est pas susceptible de publicité sont injustes.”³⁶³

“Toutes les maximes qui ont besoin de publicité (pour ne pas manquer leur but) s'accordent à la fois avec le droit et la politique.”³⁶⁴

Kant, bien sûr, pensait à son époque aux actes du pouvoir politique et à l'avantage qu'il y avait à les rendre plus publics afin d'accorder la politique telle qu'elle est avec les droits des humains tels qu'ils devraient être défendus et garantis. Aujourd'hui, on peut évidemment appliquer le même raisonnement aux actes du pouvoir économique, car si le problème de l'autoritarisme politique impuni est de plus en plus résolu par le système politique démocratique qui assure une vigilance des actes du pouvoir, ce sont les actes économiques qui sont encore dans une phase balbutiante de vigilance publique, conservent de grandes marges de manœuvres privatisées, c'est-à-dire secrètes, donc permettent le développement de comportements non éthique sans risque.

En effet, la séparation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, d'une part, et la séparation majorité/opposition d'autre part³⁶⁵, dans un système politique dépendant d'élections publiques,

³⁶³ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 157.

³⁶⁴ Idem. p 177.

assurent une visibilité des actes du pouvoir politique et une réactivité aux problématiques qui doivent être intégrées à l'agenda politique, donc finalement une sorte de « système immunitaire » dans le système politique contre l'injustice systématique non corrigée. La différenciation interne du système permet l'autorégulation du système, par le biais de toutes les critiques qu'il génère et supporte en lui-même. Certes, le système politique démocratique n'est pas parfait. On s'en plaint d'ailleurs publiquement tout le temps. Et c'est bien pour cela qu'il est le meilleur possible ! On peut considérer alors le problème politique de l'injustice des gouvernants comme (théoriquement s'entend) plus ou moins résolu. Mais on en est encore loin concernant le pouvoir économique, dont les prises de décision discrétionnaires ne sont empêchées par aucune séparation systémique **interne** des pouvoirs au sein de l'entreprise, et aucune séparation majorité/opposition publique soumise au vote des parties prenantes externes. Le pouvoir de décision dans l'entreprise reste un pouvoir « privé », c'est-à-dire privé de publicité, fonctionnant donc politiquement comme le « Pouvoir du Prince »³⁶⁶, avec tous les « risques éthiques » que cela comporte. Et ce n'est que de **l'extérieur** du système que se trouvent les limites à la toute puissance et l'emballlement du système (concurrence, Etat, normalisation, syndicats, limites physiques, limites technologiques, médias, ONG, etc.). Le système n'a pas (encore) de système immunitaire intériorisé, il fait ce qu'il veut tant qu'il peut faire ce qu'il veut, et ne compose avec son environnement que parce que celui-ci lui oppose des contre-pouvoirs. La régulation par le marché n'est d'ailleurs pas une auto-régulation de l'entreprise, mais bien une hétéro-régulation.

D'où l'importance de la médiatisation de l'économie. Si l'injustice réclame le secret, tandis que la justice a besoin, elle, de publicité, un monde économique plus médiatisé promeut

³⁶⁵ Voir : Luhmann N. *Politique et complexité*, op.cit. D'après une perspective systémique, la légitimité et efficacité du système démocratique ne repose pas sur un idéal de « pouvoir au peuple » mais avant tout sur le fait que l'opposition politique fasse légitimement partie du système, qu'elle soit légalisée, écoutée, active, et puisse devenir un jour la majorité. Ainsi, le système politique démocratique contient en lui-même la différenciation majorité/opposition, au lieu d'exclure l'opposition comme non politique, ainsi que le font toutes les dictatures.

³⁶⁶ En fait, le pouvoir dans l'entreprise est actuellement confisqué par les actionnaires majoritaires, qui contrôlent l'organisation comme s'il s'agissait de leur propriété, alors qu'ils ne sont de fait propriétaires que de leurs actions, et responsables qu'à hauteur de leurs investissements. En réalité, l'entreprise n'est propriété de personne et n'est propriétaire de rien, elle pourrait donc très bien en droit être cogouvernée par un **conseil d'administration pluriel** tenu de composer entre les divers intérêts des parties prenantes de l'entreprise, au lieu de ne servir que l'intérêt de l'actionnaire, comme c'est le cas dans la théorie de l'agence : « Il est ainsi généralement considéré que l'actionnaire est propriétaire de l'entreprise. Or l'actionnaire n'est que le propriétaire d'actions émises par une ou plusieurs sociétés commerciales servant de support juridique à l'entreprise. Si on fait une analyse de ses prérogatives réelles, et de son absence de responsabilité, son droit de propriété sur *l'action* ne peut en aucune manière être considéré comme un droit de propriété sur *l'entreprise*. L'actionnaire a des prérogatives sur l'entreprise via sa propriété des actions ; il n'en a pas pour autant la propriété de l'entreprise. » (Robé J-P. *L'entreprise et la constitutionnalisation du système-monde de pouvoir*, op.cit. p 18).

automatiquement plus de justice et freine le comportement injuste, car il en augmente les coûts liés à la difficulté de le maintenir secret. C'est sur cet aspect que doivent insister les promoteurs de la RSE, d'après une perspective utilitariste centrée sur l'intérêt qu'il y a à être moral. Le contexte de la médiatisation de l'économie mondialisée, qui rend le profit plus dépendant de l'opinion publique, le rend par définition plus dépendant aussi du risque éthique de mauvaise réputation d'une part, et plus dépendant des demandes sociales éthiques de justice et de soutenabilité d'autre part, ces demandes éthiques pouvant se révéler d'excellentes sources d'inspiration pour l'innovation sur le marché. Les contre-pouvoirs correctifs, qui n'existent pas vraiment dans la sphère de décision de l'entreprise, existent ainsi à l'extérieur de l'entreprise ; les fameuses parties prenantes forcent l'entreprise à entendre les demandes sociales dans un jeu de pressions et lobbies au sein de l'espace public médiatisé du marché :

“Les pressions des interlocuteurs de l'entreprise ont peu à peu changé de caractère depuis une quarantaine d'années. Elles ont commencé, il y a un peu plus de cent ans, par la reconnaissance des droits des salariés ; on a assisté ensuite à la naissance des mouvements consuméristes et le mouvement s'est poursuivi avec les promoteurs de toutes catégories de droits sociaux et environnementaux (droits humains, anticorruption, accès à l'eau ou à l'énergie, services publics, droits des animaux, commerce équitable...) et nous voyons maintenant les associations de défense des actionnaires individuels acquérir un début d'efficacité réelle.

Parallèlement à l'expansion mondiale des entreprises, les parties prenantes ont su eux aussi créer des réseaux mondiaux, cherchant ainsi à établir une espèce de surveillance des grandes entreprises sur l'ensemble de la planète afin d'exercer des pressions en faveur des intérêts qu'ils défendent. Toutes ces parties prenantes savent de mieux en mieux recueillir l'information en même temps qu'elles ont appris à s'exprimer davantage et plus fort.”³⁶⁷

Ce que demande le mouvement de la Responsabilité Sociale des Entreprises, d'un point de vue systémique de régulation, c'est au fond que la contrainte qui régule de l'extérieur le système de l'entreprise soit **internalisée**, afin que le système génère sa propre **immunité** depuis le centre de contrôle de ses décisions, que le système devienne « quelqu'un »³⁶⁸, donc un être responsable. Comme nous n'avons que notre culture éthique de toujours pour exprimer cette signification, notre culture de la « vertu », la RSE s'est d'abord déployée en termes éthiques de bonne volonté des dirigeants, de responsabilité personnelle. Constatant l'échec du simple appel à la vertu des entrepreneurs, la RSE s'est ensuite « démoralisée » en autorégulation par l'intérêt de l'organisation prise dans les interdépendances du marché. C'est là le sens de la

³⁶⁷ Loosdregt H-B. *Prévenir les risques éthiques de votre entreprise*, op.cit. p 40.

³⁶⁸ L'immunité a toujours à voir avec la capacité de l'organisme à se forger une identité, à se reconnaître et se distinguer de ce qui n'est pas lui. Voir : Ameisen J-C. *La sculpture du vivant*, Seuil, 2003.

version utilitariste de la RSE, encore très idéaliste, puisqu'elle repose entièrement sur l'espoir libéral des « vertus » du marché, après la déception des vertus des personnes. Sa dialectique idéaliste imagine ce scénario :

« L'image de marque » de l'entreprise, qui constitue aujourd'hui souvent son actif principal sur un marché concurrentiel très réactif, va la pousser à innover en anticipant les tendances éthiques du public, les plaintes des parties prenantes, et à se protéger en adoptant les comportements normatifs les plus sévères, donc les moins susceptibles de réaliser les risques éthiques de mauvaise réputation (entraînant des boycotts) ou de se laisser surprendre par les nouvelles réglementations plus draconiennes des Etats réagissant aux demandes de sécurité de la société du risque. Alors, la recherche scientifique financée par l'industrie devra elle aussi s'orienter vers les solutions technologiques les plus soutenables, socialement et écologiquement pertinentes. La science devient ainsi la cause de la soutenabilité, après en avoir été successivement l'ennemie et la lanceuse d'alerte. Sciences et industries construisent ensemble la « solution sociale » de la soutenabilité, grâce à la faculté d'adaptation et du besoin permanent de légitimation du capitalisme³⁶⁹.

Mais ce panorama fort optimiste d'une fin morale universelle réalisée par la seule dialectique de l'intérêt bien compris, tenu d'œuvrer dans un espace social médiatisé, demande à être tempéré et mitigé, tant il repose sur un fonctionnement parfait d'un marché où tous les individus auraient même pouvoir de choix, même rationalité, même accès aux informations pertinentes, même conscience de la nécessité de maximiser leurs intérêts, etc. Or le marché ne fonctionne jamais comme on le voudrait. Le même Henry-Benoît Loosdregt l'admet :

“Il ne faut pas être naïf, l'intérêt de certaines catégories se manifeste aussi au détriment d'autres catégories, et le plus juste ou le plus honnête ne triomphe pas toujours. Par ailleurs, l'intérêt à court terme de l'entreprise ne coïncide pas forcément avec une attitude éthique...”³⁷⁰

D'une part, le marché ne se montre pas plus que la société de façon ostensive et transparente aux acteurs économiques. La médiatisation de l'économie est donc toujours tronquée, ambivalente, décousue. D'autre part, l'intérêt bien compris sur le long terme ne correspond jamais à l'intérêt urgent sur le court terme, puisque l'intérêt est toujours dépendant du contexte

³⁶⁹ Voir : Boltanski L. et Chiapello E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.

³⁷⁰ Loosdregt H-B. *Prévenir les risques éthiques de votre entreprise*, op.cit. p 37.

et que la notion « à long terme » met entre parenthèse ce contexte. Finalement, la mondialisation fait que les opérateurs économiques peuvent toujours facilement trouver des « zones de pression éthique minimale », voire nulle, là où l'Etat de droit et la médiatisation des valeurs démocratiques ne sont pas encore consolidés (pays sous-développés, dictatures), ou là où l'Etat se vend lui-même comme avantage compétitif (paradis fiscaux). L'hyper complexité des problématiques économiques et la dépendance cruciale des intérêts face au contexte, interdisent de faire d'une tendance possible une loi. Comme le notent Michel Capron et Françoise Quairel-Lanoizelée, « la RSE n'est pas un long fleuve tranquille » :

« Au niveau de l'entreprise, les avantages de l'adoption de stratégies de RSE ne compensent pas nécessairement les coûts et les résistances ; beaucoup de grandes entreprises développent des stratégies de *greenwashing* pour apparaître responsables sans modifier leurs décisions réelles et la plupart des PME ne se sentent pas concernées. La littérature managériale accorde encore une faible attention aux obstacles et aux difficultés de cette mise en œuvre, parle peu des coûts et des incertitudes du retour sur investissement. « La RSE n'est pas un long fleuve tranquille » (...) »

Les entreprises, de par leurs activités et leur visibilité médiatique, ont une vulnérabilité inégale au regard de leur image et de la pression des parties prenantes ; les avantages retirés d'une politique RSE sont fonction de cette vulnérabilité. Leur situation concurrentielle peut les conduire à freiner toute démarche qui les pénalise à court terme.³⁷¹

En ce sens, les désavantages de l'approche utilitariste de la RSE sont aussi nombreux que ses avantages : Pas nécessairement rentable, la démarche RSE intéressée n'empêche pas le lobby entrepreneurial contre des régulations publiques socialement responsables au niveau national et international, car négocier des lois permissives et qui rendent invisibles des risques industriels permet de faire des économies substantielles sur la gestion des risques. C'est ainsi que toutes les mesures légales de protection de la santé et de l'environnement arrivent en retard, à cause de la pression exercée par l'industrie sur les pouvoirs publics. Une autre stratégie très économique peut être de s'assurer du secret des pratiques socialement irresponsables en confisquant l'accès aux informations pertinentes, donc en intervenant sur la distorsion de publicité. Toutes ces stratégies sont « légitimes » du point de vue de l'utilitarisme puisque la logique de l'intérêt porte en elle la volonté d'optimiser l'éthique

371 Capron M., Quairel-Lanoizelée F. *La Responsabilité Sociale d'Entreprise*, op.cit. p 73. Il est certain que les entreprises ne sont pas toutes exposées à la vulnérabilité médiatique. Les compagnies minières, par exemple, qui ne vendent rien au grand public, n'ont pratiquement pas de risques de mauvaise réputation à gérer, bien que leur activité soit parmi les plus destructrices qu'on puisse imaginer, tant au niveau social qu'au niveau environnemental. Et que dire du commerce des armes ?

comme un simple « moyen » : il s'agit de mettre en œuvre la bonne pratique la moins coûteuse possible aux retombées médiatiques les plus larges possibles, ce qui conduit par effet inverse à la perte de confiance des consommateurs dans le discours des entreprises quel qu'en soit le contenu. La perspective utilitariste de la RSE ne conduit donc pas forcément au développement soutenable annoncé, puisque l'insoutenabilité à long terme du tout peut être rentable à court terme pour la partie.

D'autre part, vu que les clients des pays développés sont les mieux informés sur les risques technoscientifiques et les agissements des entreprises, la RSE peut fonctionner comme un facteur de surcoût de production supplémentaire pour les pays développés, qui vient s'ajouter à tous les autres liés à la main d'œuvre, la réglementation, le salaire minimum, les taxes, etc., entraînant encore une fois la délocalisation des activités vers des pays économiquement plus attractifs, c'est-à-dire éthiquement plus tolérants. Et, *last but not least*, on retrouve ici aussi le problème du « passager clandestin » (*free rider*), qui attendra que les entreprises pionnières assument les coûts de la démarche RSE, pour profiter à lui tout seul après des opportunités sans assumer les coûts. Tant que la démarche RSE n'aura pas vaincu ce problème du passager clandestin, on ne devrait pas assister à une universalisation de la RSE via le marché. Le manque de RSE, au final, peut être alors compris comme une autre faille du marché (*market failure*), puisqu'il « devrait » conduire à l'universalisation des bonnes pratiques entrepreneuriales mais ne le fait pas. Et comme toute faille du marché, celle-ci ne pourra être corrigée que par une intervention exercée par d'autres pouvoirs non-économiques situés à l'extérieur du marché.

(3) Ces deux derniers points nous conduisent au dépassement de la RSE utilitariste vers la **troisième vague RSE**, celle qui correspond d'après Michel Capron à la conception de la « **raison** »³⁷². En effet, qui veut vraiment profiter d'une démarche RSE comme d'une opportunité d'avantage concurrentiel doit finalement obliger tous ses concurrents aux mêmes coûts d'investissement dans des pratiques socialement responsables, ce qui ne peut se faire que par le régulateur étatique venant obliger le marché de l'extérieur à la poursuite de la bonne pratique, ce dont l'utilitarisme prétendait ne pas avoir besoin :

³⁷² Capron M. « En guise de conclusion... La RSE peut-elle contribuer à la sortie de crise ? », in : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?* op.cit. p 402.

«La RSE de l'utilitarisme stratégique qui voit dans la RSE l'opportunité de trouver des avantages compétitifs est plus sérieuse [que la RSE du « *business ethics* », n.d.a.]. Le capitalisme a en effet l'extraordinaire faculté de trouver dans ses propres contradictions et turpitudes les voies de nouvelles opportunités de valorisation du capital. Notamment, il y a certainement de belles opportunités d'investissement dans l'économie dite « verte », à tel point qu'elle pourrait donner lieu à une nouvelle bulle spéculative. Mais l'avantage compétitif n'a qu'un temps et assez rapidement, la présence des « passagers clandestins » vient rappeler que les avantages ont aussi des coûts que seuls supportent les défricheurs. Les pionniers doivent alors se tourner vers l'Etat pour mettre de l'ordre et faire rentrer les passagers clandestins dans le bon chemin de la « concurrence loyale ».

La troisième conception de la RSE est celle de la raison ; celle qui s'appuie sur l'idée qu'une sortie de crise ne peut survenir durablement sans une remise en cause profonde des modes de production, d'échanges et de consommation ; celle qui consiste à équilibrer l'efficacité économique avec l'équité sociale et la pérennité de l'environnement naturel et qu'on appelle parfois modèle de développement soutenable. Elle consiste à demander aux entreprises de produire des biens communs tout en leur faisant admettre un contrôle de la société civile sur leurs activités. Elle suppose une régulation internationale s'appuyant sur des normes sociales et environnementales universelles.»³⁷³

« L'âge de raison de la RSE », d'après cette très intéressante conception, viendrait de la double opération de deuil d'une solution par la seule activité volontaire des agents économiques et d'une solution par le seul marché. Mais ce double deuil ne signifie pas le retour glorieux de l'Etat dans la direction des affaires du monde, car la normativité, même internationale, n'est qu'un aspect du problème du développement soutenable parmi d'autres. Il faut aussi faire le deuil du tout-Etat. Revenue de sa double naïveté volontariste et systémique, sans tomber dans l'étatisme, la RSE assumerait désormais son avenir face à l'enjeu du développement soutenable de façon **hybride**, entre convictions personnelles, lois, logique utilitariste, tendances du marché, pactes internationaux, pressions exercées par les ONG, normalisation professionnelle, etc. L'âge de raison de la RSE se situerait dans la **composition des rationalités** stratégique, économique, éthique et politique. Pas de solution pure, donc, ni par la volonté du sujet conscient, ni par le système aux processus aveugles, ni par le dictat étatique. Pas d'autorégulation, pas d'hétérorégulation, pas d'imposition, alors un mix, un peu de tout, avec tous, entre tous. L'idée d'une régulation hybride, que nous avons soulignée plusieurs fois, représente exactement cette maturité désillusionnée et lucide face au caractère crucial des enjeux et à la pauvreté des moyens qui nous sont donnés pour relever les défis.

³⁷³ Idem. p 402-403.

Nous devons réorienter vers la soutenabilité notre pente globale insoutenable actuelle. Mais comme celle-ci est la conséquence systémique globale de toutes les actions conscientes des sujets, et de tous les processus déclenchés par tous les sous-systèmes sociaux, il n’y a aucun point d’Archimède sur lequel s’appuyer pour inverser la tendance d’une façon souveraine. Aucun groupe d’acteur n’a à sa disposition la connaissance suffisante et le pouvoir suffisant pour réguler le monde. Aucun système économique, juridique ou scientifique ne détient **à lui seul** la solution. Et ce pour une bonne raison systémique : ce qu’il s’agit de réguler est « le monde », le tout vécu et pensé par les humains, entre eux et parmi tous les non-humains qui sont condition de possibilité de l’existence des humains. Si nous venions à disparaître, on l’a vu, c’est le « monde » qui disparaîtrait avec la mort de son dernier témoin et rapporteur, mais pas l’univers qui, lui, est un système physique. Or **le monde n’est pas un système** :

“En tant que tout, en tant qu’horizon universel de toute expérience humaine, le monde n’est possible comme problème que sous la perspective de sa plus extrême complexité. Le monde n’est pas un système, puisqu’il n’a aucune frontière.”³⁷⁴

Le « monde » ne doit pas être confondu, du point de vue systémique, avec un « environnement ». C’est toujours un système qui a un environnement. Comme nous l’avons déjà souligné, un système autopoïétique définit son environnement depuis son propre point de vue, par clôture opérationnelle de ses propres processus « internes » et de ce qu’il observe et échange avec « l’extérieur ». Cet environnement, que le système pose face à lui en se posant lui-même (c’est pour cela qu’on le dit « autopoïétique », parce qu’il se fabrique lui-même), est toujours le fruit d’une réduction de complexité, par rapport à l’infinie complexité du monde qu’aucun système ne pourrait assumer telle quelle. Ainsi, le système « chien » pose un environnement « canin » face à lui, le système juridique pose un environnement juridique face à lui, etc., mais **aucun système n’a pour environnement le monde lui-même**, qui n’est qu’une Idée de la pensée humaine (une Idée au sens kantien, c’est-à-dire justement pas un objet de connaissance, ni pour les sujets, ni encore moins pour les systèmes). Les systèmes ne sont pas dans le monde. Ce n’est que nous, êtres pensants, qui les y mettons. La pensée, de son côté, est cette extraordinaire capacité qui nous permet seule de ne pas simplement vivre en affirmant et régulant notre insertion systémique humaine dans notre environnement, mais de nous dédoubler et réfléchir au « monde ». Extraordinaire capacité qui nous permet de peindre le tableau de Goya, le contempler, nous sentir concernés par lui. Ainsi, pour nous autres

³⁷⁴ Luhmann N. *La confiance : un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Economica, 2006, p 3.

humains, les réductions de complexité systémiques de tous les systèmes (sociaux ou naturels) peuvent devenir notre souci. Les systèmes existent pour nous dans leurs rapports les uns avec les autres sur fond de « monde », et leur coexistence dans le monde nous fait souci. Souci dont ne se soucie aucun système, dont tout le fonctionnement ne vise à rien d'autre qu'à la permanence du système. Nous sommes, nous les humains, nous les non-systèmes, les êtres **politiques** en charge du monde, car **penser au monde** est justement la condition de possibilité et d'ouverture de l'action politique :

“Pour tous les genres de systèmes réels qui existent dans le monde, qu'il s'agisse d'unités physiques ou biologiques, pour les pierres, les plantes ou les bêtes, le monde est trop complexe : il contient plus de possibilités que ce à quoi le système peut réagir tout en se conservant. Un système se positionne face à un « environnement » constitué de manière sélective et se brise au contact de contradictions qui se produisent entre le monde et l'environnement. Mais l'homme est le seul à prendre conscience de la complexité même du monde et, partant, du caractère sélectif de son environnement et à en faire le problème de base de son auto-conservation. Il peut faire du monde, de simples possibilités, de son non-savoir l'objet d'une conceptualisation et se reconnaître lui-même comme un être qui doit décider.”³⁷⁵

Or, s'il s'agit pour nous de réguler le monde, injuste et insoutenable, il s'agit donc d'une **régulation de quelque chose de non systémique**. Nous touchons là à l'essence de la régulation hybride qui est derrière tous les discours et inquiétudes actuelles pour « sortir de la crise », « sauver la planète », « équilibrer durablement économie, société et environnement », et vers laquelle tend la troisième vague RSE centrée sur le raisonnable et le « développement soutenable ».

La régulation doit être « hybride », parce qu'il s'agit premièrement d'une **régulation méta et inter systémique**, ce qui veut dire que, n'ayant pas pour objet un système capable de boucler ses opérations et de s'autoréguler à partir d'une observation de lui-même, mais l'ensemble de tous les systèmes sociaux et naturels sur la planète, ensemble qui n'est pas lui-même un système, nous ne disposons d'aucune causalité en boucle, d'aucune rétroaction régulatrice sur laquelle s'appuyer pour laisser faire ce non-système en utilisant ses propres ressources. On prend certes des « mesures » tous les jours, à pleins de niveaux locaux, régionaux, nationaux, internationaux, dans pleins de domaines économiques, politiques, scientifiques, techniques, écologiques, mais on ne détient pas la rétroalimentation fidèle de « ce que fait ce que nous faisons », pour savoir de source sûre si nous prenons les bonnes mesures ou pas, pour savoir si

³⁷⁵ Idem, p 5.

les échecs constatés viennent de nos erreurs ou de n'importe quelle autre raison : on ne sait pas ce qu'il faut corriger, ni comment le corriger, et pourtant nous devons corriger.

Deuxièmement, puisqu'aucun système ne peut prendre en charge la régulation de tous les systèmes, ni aucun savoir méta-systémique en supporter la complexité, la régulation hybride est une **régulation par gouvernance**, et non par gouvernement. Puisque l'omniscience et l'omnipotence ne nous sont pas données, il faut nous associer. Il faut décider ensemble de se coordonner pour agir en même temps sur tous les leviers à notre disposition, dans une situation de maîtrise technique fragile et de non-commandement politique des processus enclenchés, mais au moins en s'informant mutuellement sur les données disponibles depuis les points de vue de chacun, et en essayant de créer des synergies assez globales pour visibiliser un peu ce que l'on fait « pour le monde »³⁷⁶. Ce non-commandement intrinsèque, cette finitude ontologique de la politique qui n'est pourtant pas impuissance, impliquent de mettre en coordination et coresponsabilité un grand nombre d'acteurs sociaux dans une activité communicationnelle (Habermas) et non pas seulement par une activité instrumentale ou stratégique (où l'autre est toujours mon moyen mais non pas mon partenaire)³⁷⁷.

La régulation hybride s'applique donc à des processus systémiques et humains, dont on n'est pas immédiatement souverain, mais qui témoignent de puissances auto-organisatrices, et qui demandent ainsi de se tenir à l'interface entre le gouvernement politique des sujets proprement dits (régulation-assujettissement), la gouvernance intersubjective des cosujets en situation de dialogue (régulation par consensus), l'autodéploiement de processus sériels dans les systèmes sociaux (régulation systémique) et l'intervention scientifique et technique sur la nature (maîtrise technique du donné). C'est l'interface entre les sciences dures et les sciences douces, entre les sciences et la politique, entre les actions politiques et les processus systémiques, qui constitue le lieu hybride de cette curieuse régulation.

Troisièmement, la régulation est hybride car elle ne concerne pas seulement ce que font les humains entre eux, mais aussi la **rétroaction du tout de la biosphère sur les actions des**

³⁷⁶ N'oublions pas l'avertissement de Arendt, que le monde ne devient visible que depuis l'expérience de la pluralité humaine : "Le monde ne surgit que parce qu'il y a des perspectives" (Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?*, op.cit. p 153).

³⁷⁷ On trouvera une bonne explication de la différence entre activité communicationnelle et activité instrumentale ou stratégique chez Habermas dans son essai : « Explications du concept d'activité communicationnelle », publié dans le livre : *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p 413 sq.

humains. La régulation recherchée ne suit donc plus notre commode réduction de complexité gréco-latine et moderne, qui distingue depuis des siècles entre le domaine de la Nature (*physis*) et le domaine de l'Humanité (*nomos*). Il faut bien comprendre que nos décisions politiques régulatrices d'aujourd'hui n'interviennent pas seulement dans l'enclos social mais directement sur les processus « naturels » : en votant une loi, on régule la température terrestre moyenne, on change la teneur en gaz carbonique de l'atmosphère, on intervient sur le système endocrinien de la génération suivante, on dévie des courants marins, on diminue des populations d'insectes, etc. D'où la conséquence obligée : **les sciences rentrent en politique, et réciproquement, la politique rentre dans les sciences**³⁷⁸. Et c'est pourquoi la dernière née des options politiques de nos démocraties possède ce curieux nom hybride, composé de science naturelle et de politique, qui aurait été un oxymore tant pour Aristote que pour Descartes : « l'écologie politique ».

L'âge de raison de la RSE doit donc être l'âge des coresponsabilités multi-organisationnelles en vue d'une régulation hybride planétaire. Age de la responsabilité politique, donc, qui dépasse de loin le seul focus entrepreneurial sur la question, et la seule norme ISO 26000, même si elle est « hors-norme ». Mais la prétention à « contribuer au développement soutenable » est à ce prix. Cette démarche politique doit d'abord être orientée vers la lutte contre le refus du politique, vers la mise en lumière des stratégies « sub-politiques » des deux acteurs modernes qui ont le plus d'impacts sur le monde tout en prétendant ne pas avoir de vocation politique : les entreprises et les sciences.

24. De la subpolitique des sciences et entreprises à la politique de soutenabilité par les sciences et les entreprises.

Nous avons vu que l'ISO 26000 ne permettait pas encore de dégager le vrai sens politique de la Responsabilité Sociale, lié au devoir d'association coresponsable pour le développement soutenable. Ce dernier ne demande rien moins que la refonte des objectifs, méthodes et contenus de la société industrielle à échelle globale, donc une rupture avec l'industrialisme débridé de la société du risque actuelle, comme Michel Capron le réclame pour le troisième âge de la Responsabilité Sociale, l'âge de la raison. Déjà, les partisans du développement

³⁷⁸ Voir : Latour B. *Politiques de la nature*, op.cit. Ouvrage dont le sous-titre est éloquent : *Comment faire rentrer les sciences en démocratie*.

soutenable réclament une **institutionnalisation de la RSE**³⁷⁹. Celle-ci ne sera possible que par un **dépassement du statut entrepreneurial de la Responsabilité Sociale vers la coresponsabilité de tous les autres acteurs sociaux, à commencer par les acteurs scientifiques.**

La dimension politique de la Responsabilité Sociale doit être comprise dans le cadre des mutations du système de la politique opérée lors du passage de la société industrielle de la première modernité à la société du risque de notre deuxième modernité, tel qu'Ulrich Beck les a décrites, mutations animées par la dynamique des risques qui constituent aujourd'hui le moteur de la **politisation du progrès**. Autrefois accepté sans discussion, de façon non politique, quand tout progrès technique était équivalent à un progrès social, le « Progrès » est maintenant soumis à la critique et à la discussion sur le bien-fondé des bouleversements sociaux et environnementaux qu'il implique. Le passage de la société industrielle à la société du risque signifie justement cette politisation du progrès. En effet, pendant la période de l'essor industriel, les innovations technico-économiques avaient été soustraites à la légitimation politique. Le progrès :

“dispose même – comparativement aux procédures démocratico-administratives – d'une sorte de puissance d'affirmation immunisée contre les critiques. *Le progrès remplace le scrutin*. Le progrès se substitue aux questions, il est une sorte de préaccord pour des objectifs et des conséquences qui restent inconnus et non nommés. À cet égard, dans le projet de la société industrielle, le processus d'innovation qui s'affirme avec la modernité contre la prédominance de la tradition est *démocratiquement tronqué*. Seule une partie des compétences de décisions fondatrices de la société est intégrée au système économique, et soumise aux principes de la démocratie parlementaire. Une autre partie **se soustrait aux règles du contrôle public, et se passe de justification, elle est déléguée à la liberté d'investissement des entreprises et à la liberté de recherche de la science.**”³⁸⁰

Voilà le nœud de l'affaire : les entreprises et les sciences, qui depuis l'ère industrielle ne cessent de bouleverser continuellement les routines sociales, échappent à leur responsabilisation sociale car elles ne sont pas fondamentalement soumises à la discussion publique et à l'acceptation démocratique, sauf pour des aspects formels ou périphériques (droits des salariés, taux d'imposition des profits, financement de la recherche...) qui ne touchent pas le contenu même des innovations scientifico-industrielles. La contradiction est flagrante : les

³⁷⁹ Voir par exemple les travaux du Réseau International de recherche sur les Organisations et le Développement (RIODD) : <http://www.riodd.net/>

³⁸⁰ Beck U. *La société du risque*, op.cit. p 401 (je souligne).

institutions qui ont le plus d'impact sur la société démocratique ne sont pas contrôlées par la démocratie, qui ainsi existe sans se réfléchir elle-même sur son évolution. Et par contre, le domaine politique proprement dit (partis politiques, gouvernements) est surmédiatisé et surveillé publiquement, alors qu'il peut de moins en moins avoir l'initiative et le contrôle des changements sociaux actuels et des enjeux futurs, puisque ceux-ci sont produits dans **l'espace dépolitisé scientífico-industriel**.³⁸¹ L'organe central de contrôle social qu'est l'Etat moderne ne contrôle pas ce qui déchaîne des processus de changements sociaux en accélération continue. On pensait qu'en contrôlant l'organe de contrôle, en évitant que l'Etat devienne Léviathan, la régulation sociale suivrait d'elle-même, mais voilà que ce sont les Etats qui se trouvent pris à revers par des puissances plus fortes qu'eux. D'où le fait que le conflit politique ne se situe plus là où on l'avait laissé hier :

“La stagnation politique recouvre donc des transformations frénétiques dans le système technico-économique qui dépassent les facultés d'imagination. La science-fiction a tendance à n'être plus que souvenir des temps passés (...) [face à] l'apparition de nouvelles technologies en équilibre au bord du gouffre de la catastrophe. L'impression de stagnation « politique » est trompeuse. Elle résulte de ce que l'on réduit le politique à ce qui est *étiqueté* comme tel, aux activités du *système politique*. Il suffit d'élargir la perspective pour s'apercevoir que la société nage au milieu d'un océan de transformations qui – quelle que soit l'appréciation que l'on porte sur ce terme – mérite sans aucun doute le qualificatif de « révolutionnaire ». Or, cette mutation sociale s'effectue sous la forme du *non-politique*. À cet égard, le malaise dans la politique n'est pas seulement un malaise dans la politique même, il n'est que le produit d'un *rapport déséquilibré* entre la toute-puissance de la pratique officielle qui se donne des airs politiques et devient impuissante, et une transformation très large de la société qui

³⁸¹ On discutera de très près, par exemple, un petit changement dans le calendrier scolaire proposé par le Ministre de l'Education, au nom de l'importance primordiale du rythme scolaire, de la fatigue physique et des relations familiales parents-enfants, du planning des vacances et de la santé de l'industrie du tourisme, etc. Le Ministre est « quelqu'un », il est responsable, on le vise et on le voit, on l'adule ou le conspu. L'acte ministériel a lieu dans l'espace de visibilité et de parole du politique. Mais on acceptera sans sourciller l'introduction sur le marché des jeux vidéos portatifs comme un produit comme un autre, une innovation « normale », un « droit » du marché à proposer de nouvelles marchandises, alors que ces machines changent profondément la vie quotidienne des familles, ainsi que le rythme somatique et la socialisation des enfants. Or, il n'est jamais question de discuter si telle ou telle nouveauté technologique est utile ou pas, on la met sur le marché et la loi quasi naturelle de l'offre et de la demande juge de son acceptabilité sociale. Et on ne la retirera qu'à grand peine, le cas échéant, s'il s'avère que cette marchandise a provoqué des dommages socialement inacceptables, après une dure bataille de lobbies entre des industriels défendant leurs gains et des associations d'affectés défendant leur sécurité. La raison nous demanderait maintenant d'internaliser en amont cette discussion et ce conflit, si possible avant la sortie sur le marché de « l'innovation », en anticipant la discussion dans les Conseils d'administration et les Laboratoires eux-mêmes. Mais pour ce faire, il faudrait que ces Conseils d'administration et ces Laboratoires se pluralisent en tant que centres de décisions, qu'ils puissent se dédoubler pour pouvoir penser, devenir « deux-en-un », devenir responsables en un mot. Pour l'instant, personne ne se responsabilise pour les effets collatéraux des jeux vidéos chez les enfants et leur famille. Cette « innovation » a émergé du marché, sans que « quelqu'un » ne la fasse émerger et en prenne soin dans le monde. Il s'agit donc d'une fatalité, puisqu'elle n'est l'œuvre de personne.

arrive à petits pas, en se soustrayant à la décision *mais de façon irrésistible* et apolitique.³⁸²

Il n'y a rien de plus irrésistible que ce qui arrive discrètement, sans provoquer de résistance, nous dit le Tao. Cette force politique de révolution sociale, opérée par les sciences et les entreprises de façon apolitique, donc muette, anonyme et irresponsable devant les citoyens, peut se lire dans le chantage aux Etats que les entreprises et les sciences pratiquent maintenant ouvertement, en brandissant l'argument de la concurrence internationale et de la nécessité de ne pas tourner le dos à l'histoire et à l'irrésistibilité du Progrès : « Si vous (les gouvernants) ne nous laissez pas opérer (nous les entrepreneurs et les scientifiques) et ne nous facilitez pas la tâche, alors nous irons le faire ailleurs et d'autres toucheront les bénéfices du « progrès » que vous avez voulu freiner ! ». Rien de plus nomade sur terre que l'activité scientifique et industrielle, rien de plus sédentaire qu'un Etat-nation. Avec les menaces de délocalisation de la part des entreprises, et les injonctions de la part des scientifiques à ne pas laisser d'autres laboratoires étrangers prendre les devants de la recherche, la situation des Etats devient inconfortable et les marges de manœuvre diminuent. On comprend la pertinence du tableau de Goya et le caractère diabolique de cette course à la concurrence qui empêche chacun des deux adversaires de s'arrêter un moment, **même s'il le voulait**, pour considérer le niveau d'enfoncement de ses jambes dans les sables mouvants. Ce n'est pas le problème de « refuser ou d'accepter le Progrès », c'est celui de notre capacité à empêcher que la société du risque ne devienne une société de la catastrophe, en décidant d'en faire une « société réflexive » responsable. Pour l'instant, la dynamique « balistique » du progrès technoscientifique nous conduit tout droit vers la validation de la Loi de Gabor :

“Tout ce qui peut être fait le sera, quelles qu'en soient les conséquences.”

La régulation proposée n'est pour l'instant pratiquement que d'ordre moral. Nous en sommes aujourd'hui, du côté des entreprises, à l'étape de la « RSE », d'une responsabilisation sociale partielle et balbutiante, toujours très liée à l'autocontrainte volontaire et « éthique » ; et du côté des sciences, nous en sommes à la multiplication des « comités de bioéthique » pour commencer à limiter un peu les velléités des “ingénieurs exaltés par la science-fiction” (Habermas). C'est donc encore majoritairement de « morale » et de volonté dont il est question, mais pas encore de régulation hybride, permettant aux lois et interventions étatiques de ne pas venir avec plusieurs longueurs de retard sur les « avancées » technoscientifiques. Le

³⁸² Idem. p 403-404.

serment d'Hippocrate reprend de la vigueur. Michel Serres propose de “récrire un serment généralisé à l'ensemble des sciences, puisque tous les savants sont placés devant les responsabilités créatrices” :

“Pour ce qui dépend de moi, je jure : de ne point faire servir mes connaissances, mes inventions et les applications que je pourrais tirer de celles-ci à la violence, à la destruction ou à la mort, à la croissance de la misère ou de l'ignorance, à l'asservissement ou à l'inégalité, mais de les dévouer, au contraire, à l'égalité entre les hommes, à leur survie, à leur élévation et à leur liberté.”³⁸³

Des scientifiques sachant faire un usage public de leur raison (Kant) comme Jean-Marie Pelt et Gilles-Eric Séralini, proposent de façon plus précise un Serment d'Hippocrate à usage des chercheurs en sciences de la vie, à prononcer au moment de la soutenance de thèse :

“Je jure d'être fidèle à l'éthique du respect des personnes et des vies humaines et de contribuer au développement de la connaissance et à la plus large diffusion du savoir.
Je respecterai toutes les espèces dans leur biodiversité : ce respect inspirera mes actes et mes projets au cours de mes expérimentations sur les animaux ou les tissus humains.
Je m'efforcerai de soulager les souffrances de tous les êtres vivants.
Admis(e) dans l'intimité tissulaire ou génétique des personnes, je tairai leur identité et m'astreindrai au secret médical.
Même sous la contrainte, je ne ferai pas usage de mes connaissances contre les lois de l'humanité.
Je préserverai l'indépendance nécessaire à l'accomplissement de ma mission.
Je m'informerai et réfléchirai au sens de mes expérimentations et à leurs conséquences.
Je veillerai à ce que mes travaux et recherches ne soient pas utilisés à des fins de destruction ou de manipulation.
Je respecterai les savoirs des ethnies et des sociétés traditionnelles.
J'aurai garde de ne pas oublier mes responsabilités à l'égard des générations présentes et futures.
Je n'accepterai pas que des considérations de nationalité, de culture, de politique ou d'avantages matériels me détournent de mes devoirs.
J'interviendrai pour défendre, s'il m'en est donné l'occasion, l'ensemble de ces règles.
Que les hommes et mes confrères m'accordent leur estime si je suis fidèle à mes promesses.
Que je sois déshonoré(e) et méprisé(e) si j'y manque.”³⁸⁴

Ce recours à la morale de la vertu montre bien qu'il y a un problème général de débordement des effets et impacts de la science par rapport aux volontés originelles des savants modernes. Mais quand revient la morale, c'est qu'il y a un problème politique³⁸⁵ : depuis quand un

³⁸³ Serres M. *Temps des crises*, Le Pommier, 2009, p 71.

³⁸⁴ Pelt J-M. et Séralini G-E. *Après nous le déluge ?* Flammarion/Fayard, 2008, p 189-190.

³⁸⁵ Le Tao enseigne que c'est quand la vertu s'en va que l'on commence à remarquer le besoin de morale. Quand tout va bien, la morale n'a pas à apparaître, personne n'y songe (voir le chapitre XVIII du *Tao Te King*).

problème du monde, donc un problème qui surgit **entre** nous, devrait-il se résoudre **en** nous, dans le for intérieur d'une conscience morale singulière ? Cependant, les tabous politiques de la « croissance économique » et de la « liberté de la recherche » opèrent encore comme des données « naturelles » auxquelles il ne faudrait pas toucher, auxquelles on ne pourrait pas toucher. Bruno Latour parle d'ailleurs du concept de « Nature » comme d'un artifice destiné à paralyser la politique, à “court-circuiter le travail propre de la politique, grâce à un supplément non politique nommé la Science et qui aurait unifié déjà tous les êtres sous les auspices d'une assemblée convoquée illicitement et nommée nature”³⁸⁶. La crise du politique face aux entreprises et à la science, telle que l'analyse Ulrich Beck, procède d'un triple mouvement :

(1) Les sciences et technologies industrielles perdent leur caractère d'accessoires non-politiques et marginaux par rapport aux routines sociales, en se transformant en puissances de bouleversement, positif ou négatif (c'est selon, mais ni l'un ni l'autre tout seul), de la vie des gens. **Les sciences et les entreprises se politisent** car les risques qu'elles impliquent ne sont plus sans affecter la vie sociale³⁸⁷ :

“L'évolution technico-économique perd son caractère non politique en même temps qu'elle acquiert un plus grand potentiel de transformation et de menace.”³⁸⁸

(2) Le politique, lui, renonce à son potentiel de pilotage et modelage de la société. Il ne prend plus en charge la direction des opérations, dépassé qu'il est par la modernisation

³⁸⁶ Voir : Latour B. *Politiques de la nature*, op.cit. p 59.

³⁸⁷ On pourrait dater la politisation internationale explicite des milieux scientifiques au 1er juin 1992, date de publication de « l'Appel de Heidelberg » adressé aux chefs d'Etat et de gouvernement par un groupe de scientifiques de renom, dont plusieurs prix Nobel, pour exprimer leur inquiétude face aux possibles conclusions du Sommet de la Terre de Rio de Janeiro et à “l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social”. La défense sans réserve d'une science qui manipule des “substances dangereuses (...) pour le bien de l'humanité” (bon nombre de signataires étaient des chimistes) s'est vue immédiatement critiquée par d'autres appels de scientifiques « anti-Heidelberg », dont ceux participant au sommet de Rio, cosignant un texte : « Les scientifiques dans le vent de Rio », où ils rappellent à leurs « chers collègues » “qu'une des règles essentielles de la déontologie scientifique est la diffusion des connaissances et leur libre accès par tous. Ils soulignent aussi que la recherche scientifique, sur des sujets aussi complexes que ceux relatifs à l'environnement, doit éviter tout dogmatisme et se garder d'énoncer des certitudes lorsque les faits ne sont pas étayés de manière indiscutable.” La polémique politique publique entre scientifiques plutôt conservateurs et scientifiques plutôt progressistes était ainsi lancée. La Science venait de perdre définitivement, aux yeux du grand public, son prestige d'harmonie monolithique autour de la Vérité et du consensus épistémologique sur la Méthode. Le *Monde* du 3 Juin 1992 publia d'ailleurs un article au ton iconoclaste : « Le réveil des Nobels », où le journaliste ne manque pas d'**expliquer** l'attitude de ceux qui normalement expliquent toutes choses par de très banales manœuvres politiciennes intéressées : “Les chercheurs et industriels allemands, contrariés par les limites draconiennes imposées – sous la pression des Verts – à leurs projets sur la bio-technologie, ont manifestement inspiré un texte qui ne peut que faire plaisir à de puissants intérêts”.

³⁸⁸ Beck U. *La société du risque*, op.cit. p 404.

scientifique et technique révolutionnaire qui se déroule au niveau planétaire. **Les institutions politiques se dépolitisent :**

“Dorénavant, le système politique risque fort d’être *désarmé* de sa structure démocratique à son corps défendant. Les institutions politiques deviennent les administratrices d’une évolution qu’elles n’ont pas planifiée, et sur laquelle elles ne peuvent intervenir, mais dont elles doivent pourtant répondre.”³⁸⁹

(3) Mais les institutions et les mentalités ne changent pas. Les tabous politiques demeurent, sous le joug du grand partage platonicien entre le domaine politique de la Caverne obscure des luttes d’intérêts d’un côté, et le domaine lumineux de la Vérité scientifique de l’autre, dont les économistes essayent bien entendu de profiter en « mathématisant » le plus possible leur « science » pour qu’elle paraisse le moins possible humaine et sociale, donc plus « objective », justifiant par là le tabou idéologique autour de l’intouchabilité du système économique de marché, qui s’autorégule « naturellement » de façon transcendante et pure de toute intention humaine. Le résultat est évident : **La politisation du management d’entreprise et du management scientifique est tronquée.** Elle n’accède pas véritablement au statut public politique qui devrait alors en faire une activité citoyenne dialogique sous le contrôle des procédures de la démocratie, du vote, de l’élection des candidats aux postes de décision pour des mandats limités et sous contrainte de responsabilité politique devant la collectivité, du débat d’idée entre majorité et opposition, etc. Les entreprises et les sciences ne font pas vraiment de politique, bien qu’elles en fassent. Elles se maintiennent en fait dans les limbes, dans un « **statut hybride de subpolitique** » :

“Dans la mesure où on n’attend plus que les contours d’une autre société se dessinent à partir des débats parlementaires ou des décisions de l’exécutif, mais plutôt de l’application de la microélectronique, de la technologie nucléaire et de la génétique humaine, les constructions que le processus de modernisation avait politiquement neutralisées jusqu’alors se mettent à se fissurer. Dans le même temps, par sa structure même, l’activité technico-économique reste préservée des exigences de légitimation parlementaire. L’évolution technico-économique se fait donc entre la catégorie du politique et celle du non-politique. Elle devient une tierce instance, prend le statut hybride de *subpolitique* dans laquelle l’ampleur des transformations sociales mise en branle croît de façon inversement proportionnelle à la légitimation.”³⁹⁰

Bien sûr, les technologies, systèmes économiques et activités scientifiques ne sont pas de simples idéologies politiques, qu’il suffirait de laisser tomber pour en changer. Elles opèrent à

³⁸⁹ Idem. p 406.

³⁹⁰ Idem. p 404-405.

partir de contraintes, de règles et de lois qui sont données et qu'on ne peut pas effacer comme un programme politique se réécrit. Leurs opérateurs sont des spécialistes sélectionnés par leurs succès au cours de longues années de formation académique. Il n'est pas question de les faire élire au suffrage universel. Politiser les sciences et les entreprises ne doit donc pas être pris au sens littéral de leur appliquer le même processus de sélection qu'on applique aux candidats politiques. Mais l'on ne peut pas non plus en rester à ce statut bâtard de « subpolitique » qui compromet d'avance toute possibilité de **responsabiliser les décideurs** des systèmes scientifiques et économiques, et de **responsabiliser l'humanité** vis-à-vis des contraintes non voulues qu'elle s'inflige elle-même. Tant qu'il n'y aura pas de lieu public de discussion et de décision au sujet du caractère désirable ou pas du « Progrès » qui s'impose comme une fatalité, il n'y aura pas de possibilité d'instituer une société réflexive responsable d'elle-même. Le renoncement politique est un renoncement de responsabilité, une trahison de notre modernité, une soumission des personnes parlantes à des puissances muettes et anonymes, un renoncement autocontradictoire à notre humanité :

“Les décisions qui transforment la société n'ont pas de lieu où s'exprimer, elles deviennent muettes et anonymes. Dans l'économie, elles sont inscrites dans des décisions d'investissement qui ravalent le potentiel de transformation sociale au rang d'effet secondaire non prévu. Les sciences empirico-analytiques qui élaborent les innovations, prisonnières de leur logique interne et de leur inscription institutionnelle, restent coupées des conséquences techniques et des conséquences des conséquences de ces dernières. **Les conséquences sont inconnues, il n'y a pas de responsable, voilà le programme d'évolution de la science.**”³⁹¹

Cette science sans conscience est insupportable. Développer toute une révolution moderne, portée par l'Illustration, les aspirations à l'émancipation, l'autonomie et l'égalité en dignité des personnes sans discrimination, pour s'entendre dire à la fin qu'« on n'arrête pas le Progrès », n'est tout simplement pas soutenable, dans tous les sens du terme : injuste, absurde et non durable. Mais on a gagné une meilleure connaissance du problème de la régulation hybride socialement responsable que l'on cherche. Il faut redéfinir le lieu et le moyen de l'action politique en **déjouant les défausses « subpolitiques » des systèmes économiques, techniques et scientifiques**, et en repérant où se trouve la source de pouvoir dont on a besoin actuellement pour instituer une société soutenable. Car la politique et le lieu du pouvoir ont légèrement varié de sens dans le passage de la première modernité industrielle à la seconde modernité du risque :

³⁹¹ Idem. p 406 (je souligne).

Dans une société industrielle, le problème essentiel est celui de la production et la redistribution de la richesse, donc il faut arriver à produire plus de richesses pour en redistribuer plus. Le pouvoir appartient à ce qui produit de la richesse et ce qui sélectionne sa circulation : il faut s'approprier le pouvoir sur l'appareil de production de richesses (le Capital) et l'appareil de redistribution de la richesse (l'Etat) pour avoir vraiment le pouvoir. C'est pour cela que le conflit pour l'amélioration de la société est, dans une société industrielle, un conflit politique du type de celui de la lutte des classes, pour la prise du pouvoir sur les moyens de production et sur l'Etat.

Dans la société du risque, le problème central est la diminution des risques et la régulation sociale générale pour la soutenabilité humaine. Le problème est donc moins en soi celui de produire plus de richesses que celui de **produire moins de pauvreté**, dans le sens de **moins d'effets négatifs de la richesse** qui paupérissent la nature et la société³⁹², donc rendent le futur plus misérable, moins libre et moins digne, plus risqué, plus menaçant, plus sujet aux crises et promettant moins de contrôle convivial sur ce qui arrive aux humains. Or, à qui appartient le pouvoir de la soutenabilité humaine ? Il appartient en tout premier lieu au mécanisme qui empêche l'**entropie**³⁹³ de progresser sur terre à un rythme accéléré au point d'augmenter le risque de disparition de l'humanité et la misère de son futur. La réponse est assez étonnante : ce sont les plantes vertes qui détiennent le pouvoir de la néguentropie sur Terre ! Il n'y a qu'elles (et certaines bactéries) qui réussissent à maintenir le système total de la biosphère loin de l'entropie, loin de la mort de toute vie sur Terre, car elles savent utiliser directement la seule source d'énergie libre abondamment disponible depuis l'extérieur du système vivant Terre : l'énergie solaire. Si le problème politique de la société du risque se conjugue en termes d'écologie politique et non plus d'économie politique, c'est parce que le pouvoir ne se trouve plus en dernière instance chez les hommes mais chez les plantes. Voilà le déplacement du centre du pouvoir qu'il faut prendre en compte pour comprendre le sens de l'activité politique aujourd'hui.

³⁹² C'est bien là l'idée de la triple comptabilité économique, sociale et environnementale, que de pouvoir calculer combien de pauvreté sociale et environnementale crée la richesse économique produite par les entreprises.

³⁹³ Le terme « entropie », mot grec qui signifie transformation, évolution, a été introduit par le physicien prussien Rudolf Clausius, qui reprit le principe de l'ingénieur français Carnot pour fonder une « Théorie mécanique de la chaleur », devenue la Thermodynamique. On peut exprimer la seconde loi de la thermodynamique, la loi de l'entropie, en termes d'ordre et de désordre, ou même en termes d'information et de bruit. Voir sur ce sujet : Morin E. *La Méthode 1 : La Nature de la Nature*, Seuil, 1977 et *La Méthode 2 : La Vie de la Vie*, Seuil, 1980. Voir aussi : Colloque de Cerisy. *L'auto-organisation, de la physique au politique*, op.cit.

Le problème politique n'est alors plus **directement** un conflit de pouvoir (comme c'est le cas entre les humains), car les plantes ne « veulent » pas le pouvoir, ne savent pas qu'elles le détiennent, ne désirent pas le confisquer. Le conflit politique devient **indirect** : il concerne le contrôle des institutions humaines qui affectent la vie des plantes (et de la biosphère en général) c'est-à-dire les industries et les sciences, les premières parce qu'elles peuvent influencer positivement ou négativement sur la biosphère, les secondes parce qu'elles peuvent nous dire ce que signifie influencer positivement ou négativement sur la biosphère, elles peuvent connaître ce qu'il faut faire et inventer les solutions, les réparations et les innovations positives, ou au contraire créer les conditions de la destruction. Le contrôle du gouvernement de l'Etat est, bien sûr, toujours un moyen indirect très utile, mais il n'est plus une finalité en soi permettant l'accès immédiat au pouvoir : il suffisait d'avoir le pouvoir public pour redistribuer la richesse de façon significative, dans la société industrielle. Il ne suffit plus d'avoir le pouvoir d'Etat pour diriger la science et l'industrie comme on le veut, dans la société globale du risque. Il faut **composer les pouvoirs** des Etats, des sciences, et des industries, en les distinguant tout en les mettant en relation, autour de l'objectif de soutenabilité.

Si le problème politique est aujourd'hui de contrôler l'orientation du faire industriel et l'orientation de la recherche scientifique, le but de l'action politique est d'assurer par les sciences et l'industrie la **néguentropie** humaine sur Terre et la **liberté et dignité** de la vie des personnes. Obliger les sciences et l'industrie à servir le processus néguentropique de l'humanité, c'est leur donner pour fin d'assurer la soutenabilité humaine sur Terre. Les obliger à servir la liberté et la dignité, c'est les soumettre au principe éthique de justice et de respect de l'humanité des humains. Pour ce dernier objectif, nous avons déjà toutes les ressources morales et politiques de nos traditions culturelles, philosophiques et religieuses à disposition. C'est le même problème toujours d'actualité : lutter contre l'exploitation de l'homme par l'homme. Mais pour le premier objectif, il faut en appeler à des innovations scientifiques et techniques pour construire une **économie néguentropique** qui fait encore défaut, puisque la science économique classique s'est constituée au XVIIIème siècle dans l'ignorance et la séparation totale d'avec les sciences physiques et biologiques. Examiner brièvement cette économie néguentropique permet de prendre la mesure du déplacement de la signification du conflit politique et comprendre pourquoi il est aujourd'hui indispensable d'élever jusqu'à

l'espace public politique les stratégies subpolitiques du management des sciences et des entreprises, pour assurer la soutenabilité de l'humanité.

C'est à l'économiste et mathématicien Nicholas Georgescu-Roegen³⁹⁴ que revient le mérite d'avoir réintroduit la science économique dans la physique et la biologie dont elle n'aurait jamais dû s'éloigner, si tant est qu'aucune dimension de nos échanges économiques et créations de richesse ne peuvent ignorer la base biophysique qui en est la condition de possibilité. Très schématiquement, en thermodynamique, il n'est jamais question de disparition de l'énergie (1^{ère} loi de la thermodynamique), mais on distingue l'énergie « libre », c'est-à-dire utilisable pour les besoins humains, et l'énergie « liée », trop dispersée pour être utilisable (2^{ème} loi de la thermodynamique). A cette distinction Georgescu-Roegen ajoute celle entre stock et flux :

“L'énergie libre à laquelle l'homme peut avoir accès vient de deux sources distinctes. La première d'entre elles est un **stock**, le stock d'énergie libre des dépôts minéraux dans les entrailles de la Terre. La seconde source est un **flux**, le flux du rayonnement solaire intercepté par la Terre.”³⁹⁵

Ayant une maîtrise presque totale sur les stocks terrestres grâce aux sciences et à l'industrie moderne, l'humain pourrait épuiser sa « dot terrestre » d'énergie libre en quelques années s'il le voulait, ou en quelques siècles, car tout stock tend à s'épuiser sur une planète finie. Au contraire, il ne peut utiliser que le flux solaire d'aujourd'hui, mais pas celui du passé ni celui de l'avenir. Le flux solaire (et ses dérivés renouvelables) est la seule source disponible d'énergie en quantité illimitée pour les 5 milliards d'années à venir qu'aucune génération humaine ne peut confisquer à la suivante !

Les conclusions de la « bioéconomie » de Georgescu-Roegen s'imposent d'elles-mêmes : si nous voulons assurer la soutenabilité du genre humain, il nous faut, d'une part, préserver les capacités de résilience de la biosphère qui maintiennent le système planétaire vivant ouvert sur l'apport continu d'énergie solaire libre par la photosynthèse, et d'autre part, **faire dépendre**

³⁹⁴ Georgescu-Roegen N. *La Décroissance : Entropie, Ecologie, Economie*, op.cit. Ce livre est un recueil d'articles de Georgescu-Roegen choisis et traduits par Jacques Grinevald et Ivo Rens, qui ont inventé le titre de l'ouvrage. Ce titre n'est pas très heureux, car la « Décroissance » n'a pas bonne presse et n'est pas un concept rigoureux. Il n'aurait d'ailleurs sans doute pas plu à l'auteur et n'aide pas à la diffusion de sa pensée. Georgescu-Roegen est encore souvent le grand absent des manuels d'économie et de gestion, alors qu'il pourrait être une source d'inspiration pour les futurs économistes et entrepreneurs. Mais cela demande de promouvoir la Responsabilité Sociale des Universités et Ecoles de Commerce.

³⁹⁵ Idem. p 76.

au maximum nos activités économiques du flux solaire et non des stocks de minéraux et combustibles fossiles, car le premier est permanent (soutenable) alors que les seconds s'épuisent (insoutenables). On remarquera que l'argument principal d'une éthique économique de la soutenabilité n'est pas que l'économie basée sur le pétrole pollue et augmente l'effet de serre, mais qu'elle prive les générations futures de l'usage du stock fossile, les rendant de ce fait plus pauvres et moins libres d'utiliser une riche variété de moyens pour subvenir à leurs besoins. Souvenons-nous de l'impératif éthique de Von Foerster ("Agis de façon à accroître le nombre des possibilités, pour toi et pour les autres"). La pollution et la préservation de la nature sauvage ne sont donc pas le principal problème, comme la vulgate « écolo » voudrait le faire croire. La soutenabilité n'est pas d'abord, ni seulement, la lutte contre la pollution, c'est avant tout la justice intergénérationnelle universelle. Or, tout stock utilisé est littéralement privé aux générations futures, alors que tout flux utilisé ne leur retire rien. Cela semble paradoxal à première vue, mais il va nous falloir commencer à imiter les plantes, c'est-à-dire à rapprocher notre stratégie économique de celle des plantes, qui transforment directement l'énergie solaire en basse entropie utilisable :

“Il apparaît que la pression constante exercée sur le stock de ressources minérales que provoque la fièvre moderne du développement industriel, ainsi que le problème toujours plus préoccupant constitué par le besoin de rendre la pollution moins nocive (ce qui accroît d'autant la demande relative au stock en question), conduiront nécessairement l'humanité à rechercher les moyens de faire un plus grand usage du rayonnement solaire, la source la plus abondante d'énergie libre. (...)

Aussi, pouvons-nous être quasiment certains que, sous cette même pression, l'homme découvrira des moyens de transformer directement le rayonnement solaire en puissance mécanique. Assurément une telle découverte représentera la plus grande percée imaginable dans la problématique entropique de l'humanité, car elle donnera aussi à celle-ci la maîtrise de la source la plus abondante pour la vie. Le recyclage et la lutte contre la pollution consommeraient encore de la basse entropie, mais celle-ci ne serait alors plus prélevée sur le stock vite épuisable de notre globe”.³⁹⁶

La maîtrise d'une science et d'une industrie au service d'une économie mondiale néguentropique, dans un cadre social assurant justice, liberté et dignité aux personnes, voilà le schéma général du programme politique qui nous attend globalement. Le projet de passer d'une économie de stock à une économie de flux, fondée sur une approche biomimétique de l'agir industriel, devrait pouvoir occuper les sciences et les entreprises pour tout le XXIème siècle. Encore faut-il les convaincre de servir ce projet là et non plus celui de la croissance

³⁹⁶ Idem. p 81.

sans limite et sans finalité³⁹⁷. Il faudra **composer une gouvernance responsable entre les divers pouvoirs étatiques, industriels et scientifiques**, sans qu'aucun des trois n'absorbe ni ne domine les deux autres, sous le projet commun d'assurer la soutenabilité de l'humanité.

Nous arrivons ici aux limites de ce qu'on peut penser philosophiquement tout seul en s'inspirant de ce que la pensée et l'action des autres a fait émerger comme innovations sociales. Car le mouvement de la Responsabilité Sociale, qui nous inspire pour toute notre réflexion, n'en est visiblement pas encore à penser à l'organisation planétaire de la composition des pouvoirs des Etats, des sciences et des entreprises, et bien peu d'entrepreneurs font même le lien entre RSE et économie verte. « L'âge de raison de la Responsabilité Sociale » (Capron) en est à ces débuts, en ce qui concerne le nécessaire effort de politisation de l'entreprise et de la science. Nous nous limiterons donc à indiquer deux pistes de réflexion et d'approfondissement du mouvement de la Responsabilité Sociale, pour que ses acteurs puissent assumer au mieux les besoins d'institutionnalisation de la Responsabilité Sociale au cœur de la société du risque, en suivant le fil conducteur d'une construction de la « société réflexive » qui nous manque : (1) la nécessité d'une Responsabilité Sociale des Sciences pour aborder les impacts épistémiques qui influent négativement sur la possibilité de créer une autre société soutenable ; (2) la nécessité de concevoir un concept de régulation hybride riche et complexe ou la *soft law* et l'engagement volontaire soient reconnus et responsabilisés à la fois, pour ne pas retomber encore une fois dans l'opposition trop simple entre Etat et Marché.

25. Responsabilité Sociale des Sciences et impacts épistémiques de l'intelligence aveugle.

Il nous apparaît primordial que « l'âge de raison de la Responsabilité Sociale » parvienne à dépasser la focalisation quasi exclusive sur les entreprises et commence à élaborer des moyens d'instituer parallèlement une **Responsabilité Sociale des Sciences (RSS)**. Pour ce faire, il faudra bien évidemment reprendre le concept de responsabilité pour les impacts et l'appliquer

³⁹⁷ Dans le modèle de la croissance, aucune forme finale, aucune entéléchie diraient les Grecs, ne conduit le mouvement d'une économie aveugle, en fuite balistique vers le « plus vaut plus » (Gorz). Dans le modèle biomimétique, la forme finale de l'exigence néguentropique fixe le critère de choix et le but de toute innovation économiquement, socialement et environnementalement pertinente. On sort alors du modèle de la croissance vers celui du développement, qui est toujours développement d'une forme précise qui constitue le but final.

à l'activité scientifique. Mais espérons que le concept d'association en coresponsabilité pour le traitement des impacts négatifs sera mieux servi dans le mouvement de la RSS que par la pauvre théorie des parties prenantes dans la RSE. On pourra déjà par exemple travailler à partir de plusieurs concepts développés par Michel Callon, Pierre Lascoumes et Yannick Barthe, dans leur essai sur la « **démocratie technique** ». Celle-ci est définie comme le fait de :

“rendre nos démocraties capables d'absorber les débats et les controverses suscités par la course en avant des sciences et des techniques.”³⁹⁸

L'analyse de méthodes de mise en société et en démocratie de la science, comme par exemple celle des « **forums hybrides** » pourra, dans ce cadre, être très utile :

“Les controverses prennent place dans des espaces publics que l'on propose de nommer « forums hybrides ». Forums, parce qu'il s'agit d'espaces ouverts où des groupes peuvent se mobiliser pour débattre de choix techniques qui engagent le collectif. Hybrides, parce que ces groupes engagés et les porte-parole qui prétendent les représenter sont hétérogènes : on y trouve à la fois des experts, des hommes politiques, des techniciens et des profanes qui s'estiment concernés. Hybrides, également, parce que les questions abordées et les problèmes soulevés s'inscrivent dans des registres variés qui vont de l'éthique à l'économie en passant par la physiologie, la physique atomique et l'électromagnétisme.”³⁹⁹

Les milieux du management et des sciences de la gestion auront donc tout intérêt à rapprocher la problématique de la RSE des milieux universitaires, de ceux de la recherche et de la sociologie des sciences, qui élaborent actuellement une réflexion sur les responsabilités sociales et politiques des sciences et technologies. D'abord parce que les immenses possibilités de manipulation du monde et de transformation du donné que la science peut aujourd'hui nous promettre fixent l'imagination sur des menaces beaucoup plus graves que les seules externalités négatives de l'activité économique de toujours (pollution, exploitation, chômage, etc.). C'est comme complexe scientifico-industriel que les impacts négatifs de la société du risque deviennent vraiment des menaces inouïes d'irréversibilité des dommages (nucléaire, génétique, nanotechnologique, transhumaniste, etc.). Ensuite, parce que les domaines des impacts négatifs s'enrichissent de tout le champ épistémique et philosophique des modes de pensée, conception du monde et de la vérité, manière de réfléchir et organiser la connaissance, lorsque l'on passe de la problématique des impacts industriels à celle des

³⁹⁸ Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, op.cit. p 23-24.

³⁹⁹ Idem. p 36.

impacts scientifiques. Or, pour aller chercher la « subpolitique » entrepreneuriale et scientifique là où elle est, et la conduire à la surface visible de la politique, il faut rentrer dans les profondeurs des modes de pensée de ces acteurs, éclairer leurs épistémologies occultes.

C'est au cours de nos travaux de recherche pour construire le concept de Responsabilité Sociale Universitaire⁴⁰⁰ que nous avons formulé le concept d'**impacts épistémiques**, en réfléchissant sur les divers impacts qui émergent de l'agir des universités au quotidien. Outre les impacts internes sur le personnel et l'environnement, les impacts externes sur les divers partenaires institutionnels et non institutionnels de l'université, il existe encore un domaine proprement académique où l'université génère des impacts par son action éducative auprès des étudiants et par son activité de recherche scientifique. Or ces impacts sont liés à des manières de penser et définir ce que sont et ne sont pas les diverses sciences et disciplines pratiquées, les domaines d'objet de chaque science, les protocoles pertinents pour la production de connaissances dites scientifiques, les déontologies professionnelles, tous les habitus de socialisation professionnelle des étudiants qui apprennent à devenir des spécialistes, les contenus obligés des programmes d'enseignement et les méthodes de validation des connaissances et d'attribution des diplômes, etc. Ces impacts sont puissamment occultés, car ils fonctionnent comme des évidences dans la tête des agents sociaux professionnels qui doivent gérer la société et mettre en œuvre diverses politiques sociales, dont celles de la RSE. Or, lorsque l'on étudie les présupposés qui gouvernent de manière implicite (phénomène « subpolitique » comme dirait Beck) la conception que la science produit d'elle-même et de la « rationalité », on retrouve les problèmes de manque de responsabilisation sociale que l'on dénonçait chez les acteurs économiques de notre société du risque.

L'immense processus de « rationalisation du monde » qui s'est développé durant les derniers siècles peut être compris, dans les termes de Giddens par exemple, comme le fruit de l'effort conjugué de tous les « systèmes experts »⁴⁰¹ qui organisent notre quotidien modernisé. Or, que font ces systèmes experts ? Ils maximisent, **ils optimisent les processus** qu'ils créent ou dont ils ont la charge : ils optimisent le rendement du personnel et celui des batteries d'ordinateur, ils optimisent la prévision météorologique et celle des conséquences économiques d'une

⁴⁰⁰ Voir : Vallaeys F., de la Cruz C., Sasia P. *Responsabilidad Social Universitaria : Manual de primeros pasos*, op.cit.

⁴⁰¹ Voir : Giddens A. *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994.

restructuration industrielle, ils optimisent la visibilité au volant des automobilistes et la satisfaction des clients, ils optimisent la portée des messages publicitaires et la capacité d'attention des élèves, *ad libitum*. Chaque branche d'activité sociale modernisée cherche à se « rationaliser » en faisant chaque jour « mieux » et « plus ».

On nomme communément cette raison à l'œuvre dans les systèmes sociaux modernes la « **raison cognitive et instrumentale** »⁴⁰², car elle s'appuie sur un progrès continu des connaissances scientifiques et techniques et elle se fait l'instrument des processus auxquels elle s'applique : l'expert, le professionnel, appliquent leurs compétences à l'amélioration maximale possible du rendement de leur activité spécialisée. On peut donc définir le processus de rationalisation moderne comme un processus d'optimisation de domaines d'action collective séparés, chacun selon sa propre logique d'efficacité accrue et ses propres moyens cognitifs et instrumentaux. Cette optimisation est continue, cumulative donc accélérée, et potentiellement infinie. Mais elle n'est possible que sous la forme d'une **différenciation** toujours plus nette des domaines d'action optimisables les uns par rapport aux autres et tous par rapport à la sphère non spécialisée, informelle et floue de la vie quotidienne (ce que Habermas nomme le « monde vécu »). En effet, pour optimiser quelque chose, il faut le définir avec de plus en plus de précision, lui déterminer un cadre légal spécifique, créer et normaliser des professions, spécialiser des domaines et des sous-domaines de recherche, connaissances, et pratiques. On ne peut optimiser que ce que l'on sépare du brouhaha du tout. Toute optimisation d'un domaine d'action collective implique donc une hyper-spécialisation d'un sous-système social dédié à cette optimisation par une activité de « Recherche & Développement » soutenue par des disciplines scientifiques elles aussi de plus en plus spécialisées.

Où est le problème ? dans le fait que cette optimisation spécialisée crée une ségrégation des divers modes de rationalisation différenciés qui conduit, paradoxalement, du cœur même d'un savoir et pouvoir accru, à une nouvelle ignorance et à une nouvelle incapacité : l'impossibilité de renouer ces connaissances et pratiques fragmentées en un **savoir intégré** à disposition de la société dans son ensemble, qui lui permettrait de se réfléchir et de s'évaluer elle-même comme un tout, et juger de la pertinence éthique, politique, sociale, des « améliorations » de toute sorte qui surgissent de chacun des sous-systèmes spécialisés. La fragmentation de

⁴⁰² Voir Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987, Tome 1, p 26.

l'optimisation rationnelle des branches d'activité sociale tend à rendre impossible le savoir et le contrôle social en son entier, donc la responsabilité et le gouvernement libre et autonome de la société, toujours fondés sur la raison morale qui ne demande pas : « comment optimiser ce que l'on fait ? », mais : « ce que l'on fait est-il universalisable, juste, soutenable ? ». Or, répondre à cette question sur la valeur de la société demande un savoir synthétique et transdisciplinaire, qui est justement le savoir qui fait défaut (et qui est dévalorisé) dans la logique analytique et disciplinaire de la rationalité instrumentale.

C'est sans conteste Edgar Morin qui a dénoncé le plus clairement l'enfermement hyperspécialisé de l'organisation scientifique moderne et les graves dangers que cette situation pouvait provoquer, lorsqu'on considère l'étroite articulation qui existe entre l'évolution des sciences et techniques et l'histoire de nos sociétés :

“Le progrès admirable des connaissances s'accompagne d'une régression de *la* connaissance par la domination de la pensée parcellaire et compartimentée au détriment de toute vision d'ensemble.”⁴⁰³

Il ne s'agit bien évidemment pas pour Morin de critiquer la spécialisation scientifique en soi, mais son effet collatéral permanent qui est de “dissoudre l'intelligence de ce qui est global”, une dissolution perverse puisqu'elle passe premièrement par l'expulsion hors du discours scientifique et de sa légitimité de toute préoccupation d'ordre global, moral, axiologique⁴⁰⁴, préoccupation dévalorisée d'avance comme non scientifique, donc comme relevant de la simple opinion (savante ou vulgaire, peu importe), et deuxièmement par une organisation du système de production des connaissances scientifiques basé sur la parcellisation, la fragmentation, l'hyperspécialisation, sans lesquelles il n'y aurait aucune légitimité possible pour une initiative de recherche (et donc aucun financement ni aucune reconnaissance par la communauté scientifique).

C'est donc le succès même de la science moderne qui la condamne à ce que Morin nomme **l'intelligence aveugle**, une intelligence très performante sur des « objets » très précis, définis par la recherche spécialisée, et complètement aveugle sur « le reste », c'est-à-dire le monde lui-même, dans sa complexité non fragmentaire, non spécialisée et non disciplinaire ;

⁴⁰³ Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Arléa, 2002, p 25.

⁴⁰⁴ « Axiologique » désigne ce qui relève des valeurs, des finalités de l'action.

aveuglement dû à un “mode mutilant d’organisation de la connaissance, incapable de reconnaître et d’appréhender la complexité du réel”⁴⁰⁵. L’intelligence aveugle :

“détruit les ensembles et les totalités, elle isole tous ses objets de leur environnement. Elle ne peut concevoir le lien inséparable entre l’observateur et la chose observée. Les réalités clés sont désintégrées. Elles passent entre les fentes qui séparent les disciplines.”⁴⁰⁶

Cette intelligence aveugle est liée à toutes les procédures mises en œuvre par la volonté rationnelle d’optimisation de la raison instrumentale, dont la légitimité repose sur le succès pratique des connaissances appliquées dans un domaine précis et non pas sur la convenance globale de l’activité jugée à l’aune de son universalisation. L’ironie vient du fait que plus on va appliquer une logique de fragmentation, séparation et traitement de problèmes limités liés à des objets simplifiés, plus on va avoir de succès, donc plus on va penser qu’on est sur la bonne voie, que ce que l’on fait est légitime et efficace. C’est, rappelons-le, l’ironie de Von Foerster montrant combien les sciences dures ont du succès puisqu’elles s’attèlent à des problèmes doux, et combien les sciences douces ont des difficultés puisqu’elles s’attèlent à des problèmes durs, les problèmes sociaux globaux non simplifiables, les vrais problèmes.

Le scientifique, fier de son succès, se rassure quant à la légitimité de son agir, tandis qu’en fait, il est comme sujet humain exclu de la rationalité de son agir. L’optimisation rationnelle débouche en effet sur la simplification du réel et l’exclusion du sujet pensant de l’activité rationalisée. Ce paradigme de la simplification conduit à une **organisation du savoir basé sur l’accumulation, la capitalisation et l’utilisation anonyme des connaissances** et non pas à un développement de la lucidité des producteurs et utilisateurs du savoir ; et ce nécessairement puisque la conscience, l’aptitude à se concevoir soi-même, sont exclues *a priori* du processus scientifique :

“La science ne se connaît pas scientifiquement et n’a aucun moyen de se connaître scientifiquement.”⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, op.cit. p 16.

⁴⁰⁶ Idem. p 19. Il est vrai que l’on parle beaucoup de l’interdisciplinarité aujourd’hui, mais il faut voir comment l’organisation universitaire « disciplinaire » rend toujours très difficile son institutionnalisation et surtout comment les plans de formation des carrières scientifiques relèguent l’autoréflexion épistémologique et éthique de la science au niveau de cours optionnels vécus souvent comme une perte de temps par les étudiants eux-mêmes. De même, les « débouchées professionnelles », qui commandent en dernière instance la formation universitaire, poussent dans le sens de l’hyperspécialisation.

⁴⁰⁷ Edgar Morin, *La Méthode 1 : La Nature de la Nature*, op.cit. p 14. L’auteur veut dire par là que toute réflexion sur la science est philosophique, et non pas scientifique. Ce n’est pas le fait que les scientifiques ne soient plus

Cette non connaissance d'elle-même vient du fait que la méthode scientifique dépend de l'expulsion du sujet et de la réflexivité hors du champ méthodologique de l'objectivité. Cette situation livre la connaissance accumulée à toutes les utilisations possibles par les puissances politiques et économiques, justifiées *a priori* par la séparation entre science et politique, entre faits et valeurs, entre vérité et morale. La crise de la rationalité moderne s'interprète donc comme une scission entre la sagesse et la science, entre la clairvoyance et la connaissance, scission institutionnalisée dès le moment de la formation universitaire des futures scientifiques :

“L'école de la Recherche est une école du Deuil.

Tout néophyte entrant dans la Recherche se voit imposer le renoncement majeur à la connaissance. On le convainc que l'époque des Pic de la Mirandole est révolue depuis trois siècles, qu'il est désormais impossible de se constituer une vision et de l'homme et du monde.

On lui démontre que l'accroissement informationnel et l'hétérogénéisation du savoir dépassent toute possibilité d'engrammation et de traitement par le cerveau humain. On lui assure qu'il faut non le déplorer mais s'en féliciter. Il devra donc consacrer toute son intelligence à accroître ce *savoir-là*. On l'intègre dans une équipe spécialisée, et dans cette expression c'est « spécialisé » et non « équipe » qui est le terme fort.

Désormais spécialiste, le chercheur se voit offrir la possession exclusive d'un fragment du puzzle dont la vision globale doit échapper à tous et à chacun. Le voilà devenu un vrai chercheur scientifique, qui œuvre en fonction de cette idée motrice : **le savoir est produit non pour être articulé et pensé, mais pour être capitalisé et utilisé de façon anonyme.**⁴⁰⁸

Inutile de préciser que cette raison instrumentale optimisatrice rend impossible la responsabilisation des humains par rapport aux produits de leurs savoirs et pratiques optimisées, puisqu'elle annule *a priori* toute pertinence de l'interrogation morale dans l'activité spécialisée : la raison instrumentalisée se met elle-même, ainsi que le monde qu'elle analyse, à disposition de tout utilisateur qui pourra en payer le prix, c'est-à-dire les puissants (Etats et grandes entreprises) car la science est chère. Comme telle, cette raison est anonyme, sans sujet, donc disponible à l'usage. Et elle possède de bonnes raisons de justifier sa « neutralité » :

des humains capables de réfléchir, c'est le fait que, quand il le font, ils font de la philosophie et non plus de la science.

⁴⁰⁸ Morin E. *La Méthode 1*, op.cit. p 12. (je souligne).

La connaissance ponctuelle est automatiquement justifiée dans le cadre de sa spécialité, puisqu'elle signifie un « mieux », un « plus », un « gain de performance », une connaissance « nouvelle », une « optimisation ». Et quant à savoir si cette optimisation vaut vraiment par rapport au tout de la vie humaine, ça ce n'est plus une question spécialisée, c'est une question « morale et politique » qui doit donc être abandonnée aux **non-savants, aux citoyens** (qui peuvent être d'ailleurs les scientifiques eux-mêmes quand ils quittent le laboratoire pour s'exprimer comme « citoyens du monde »). Mais là où le cercle irrationnel de la rationalité instrumentale se referme, c'est quand ces non-savants citoyens qui réfléchissent sur le sens du progrès sont “*a priori* disqualifiés”, car ils ne s'occupent que de “questions générales, c'est-à-dire vagues, abstraites, non opérationnelles”⁴⁰⁹, des questions philosophiques, politiques ou religieuses, donc non rationnelles, des questions subjectives, impossibles à formuler scientifiquement et à répondre, non rentables et indécidables. De là le positivisme scientiste qui accompagne toujours comme son ombre la rationalité optimisatrice, la seule qui est « performante ». Cette raison-là est la plus dangereuse de toutes, car, d'une part, elle s'est auto-immunisée contre la question de sa valeur, en déclarant cette question sans valeur⁴¹⁰, et, d'autre part, elle ne se connaît même pas elle-même, elle est **subpolitique** car elle est « **subréflexive** », si l'on peut dire :

“La spécialisation fonctionnelle doit-elle se payer par une parcellarisation absurde ? Est-il nécessaire que la connaissance se disloque en mille savoirs ignares ? (...) Mais alors, qu'est-ce que la science ? Ici, nous devons nous rendre compte que cette question n'a pas de réponse scientifique : la science ne se connaît pas scientifiquement et n'a aucun moyen de se connaître scientifiquement. Il y a une méthode scientifique pour considérer et contrôler les objets de la science. Mais il n'y a pas de méthode scientifique pour considérer la science comme objet de science et encore moins le scientifique comme *sujet* de cet objet. (...) Il n'y a pas de science de la science. On peut même dire que toute la méthodologie scientifique, entièrement vouée à l'expulsion du sujet et de la réflexivité, entretient cette occultation sur elle-même. « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme », disait Rabelais. La conscience qui manque ici n'est pas la conscience morale, c'est la conscience tout court, c'est-à-dire l'aptitude à se concevoir soi-même. D'où ces incroyables carences : comment se fait-il que la science demeure incapable de se concevoir comme praxis sociale ?

⁴⁰⁹ Idem. p 13.

⁴¹⁰ Bien sûr, le positivisme scientiste peut assez facilement être réfuté. Il y a d'abord l'argument kantien de l'impossibilité qu'à le scientiste de déclarer, par exemple, que « l'éthique et la philosophie sont irrationnelles » sans faire de l'éthique et de la philosophie. Il y a ensuite tout le travail de K.O. Apel et Jürgen Habermas qui ont démontré que la raison scientifique ne pouvait pas prétendre à la vérité sans se référer à une raison morale, car l'activité de validation d'une connaissance scientifique passe par un consensus au sein de la communauté des chercheurs, consensus qui repose en dernière instance aussi sur des présupposés éthiques de la discussion et du dialogue argumenté entre scientifiques. Voir : Apel K.O. *L'éthique à l'âge de la science*, PUL, 1987. Mais ces réfutations philosophiques du scientisme n'ont hélas aucune portée sociale réelle, aucune efficacité politique.

Comment est-elle incapable, non seulement de contrôler, mais de concevoir son pouvoir de manipulation et sa manipulation par les pouvoirs ?⁴¹¹

Le procès scientifique de l'optimisation génère ainsi une double cécité : premièrement, il laisse des taches aveugles entre les lumières de chaque spécialisation, là où la « réalité » échappe au paradigme de simplification, car elle n'est ni chimique, ni biologique, ni psychologique, ni sociologique, mais tout cela et plus à la fois, toujours complexe et riche en interdépendances. Deuxièmement, il est lui-même globalement aveugle à ce qu'il est et à ce qu'il génère, car le processus d'optimisation ne se comprend pas lui-même dans son optimisation, ne se connaît pas comme tel, et ne fait qu'accumuler anonymement des connaissances utiles pour des utilisateurs anonymes. Cette double cécité entraîne finalement une double impossibilité : **l'impossibilité de connaître et gérer les impacts globaux des effets de l'optimisation** (au-delà des effets locaux dans son propre champ d'action qui, eux, sont connus et contrôlés) ; **l'impossibilité de se responsabiliser pour le devenir futur de l'optimisation** (puisque'il n'y a pas de sujet qui en soit l'auteur). La science se révélerait alors comme l'instance qui rend impossible la Responsabilité Sociale, ce qui est proprement absurde.

La régulation hybride que la société du risque demande, liée à des procédures de gouvernance entre de nombreux acteurs, produisant un consensus à partir de perspectives différentes, nécessite absolument le dépassement de la pensée simplificatrice et optimisatrice de l'intelligence aveugle. Il n'est pas de société réflexive possible sans la reconnaissance, à côté de la rationalité instrumentale, de la légitimité d'une autre rationalité, morale celle-là, qui pose des valeurs, oriente des fins, et définit des responsabilités fondées sur des devoirs. Mais cela implique que les grands processus modernes de l'industrie et de la science, qui devraient normalement porter en priorité la responsabilité des impacts sociaux globaux qu'ils génèrent, puissent être retravaillés pour assumer cette possibilité d'être responsabilisés, qu'ils cessent d'être des processus systémiques de « personne », donc des fatalités aveugles, pour devenir des processus politiques de « quelqu'un », donc de vrais pouvoirs humains articulables,

⁴¹¹ Morin E. *La Méthode I*, op.cit. p 14. Le thème central de toute la démarche de Morin est donc d'assumer le problème de « la science de la science » à travers l'élaboration d'un discours multi et transdisciplinaire qui réarticule ce que la science sépare et relie ce qu'elle disjoint. Morin appelle cela « La Méthode », qui est le développement des possibilités de la pensée complexe. Cet effort théorique n'a eu que peu d'écho au niveau de l'institution scientifique toujours structurée de manière fortement disciplinaire. Le travail de mettre la science en politique, faire rentrer les sciences en démocratie, est toujours à faire. Bruno Latour est, sans doute, en France à l'heure actuelle, le plus digne représentant de cet effort épistémologique indispensable pour la soutenabilité de la démocratie.

pensables, jugeables, et non pas seulement des puissances déchaînées. Nous espérons avoir pointé ainsi, tout du moins, le besoin de prendre en compte les aspects épistémologiques sous-jacents au problème de la responsabilisation sociale des sciences et des entreprises, conçues comme puissances subpolitiques. Ce travail pourrait être mené dans le cadre institutionnel de l'Université, qui est une bonne candidate pour l'organisation de cette construction de « forums hybrides » et autres initiatives pour rendre les sciences à la citoyenneté réfléchissante.

26. Pour une régulation hybride ample et riche : autorégulations et hétérorégulations.

Finalement, nous aimerions pointer un autre problème que le mouvement de la Responsabilité Sociale raisonnable devrait prendre en compte. La critique, justifiée, des limites du modèle de RSE basé sur l'éthique vertueuse et l'engagement volontaire risque de tomber dans le travers de jeter le bébé avec l'eau du bain et de confondre la *soft law* avec la *no law*, sous prétexte qu'aucune contrainte légale étatique n'y est attachée. Entre l'absence de contrainte extérieure de l'autodétermination morale de la personne volontaire et la pure contrainte extérieure de la loi imposée par l'Etat, il y a place pour des régimes variés de régulation sociale collective qui ne devraient ni abandonner l'idée de libre engagement volontaire, ni celle de responsabilité et redevabilité. Il ne faudrait surtout pas, en ce sens, que le courant institutionnaliste de la RSE s'oppose diamétralement et unilatéralement au courant volontariste, car si solution hybride il y a, c'est sans doute dans la médiation et l'innovation régulatrice entre la pure décision personnelle et la pure imposition étatique qu'on la trouvera. Il faut pour cela développer une réflexion ample et enrichie sur la notion de **régulation**, car on a beaucoup trop tendance à la comprendre dans un contexte économique et idéologique étroit, soumis aux oppositions bipolaires entre individu et société, liberté et loi, marché et Etat. N'apparaissent alors comme possibles que trois types de régulation :

- La régulation conçue comme un ensemble d'engagements pris par les personnes libres de leurs décisions et volonté d'association. C'est la régulation volontaire et dépendante des ressources morales des personnes. Elle opère au niveau microéconomique, de façon horizontale, entre agents en position symétrique d'autonomie de choix. C'est une **autorégulation personnelle non programmée**, car dépendante à chaque fois des

décisions des acteurs auteurs de leur régulation, mais sans programme permettant de prévoir au futur le comportement des acteurs.

- La régulation conçue comme législation, contraintes étatiques et réglementations qui s'impose aux agents sociaux par intervention des pouvoirs publics. C'est la régulation par la *hard law*, dépendante des motivations qui animent la volonté du ou des gouvernement(s). Elle opère au niveau macroéconomique, de façon verticale, en soumettant les agents à un pouvoir asymétrique de contrainte. C'est une **hétérorégulation programmée**⁴¹², car les agents sociaux sont soumis de l'extérieur à une règle, mais cette règle obéit à un programme politique décidé par des auteurs en position de pouvoir.
- La régulation par le système économique lui-même, produite spontanément par la sérialisation des agents sociaux soumis aux processus du marché. C'est la régulation systémique dépendante des mécanismes économiques autonomisés par rapport à la volonté des agents opérateurs du système. Elle opère au niveau intraéconomique, de façon holiste, en soumettant les agents à des contraintes systémiques anonymes. Du point de vue du système étudié par des savants désengagés du conflit économique, c'est une espèce d'autorégulation sans auteur, mais du point de vue des acteurs engagés dans les conflits économiques pour vivre, c'est une **hétérorégulation non programmée**, car les agents y sont soumis à des contraintes externes (les lois et tendances du marché) mais sans pouvoir anticiper au futur un programme précis de cette hétérorégulation, puisque le système est aveugle et n'est pas le résultat d'un projet⁴¹³.

Face à ces trois modes de régulation économique, il est facile de repérer les préférences politiques de chacun : aux deux extrémités de l'échiquier politique de la régulation, les libéraux purs et durs défendront la seule efficacité de l'hétérorégulation non programmée du marché, les socialistes purs et durs défendront la seule hétérorégulation programmée par l'Etat. Au centre social-démocrate, les matisses politiques prendront en compte un peu des trois modes de régulation, rappelant de façon raisonnable les atouts et les limites de chaque approche, celle de la vertu, celle de la loi, celle du marché. Le mouvement de la RSE, en ce

⁴¹² Nous empruntons l'expression « hétérorégulation programmée » à André Gorz, qui lui même s'inspire des travaux de Habermas. Voir : Gorz A. *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, op.cit. p 52 ; Habermas J. *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 2*, Fayard, 1987, p 130.

⁴¹³ Ce pour quoi les économistes sont incapables de prévoir avec certitude l'état futur du système qu'ils analysent, et sont toujours « surpris » par les crises et « atterrés » par les réactions des marchés et des gouvernants. Gorz parle d'une « hétérorégulation spontanée » (op.cit. p 52).

sens, s'inscrit par ses trois vagues (Capron) dans une relation de **préférence sans exclusion** par rapport aux trois modes de régulation :

(1) La première vague RSE du *business ethics* préférera l'autorégulation non programmée de l'engagement volontaire. Mais le caractère utopique de la « chevalerie économique » des entrepreneurs altruistes du XIX^{ème} siècle⁴¹⁴ force à composer la motivation vertueuse avec, d'une part, la légitimité des lois, normes et droits sociaux qui encadrent et limitent l'activité économique, et d'autre part, avec l'espoir que la demande des marchés aille dans le sens éthique désiré de plus de justice et de responsabilité. Les personnes qui défendent une approche éthique de la RSE défendent en général aussi les Droits de l'Homme, les normes de la OIT, le Protocole de Kyoto et la liberté des marchés, et n'y voient pas de contradiction.

(2) La deuxième vague RSE, celle de l'utilitarisme, préférera l'hétérorégulation non programmée du marché, comme source des opportunités et des risques à gérer de manière responsable. Mais le caractère utopique de la « vertu du marché » force à composer, d'une part, avec la motivation morale suffisamment trempée de l'entrepreneur qui sait résister à la tentation d'un gain malhonnête sans risque, le besoin de développer des comportements moraux honnêtes adaptés à la gestion des risques dans l'entreprise, et d'autre part, avec la légitimité des lois et réglementations qui obligent les acteurs économiques à certains comportements normatifs entraînant des coûts, mais orientant le marché vers plus de justice et plus de soutenabilité, car ces contraintes sont utiles à l'avantage concurrentiel des entreprises pionnières en RSE.

(3) La troisième vague RSE, celle du développement soutenable, préférera une certaine institutionnalisation par l'hétérorégulation programmée de la loi, qui fixe aux acteurs économiques des cahiers des charges et des objectifs à remplir, ainsi que des processus à suivre impérativement pour créer des richesses socialement et environnementalement acceptables. Mais comme les lois ne peuvent pas grand chose face à une économie mondialisée et que les normes internationales de comportement n'ont pas beaucoup de pouvoir

⁴¹⁴ Voir : Martinoia R. « Un "sens plus élevé de la responsabilité sociale" : la chevalerie économique selon Alfred Marshall (1842-1924) » in : Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?*, op.cit. p 105-116.

de contrainte, le recours au volontarisme des acteurs sera toujours une nécessité, et les tendances porteuses du marché seront aussi les bienvenues.

Est-ce là tout ce que l'on peut légitimement attendre de la régulation hybride socialement responsable ? Un peu d'éthique, un peu de loi, un peu de marché ? N'y a-t-il pas une autre régulation possible qui pourrait venir s'ajouter à ces trois-là pour compléter et enrichir notre concept de régulation hybride ? On voit bien qu'il manque théoriquement une quatrième possibilité dans notre modèle faisant varier les deux critères auto/hétéro et programmation/non-programmation, c'est celle d'une **autorégulation collective programmée**. Cette régulation correspond à la figure de l'organisation autonome et démocratique en général : un groupe décide par consensus de se donner un programme à suivre et s'y tient en s'y obligeant. La régulation vient bien alors des acteurs eux-mêmes, c'est une autorégulation. Mais elle touche au tout de leur communauté, ce qui permet alors d'en prévoir le comportement futur par programme interposé, programme qui contraint les acteurs et les maintient en cohésion, sans les forcer de manière hétéronome car ils ont formulé eux-mêmes ce programme. L'autonomie, en effet, n'est pas le fait de faire tout ce que l'on veut, mais d'obéir à la loi qu'on a conçue soi-même⁴¹⁵. C'est pourquoi l'autonomie est fiable, responsable et prévisible, car elle obéit à des lois dont elle répond, en dont elle garantit à la fois la légitimité et l'effectivité.

Par rapport à l'autorégulation personnelle non programmée, l'idée d'autorégulation programmée atténue l'importance de la décision volontaire subjective, qui oblige à s'appuyer sur la force de la personnalité morale des sujets individuels, leur « vertu », force non maîtrisable par contrainte externe, non décidable au futur et non institutionnalisable par définition (la vertu n'est pas programmable). Elle place d'emblée les individus dans l'espace intersubjectif d'une régulation collective contrôlée par le collectif des cosujets. La pérennité de l'autorégulation s'appuie cette fois-ci sur le **programme** décidé ensemble, et dont l'exécution oblige à tenir les promesses faites lors de l'institution du consensus programmatique. D'autre part, le programme contient les étapes de sa réalisation future, et l'on peut alors vérifier si les participants ont tenu leur promesse en comparant l'état

⁴¹⁵ Kant définissait ainsi la liberté juridique : « la faculté de n'obéir à d'autres lois extérieures qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment » (*Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 91). C'est la définition philosophique (idéale) de la démocratie.

d'avancement effectivement réalisé du programme à un moment donné avec l'état d'avancement tel qu'il avait été programmé et donc tel qu'il aurait dû être réalisé. Le programme (le projet, la mission, l'accord, le référentiel...) devient alors l'instance objective **opposable** aux sujets qui l'ont conçu. La volonté unie des sujets libres se dédouble, s'objective en programme voulu, et s'oppose à chaque volonté des membres redevables devant le programme qu'ils ont voulu et face auquel ils doivent **tenir leurs engagements**, sous peine d'incohérence de la volonté vis-à-vis d'elle-même et de ses pairs. On l'aura compris : l'autorégulation programmée est le modèle de l'action collective responsable, la définition même de la **coresponsabilité**.

L'autorégulation programmée est une activité politique, mais qui ne doit pas être confondue avec l'hétérorégulation programmée du gouvernement politique d'Etat, doté du pouvoir de contrainte légale, policière et militaire. En chaque autorégulation programmée, les agents sont libres de se soumettre au programme promis, mais le programme les soumet ensuite à l'obligation de s'y tenir. Ces activités proprement **politiques** de création de collectifs de coresponsabilité sont bien des activités régulatrices du social, puisqu'elles unissent, intègrent, coordonnent les agents sociaux et permettent des anticipations prévisionnelles. Mais elles ne sont pas équivalentes aux activités du pouvoir politique légal qui impose finalement toujours une hétérorégulation (de façon plutôt concertée ou plutôt autoritaire), dont le programme fonctionne même sans le consensus et sans la volonté des sujets. C'est le grand avantage et le grand inconvénient de la loi que de pouvoir se passer de la volonté des personnes pour instituer certains comportements, mais de provoquer toujours des résistances par manque de motivation autonome de la part des sujets. Ainsi, le pouvoir de contrainte obtient l'obéissance, mais pas forcément la responsabilisation. On **adhère** librement à une association pour réaliser un certain programme en commun avec d'autres, on **lutte** au contraire pour obtenir le pouvoir politique afin d'imposer un certain programme à tous, à ceux qui le soutiennent comme à ceux qui l'ont combattu. Pour pouvoir instituer une hétérorégulation programmée, il faut un **gouvernement** doté du « monopole de la violence légitime » (Weber) sur tous ses sujets ; tandis que seule la **gouvernance** permet de mettre en accord des sujets autonomes autour d'un programme commun, grâce à une activité communicationnelle dialogique (Habermas).

Nous vivons tous dans des groupes qui fonctionnent par autorégulation plus ou moins programmée ; soit de façon très informelle, dans l'intimité familiale ou amicale, où les attentes

de comportement sont non écrites, le plus souvent non dites, mais pourtant connues des membres ; soit de façon coutumière, dans la vie communautaire traditionnelle où les attentes de comportement sont transmises par inculturation ; soit de façon formelle et explicite, dans les institutions que nous décidons d'intégrer, les projets auxquels nous participons, les associations auxquelles nous adhérons, les responsabilités que nous assumons librement, etc. A chaque fois, plusieurs éléments sont en jeu, qui permettent à l'autorégulation de fonctionner : (1) Tous les sujets se confient une **mission** commune librement acceptée par chacun. (2) Cette mission implique la **promesse** de réaliser au futur un certain programme d'actions. (3) Ce programme et cette promesse demeurent continuellement en **mémoire** des sujets associés et sont à tout moment objectivement présentables et opposables. (4) Chaque membre est tenu en **vigilance** pour l'accomplissement de sa promesse à l'intérieur d'un espace de visibilité entre tous les partenaires de la mission confiée. L'autorégulation programmée peut donc échouer si la mission est imposée aux membres (on tombe alors dans l'hétérorégulation programmée), si le programme à réaliser n'est pas clair pour les membres (la promesse est alors vide, le futur à produire n'est pas compris, on ne sait pas comment continuer), si le programme est oublié, changé ou confiné hors d'atteinte des membres (rendant alors l'autorégulation continue impossible), si l'espace commun de visibilité et vigilance fait défaut ou est tronqué (laissant alors les membres libres de faire ce qu'ils veulent, en retombant dans l'autorégulation non programmée, ou laissant surgir des inégalités entre des membres tenus en vigilance et d'autres non).

L'autorégulation programmée possède plusieurs avantages à souligner :

D'abord, elle peut opérer à tous les niveaux micro, méso ou macroéconomiques, car à tous ces niveaux il est possible d'organiser des collectifs de gouvernance pour la formulation de programmes mettant les acteurs en situation de coresponsabilité. Elle est donc extrêmement souple pour créer du lien social localement et globalement. Les accords internationaux sont des autorégulations programmées, les certifications RSE le sont aussi, ainsi que les accords locaux des Conseils de Développement départementaux.

Ensuite, elle correspond à cette curieuse imputation que l'on cherchait antérieurement, celle qui ne cherche pas rétrospectivement l'auteur de l'acte pour le charger de la responsabilité-culpabilité, mais qui crée le sujet responsable prospectivement par l'acte même d'imputation.

C'était bien cette **promesse programmatique** prononcée volontairement, collectivement et librement devant ses pairs qui constituait originairement l'imputabilité du sujet qui promet, redevable dorénavant de réaliser le programme auquel il a participé et adhéré. La promesse est libre de toute dette antérieure, mais elle engage le sujet envers l'avenir : sujet libre irresponsable avant la promesse, il devient responsable, redevable de ce qu'il promet devant les témoins de sa promesse. L'autorégulation programmée est donc bien la figure d'une responsabilisation vis-à-vis du futur, sans culpabilité vis-à-vis du passé. Elle crée dans l'acte même de promettre de réaliser le programme, dans la signature libre du contrat commun par tous les participants, le sujet collectif de coresponsabilité future, l'association de membres unis et redevables entre tous de la réalisation du programme projeté. L'autorégulation programmée crée donc du lien social de coresponsabilité.

Enfin, cette autorégulation programmée crée vraiment de la responsabilité, là où l'éthique personnelle vertueuse, la loi et le marché n'en produisent que très peu : Dans l'éthique vertueuse, je ne suis redevable que devant ma conscience. Ce sera là déjà une responsabilité immense pour une personne morale qui, comme Socrate, ne pourrait supporter de vivre avec soi-même en se sachant injuste, une personne qui admet donc qu'il vaut mieux souffrir une injustice que d'en commettre une⁴¹⁶. Mais combien de personnes ont développé à ce point leur sensibilité morale et comment le savoir *a priori* ? Face à l'imposition légale, je ne me sens responsable que si je parviens à la haute conscience de mon être citoyen en démocratie, qui doit assumer les actes du pouvoir comme les siens. Mais combien de fois puis-je me sentir trahi par le gouvernement, obligé par des lois dont je ne reconnais pas la légitimité, qui me plient par soumission à la contrainte mais non par conviction de leur justice ? Combien de fois je ne pourrais signer le pacte social si on me le présentait ? La loi imposée par hétérorégulation programmée produit donc souvent l'effet inverse de vouloir échapper, se défaire de « ces » responsabilités imposées du dehors contre ma volonté ou, pour le moins, dans ma totale incompréhension. Le pouvoir politique **séparé de moi** pourra obtenir mon obéissance par la force, mais pas forcément mon respect par la raison. Quant au marché, vu

⁴¹⁶ Voir le *Gorgias* de Platon. Hannah Arendt en a fait une très fine analyse dans deux articles : « Questions de philosophie morale » et « Pensée et considérations morales », publiés in : *Responsabilité et jugement*, op.cit. Elle définit la compétence morale comme la sensibilité spécifique du vouloir vivre avec soi-même, qui fait qu'une personne morale s'interdit de faire des choses qui l'empêcheraient ensuite de se supporter elle-même. Au contraire, celui qui ne rentre jamais en lui-même, s'oublie tout de suite dans ses actes et n'est pas gêné de se contredire, pourra « commettre n'importe quel crime, puisqu'il peut être certain qu'il l'aura oublié tout de suite » (p 244). L'autoréflexion et la mémoire seraient donc des facultés morales essentielles.

qu'il ne s'agit que d'une hétérorégulation anonyme par contrainte mimétique à suivre des processus qui n'apparaissent que comme des fatalités, il ne génère par définition aucun sentiment de responsabilité, puisqu'il n'y a « personne ». Chacun y essaye de tirer son épingle du jeu et personne ne regarde ni les intentions, ni les raisons, seulement les pertes et les gains.

Or donc, la perspective économique sur la régulation méconnaît souvent l'autorégulation programmée, car elle est centrée sur les oppositions individu/société, liberté/loi, marché/Etat. Les sciences humaines et la philosophie, par contre, ont montré depuis longtemps l'impossibilité de séparer et d'opposer l'individu et la société ; une pensée comme celle de Kant, par exemple, ne situe pas la contrainte à l'extérieur de la liberté du sujet mais au contraire à l'intérieur d'une subjectivité qui ne peut être vraiment libre qu'en prenant conscience de la loi morale qu'elle formule elle-même⁴¹⁷ ; et les travaux de Karl Polanyi, autre exemple, ont montré combien la régulation sociale basée sur le marché et les échanges n'était dans les faits possible que par l'entremise d'un pouvoir d'Etat solide et une capacité de redistribution sociale centralisée accompagnant la dynamique décentralisée des échanges⁴¹⁸. Quoi qu'il en soit, ces oppositions discutables n'ont pas à nous fermer l'accès à une composition plus accueillante des libres initiatives des sujets avec les contraintes juridiques.

C'est en terme d'autorégulation collective programmée que l'on peut penser le plus efficacement une « *soft law* », c'est-à-dire une contrainte non juridique, non supportée par un pouvoir public coercitif d'obligation et de sanction, mais qui ne soit pourtant pas une « *no law* » de la bonne volonté vertueuse, sinon une **contrainte normative** soutenue soit par des **pairs** (par exemple dans un milieu professionnel où l'on a besoin de la reconnaissance et bonne réputation accordées par les autres pour pouvoir vivre, ce qui oblige à suivre un « programme » dans la manière d'exercer ses compétences), soit par un **public** qui nous regarde et nous exige de répondre à des attentes de comportement, soit par des **référentiels** ou des **normes** de qualité, car ces textes obligent aussi à se responsabiliser autour d'un programme d'actions lié à des normes internationales :

⁴¹⁷ Voir notamment : Kant I. *Critique de la Raison pratique* (1788) in : *Œuvres philosophiques* 2, La Pléiade, Gallimard, 1985, p 643.

⁴¹⁸ Voir : Polanyi K. *La grande transformation*, Gallimard, 1983.

“un référentiel de mesure de la responsabilité sociale a pour noyau dur l’inventaire des principales finalités rendues opposables aux entreprises par de la norme publique internationale.”⁴¹⁹

Soumettre son organisation à l’évaluation d’un référentiel de Responsabilité Sociale, dans le but d’obtenir une certification, d’optimiser sa politique RSE, et/ou de se distinguer sur un marché concurrentiel exigeant, c’est donc d’une certaine manière adhérer à un groupe élargi de sujets décidant de promettre de suivre des normes internationales, se donnant donc un programme d’action opposable et évaluable, et acceptant de participer dans un espace de visibilité et de vigilance où les agences de certification tiennent le rôle d’évaluateur. Certes, il ne faudrait pas réduire la RSE à la certification, ce qui ferait alors tomber dans ce que dénonce Jean-Luc Moriceau lorsqu’il critique le travers de beaucoup de managers, qui simplifient la Responsabilité Sociale en maniement d’outils de gestion RSE, la transformant “en l’acquisition de bonnes notes, en scores à établir pour se comparer.”⁴²⁰ En fait, il ne faut jamais rien « réduire à » dans le contexte complexe et hybride de la Responsabilité Sociale.

Toujours est-il que la notion d’autorégulation programmée peut-être utile à l’amélioration de la qualité des initiatives de *soft law*, en les « démoralisant » et les rapprochant d’une **contrainte normative opposable** aux sujets, face à laquelle ils soient coresponsables et redevables publiquement de réaliser des programmes d’actions socialement responsables, sans pour autant être soumis à des lois contraignantes par hétérorégulation. La clé est dans la bonne rédaction des programmes, pour qu’ils soient suffisamment justes pour emporter l’adhésion, et suffisamment précis pour obliger à la responsabilité. Trop souvent, les contraintes des pactes de RSE sont trop lâches et floues pour obliger vraiment les membres signataires et les rendre redevables d’actions programmées précises (*Global Compact* de l’ONU par exemple)⁴²¹. Ne restent alors que les déclarations d’intention qui n’engagent à rien, ou qui laissent tout le loisir de s’engager à ce qu’on veut, d’où la sensation désespérante que la *soft law* n’est qu’une illusion, et l’envie de ne plus prendre en compte que la *hard law*. La rédaction précise des programmes de Responsabilité Sociale, dans le cadre des référentiels RSE volontaires, est donc un enjeu très important, ainsi que la définition des **indicateurs** qui vont permettre

⁴¹⁹ Benseddik F. « Démoraliser la responsabilité sociale », in : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes*, op.cit. p 101.

⁴²⁰ Moriceau J-L. « Théories des parties prenantes et figures sans visage », in : Bonnafous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes*, op.cit. p 48.

⁴²¹ Il y a aussi le cas inverse des référentiels RSE si tatillons et précis que les membres de l’organisation n’y voient plus que de l’obligation bureaucratique de remplir des formulaires, et non pas une dynamique d’apprentissage organisationnel pour l’amélioration des pratiques.

d'opposer aux sujets coresponsables leurs propres résultats et de les comparer à la norme de référence. Pour ce qui est des indicateurs de performance environnementale, la recherche en gestion responsable a beaucoup avancé ces dernières décennies, par exemple avec l'instrument de mesure de « l'empreinte écologique » du Global Footprint Network⁴²², applicable à des individus, des organisations, des pays et même à toute l'humanité. Par contre, la mesure de la « performance sociale » est beaucoup plus compliquée, et ne donne pas pour l'instant d'indicateurs largement reconnus, permettant des mesures qui soient source d'enseignement et d'amélioration continue pour les organisations et les Etats, vers la réalisation de buts normativement clairs et universellement acceptés⁴²³.

Comprendre la régulation hybride qu'une institutionnalisation de la Responsabilité Sociale devra produire de manière complexe et créative demande donc **l'articulation entre quatre types de régulation**, chacune d'elle ayant sa légitimité, son utilité et ses limites : l'autorégulation personnelle morale, l'autorégulation collective programmée, l'hétérorégulation programmée étatique, et l'hétérorégulation non programmée du marché. Une régulation hybride revenue des mirages de la solution sociale unilatérale utilisera toutes les possibilités de coordination collective à sa disposition, en faisant varier contraintes normatives et fonctionnelles : des contraintes normatives de socialisation professionnelle que les universités et écoles supérieures seraient chargées d'inculquer dès le niveau de la formation des étudiants, des contraintes normatives issues de référentiels à promouvoir sur les marchés et auprès des consommateurs, des contraintes juridiques légales inspirées des normes internationales, des contraintes éthiques de valeurs morales orientant la « demande de la société » auprès des acteurs économiques et scientifiques, et des contraintes mimétiques issues des tendances du marché et des comportements sériels qu'ils induisent.

Mais cette régulation hybride devra elle aussi se réguler, en se réfléchissant comme activité politique. Si la Responsabilité Sociale doit être institutionnalisée et a pour but le développement soutenable global de l'humanité, on ne peut malheureusement pas se dispenser de l'effort de penser cette **action politique globale** qui doit opérer la régulation hybride recherchée. La régulation hybride socialement responsable n'est pas une cybernétique, conçue

⁴²² Voir le site internet : <http://www.footprintnetwork.org/fr/index.php/GFN/>

⁴²³ Voir par exemple les débats et résultats de la « Commission sur la Mesure de la Performance Économique et du Progrès Social » animée par Joseph E. Stiglitz, Amartya Sen, et Jean-Paul Fitoussi, et créée en 2008 à la demande du gouvernement français : <http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/fr/index.htm>

comme science de la régulation que des spécialistes pourraient opérer au nom de tous mais sans trop s'occuper de l'opinion des usagers de leurs services⁴²⁴. La régulation hybride est une **politique**. Elle doit donc nécessairement utiliser réflexivement et consciemment, **pour** les agents sociaux eux-mêmes, les outils de régulation qu'elle leur applique, **par** les agents sociaux eux-mêmes. La politique globale est-elle le domaine réservé des chefs d'Etat ? En aucune manière, si nous reconnaissons que le pouvoir étatique n'est pas à même de réguler tout seul le Prométhée déchainé (Jonas) de la technoscience industrielle. La société civile, les sciences, les entreprises participent de fait et doivent participer de droit à l'élaboration de cette régulation qui est « hybride » justement parce qu'elle n'est pas seulement juridique (ni nationale, ni internationale). Alors comment penser cette politique globale entre tous ?

Nous avons vu que la compétence politique des humains dépend de la reconnaissance de la pluralité des points de vue des autres humains en se mettant à leur place, et de l'implication de tous à la coresponsabilité pour trouver ensemble des solutions constructives aux problèmes et conflits diagnostiqués. Dans l'approche « performative » du social qui est la nôtre, les sujets sont **tous compétents** originellement pour participer à cette construction collective du social (ce qu'ils ne manquent jamais de faire effectivement dans leur vie quotidienne, bien que de façon limitée) et sont à la fois **tous finis** dans leur capacité singulière à résoudre le problème politique, car l'indépassable pluralité humaine interdit toute solution unique et définitive au conflit qui les oppose pour répondre à la question : « Comment devons-nous vivre ensemble ? ». Cette coresponsabilité universelle pour participer à la solution du problème politique est donc sans terme, infinie, question sans réponse, mais qui suscite et appelle sans cesse une réponse, donc la responsabilité. Ou bien elle n'aura de terme que par disparition des humains, c'est-à-dire par disparition de la pluralité partagée des singularités interdépendantes dans la pensée, le langage et l'action.

Nous avons également vu que la régulation hybride demandait une gouvernance équilibrée des trois pouvoirs de l'économie, de la science et de l'Etat, en vue de la soutenabilité planétaire. C'est maintenant l'heure de préciser qu'il manque un autre pouvoir à composer avec les trois

⁴²⁴ Ou alors, il s'agit d'une « cybernétique de second ordre » où le cybernéticien doit rendre compte de lui-même dans la description qu'il fait de son domaine d'objet (par exemple du fait que c'est un cerveau qui produit une théorie du cerveau). C'est ainsi que Heinz Von Foerster conçoit une science systémique réflexive et éthique de la régulation qui ne soit pas une simple manipulation évacuant la question de la responsabilité. Voir : Von Foerster H. « Ethique et cybernétique de second ordre », in : Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, op.cit. p 135-150.

premiers. Car si la mise en coordination des trois pouvoirs doit être un acte politique, et non pas un problème écosystémique de mise en concordance dans un milieu neutre de trois systèmes aux logiques distinctes (celui de l'économie qui produit son environnement par la médiation de l'argent, celui de la science qui produit son environnement par la médiation de la connaissance, et celui du pouvoir d'Etat qui produit son environnement par la médiation de la loi). Rendre compossibles plusieurs systèmes d'autoaffirmation est un problème écosystémique : comment faire pour que chacun d'eux s'accommode dans une même niche écologique de la présence des autres ? Mais ici, le problème est politique : c'est **pour** les humains qui opèrent et pensent ces systèmes, et dont ils vivent, que cette compossibilité doit être produite consciemment et adéquatement aux fins de l'humanité. L'écosystème final ne doit donc pas être le résultat aveugle d'accommodements mécaniques non programmés (une hétérorégulation) mais le produit conscient d'une (comment l'appeler ?) auto-éco-régulation programmée, réfléchie et voulue par les humains associés, de telle manière qu'ils puissent percevoir cette mise en équilibre des trois pouvoirs, la piloter et lui donner leur assentiment, donc s'en sentir les cocréateurs autonomes et responsables.

Il faut donc au minimum que deux conditions soient remplies pour que le concept de « politique globale » ait un sens : Le tout du jeu d'opposition et composition entre les pouvoirs économiques, scientifiques et étatiques doit premièrement **apparaître** dans un **espace de visibilité publique** commun à tous les sujets politiques, sans quoi ceux-ci ne pourraient rien en savoir ni rien en réfléchir, donc ils ne seraient pas les sujets responsables de la politique globale mais de simples objets d'une régulation conçue soit par d'autres (l'expertocratie globale), soit par personne (hétérorégulation non programmée, aveugle et fatale, donc irresponsable). Les sujets humains doivent deuxièmement pouvoir **agir** dans cet espace de visibilité **sur** les pouvoirs économique, scientifique et étatique. Il faut donc que cet espace à la fois « visible » les systèmes et se constitue en « pouvoir » face à eux, pouvoir de leur interdire de rester cachés, d'agir en secret, de façon non publique, pouvoir de placer les pouvoirs en situation de réflexion publique, de critique et d'action politique. Nous décidons donc d'appeler ce pouvoir spécifique « **pouvoir de la publicité** »⁴²⁵. Le geste de la publicité est le pouvoir de publier le caché, de sortir le secret de sa cachette.

⁴²⁵ Ce pouvoir, qui n'a pas de forme institutionnelle préalable, ne doit pas être confondu ou réduit au « pouvoir des médias ». Car les médias de communication sont pour la plupart des entreprises qui, comme telles, dépendent de la logique économique : elles produisent de l'information comme fin mais aussi comme moyen de faire des profits. La différence du pouvoir de la publicité par rapport aux médias est comparable à la différence entre le

Le rôle régulateur de la publicité peut être alors défini comme celui d'**organiser la séparation et la responsabilisation des trois autres pouvoirs** de l'Etat (la loi), de l'économie (l'argent), et de la science (la connaissance), afin qu'aucun d'eux ne puisse se transformer en puissance déchainée hors de tout contrôle et perde sa légitimité. En effet, chacun de ces pouvoirs tire sa légitimité de ne pas entrer en collusion avec les autres. Le pouvoir d'Etat perd sa légitimité lorsqu'il s'associe aux intérêts économiques, le pouvoir économique devient illégitime lorsqu'il essaye d'organiser l'Etat à sa convenance, la science perd toute crédibilité lorsqu'elle sert les intérêts du pouvoir politique ou de la grande industrie. Or, tout abus de pouvoir cherche à rester secret. Le pouvoir de visibiliser les abus de pouvoir fixe des limites aux divers pouvoirs sociaux, les tient en état de redevabilité face à l'opinion publique, les obligent à chercher à reconquérir leur légitimité aux yeux du public.

Séparer les pouvoirs de la loi, de l'argent et de la connaissance est une tâche permanente, car ils tendent à se rapprocher. Le point le plus dangereux actuellement est sans doute celui de la collusion entre sciences et industries, car la recherche scientifique coûte cher, elle est donc naturellement liée à des groupes financièrement puissants qui veulent bien entendu rentabiliser leurs investissements. Cela n'est possible qu'en vendant les produits dérivés de la recherche scientifique. Or, pour pouvoir tirer profit d'une production, il faut pouvoir en organiser la rareté, c'est-à-dire en interdire l'accès à qui n'a pas les moyens de l'acheter. Interdire l'accès libre des fruits de la science pose un problème déontologique important aux scientifiques, particulièrement dans des domaines sensibles comme la recherche médicale et pharmaceutique par exemple. L'activité scientifique peut-elle être autre chose qu'un bien commun mondial ? Peut-elle être dévolue à des intérêts privés et protégée par des droits de propriété privée, c'est-à-dire des droits d'exclusion, au moment où elle est en passe de changer fondamentalement la condition humaine et de menacer explicitement la survie de l'humanité ?

Parce qu'elle a le pouvoir de détecter très tôt des phénomènes à peine visible, parce qu'elle fait parler les choses du monde, parce qu'elle sait inventer des déplacements de points de vue

principe de justice et la loi. De même que la loi, qui dit la justice, peut devenir injuste et être dénoncée par des sujets sensibles au principe de justice, les médias, qui diffusent publiquement des informations, peuvent cacher des choses ou manipuler secrètement des informations, ce qui sera dénoncé par des sujets sensibles au principe de publicité. Le pouvoir de publicité peut donc publier des informations que le pouvoir médiatique voulait cacher.

“si indispensables à la vie publique”⁴²⁶, l’activité scientifique est essentielle au pouvoir de la publicité, qui tournerait rapidement à vide s’il n’était constamment nourri des controverses et résultats scientifiques. Or, que deviendrait le « monde » entre les humains si l’on venait à perdre la compétence spécifiquement politique de le placer devant nous (toujours maladroitement, certes) pour le considérer, le juger, y créer du nouveau, nous en sentir responsable ? Que deviendrait le devoir de responsabilité globale de l’humanité pour elle-même, si la possibilité de rendre le monde public nous était finalement rendue illusoire, parce que les vrais lieux du pouvoir d’agir et de connaître seraient devenus privés ? Que ces interrogations servent pour le moins à souligner la nécessité qu’il y a à articuler maintenant la Responsabilité Sociale des Entreprises avec celle des Sciences.

⁴²⁶ Latour B. *Politiques de la nature*, op.cit. p 191.

3. Les fondements éthiques de la Responsabilité Sociale: Devoir de soutenabilité et éthique de la discussion

*“Pourquoi y a-t-il quelqu’un plutôt que personne ?”
Hannah Arendt*

27. De l’idée d’une fondation éthique

Voici venu le moment de fonder nos affirmations. Nous avons passé notre temps, dans les deux chapitres antérieurs, à soutenir des prescriptions : « il faudrait faire ceci » ; « on ne doit pas faire cela »... Le discours moral a cet inconvénient de toujours vouloir dire à tous ce qu’il faut faire. Ne pourrait-on pas laisser les gens tranquilles avec tous ces devoirs proclamés avec emphase ? Ne savons-nous pas, nous autres descendants de l’ère du soupçon, que toute morale cache un intérêt, une volonté de domination ou un surmoi répressif ? Pourquoi donc vouloir fonder son discours moral sinon pour masquer ces intérêts ? Pas de fondation donc, mieux vaut la tolérance de la pluralité qui ne force plus les autres à penser comme soi. Il y aura ceux qui pensent qu’il faut institutionnaliser la Responsabilité Sociale parce que nous avons un devoir de soutenabilité et ceux qui pensent que tout va bien dans le meilleur des mondes, ceux qui pensent que nos problèmes d’insoutenabilité s’arrangeront par le marché, ceux qui pensent autrement leurs responsabilités, d’une manière plus libérale ou plus religieuse, etc. A chacun sa vision du monde, à chacun sa morale, à chacun sa définition de la responsabilité qu’il doit assumer.

Ce discours serait bien tentant, il nous économiserait en plus l’effort d’un troisième chapitre. Nous en resterions à ce que nous avons déjà dit, qui trouvera écho sans doute chez les partisans d’une Responsabilité Sociale institutionnalisée, sans chercher à en persuader

d'autres, tâche impossible, improbable, voire même intolérante. Le discours moral étant déjà bien assez agaçant comme ça, point n'est besoin de s'appesantir en des recherches de fondation redondantes et verbeuses, qui n'arrivent à convaincre que les déjà convaincus.

Pourtant, on ne peut pas échapper si simplement au besoin de fondation morale. Car l'idée apparemment tolérante d'« à-chacun-sa-morale » pose problème. En fait, elle fait le jeu du « méchant », qui aimerait bien que tout soit confondu pour que sa méchanceté n'apparaisse point. Tandis que le « bon » est obligé à l'effort de fondation de ses raisons, car il doit vouloir démontrer l'universalité de son agir pour que celui-ci soit exemplaire, pour que le bien agir ait « raison » et que celle-ci soit communicable pour tout autre être raisonnable. Le « bon » ne serait pas le bon si « sa » morale pouvait être rangée à côté des autres comme une possibilité de plus entre toutes les règles de conduite. L'intérêt du « méchant » est donc celui de la confusion et de l'équivalence entre tous les comportements, tandis que l'intérêt du « bon » est celui de la distinction rationnelle entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. La bonté nous demande de fonder le devoir, car la fondation argumentée des raisons d'agir dans le dialogue fait partie intégrante de l'accomplissement du devoir moral, puisque celui-ci ne veut pas simplement être une fois grâce au hasard miraculeux de la bonne volonté, mais veut devenir critère de distinction et loi **pour tous**, tout le temps :

“Si je fonde ma morale sur ma religion, vous contesterez ma religion au nom d'une autre religion ou de l'irréligion (si vous êtes agnostique ou athée), et ma morale ne sera plus qu'une morale à côté d'une autre, une morale parmi d'autres, une morale *particulière*. Je ne pourrais que dire : voici ma morale, vous avez la vôtre, et moi la mienne. Si je fonde ma morale sur ma philosophie, vous contesterez ma philosophie au nom d'une autre philosophie ou de la non-philosophie, et ma morale ne sera plus qu'une morale entre autres, sans aucun droit de s'imposer. Si vous contestez que nous ayons à fonder la morale, car chacun, d'une morale, se trouve déjà pourvu, je croirai, certes, que ma morale est la meilleure, mais vous le croirez aussi de la vôtre. Toutes les morales auront un droit égal de juger de ce qui est bon et de ce qui ne l'est pas. Alors les assassins de Buchenwald, Dachau, Auschwitz, etc., auront beau jeu. Avoir été vaincu par une force supérieure, mais dont on ne pourra pas dire qu'elle était, plus qu'une autre, au service de la vérité morale, avoir été vaincus, dis-je, sera leur seule faute.

S'il n'en est pas ainsi, d'abord il faut fonder la morale ; ensuite, il faut la fonder non sur le particulier – et une religion ou une philosophie sont toujours particulières, puisqu'il y en a d'autres –, mais sur l'universel.”⁴²⁷

⁴²⁷ Conche M. *Le fondement de la morale*, PUF, 1993, p 1.

« Imposer » la morale universelle par des arguments rationnels semble souvent très dur, voire violent, à notre époque de la morale « *light* », individuelle et peu coercitive⁴²⁸. Et pourtant, la « tolérance *light* » du « à-chacun-sa-morale », sans chercher aucune imposition à l'autre, donc sans fondation, est victime de son faux ami le relativisme moral. La tolérance⁴²⁹ est une valeur qui n'a pas besoin de se justifier par du relativisme, qui en est plutôt une caricature trompeuse. Le relativisme moral va toujours plus loin que le pluralisme, il affirme le scepticisme. Et le scepticisme moral va toujours plus loin que la simple suspension du jugement, il affirme par là, même sans le vouloir, que tout se vaut, que valent donc les actes « méchants » comme les actes « bons », deux qualificatifs sans plus de valeur objective que les adjectifs « agréable » et « désagréable ». Car il n'y a pas de morale pour soi⁴³⁰, comme il n'y a pas de langage privé que je m'inventerais tout seul pour me parler à moi-même. Le simple fait de dire : « Ceci est mon devoir », implique que je ne puisse juger de ce que je dois faire ou ne pas faire à mon gré. Car si j'étais seul juge de ce qui est mon devoir, celui-ci ne serait que mon **vouloir**. L'idée d'un devoir défini par chacun comme il l'entend équivaut à nier qu'il existe des devoirs par-delà le vouloir, nier que l'on doive être obligé de faire des choses quand bien même on ne voudrait pas les faire. Dire « il faut que », c'est déjà affirmer que les autres doivent le penser et le faire aussi. Le même problème se répète au niveau du groupe, du clan, de la nation, de la religion. Accepter que tel acte soit un devoir seulement pour nous (*noqayku*) mais pas pour les autres groupes, clans, nations, religions, c'est immédiatement faire déchoir le devoir en coutume, convention, règle de jeu facultative et non nécessaire, rite validé par la seule tradition. Reconnaître que la morale est seulement communautaire, c'est reconnaître qu'il suffirait d'appartenir à un autre clan ou de changer de religion pour avoir d'autres manières de considérer ce qui est dû. C'est donc relativiser tout devoir, même et d'abord le sien, n'en faire rien d'autre qu'une attente sociale de comportement en vue de la cohésion groupale. Or, s'il y a quelque chose comme un « **devoir** », il faut bien admettre que ce n'est pas seulement du « vouloir » ou de la « coutume », ce n'est pas une « attente sociale », mais une **prétention à l'universel**, quelque chose que tout le monde devrait faire, quelque chose qui « **vaut pour**

⁴²⁸ Voir : Lipovetsky G. *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992.

⁴²⁹ La tolérance, valeur beaucoup plus exigeante que l'on croit, en tout cas pas du tout facile à pratiquer, se définit très bien par cette célèbre phrase d'une commentariste anglaise de Voltaire, Evelyn Beatrice Hall : « *I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it* » (Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrais jusqu'au bout pour votre droit à le dire).

⁴³⁰ Une morale seulement pour moi serait un ensemble de règles de conduite que je me donnerais à moi-même, ce que Kant appelait des « maximes ». Mais savoir si mes règles de conduite personnelles sont morales ou pas, c'est un autre problème, qui demande que je sorte de mes pensées autocentrées, que je me soumette à une réflexion qui transcende mon opinion. L'autotranscendance est donc la condition de possibilité du dépassement de la volonté désirante vers la volonté morale.

tous ». En voulant sauver le respect du pluralisme en morale, le relativisme tend à détruire la notion même de « devoir ».

C'est alors qu'on tombe dans le scepticisme moral, l'affirmation qu'il n'y a sans doute pas de devoir, puisqu'il semble impossible d'établir une quelconque règle de comportement qui puisse valoir pour tous. Ce faisant, en doutant qu'il y ait des devoirs, le sceptique va là encore trop loin : il permet que chaque situation puisse susciter un nombre indéfini de comportements, tous moralement équivalents, puisque dépendants de l'opinion de chaque agent. Il est alors impossible de juger personne, ni pour le louer, ni pour le blâmer, en aucune situation, quelle que soit sa conduite : toutes les conduites se valent, car il n'est aucun point de vue qui permette, autrement que dogmatiquement, de juger si un comportement est bon ou pas. La suspension du jugement aboutit de fait à l'acceptation de tous les comportements tels qu'ils sont. On voulait préserver le pluralisme des morales, voilà qu'on les supprime toutes !

Or, cette position sceptique est existentiellement intenable : nos « réactions morales » face à l'**insupportable**, par exemple, témoignent du fait qu'**il n'y a point d'humain qui puisse considérer tout le temps que toutes les conduites se valent**. François Jullien commente le philosophe chinois Mencius, qui construit un cas typique (depuis la Chine du IV^{ème} siècle avant notre ère, donc depuis une distance culturelle remarquable) :

“Quiconque voit un enfant sur le point de tomber dans un puits est saisi d'une violente frayeur et se précipite pour le sauver. Or cela n'est ni « pour se concilier les bonnes grâces des parents de cet enfant », ni « pour s'attirer l'éloge des voisins ou des amis », ni même « pour s'éviter une mauvaise réputation ». Ce qui caractérise ce sentiment d'insupportable, face au malheur de l'autre, est qu'il ne procède d'aucun calcul, n'est l'objet d'aucune réflexion, et que la réaction est spontanée. Aucun intérêt n'entre en jeu, le geste fait pour porter secours est incontrôlé. Aussi cette situation mérite-t-elle d'être érigée en paradigme. Car elle met à nue une conduite absolument désintéressée, où l'individuel est dépassé : voici soudain que je ne suis plus maître de mon initiative et de ses fins égoïstes ; c'est l'existence elle-même, à travers moi, qui s'insurge en faveur d'autrui.

Se découvre ainsi sur le vif, en instantané, ce que plus aucune raison ne pourra contester.⁴³¹

Deux choses doivent immédiatement nous frapper en méditant cet exemple paradigmatique : la première, c'est que nous serions prêts à juger que quiconque laisse un petit enfant se noyer

⁴³¹ Jullien F. *Dialogue sur la morale*, Grasset et Fasquelle, 1995, p 11.

dans un puits sans réagir manque à son devoir d'humain⁴³², car nous admettrons sans peine que, devant cette situation du moins, il y a quelque chose que **tous** les humains devraient faire, qui est d'essayer de sauver l'enfant. Nous voilà donc face à un « devoir » : dans une certaine situation, il y a un comportement que tout être humain conscient de la situation **doit** avoir, à exclusion de tout autre comportement. Nous sommes passés spontanément de la thèse « à chacun sa morale » (ou de sa variante communautariste : « à chaque communauté sa morale ») à l'énoncé d'un devoir universel : « Tout humain doit essayer de sauver un enfant en danger de mort s'il le peut ». La deuxième chose qui nous interpelle, c'est que nous sommes immédiatement en accord sur tout ceci avec un chinois d'il y a plus de deux mil ans. Si nous pouvions nous transposer à son époque, le transposer à la nôtre, nous transposer dans le futur et sous toutes les latitudes, nous **exigerions** quand même le **même** comportement de sollicitude envers l'enfant **à tous les humains** rencontrés, sans considération des différences culturelles. Le devoir universel qui surgit d'un coup, "à travers moi", et qui fait que "je ne suis plus maître de mon initiative", efface d'un coup tout à la fois ma volonté et ses fins égoïstes, ma réflexion perspectiviste et soupçonneuse sur le relativisme culturel et l'incertitude sceptique, ma détermination culturelle de français né au XXème siècle, pour me placer à nu face à une exigence d'**humanité infra-volontaire, préreflexive et supra-culturelle**.

Voilà la vraie expérience du « devoir », rare, mais fondamentale dans sa capacité de mettre en lumière une **légitimité pure**, absolue, radicalement universelle, au-delà, ou plutôt en deçà de toute différence personnelle (volonté), cognitive (réflexion) ou culturelle (vision du monde). Cette expérience ne nie pas nos différences, mais elle n'en fait pas cas, elle nous parle depuis un autre lieu que celui de nos perspectives toujours plurielles et autocentrées⁴³³, un lieu

⁴³² Bien sûr, beaucoup d'humains ont commis des actes bien pires. Mais justement, on juge spontanément qu'on ne doit pas faire cela, et que si on le fait, c'est qu'on est méchant, fou ou monstrueux, c'est qu'on ne mérite plus le même statut d'humain respectable que les autres : on a fait quelque chose d'« inhumain ». Et on sait (mais comment le sait-on ?) que seuls les humains peuvent devenir inhumains, ce qui veut également dire qu'être humain n'est pas qu'une donnée génétique naturelle, cela se mérite aussi. On pourrait donc déchoir de son humanité, en devenir indigne, alors qu'on ne peut pas déchoir de son statut de mammifère.

⁴³³ Ce pour quoi la critique culturaliste à la morale universelle, comme position philosophique bafouant le respect dû à la pluralité des cultures, tombe à plat, car les devoirs universels ne nient pas les attentes sociales de comportement différenciées de chaque culture, vu qu'ils s'en distinguent au contraire absolument. Encore faut-il être cohérent avec cette différenciation de principe entre morale universelle et cultures particulières et essayer de ne pas réintroduire en contrebande « sa » culture dans l'universel. Par exemple, quand Marcel Conche réclame que la morale soit fondée "non sur le particulier, mais sur l'universel", il a raison. Mais quand il déclare que : "la culture gréco-chrétienne est supérieure à toute autre, puisque c'est sur un sol gréco-chrétien que se sont trouvés reconnus et affirmés, pour la première fois, l'égalité en droit de tous les hommes, et les droits universels de l'homme", il a bien entendu tort, puisqu'il est impossible du point de vue moral universel de faire une quelconque classification des cultures particulières, comme si elles étaient « plus ou moins universelles ». Toutes les cultures

universel où nos pluralités sont mises entre parenthèse un instant pour une connivence plus profonde, une unanimité de **raison**. Car celui qui laisserait sans sourciller l'enfant tomber au puits pourra bien argumenter ensuite tout ce qu'il voudra, en faisant valoir ses différences d'avec tous les autres, il n'aura jamais « raison » d'avoir failli à son devoir d'humanité. Le « devoir » est donc quelque chose qu'on exige à tout être raisonnable, sans tenir compte de son idiosyncrasie (opinions, volonté, histoire personnelle, compétences professionnelles, désirs, culture, religion, intérêts...), d'agir dans certaines circonstances comme devrait le faire tout autre être raisonnable.

C'est une bien curieuse raison que la raison morale, qu'il ne faudrait surtout pas confondre avec un raisonnement : Si on se permet d'exiger un devoir à tous, alors qu'en d'autres circonstances on pourra faire preuve d'une grande tolérance à la différence et ne surtout pas vouloir donner de leçons aux autres, c'est bien parce qu'il ne s'agit pas ici d'un jugement personnel de valeur sur le comportement d'autrui, un jugement « à mon avis », mais une sorte d'exigence de l'existence qui traverse toute personne, moi comme les autres, pas plus moi que les autres, pas moi avant les autres. Le jugement qui déclare : « Voilà un devoir ! » n'est pas mien, il est universel. Venu de nulle part, car l'universel n'a pas de point de départ, j'en reconnais la raison justement parce que je ne l'ai pas élaborée. C'est une curieuse raison qui se présente immédiatement sans pourquoi, sans raison donc, et qui pourtant a raison, comme une évidence sans calcul, sans réflexion, immédiatement reconnaissable et “que plus aucune raison ne pourra contester”, comme le dit François Jullien.

Quand je reconnais le fait de tenter de sauver l'enfant en danger comme « mon » devoir, celui-ci ne se présente pas comme le résultat d'une cogitation qui aurait requis mon effort de compréhension. C'est pourquoi je peux immédiatement l'exiger de tout le monde, et ne peux comprendre qu'on me dise qu'on ne le comprend pas, que quelqu'un prétende ne pas **savoir** quel est son devoir en une telle situation. C'est pourquoi cette reconnaissance morale est « commune » à tout humain, depuis la simple conscience commune sans enseignement particulier, même celle de ceux qui ne veulent pas obéir au devoir : **aucun voleur ne veut être volé**. Le voleur reconnaît donc bien comme les autres que tous doivent respecter les biens

sont particulières, tout devoir véritable est universel, et tout humain, quelle que soit sa culture d'origine, peut agir par devoir, en certaines circonstances, comme tout autre humain devrait le faire (voir : Conche M. *Le fondement de la morale*, op.cit. p 1 et p 4).

d'autrui, mais il s'exclue lui-même de l'obéissance à l'injonction reconnue (tous doivent obéir, sauf moi). Ce n'est pas qu'il ne **sait** pas qu'il ne faut pas voler, c'est qu'il ne **veut** pas respecter le devoir, qu'il reconnaît mais ne veut pas faire sien.

Le devoir moral est donc indéfectiblement lié à l'universalité. A tel point qu'il suffit de démontrer qu'un certain comportement n'est pas exigible universellement pour lui ôter toute prétention à se qualifier comme devoir moral. Faut-il cacher sa nudité ? Tout humain doit-il le faire ? Je sais que ma communauté m'y oblige dès que je sors de chez moi, que la loi de ma société me l'ordonne en tout lieu public. Mais cette « obligation » de me vêtir, culturellement renforcée et légalement institutionnalisée, et que j'ai peut-être incorporée au plus profond de mon être depuis le plus jeune âge, à tel point qu'elle m'est absolument spontanée, est-elle un devoir universel tel que celui de voler au secours de l'enfant près du puits ? Bien sûr que non ! Et même si je répugne à paraître nu en public, et l'interdis à mes enfants, je sais que d'autres en font parfois une règle de conduite (les nudistes), que d'autres cultures (amazoniennes ou africaines) tiennent la nudité pour « normale ». Ce que je n'accepterai peut-être jamais pour moi, je peux l'admettre chez d'autres. Alors que je n'admettrai jamais du nudiste ou de l'amazonien qu'ils laissent l'enfant tomber au puits. Sauver l'enfant est un **devoir**, couvrir sa nudité une **coutume** de vie. Sortir nu dans la rue (à cause d'un incendie par exemple) me ferait sans doute **honte**, mais laisser mourir l'enfant m'enlèverait ma **dignité**. A tel point que je sais que je **devrais**, si la situation se présentait, sortir de la salle de bain et courir nu vers l'enfant en danger aperçu de ma fenêtre : J'y déploierais ma dignité, en pleine honte !

Tout vrai devoir est universel. Kant, pour cette même raison, a défini le principe de la morale comme le fait d'agir de telle manière que tous devrait agir de même, agir de telle manière que la règle qui gouverne l'action puisse valoir comme loi universelle pour tout être raisonnable⁴³⁴. **Le principe d'universalisation est le critère de distinction et sélection des devoirs** face aux autres comportements possibles. Kant distingue trois types de règles de conduite⁴³⁵, à partir d'une double distinction entre ce qui vaut pour moi et ce qui vaut pour tous, d'une part, puis

⁴³⁴ Voir : Kant I. *Critique de la Raison pratique*, in : *Œuvres philosophiques 2 : des Prolegomènes aux écrits de 1791*, op.cit. p 643 : "Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle". C'est ce que Kant appelle la « loi morale ».

⁴³⁵ Nous reprenons ici l'exposition du chapitre premier de l'analytique de la raison pure pratique (Idem. p 627 sq.).

entre ce qui vaut pour tous de façon conditionnelle et ce qui vaut pour tous de façon inconditionnelle, d'autre part :

(1) Les **maximes** : ce sont des principes de conduite qui ne valent que pour l'agent qui se les donne à lui-même. Ce sont des règles de comportement subjectives, qui appartiennent à la sphère de décision **volontaire** de l'agent, ce qu'il veut faire, tout en comprenant que d'autres puissent vouloir se donner d'autres règles de conduite, raison pour laquelle on ne peut pas exiger, seulement conseiller, le respect de maximes à autrui (exemple : « épargner pour ses vieux jours »).

(2) Les **impératifs** : ce sont des principes de conduite qui valent pour tous. La règle s'y présente comme un devoir et non plus comme un vouloir. Elle est donc objective et indique une obligation pour l'agent, qu'il le veuille ou non. Mais les impératifs sont de deux types :

(2.1.) Les **impératifs hypothétiques** : ce sont des impératifs qui expriment un devoir **conditionnel**, c'est-à-dire une obligation qui vaut pour tous, mais sous une certaine condition, dans l'**hypothèse** (d'où leur nom) que l'agent veuille atteindre une certaine fin. Leur formule s'énonce ainsi : « Si tu veux A, alors tu dois B ». Le devoir y est donc soumis à la condition d'un **vouloir** antérieur à lui, qu'il présuppose, et sans lequel le devoir n'aurait plus d'objet, car « Si tu ne veux pas A, alors tu n'es pas obligé à B ». Le devoir est donc conditionnel, soumis à l'hypothèse du vouloir, le vouloir est sa condition, et l'obligation est le **moyen** de satisfaire le vouloir qui est la vraie fin de l'agent. (exemple : « Si tu veux de l'argent pour tes vieux jours, alors tu dois épargner dans ta jeunesse »⁴³⁶). On peut exiger, à tous ceux qui ont la même fin, d'obéir au devoir conditionnel de l'impératif hypothétique, surtout quand cette obligation est « technique » : « Si tu veux construire un pont, tu dois respecter certaines normes de construction », « Si tu veux devenir médecin, tu dois faire des études de médecine », « Si tu veux que tes pairs t'accordent leur estime, tu dois te plier aux attentes de comportement de ton groupe ». Mais, dans tous les cas, le devoir reste suspendu à la volonté de l'agent. Qu'il décide autre chose, et toute l'obligation s'écroule.

⁴³⁶ Cet exemple est de Kant lui-même (idem. p 629), qui remarque que l'agent peut vouloir une autre fin, soit parce qu'il pense ne jamais arriver à la vieillesse, ou bénéficier alors d'autres ressources que de son épargne, ou même de s'en sortir avec peu d'argent, etc. Dans tous les cas, le devoir d'épargner est conditionné par le vouloir de l'agent.

(2.2.) Les **impératifs catégoriques** : ce sont des impératifs qui expriment un devoir inconditionnel, c'est-à-dire une obligation qui vaut pour tous, sans aucune condition, sans présupposer aucun vouloir antérieur à l'énoncé du devoir. Leur formule est fort simple : « Tu dois A ! ». Tu le dois, que tu le veuilles ou non, et quel que soit ce que tu veuilles faire. Le vouloir, ici, ne détermine plus rien, aucune fin, aucun projet qui conditionnerait le devoir, qui en ferait son moyen. Le devoir s'est maintenant libéré du vouloir qui le déterminait, le devoir ne se veut plus, il se respecte. Inconditionnel face à tout vouloir, l'impératif catégorique est universel, lui seul se qualifie pour être une loi morale, un principe universalisable de conduite, c'est-à-dire exigible à tous (exemple : « Respecte ta parole donnée ! »).

Remarquons que l'on parvient à la règle de conduite qui correspond au devoir moral quand on évacue tout vouloir du principe de détermination de l'agent : la maxime est une règle voulue ; l'impératif hypothétique est un devoir soumis à un vouloir ; l'impératif catégorique est un pur devoir qui s'impose quel que soit le vouloir. De là le caractère universel du devoir moral, puisqu'il ne dépend pas d'une volonté, toujours particulière. Le mystère d'un principe de détermination immédiat de ma volonté sans ma volonté, tel est le paradoxe du devoir moral qui s'impose à moi dans quelques cas, dans certaines circonstances, alors que la vie est normalement remplie d'une foule de maximes et d'impératifs hypothétiques, que l'on confond avec du devoir moral, bien qu'ils ne soient tous au fond qu'adaptation aux attentes sociales de notre groupe de référence, en négociation permanente entre notre désir de bonheur et notre désir de reconnaissance. A côté de toute cette stratégie sociale sans cesse recommencée, aux multiples et changeantes facettes, il est quelques principes universels qui, eux, ne varient pas dans leur forme, sinon dans leur contenu, et que chacun reconnaît dans sa vie, sinon dans son discours. Mencius, toujours d'après François Jullien, en distingue deux :

“ « Pour tout homme », il est « quelque chose qu'il ne supporte pas qu'il arrive aux autres », déduit Mencius : qu'il étende ce sentiment d'insupportable à ce qu'il supporte (qu'il arrive aux autres), tel est le sentiment d' « humanité ». C'est-à-dire que, pour tout homme, il est quelque chose qui, au sein du malheur d'autrui, ne saurait le laisser indifférent et suscite sa réaction. Cette non-indifférence signifie qu'il ne saurait demeurer tranquille, « à l'aise », « en repos », face à tout ce qu'il arrive aux autres de malheureux (...)

De même, pour tout homme, il est quelque chose « qu'il ne fait pas » (i.e. qu'il n'accepterait pas de faire) : qu'un homme étende cette conscience de ce qu'il est pour lui inacceptable de faire à ce qu'il n'en continue pas moins de faire (de répréhensible), telle est l' « équité ». (...)

Cette extension constitutive de la moralité se réalise selon deux dimensions : en nous-mêmes, elle est le déploiement à toute notre expérience du sentiment d'insupportable éprouvé occasionnellement face à la détresse d'autrui (...); au dehors de nous, elle est le déploiement en direction des autres, du plus proche au plus lointain, par simple propagation, du bon exemple qui leur est donné.⁴³⁷

L'humain est cet être qui ne supporte pas certaines souffrances en dehors de lui, et qui s'interdit de faire certaines choses qu'il pourrait faire. Voilà deux caractéristiques universelles qui sont condition de possibilité d'un être moral, comme être qui répond à l'appel de l'autre et est capable de s'auto-contraindre. Certes, la définition de l'inacceptable et de l'auto-interdiction varie d'individu à individu, de groupe à groupe, d'époque à époque, mais la forme, elle, ne varie pas. Elle constitue ce champ universel qui doit être toujours déjà présumé pour que l'expérience morale soit possible. Il fallait en passer par ce rapide entraperçu de la spécificité de l'expérience morale, de Mencius à Kant, pour comprendre de quoi il s'agit dans le problème de la « fondation morale ». Vu que tout devoir exprime une obligation valable pour tous, de façon catégorique et universelle, les fondements moraux de notre discours sur la Responsabilité Sociale se trouvent dans la capacité de nos propositions à valoir universellement, à se qualifier comme des impératifs catégoriques. **Fonder une proposition comme un devoir, c'est justifier de sa prétention à l'universalité.**

Bien sûr, nous avons été chercher loin pour rendre sensible cette dimension d'humanité spécifiquement universelle qu'est l'expérience morale, en prenant appui sur le sentiment d'insupportable, révélé par l'exemple paradigmatique de Mencius. La radicalité de l'expérience morale est assez rare dans la vie courante, et hormis ce noyau dur parfaitement universalisable des quelques devoirs de toujours, en général négatifs, (ne pas tuer, ne pas voler, ne pas trahir, ne pas violenter, secourir l'autre en souffrance, œuvrer pour la paix, aimer son prochain, etc.), notre vie quotidienne se déploie surtout en mille problèmes « éthiques » où se mêlent considérations sur la vie bonne, risques de vie mauvaise, coexistence juridique des volontés et des intérêts, attentes sociales à assumer, etc. La parfaite universalité y est donc rare, car la dépendance au contexte et la prise en compte des dimensions politiques, techniques, stratégiques des situations sociales, font que la claire détermination simplifiée au maximum du devoir immédiat n'y est plus possible. Dans le temps long et perspectiviste du projet social, la pureté du devoir moral immédiat se dilue. Le discours « moral » est donc abrupte, catégorique, universel et fort court : « l'enfant est en danger, tu dois le sauver ! ». Le

⁴³⁷ Jullien F. *Dialogue sur la morale*, op.cit. p 12-13.

discours « éthique », lui, emprunte tous les méandres des interprétations sociales, des négociations et des évaluations changeantes de contexte. Il est fondamentalement politique car il s'occupe du monde entre nous. Il n'empêche pourtant que c'est au même effort d'universalisation qu'il nous faut tendre, pour justifier de nos propositions prescriptives, justement parce qu'il y est question d'une prétention à décréter ce que nous devrions tous faire dans le contexte de notre société du risque en mal d'insoutenabilité. Or, de quel droit pourrais-je, depuis le centre de ma pensée toujours particulière, décider de ce que les autres devraient faire ? Telle est la question de la fondation éthique de notre discours. Une fondation éthique est une tentative pour mettre d'accord les humains, dans le dialogue argumenté, sur le monde qu'ils doivent vivre en commun.

La meilleure manière pour y arriver, puisque personne ne peut rien y imposer aux autres, est de montrer aux autres qu'ils ont toujours déjà dû penser et accepter ce qu'on leur propose de penser et accepter. La fondation éthique la plus rationnelle est celle qui montre par des arguments que l'interlocuteur n'a pas à se rendre à « mes » raisons (comme s'il s'était toujours trompé jusque-là et que je venais l'éclairer de mes lumières), mais tout simplement à « la » raison, parce qu'en fait, je ne fais que lui représenter ce qu'il pense et accepte déjà, pourvu qu'il accepte de penser de façon logiquement cohérente. C'est bien ce qu'a fait Kant, par exemple, en définissant la loi morale, dans la *Critique de la Raison pratique*, à partir de la pure définition d'un devoir en général, comme une règle de conduite qui ne vaut pas seulement pour moi, mais qui vaut pour tous. De cette simple définition par laquelle commence sa réflexion⁴³⁸ découle, par simple analyse, tous les théorèmes suivants jusqu'à l'énoncé de la loi morale, qui ne dit rien d'autre que ce qui était déjà impliqué dans la première définition : si le devoir est ce qui vaut pour tous, alors agir par devoir est agir de telle manière que la règle de l'agir vaille pour tous⁴³⁹. Il suffira donc au lecteur d'admettre que, quand il se représente une action comme un « devoir », il ne la conçoit effectivement pas comme son « vouloir » personnel, son désir privé du moment, mais comme quelque chose que tout le monde devrait aussi faire s'il était à sa place, pour accepter la différenciation kantienne

⁴³⁸ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 627.

⁴³⁹ On n'insiste pas assez sur le fait que tout le début de la *Critique de la Raison pratique* est en réalité un vaste jugement analytique où la loi morale est déduite analytiquement de la définition originale des "principes pratiques objectifs". L'exposé en est donc beaucoup plus rationnel que la laborieuse formulation de l'impératif catégorique dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Seule l'introduction de la notion de liberté et d'autonomie de la volonté rajoute une connaissance synthétique non déductible *a priori* de l'énoncé de la loi morale comme détermination de la volonté valable pour tous.

entre maximes, impératif hypothétique et impératif catégorique, et accepter la définition de la loi morale :

“Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d’une législation universelle.”⁴⁴⁰

Fonder éthiquement nos propositions concernant la responsabilité globale pour la soutenabilité, et la responsabilité sociale pour la régulation hybride des organisations de notre société mondiale, sera donc essayer de rapporter ces exigences prescriptives à des dimensions fondamentales de la rationalité morale en général, dimensions sans lesquelles il ne serait plus possible de penser et de poser l’idée d’un devoir moral en général, ce que Kant désignait par le terme technique de domaine du « **transcendental** »⁴⁴¹. Le transcendental n’est pas au-delà de l’expérience commune, n’est pas du « transcendant » qui dépasse toute expérience possible pour se perdre dans des considérations métaphysiques. Le transcendental n’est pas non plus de l’empirique, à mettre au même niveau logique contingent que tous les domaines de l’expérience commune ou scientifique. Le transcendental est ce qui conditionne la possibilité de l’expérience (ici, l’expérience du devoir), ce sans quoi l’expérience ne serait pas elle-même possible, ce qui est toujours déjà impliqué dans toute expérience contingente, et qui donc n’est pas lui-même contingent mais nécessaire *a priori*. Le domaine du transcendental, dans les mots de Karl-Otto Apel, concerne :

“des présuppositions non contingentes qui constituent des conditions incontournables pour la pensée des présuppositions contingentes.”⁴⁴²

C’est donc un domaine logique assez curieux, qu’on a tôt fait de confondre soit avec le domaine expérimental, où la conscience commune et la science tentent de dire « ce qui est », soit avec le domaine métaphysique des assertions qui dépassent toute expérience possible pour dire l’ « au-delà de l’être ». C’est le domaine propre de la preuve philosophique, de ce qui fonde « en deçà de l’être » si l’on peut dire, le seul domaine qui permette au philosophe de trouver des fondements universels et nécessaires d’expériences en soi contingentes, sans se perdre dans des Idées transcendentes, où l’on peut bien dire n’importe quoi sans risque d’être

⁴⁴⁰ Idem. p 643.

⁴⁴¹ Voir : Kant I. *Critique de la Raison pure*, Gallimard, 1980, notamment l’introduction. Nous expliquons ici cette notion à très gros traits, non pas à des fins d’érudition philosophique spécialisée, mais à des fins pratiques de compréhension de ce que signifie une légitimation morale d’un discours prescriptif. Ce que nous disons de la preuve « transcendante » est donc ici valable tout autant pour la pragmatique transcendante de K-O. Apel que pour l’analyse logico-transcendantale strictement kantienne.

⁴⁴² Apel K-O. Discussion et responsabilité : 1. L’éthique après Kant, op.cit. p 100.

contredit, mais où ce que l'on dit n'ajoute que de l'ignorance à plus d'ignorance. Un présupposé transcendantal, par exemple, est celui de l'espace et du temps comme formes toujours déjà impliquées dans la structure de n'importe quelle perception. Toutes mes perceptions sont contingentes, mais ce qui n'est pas contingent dans mes perceptions, c'est qu'elles ont toutes « lieu » dans ma conscience au « cours » d'une durée. Par la reconnaissance de ce présupposé transcendantal, je n'affirme pas ce qu'est l'espace et le temps, mais seulement que toute perception est spatio-temporelle, puisqu'au moment de vouloir enlever l'espace et le temps de mes perceptions (sensibles ou imaginaires peu importe) celles-ci disparaissent complètement, deviennent impossibles.

Un présupposé transcendantal du devoir moral, autre exemple, est qu'il n'est pensable que pour un être libre qui peut se contraindre lui-même à faire certaines choses qu'il pourrait ne pas faire, et à ne pas faire certaines choses qu'il pourrait faire⁴⁴³. Par là, je ne connais pas la liberté, ni ne pénètre l'essence de l'humanité. Je dis seulement qu'attribuer une détermination à agir par devoir à un être qui ne serait pas libre et autonome serait une contradiction. Je dis donc que, dès que je parle de devoir, je me pense nécessairement comme libre et ne m'adresse qu'à des êtres que je considère tout aussi libres que moi, sans quoi ils ne pourraient comprendre ce dont je parle, et je ne comprendrais pas pourquoi je leur parlerais de devoir.

Ce domaine du « transcendantal », qui seul peut fournir des preuves philosophiques nécessaires et universelles concernant divers sujets de réflexion, n'a l'air de ne pas rajouter grand chose à l'expérience commune et de n'être d'aucune utilité dans les sciences, puisqu'il ne dit pas « ce qui est », ne connaît rien de précis, ne fait que désigner ce qui est présupposé universellement dans le sujet abordé (donc ce qui y « est » toujours déjà). C'est exact, mais ne nous trompons pas : L'analyse transcendantale est douée d'une redoutable capacité à distinguer les théories absurdes des théories possibles ; la preuve transcendantale permet d'invalider des pans entiers de pseudo-connaissances et de déterminer les cadres d'une connaissance légitime dans ses sources, extension et limites. Avec la simple preuve transcendantale de la nécessité *a priori* des formes spatio-temporelles impliquées dans toute

⁴⁴³ De là la légitimité transcendantale des deux principes de Mencius : pour tout homme, effectivement, en tant qu'il se donne à lui-même des devoirs, il y a quelque chose qu'il ne supporte pas qu'il arrive dans le monde (qui **doit** changer bien que cela **soit**, ou qui **doit être** bien que cela ne **soit pas**) et il y a quelque chose qu'il s'interdit de faire bien qu'il puisse le faire (sinon il ne se donnerait pas des « devoirs » mais ne serait à lui-même que le déploiement sans contrainte de son simple vouloir). Le simple concept de devoir implique donc toute une série de présupposés « transcendants » que le philosophe chinois avait semble-t-il parfaitement reconnus en son temps.

connaissance d'expérience, Kant a pu invalider toute la métaphysique dogmatique qui **prétendait connaître** l'être de Dieu, l'âme, la 1^{ère} cause du monde, la liberté, etc. comme l'on connaît la longueur d'un stade ou la trajectoire de la lune par rapport au soleil de façon expérimentale, donc par l'intermédiaire de perceptions. Avec la preuve transcendantale de l'implication nécessaire de la liberté dans tout devoir, on peut par exemple invalider *a priori* l'esclavage comme une institution sociale impossible à légitimer moralement, car l'idée que l'esclave « doive » respecter sa condition d'être non-libre par devoir (et non par la simple force) est auto-contradictoire, puisqu'il devrait alors poser librement sa non-liberté, et que tout maître lui disant : « Tu **dois** te considérer comme mon esclave ! » le reconnaîtrait par cette même injonction comme être libre pouvant faire certaines choses qu'il ne fait pas, par libre décision de ne pas les faire. En effet, on ne dit pas à son chien : « Tu **dois** te considérer comme mon chien ! » parce que, de toute façon, mon chien ne pourrait pas faire autrement.

Avec la preuve transcendantale (dernier exemple), Karl-Otto Apel, qui a défendu la légitimité d'une « fondation ultime » de la raison et de la morale dans toute son œuvre grâce à l'argument transcendantal⁴⁴⁴, a pu démontrer que la tentative « postmoderne » de mener une « critique **totale** de la raison » était absurde, puisqu'on doit nécessairement présupposer qu'une critique légitime de la raison doit elle-même être rationnelle pour être une « vraie » critique (et non pas une simple attaque, insulte, ou une négation) et s'adresser à des interlocuteurs capables d'en saisir la validité et d'en dire : « elle a raison, cette critique de la raison ! », donc des interlocuteurs doués d'une raison en soi non pervertie par la fausse raison que l'on veut critiquer :

“La possibilité d'une critique de la raison, cohérente avec elle-même, suppose qu'elle ne puisse pas être totale.”⁴⁴⁵

Par là, K-O. Apel ne dit pas qu'on ne doit pas critiquer la raison (tous les grands philosophes l'ont fait, notamment Kant et Hegel) mais que si l'on veut critiquer des figures de la rationalité telles qu'elles s'expriment dans divers systèmes philosophiques, activités professionnelles ou institutions historiques et sociales, en employant des **arguments** pour expliquer **pourquoi** ces rationalités sont critiquables, il faut absolument le faire en distinguant la rationalité que l'on

⁴⁴⁴ Voir notamment : Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. ; *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 2001.

⁴⁴⁵ Apel K-O. « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », in : *Le Débat*, Gallimard, n°49, mars 1988, p 145.

critique de la raison transcendantalement présupposée dans la critique elle-même, conçue au minimum comme “instance disposant d’une force d’obligation intersubjective”⁴⁴⁶. C’est là une bien belle définition de la raison que de la désigner comme force d’obligation intersubjective. Ainsi, on évite de la placer comme une faculté psychologique **dans** la tête et on la comprend plutôt **entre** nous, comme force de lien entre nous tous, qui anime nos accords, nos contrats, nos normes, pour la création d’un monde entre nous qui ait raison. Et on en voit le caractère éminemment critique, puisque la raison doit sans cesse se justifier d’obliger la communauté humaine de cette façon et non d’une autre. Si l’on nie **aussi** cette force d’obligation intersubjective par des arguments, parce qu’on veut critiquer totalement toute figure de la raison, on ne peut même plus comprendre son propre discours critique, pourquoi il continue de s’adresser à des interlocuteurs avec des arguments, et la différence entre « critique rationnelle par des arguments » et « attaque violente par des insultes » n’est même plus pensable.

L’exigence de cohérence du discours avec ses propres présupposés « transcendants » n’est donc pas si négligeable que cela. Elle permet de faire un tri sélectif très précis entre les thèses que l’on peut soutenir et celles qu’on ne peut pas soutenir, lorsqu’elles impliquent une autocontradiction dans leur énonciation elle-même, ce que nous avons déjà mentionné comme « contradiction performative » dans le chapitre antérieur. Elle permet en outre de valider, dans le domaine moral, certains devoirs comme absolument universels et nécessaires, car ils sont toujours déjà impliqués dans l’idée même de devoir moral, quel que soit le contenu contingent, dépendant du contexte culturel et des urgences sociales, qu’on veuille bien donner aux obligations particulières.

De ces devoirs universels et nécessaires, soulignons ceux qui concernent le sujet humain comme **prétention à la liberté, l’autonomie et la responsabilité**. Car sans cette liberté autonome et responsable, qui sont des conditions de possibilité transcendantales de l’expérience du « devoir moral », je ne pourrais pas me penser comme être qui « doit » faire certaines choses plutôt que d’autres. Je pourrais me penser de deux manières seulement : Soit comme un être **déterminé** par une série de causes agissant sur moi, comme une chose, mais non pas comme un être qui pourrait faire certaines choses mais pourtant ne les fait pas car il se les interdit (je n’aurais pas conscience de moi-même comme liberté). Soit je me penserais comme être susceptible d’être **dirigé** par d’autres, de recevoir des « **ordres** », comme les

⁴⁴⁶ Idem. p 142.

animaux domestiques ou les machines, mais non pas comme un être capable de se donner des ordres à lui-même de façon volontaire (je n'aurais pas conscience de moi-même comme être autonome et responsable). Or, un devoir n'est pas un ordre extérieur qui me brime mais une obligation que j'assume comme étant mienne, obligation autonome donc, et que je reconnais comme faisant partie de mes responsabilités, obligation dont je répons. Tant qu'une conscience n'accède pas à ce concept de devoir, elle ne peut penser la contrainte que comme imposition, elle ne peut donc ni se comprendre comme libre de se donner des règles à suivre de façon autonome, ni assumer des responsabilités, mais seulement se soumettre à une autorité, ou bien faire ce qu'elle veut sans règle.

Si donc je me pensais comme chose, machine ou animal domestique, l'idée d'un devoir moral ne pourrait pas m'effleurer⁴⁴⁷. Mais si elle m'effleure, c'est que je ne peux pas me comprendre comme radicalement non libre, non autonome, non responsable. Or, et c'est là que la sélectivité de la preuve transcendantale devient utile, si tout devoir implique un « en deçà » dans la prétention à la liberté, l'autonomie et la responsabilité, on ne peut présenter, comme candidat légitime au statut de devoir, aucune prescription qui nierait la liberté, refuserait l'autonomie, empêcherait la responsabilité : les injonctions « Sois esclave ! », « Ne sois pas autonome ! », « Sois irresponsable ! » sont des contradictions performatives, car dans l'acte même de demander à une personne (autrui ou soi-même) d'assumer le contenu de l'injonction comme son devoir est comprise la forme transcendantale de la liberté, de l'autonomie et de la responsabilité, forme qu'on ne peut plus nier dans le contenu de l'injonction sans incohérence. On pourra donc présélectionner *a priori* comme injonctions candidates à être des devoirs seulement celles qui n'entrent pas en contradiction avec la liberté, l'autonomie et la responsabilité.

Précisons bien : ce type de preuve transcendantale n'est pas une preuve expérimentale qui nous ferait connaître ce qui est. En disant que la personne humaine consciente d'avoir des devoirs ne peut pas se reconnaître autrement que comme libre, autonome et responsable, nous n'affirmons pas que la personne humaine **soit** effectivement libre, autonome et responsable, mais (1) qu'elle **doit** être considérée comme telle dans toutes les injonctions qui lui sont

⁴⁴⁷ Ce qui n'a rien à voir avec l'idée d'être « bon ». Il existe de bonnes choses, de bonnes machines à faire le bien, de bonnes bêtes. L'idée de devoir, bien avant de se référer au bien, à d'abord à voir avec la capacité de s'obliger soi-même à faire ceci plutôt que cela, parce qu'on juge que l'on doit le faire, sans y être obligé par un ordre coercitif ou une cause extérieure.

proposées sans violence ; (2) qu'elle a toujours la **possibilité ouverte de se comprendre elle-même**, même si tous autour d'elle lui ferment cette possibilité, comme une personne destinée à la liberté, l'autonomie et la responsabilité ; (3) qu'elle ne peut renoncer volontairement au projet d'être libre, autonome et responsable, sans entrer en **contradiction** avec elle-même⁴⁴⁸.

Comme le signale Alain Renaut :

“Soutenir que celui qui agit et réfléchit son action ne peut se penser comme tel sans faire référence à l'idée de sujet autonome, ce n'est nullement prétendre qu'il est autonome : nous nous savons déterminés dans les trois quarts de nos actions, mais cependant nous ne pouvons ni ne devons nous penser comme des personnes sans inclure dans notre représentation de nous-mêmes cet horizon d'autonomie.”⁴⁴⁹

Si donc nous avons réussi à éclairer, dans une mesure suffisante, ce que veut dire apporter un fondement éthique à notre discours normatif, qui prétend établir certains devoirs de l'humanité envers elle-même à l'âge de l'insoutenabilité globale de la société technoscientifique, il nous faut maintenant déterminer ce qui précisément, dans notre propos éthique sur la Responsabilité Sociale, a besoin d'être fondé, pour pouvoir prétendre au statut non plus seulement d'**opinion** (même bien intentionnée, qu'importe), mais de **devoir** adossé à une dimension universelle et nécessaire de la rationalité morale, devoir qu'on pourra donc après assumer du mieux possible, ou au contraire négliger et nier, mais sans plus pouvoir prétendre que cette négligence et cette négation soient légitimes. C'est toute la pauvre force de la philosophie devant la force : elle ne lui retire aucun pouvoir d'agir, mais elle peut lui ôter le droit de se considérer comme légitime.

28. Deux devoirs à fonder : le devoir de soutenabilité et le devoir de Responsabilité Sociale

Deux prétentions essentielles doivent mériter notre tentative de fondation éthique :

(1) La prétention à constituer la « **soutenabilité humaine** » comme un véritable **devoir** de l'humanité envers elle-même (il doit y avoir un avenir humain, les humains d'aujourd'hui doivent garantir qu'il y aura des humains demain), et non pas seulement comme une nécessité technique, un simple impératif hypothétique ou un moyen pour d'autres fins en soi de

⁴⁴⁸ Chose qui, hélas, constitue peu souvent un bon argument pour nous autres humains, si prompts au contraire à développer, malgré notre raison, des comportements irrationnels et auto-contradictaires, comme par exemple vouloir un pouvoir politique fort et autoritaire qui nous ôte toute liberté et responsabilité, pour peu qu'il nous donne l'illusoire sécurité.

⁴⁴⁹ Renaut A. *Kant aujourd'hui*, op.cit. p 271.

l'humanité (si l'on veut que l'humanité soit libre et juste, il faut bien qu'il y ait des humains, mais l'existence d'humains sur Terre ne serait pas en soi un devoir). J'ai bien des devoirs envers moi-même⁴⁵⁰, mon prochain et tous mes contemporains, en tant qu'ils sont mes compagnons de traversée de la vie, à qui je dois respect, bonté et justice. Mais en ai-je vis-à-vis de mon espèce ? En ai-je vis-à-vis de ceux qui ne sont pas encore là, les générations futures, avec lesquelles je n'aurai par définition aucun commerce, et dont le souci pourrait bien me faire oublier les devoirs immédiats que j'ai vis-à-vis de mes concitoyens du monde d'aujourd'hui ? Et pourquoi devrait-il exister un monde humain plutôt que rien ? Pourquoi quelqu'un plutôt que personne ? comme dit Arendt. Nous avons **choisi**, dans le premier chapitre, de considérer la soutenabilité comme un devoir de l'humanité. Il nous faut maintenant justifier cette élection.

(2) La prétention de constituer une « **responsabilité globale** », donc collective, comme **devoir**, et non pas seulement la responsabilité personnelle du sujet autonome. Nous venons de fonder la responsabilité du sujet moral comme condition de possibilité universelle et nécessaire de tout devoir. Car, en effet, un devoir ne peut s'adresser qu'à un sujet responsable, et je ne peux prendre conscience de mon devoir qu'en l'assumant comme mien, devoir qui m'interpelle et m'oblige à m'impliquer personnellement pour le réaliser, donc devoir qui me « responsabilise », et me transforme de personne qui faisait ce qu'elle voulait l'instant d'avant, en personne tenue de répondre à un certain appel, et de rendre des comptes du succès ou non de l'entreprise : je dois essayer de sauver l'enfant au bord du puits, son risque de mourir m'appelle, et me voici tenu tout à coup de sortir de mes petites affaires personnelles pour rendre des comptes à propos de la vie ou la mort de cette autre vie, dont je réponds. Mais cette responsabilité personnelle obligatoire peut-elle être étendue au collectif ? Existe-t-il des devoirs collectifs qui imposent universellement une responsabilité collective, différente de celle de chaque personne prise individuellement ?

Notre concept de « responsabilité globale » nous a forcé à étendre la responsabilité à la globalité de l'agir et à la mutualité de tous les humains. Pour se faire, nous avons conçu le concept d'« imputation sociale » comme (1) imputation des impacts au-delà des actes et (2)

⁴⁵⁰ Voir, pour une preuve philosophique de l'impossibilité d'évacuer la dimension des devoirs envers soi-même et de ne considérer les devoirs que vis-à-vis des autres, Renaut A. *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Buchet/Chastel, 2011.

imputation de tous en coresponsabilité comme création d'un auteur collectif proactif au futur plutôt que recherche d'un auteur-cause fautif dans le passé. Mais il faut encore que la responsabilité veuille dire quelque chose lorsqu'on passe du sujet pensant individuel au sujet collectif humanité. Il faut que la responsabilité veuille encore dire quelque chose quand elle n'est plus « ma » responsabilité mais « notre » responsabilité à tous (*noqanchis* dirait l'andin, et non *noqayku*). Or, le seul concept qui crée *a priori* et de manière nécessaire un collectif de sujets obligés tous ensemble par la même loi est le concept de **devoir**, qui s'oppose en ce sens au concept de « contrat » qui, lui, implique une libre association volontaire mais sans devoir d'association. Le devoir peut obliger la volonté soit par une auto-contrainte, la volonté s'obligeant elle-même au respect du devoir qu'elle conçoit (contrainte par la vertu), soit par une hétéro-contrainte, les volontés étant alors obligées par une loi extérieure au-dessus d'elles, instituée par un Etat de droit (contrainte juridique).

Tout le problème est de savoir (1) si la responsabilité collective dépend d'un devoir éthique, auquel cas elle ne peut être contrainte que par une législation intérieure à l'agent (vertu), ou si elle peut admettre un devoir qui dépende d'une contrainte externe ; et, dans le cas où elle dépende d'une contrainte externe, (2) si cette contrainte externe doit être nécessairement d'origine juridique, soutenue donc par un Etat et un pouvoir de contrainte centralisé pouvant obliger par la force et sanctionner par la justice, ou si elle peut être externe sans être nécessairement juridique, pouvant accepter divers mobiles contraignants (ce que nous avons appelé une « régulation hybride »). Peut-on penser une inter-contrainte entre les agents sociaux, par soumission à un programme autonome commun mutuellement promis, au-delà de l'auto-contrainte vertueuse ou de l'hétéro-contrainte légale ?

Cette alternative, nous l'avons vu, nous a conduit au problème de **l'origine de la responsabilité**. D'où vient le fait que nous nous sentions responsables ? Et quel est le rapport entre la responsabilité, le devoir et la liberté ? La responsabilité est-elle l'attribut d'un sujet libre, auquel cas elle ne peut être conçue que comme un engagement volontaire impossible à contraindre de l'extérieur ? Ou est-elle un appel antérieur à toute liberté qui peut immédiatement être opposé au sujet, sans faire dépendre l'obligation de son engagement personnel, auquel cas une contrainte extérieure qui oblige l'agent à la responsabilité serait possible et légitime ? Dans l'alternative entre responsabilité-engagement (sans contrainte extérieure) et responsabilité-imputation (extérieurement contraignante), nous avons **choisi** la

deuxième possibilité au cours du deuxième chapitre, car nous voulions nous attacher à une vision institutionnalisable de la Responsabilité Sociale, conformément à l'exigence de soutenabilité conçue comme devoir et non pas comme recommandation facultative. Il est temps maintenant de justifier de ce choix, en interrogeant ce que signifie, au fond, le fait d'être obligé à la responsabilité.

On voit très nettement que la réponse au second problème (celui du sens de la responsabilité collective) dépend de celle apportée au premier (celui du statut de la soutenabilité). Si la soutenabilité du genre humain peut être considérée comme un devoir, alors l'humanité actuelle est directement responsable collectivement de garantir l'existence digne et autonome de l'humanité future. Suffirait-il alors de fonder le devoir de soutenabilité pour fonder du même coup le devoir de responsabilité sociale pour l'organisation d'une société soutenable ? Nous avons vu dans le chapitre antérieur que le problème était plus compliqué que cela, car on ne peut rabattre immédiatement l'idée d'une coresponsabilité entre tous les sujets, pour s'organiser politiquement en vue de la soutenabilité humaine, sur l'idée de la responsabilité morale du sujet vis-à-vis de son devoir personnel. En effet, qui ne se responsabilise pas pour son devoir commet une **faute** morale : le sujet n'a pas fait ce qu'il devait faire, il est moralement **culpable**. La responsabilité morale issue de la conscience du devoir est équivalente à la culpabilité. De même, la responsabilité juridique face à la loi équivaut à la « sanctionnabilité » du sujet pour les délits commis.

Mais, dans le cas de la Responsabilité Sociale pour la soutenabilité humaine, il ne peut s'agir (même si la soutenabilité est un devoir moral) de confondre la responsabilité en question avec la responsabilité morale ou juridique de la personne, car, comme nous l'avons vu : (1) il ne s'agit pas de fautes sanctionnables pour des actions commises sinon d'effets collatéraux systémiquement négatifs d'actions individuelles et collectives par ailleurs parfaitement légales⁴⁵¹ et moralement indifférentes (prendre sa voiture pour aller travailler, acheter des produits de consommation, produire des biens pour répondre à une demande solvable, faire de la recherche scientifique, concevoir des innovations technologiques, etc.). On ne peut donc blâmer ou sanctionner les agents sociaux pour les impacts globaux de leurs actions, comme on

⁴⁵¹ Il va sans dire que les **actes** illégaux ou immoraux des agents sociaux ne réclament aucune réflexion philosophique particulière : que la loi et le blâme moral s'appliquent à leur cas est tout ce que l'on peut demander rationnellement. Le problème surgit au niveau des **impacts insoutenables d'actes légaux**.

peut les blâmer ou sanctionner pour leurs actions méchantes et/ou illégales. (2) L'idée de blâmer toute une société, ou de la sanctionner juridiquement n'a aucun sens (la culpabilité est toujours singulière), mais la Responsabilité Sociale doit être une **association politique préventive** contre le risque de réalisation de la menace terminale de l'humanité : la mort globale. La Responsabilité Sociale n'a donc de sens que comme coresponsabilité **prospective** pour organiser la société de telle façon que son devenir s'oriente vers la soutenabilité, le blâme et la sanction rétrospective n'ayant qu'un intérêt technique subalterne en ce cas. (3) L'imputation dont traite la Responsabilité Sociale n'est pas tournée en amont vers la recherche des auteurs-cause des impacts systémiques négatifs, mais en aval vers la création du collectif d'auteurs coresponsables chargés d'assumer l'organisation soutenable de la société au futur.

Si donc devoir de Responsabilité Sociale il y a, celui-ci ne peut pas être considéré sur le modèle du devoir moral ou juridique et de la responsabilité morale ou juridique culpabilisatrice de l'individu qui en dépend. Mais quel autre type de devoir peut-on concevoir ? C'est aux ressources de la réflexion philosophique qu'il faut maintenant s'attacher pour tenter de résoudre ces problèmes. Commençons par le premier.

PREMIÈRE PARTIE : DE LA SOUTENABILITE

29. De l'impératif technique « durable » au devoir de soutenabilité : les limites de l'intérêt prudent.

Nous allons donc maintenant essayer de fonder le devoir de soutenabilité de l'humanité, en interrogeant si l'exigence de soutenabilité est toujours déjà impliquée dans l'idée de devoir en général. Mais nous devons d'abord affronter un préjugé puissant qui ramène la problématique de la soutenabilité planétaire à la notion de « **nature** », à un souci écologique pour le monde naturel distinct du souci de justice. Notre thèse est la suivante : contrairement à ce que l'on croit, **le devoir de soutenabilité ne signifie pas le devoir de « sauver la nature », sinon le devoir de sauver « le monde »**, qui n'est possible que par la pluralité des humains réunis, qui est un concept avant tout politique (Arendt) et qui doit être distingué de l'univers naturel (physique) qui ne disparaîtrait pas si nous disparaissions. Et pour « sauver le monde », il ne faut pas seulement sauver les humains en assurant la descendance de l'espèce, la « durabilité »

du genre humain, il faut d'abord et avant tout garantir l'action politique autonome. **C'est en protégeant et développant la démocratie cosmopolitique que l'on pourra le mieux orienter l'action collective globale vers la soutenabilité digne de l'humanité, sur une planète habitable et hospitalière.** On croyait qu'il fallait en finir avec la sordide politique et aduler la bonne nature ? C'est peut-être le contraire qui est vrai.

Cette thèse va à contre-courant de l'opinion commune, car la *sustainability*, terme déjà réduit en français à la seule « durabilité », est en général réduite à une notion de **prudence** dans l'usage que l'on fait des ressources de notre milieu « naturel ». Ici, l'allusion à l'insoutenabilité se limite à la mise en garde contre le non respect des limites dans la poursuite d'un intérêt qui déboucherait sur une autocontradiction : l'intérêt se retourne contre lui-même quand il ne se maintient pas prudemment dans certaines limites. Le cas paradigmatique en est la pêche, qui, quand elle devient surpêche, va contre la pêche. Soutenabilité signifierait donc **durabilité et efficacité à long terme** par contrôle prudent des limites de l'agir. Dès lors, un développement soutenable se conjugue avant tout en termes techniques de mise au point des méthodes les plus douces possibles pour assurer les besoins de l'humanité sans dépasser les limites de résilience de la planète. La soutenabilité, en tant que devoir de prudence, donnerait lieu à une série d'impératifs hypothétiques (techniques et stratégiques) sur le mode : « Si tu veux continuer durablement de profiter de A, alors tu dois le faire en suivant la règle technique B ». On reste dans une logique de l'intérêt bien compris, donc prudent et économe, avisé sur les limites de son déploiement. Le devoir est toujours subordonné au vouloir de l'humain, mais ce dernier est assagi en lui indiquant la voie de sa pérennité par la parcimonie.

Il va sans dire qu'une telle conception de la soutenabilité ne demanderait aucune fondation éthique, puisque le devoir de prudence n'a pas à être fondé, dépendant qu'il est de fins particulières de la volonté qui ne sont pas, comme telles, connaissables *a priori*, puisqu'elles dépendent de leur contexte. Mais cette définition centrée sur la limitation prudente de l'intérêt risque de ne jamais pouvoir assurer de véritable soutenabilité, car elle reste soumise à **l'intérêt** et ne s'élève pas au niveau du devoir catégorique, qui seul pourrait opposer une vraie **obligation** à la volonté. Or la logique de l'intérêt est celle du bonheur, qui ne conduit jamais au bien universel.

On l'a vu avec Ulrich Beck, et on le constate tous les jours : entre la logique de la richesse et la logique du risque, c'est toujours la logique de la richesse qui gagne, nous conduisant finalement vers la logique de la catastrophe et de l'Etat d'exception anti-démocratique. Pour la bonne et simple raison que **l'intérêt le plus intéressant est toujours l'intérêt le plus immédiat**, pour des êtres humains qui sont des individus de passage sur terre et des exigences économiques de retour sur investissement à court terme. Une économie de libre concurrence renforce systématiquement cette tendance générale, puisque le bénéfice non pris immédiatement par l'un, pour des raisons de prudence raisonnable, sera pris par un autre moins raisonnable, faisant perdre à tous l'usufruit futur du bien. Il n'est donc pas raisonnable, en régime concurrentiel de compétition pour l'acquisition de biens rares, d'être raisonnable. L'anticipation de cette course à l'usufruit conduisant « raisonnablement » l'intérêt économique à une déraison écologique : prendre tous les bénéfices possibles avant les autres, donc détruire le plus rapidement possible le bien commun⁴⁵². Car l'urgence, le profit et le bonheur se conjuguent au présent, alors que la soutenabilité se conjugue au futur. Il est donc évident que la prudence est elle-même soumise à une pression entropique spécifique qui la délite continuellement, celle de la « préférabilité » de l'intérêt présent sur l'intérêt futur.

La conclusion est malheureusement la suivante : la définition de la soutenabilité en termes de durabilité n'est pas elle-même durable, car la faire reposer sur la logique de l'intérêt bien compris ne permet pas d'assurer la fin que l'on voudrait, celle de la préservation du futur. Et envisager le problème sous le seul angle technique des technologies durables ne résoudra pas, à plus ou moins long terme, la pression anthropique croissante sur les ressources d'une planète finie (donc l'accélération de l'entropie) , même si la recherche scientifique et les innovations technologiques qu'elle peut fournir sont fondamentales pour agrandir les marges de manœuvre humaines sous les seuils d'habitabilité humaine planétaire, notamment par le passage d'une économie de stocks à une économie biomimétique de flux. Il faudra de toute façon plier les volontés intéressées par leur soumission à un **devoir**. On ne peut donc en rester à des impératifs hypothétiques, conditionnés par de fragiles intérêts de tous. Il nous faut concevoir la soutenabilité en termes d'impératifs catégoriques, pour contrecarrer la tendance à préférer

⁴⁵² Voir à ce sujet le célèbre article sur la « Tragédie des communaux » de Garrett Hardin (publié par la revue *Science*, le 13 Décembre 1968), où l'auteur décrit comment la libre exploitation privée d'une ressource commune limitée mène inévitablement à sa disparition, puisque chacun possède un intérêt personnel à utiliser la ressource de tous pour maximiser son profit personnel, en faisant supporter les coûts et externalités de l'exploitation à tous les autres.

des bénéfiques sûrs à court terme mais néfastes pour le futur, plutôt que d'hypothétiques gains à long terme pour d'autres (les générations futures) mais déplaisants au présent pour nous. **Le futur doit être protégé au présent contre le présent** : tel est l'énoncé du devoir de soutenabilité. C'est ce devoir qu'il nous faut comprendre et fonder, en nous détournant de la technique pour aller du côté de l'éthique. Mais réclamer pour la soutenabilité le statut d'impératif catégorique est dangereux tant que l'on conçoit le contenu de l'obligation en termes de Nature.

30. Critique de la fondation métaphysique de la valeur intrinsèque de la Nature.

En effet, le débat éthique sur la soutenabilité est là encore assez mal engagé philosophiquement, prisonnier qu'il est du paradigme culturel occidental d'une relation que « l'homme », d'un côté, aurait avec « la nature », de l'autre côté. Ce partage, qui n'est pas dans l'être mais seulement dans le préjugé culturel occidental, depuis la Grèce jusqu'à la Modernité, crée l'illusion que le problème de la soutenabilité humaine sur Terre est celui de la protection de la « Nature », devenue récemment entité fragile entre nos mains humaines non-naturelles, à l'époque technoscientifique. Partisans et adversaires s'affrontent dans une querelle des Modernes et des Ecologistes, des anthropocentristes et des bio ou éco-centristes, des adulateurs du Progrès humain ou de ceux de Dame Nature. Faut-il dépasser la nature pour être pleinement humain ou faut-il y revenir pour rester humain ?⁴⁵³ Le débat nous semble plutôt vain tant que l'on restera bloqué sur ce faux concept de « Nature », que les programmes de philosophie de classes Terminales opposent *a priori* à la « Culture ». La « Nature » est sans doute un concept auquel ne correspond rien de réel hors de la tête des occidentaux, et, plus grave, des occidentaux des siècles passés. Elle peut même devenir un vrai problème épistémologico-politique à l'heure où nous devons nous gouverner dans une bioanthroposphère, en prenant “en charge des régulations autrefois naturelles et partant automatiques”, comme le dit Dominique Bourg, qui prend note du triple retrait de la « nature » autour de nous (fin de la *Wilderness*), en nous (fin de l'intouchabilité du mystère de la vie et de la procréation) et entre nous (fin du partage naturel des rôles sociaux et de l'affrontement à une nature adverse pour vivre)⁴⁵⁴.

⁴⁵³ Voir : Legros R. *L'idée d'humanité*, Grasset et Fasquelle, 2006.

⁴⁵⁴ Voir : Bourg D. *Le nouvel âge de l'écologie*, Descartes & Cie, 2003, p 48 à 53.

De son côté, l'anthropologue Philippe Descola a bien montré que l'auto-interprétation de l'humain comme un être « non-naturel » n'était qu'une des possibilités civilisationnelles de représentation du monde, parmi plusieurs autres, donc rien d'universel ni de rationnel en soi. Par exemple, l'individuation sémiotique du sujet dans le langage (le « je » qui parle) qui, elle, est effectivement universelle, n'implique pas dans toute culture une individuation corporelle, donc une différenciation humain/milieu :

“maintes sociétés font dépendre l'idiosyncrasie, les actions et le devenir de la personne d'éléments extérieurs à son enveloppe physique, comme des relations de toutes sortes au sein desquelles elle est insérée. (...) comme une « dividualité », c'est-à-dire un être défini en premier lieu par sa position et ses relations dans un réseau.”⁴⁵⁵

Or, nous l'avons vu, c'est bien comme impact de l'agir humain dans un réseau de transformations systémiques continues géo-bio-économico-socio-physiques qu'il faut entendre notre problème de soutenabilité, toujours en termes d'entropie, d'interdépendance et en regard des services écologiques qui assurent les seuils d'habitabilité humaine de la Terre, et non pas en termes de relation bilatérale entre deux entités indépendantes qui seraient « l'Homme » et « la Nature ». En suivant cette seconde approche non systémique, mais ontologique, le débat éthique se perd en recherche de la « **valeur intrinsèque de la nature** » ou de l'attribution de « **droits** » à des non-humains⁴⁵⁶. On cherche dans des dépassements ontologiques, pour l'instant empêchés par la représentation du monde occidentale Humanité/Nature, des solutions à des problèmes qui sont en fait **relationnels** et non pas **ontologiques** : on voudrait dépasser la différence être/devoir-être pour fixer dans l'être un devoir qui nous interdise d'arraisonner l'être ; on voudrait dépasser la limitation des Droits de l'Homme aux hommes pour contrecarrer l'anthropocentrisme de la morale ; on voudrait trouver dans la nature une « valeur absolue » qui la rendrait moins vulnérable aux assauts technoscientifiques décomplexés de la modernité avide de transformer tout donné. La Nature continue à fasciner autant ceux qui voudraient jusqu'au bout réaliser le rêve moderne de s'en rendre maître et possesseur que ceux qui voudraient en faire une nouvelle source de respect absolu, un tabou technoscientifique. Mais il se pourrait bien qu'on essaye de fonder un devoir sur un faux concept, seulement culturel, rendant la fondation par définition boiteuse.

⁴⁵⁵ Descola P. *Par delà nature et culture*, Gallimard, 2005, p 170. L'auteur note que le terme de dividualité a été construit par Marylin Strathern.

⁴⁵⁶ Voir, pour un résumé des divers courants de l'éthique environnementale et écologique, principalement développée aux Etats-Unis : Afeissa H-S. *Ethique de l'environnement : Nature, Valeur, Respect*, op.cit. Voir aussi : Callicott J. Baird, *Ethique de la Terre*, op.cit.

1. Le problème des droits des animaux

Par exemple, pour ce qui est des droits des animaux, le problème est d'abord de savoir ce que veut dire « avoir un droit » en général. L'attribution de « droits » à des non-humains (animaux, plantes, écosystèmes) est très problématique, pour ne pas dire absurde, même quand on leur reconnaît le maximum d'importance et de valeur possible. Toute morale universelle et toute sagesse exigent déjà d'être gentils et respectueux avec eux, mais l'idée d'élargir la sphère des sujets de droit peut-elle nous être d'une quelconque utilité pour déterminer des relations vertueuses avec des non-humains ?

L'idée de droit n'est pas celle d'un « attribut » qu'on pourrait accoler à certains êtres, à exclusion d'autres êtres. L'idée de droit n'a rien à voir avec une quelconque ontologie, ni même une anthropologie. C'est une idée **relationnelle** qui suppose la possibilité d'une **symétrie** de statut et d'**intercompréhension** entre des citoyens vivant ensemble sous la même loi. Et c'est à partir de cette relation, comme condition de possibilité transcendantale du droit, que l'on peut après opérer des distinctions dans l'être, pour savoir qui peut et qui ne peut pas être sujet d'une telle relation. Car « mon » droit correspond très exactement au **devoir** de respecter mon droit pour tous ceux qui peuvent comprendre la notion de droit (car on n'oppose pas son « droit à l'intégrité physique » à une bête féroce qui vous menace), tous unis sous une même loi de contrainte et protection des droits et devoirs réciproques de tous, système juridique qu'on appelle l'Etat de droit. Mon droit est donc « votre » devoir à tous, et ton droit est « notre » devoir à tous, etc. Pas de droit de chacun, sans contrainte légale de tous. Même si nous ne nous connaissons pas, la loi nous met en relation réciproque de devoirs et de droits, pacte conclu entre des êtres pouvant s'adresser entre eux en termes d'**interlocution** (l'usage des pronoms personnels « je, tu, il/elle, nous, vous, ils/elles » doivent relever de leur compétence) et de **coresponsabilité autonome** pour l'institution de devoirs communs (ils doivent pouvoir agir de concert pour se donner des lois à eux-mêmes, qu'ils promettent de respecter sous peine de sanctions qu'ils acceptent comme légitimes) ; pacte conclu entre des êtres ayant donc des compétences politiques.

Or, des êtres qui ne peuvent pas se donner des devoirs et les respecter ne peuvent pas rentrer dans cet ensemble relationnel législatif qu'est la société juridique des êtres de droits. Car des

êtres qui auraient des droits, mais sans devoirs concomitants, n'auraient pas à proprement parler des « droits », sinon des « privilèges » par rapport à tous les autres, tenus à un certain respect à leur égard : certaines facilités ou déférences leur seraient accordées, sans que cela n'implique aucun devoir en retour de leur part. L'idée de « donner des privilèges » à des êtres qui ne peuvent ontologiquement pas se donner des devoirs, donc qui ne sont pas avec nous dans la communauté juridique, veut tout simplement dire élever la considération **éthique** et le respect que les humains leur doivent par des lois prohibitives **entre** les humains. Nous donner de nouveaux devoirs de respect envers les animaux, cela signifie nous donner une éthique plus exigeante sanctionnée par des lois juridiques prohibitives, mais cela ne signifie pas leur donner des droits à eux. Pas plus que le devoir de respecter Dieu dans une société religieuse (par exemple en considérant le blasphème comme une faute juridique passible de sanction pénale) n'équivaut à donner des droits à Dieu⁴⁵⁷.

Mais cette considération doit nous aider à comprendre **qui** est membre du monde humain dont il faut assurer la soutenabilité, qui sont ces « quelqu'un » qui s'opposent à « personne » et créent la responsabilité dans le monde. La réponse est : tous les êtres qui peuvent rentrer en réciprocité de négociation politique pour définir ensemble comment ils doivent vivre ensemble en se donnant des règles communes, incluant droits et devoirs **symétriques**. Ceux-là, et seulement ceux-là, sont **responsables du monde**. Or quel que soit l'estime et l'amour qu'on porte aux non-humains (des bactéries aux écosystèmes, des rochers au soleil), ils ne peuvent ni dans le langage, ni dans l'action, tenir une relation symétrique avec des humains⁴⁵⁸, mais seulement des interactions asymétriques de rétroactions de l'un sur l'autre, chacun depuis sa position ontologique propre. Expliquons-le brièvement :

⁴⁵⁷ Cette erreur de vouloir donner des droits aux animaux correspond peu ou prou à ce que Kant appelle "l'amphibolie des concepts moraux de la réflexion", erreur qui consiste à confondre un devoir envers soi-même avec un devoir envers d'autres êtres. En fait, **les devoirs de respect que nous devons nous imposer en considération des animaux sont des devoirs envers nous-mêmes**, parce que c'est notre dignité morale qui sombre lorsque nous nous rendons cruels auprès d'eux. Voir : Kant I. *Doctrine de la vertu*, § 16-17, in : *Œuvres philosophiques 3 : Les derniers écrits*, La Pléiade, Gallimard, 1986 p 732-734. Kant ne distingue que des devoirs envers soi-même et envers d'autres humains, car ou bien la contrainte morale est exercée par soi-même (sa volonté s'oblige elle-même), ou bien elle est exercée par un autre sujet (sa volonté m'oblige), mais seul l'humain oblige par devoir. C'est pourquoi Kant refuse même l'idée que Dieu nous oblige au devoir de religion, s'il en est un : "la religion est un devoir de l'homme envers lui-même" (p 734).

⁴⁵⁸ Chose que par ailleurs pourraient faire des « êtres raisonnables » non *homo sapiens*, comme des extra-terrestres intelligents, avec qui nous aurions immédiatement des devoirs de vertu et de droit si nous rentrions en relation. Nous devrions alors négocier politiquement avec eux un monde commun des êtres raisonnables. Kant, qui n'a jamais fondé la loi morale sur une anthropologie, mais sur la pure notion de devoir, a toujours, de façon très cohérente, souligné qu'elle s'adressait à tout être raisonnable, et non pas seulement aux humains.

Ces êtres non-humains ne sont pas des êtres politiques. Ils ne réclament rien, non pas parce qu'ils n'ont rien à réclamer (tous les vivants qui souffrent ont quelque chose à désirer et à abhorrer), non pas par manque de possibilité effective de réclamer (comme par exemple tous ces humains qui ne peuvent pas de fait négocier avec les membres actifs de la société, mais pourraient le faire de droit : les ancêtres, les bébés, les fœtus, les lointains étrangers, les générations futures, les malades en coma, les vieillards aphasiques, etc.), mais par impossibilité ontologique de participation à **l'institution politique d'un monde commun avec nous**, puisqu'ils ne négocient pas l'être dans le langage et l'action. Que veut dire négocier l'être ? Disputer de ce qui est et de ce qui n'est pas, ce qui vaut et ce qui ne vaut pas, ce qu'il faudrait faire aujourd'hui, ce qui aurait dû être hier et ce qu'il aura fallu faire demain, etc. Subjonctif, conditionnel, futur antérieur, sont des articulations grammaticales du monde qui déterminent la possibilité non pas d'exister « dans » le monde, car tous les non-humains sont aussi dans le monde, mais de **faire monde entre coresponsables citoyens du monde**.

Il est bien certain que les non-humains sont dans notre monde, y participent et sont même les **coproducteurs** du monde, car mon chat, la mer, la météo du jour et la machine à laver sont effectivement des causes concomitantes de ce qui nous arrive tous les jours, qui rétroagissent sur nos actions humaines, ce pour quoi les impacts de nos actions ne sont pas seulement sociopolitiques. Les non-humains sont aussi, bien sûr, indispensables à l'existence des humains. Mais ils ne sont pas **coresponsables du monde** en situation symétrique de détermination autonome de ce qui doit être entre nous. Le monde, avons nous vu avec Arendt, est ce qui surgit entre des personnes qui **parlent et agissent ensemble**, qui sont des « qui » et non pas seulement des « quoi », donc des personnes qui peuvent prendre la place de locuteurs (je), d'allocutaires (tu) et de délocuteurs (il/elle) tour à tour et simultanément, dans une relation interlocutive permanente (nous), où l'alternance des positions **symétriques** dans l'espace social crée la signification des propos dont les sujets sont coresponsables, et crée aussi la possibilité des actions pour les autres, à cause des autres, sous le regard des autres. Ainsi, le monde se forme, se dit et se performe, de par la mutualisation des perspectives différentes des personnes dans le langage et l'agir, pour produire un consensus sur ce qui est et sur ce qu'il faut faire, c'est-à-dire sur le **devoir-être**.

Les non-humains produisent avec nous le monde, qui est un monde de choses aussi bien que de personnes, mais ils ne **performent** pas le monde avec nous, donc ils n'en sont pas

responsables. Tout simplement parce qu'ils ne le peuvent pas, ni de fait, ni de droit, car ils sont à leur « place » et ne peuvent échanger leurs places avec nous dans le discours et l'action collective⁴⁵⁹. Or, échanger nos places dans le dialogue et l'action collective est la chose la plus banale que nous fassions sans cesse, car « je » n'y suis pas comme une substance qui existerait en posant son environnement, mais comme le pôle commutable d'une relation qui produit du sens et du monde :

“Le pronom apparemment très personnel « je » ne constitue pas tellement un moyen abrégé, substitutif du nom propre, pour parler du moi (...). Il est remarquable qu'il oblige celui qui parle à se désigner du même mot que son interlocuteur, cependant que lui-même sera interpellé comme *tu*, éventuellement délocuté (et interpellable) comme *il*. (...)

Le *je* et le *tu*, qui se découvre par rétro-référence à partir du discours, figurent dans l'allocation comme deux instances alternantes. L'*ego* cesse d'être un point fixe. Ce « je », tu le prends avec la parole. Il suffit que je sois exclu du rapport d'interlocution pour devenir un « lui ». Mais il est nécessaire que j'y sois inclus pour entrer dans le *nous* de l'interdiscursivité où le *je* et le *tu* sont dans une alliance constitutive. Comme le *nous* est le seul point relativement stable de l'espace logique de l'interlocution, le seul invariant, par rapport à lui, *je* et *tu* constituent de simples nœuds provisoires et différentiels d'élocution.

On comprend décidément que l'emploi de « je » représente aussitôt un exercice relationnel et différentiel. Qui suis-je pour toi qui me parles ? Qui suis-je pour lui qui parle avec toi ? Le *je* ne se découvre lui-même que dans l'allocation à un *tu* et dans la délocution des autres à son égard. En somme, le rapport à l'autre précède l'expérience du moi lui-même. Ce pronom « personnel » marque à l'intérieur du discours l'acte de présence d'un des agents de la communication plutôt que du sujet du dire. A ce titre, il occupe la position en droit détriplée d'être celui qui parle, celui à qui on parle, et celui dont on parle. Pendant que l'objet du discours, la référence, se trouve coopérativement constitué par l'apport progressif des messages échangés, quand est-il du véritable sujet du discours ? Nous répondons que c'est l'instance relationnelle qui est effectivement productrice du discours.⁴⁶⁰

C'est certes un peu compliqué, mais qui réduit cette complication ne se permet plus de comprendre ce qu'est « le monde », d'en saisir la différence avec la « nature », et pourquoi il dépend finalement d'une activité **politique** des êtres parlants et agissants **responsables** qu'il y ait un « monde », et pas seulement une « nature ». C'est « l'instance relationnelle » qui produit le discours qui fait surgir le monde là où il y avait de la « nature ». Nous sommes bien en commun avec les non-humains dans le même monde, mais nous n'avons pas ce même monde en commun, car nous ne le signifions comme « monde » qu'avec ceux qui peuvent articuler sa

⁴⁵⁹ Ce qui ne veut pas dire qu'il serait absurde de parler aux animaux, ni de croire qu'ils nous parlent. Ceci relève d'appartenance culturelle, de croyance personnelle, ou même d'« écophilie ».

⁴⁶⁰ Jacques F. *Différence et Subjectivité*, Aubier Montaigne, 1982, p 32.

signification comme signification (donc négociable, réfutable, et communicable) et non pas seulement comme être (donc non négociable, non réfutable, seulement « présenciable »). Dit d'une autre façon, les non-humains sont parménidiens : Pour eux, ce qui est, est, et ce qui n'est pas, n'est pas. Alors que les humains ne sont jamais parménidiens, mais éthiques et politiques : ce qui est pourrait bien être différent, et ce qui n'est pas devrait souvent être. D'où le fait qu'ils puissent inventer et savoir ce qu'avoir des droits veut dire.

Les animaux peuvent être tout ce qu'on voudra, et bien plus encore, mais ils n'ont pas la compétence éthico-politique de négocier ce que **devrait être le monde**. Tout simplement parce qu'ils n'ont pas la compétence de position « détriplée » dont parle Francis Jacques : on peut leur parler, on peut même admettre qu'ils nous « parlent » d'une certaine manière, qu'une certaine relation je/tu s'installe entre l'animal de compagnie et son maître (puisque même les marionnettes font faire des choses aux marionnettistes, note Latour). Mais ils n'accèdent pas au savoir et au maniement de la troisième instance, celle de la délocution (il/elle). Quand on parle d'eux, ils ne le savent pas, ne se sentent pas concernés, ne parlent pas en retour de nous comme de « ils », n'essaient pas de nous influencer dans notre discours sur eux (par exemple en essayant de nous convaincre de leur attribuer des droits), bref ne se constituent pas en une conscience de soi capable de négocier auprès des autres les conditions objectives de son statut dans le discours des autres. Or, qu'on y songe, la compétence de la **revendication politique** demande précisément ceci : être capable de se reconnaître dans le discours des autres sur soi (« Mais c'est moi ce « il » dont ils parlent ! ») et de leur exiger respect, reconnaissance ou considération, en récupérant la position du « je » face à un « vous » (« Ne parlez pas de moi comme vous le faites ! »), donc en luttant pour négocier avec eux un nouveau « nous ». C'est bien ce que font, à chaque fois, tous les exclus du pouvoir politique, traités d'abord comme des « ils » par le « nous » (*noqayku*) au pouvoir, et qui renégocient un nouveau « nous » (*noqanchis*) plus inclusif et équitable, en s'imposant dans le débat comme un « je » qui accuse le « vous » du pouvoir : esclaves, étrangers, juifs, prolétaires, femmes, immigrés, homosexuels, sans-papiers, etc. Tous obligent le « nous » à les inclure en le traitant de « vous ».

Cette méconnaissance de l'impossibilité interlocutive symétrique est source de beaucoup de confusions, notamment quant aux rapports avec nos animaux domestiques, qui peuvent être d'une grande intensité affective partagée, avec même plus d'empathie que celle que

daigneraient nous donner des congénères souvent égoïstes (!), mais qui ne peuvent pas être des rapports politiquement négociables.

2. Critique de la fondation de l'éthique de la responsabilité de Jonas

C'est ainsi qu'on commet aussi l'erreur de vouloir chercher une éthique écologique de la soutenabilité dans la position d'une « **valeur intrinsèque de la nature** », tout en oubliant qu'on continue par là à reposer la même différenciation occidentale entre l'Humanité d'un côté, et la Nature de l'autre, alors que c'était elle justement qu'on voulait critiquer. Or, chercher à fonder un devoir de soutenabilité sur un devoir de respecter la Nature, conçue comme un **bien en soi**, comme une valeur absolue, ne peut se faire que par une pétition de principe métaphysique. C'est dans cette impasse que s'est engouffré par exemple Hans Jonas, en voulant fonder son éthique de la responsabilité. Or, si son évaluation de la situation actuelle planétaire est justifiée, sa fondation de la responsabilité ne l'est pas.

Jonas veut explicitement trouver une « fondation du bien dans l'être »⁴⁶¹. Concevant la nature comme ensemble de fins, son coup de force métaphysique consiste dans la position de ce qu'il appelle un « axiome ontologique » : « la suprématie de la fin en soi sur l'absence de fin »⁴⁶². Autant dire que, face à la question de Hamlet, Jonas choisit la suprématie de l'être sur le non être. L'être ainsi préféré, comme il témoigne de fins et de valeurs, puisqu'une fois une fin posée par un être, le fait de parvenir à cette fin au lieu d'échouer est une « valeur », témoigne aussi d'un bien en soi :

« Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi, dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fins de l'être. »⁴⁶³

On pourrait encore admettre cette fondation métaphysique comme une pétition de principe, certes, mais acceptable, si celle-ci ne mettait en péril l'éthique elle-même, qu'on voulait pourtant justifier par cette fondation. En effet, Jonas, en faisant de la Nature un bien-en-soi, lui donne l'inquiétante faculté de nous exiger des choses et de nous sanctionner, faculté que, en bonne logique démocratique et juridique, on ne devrait pourtant attribuer qu'à des humains en

⁴⁶¹ Jonas H. *Le principe responsabilité*, op.cit. p 113.

⁴⁶² Idem. p 117.

⁴⁶³ Idem p 116.

position symétrique de contrainte juridique mutuelle et à une autorité légale légitimée par la loi et contrôlée par le Public :

“On pourrait montrer qu’en s’attachant à des valeurs, la nature a également l’autorité de les sanctionner et qu’elle est habilitée à exiger leur reconnaissance de nous et de tout vouloir conscient en son sein.”⁴⁶⁴

Qui habilite cette habilitation ? Et qui pourra contredire cette nature exigeante ? Et qui en interprétera les exigences auprès des sujets (qui ne seront plus des citoyens dans cette dictature naturaliste) ? On voit bien ici se profiler le problème de toute éthique et de toute politique fondées sur l’**hétéronomie**, c’est-à-dire non par la loi décidée de manière autonome par l’assemblée libre de ceux qui lui sont soumis, mais par une **autorité extérieure** au peuple déclarée bonne-en-soi. La fondation métaphysique d’une « valeur intrinsèque de la nature » aboutit au **désaveu de l’autonomie éthique et politique** et nous fait reculer très loin derrière les acquis démocratiques de la Modernité. Jonas, du reste, revendique contre Kant l’hétéronomie de son éthique de la responsabilité, et en tire sa définition de la responsabilité comme réponse à l’appel du Bien :

“La moralité ne peut jamais se prendre elle-même pour fin. Ce n’est donc pas la forme mais le contenu de l’agir qui vient en premier. (...) Ce n’est pas l’obligation elle-même qui est l’objet ; ce n’est pas la loi morale qui motive l’agir moral, mais l’appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et qui exige d’être écouté – *conformément* à la loi morale. Ecouter cet appel c’est précisément ce qu’ordonne la loi morale : celle-ci n’est rien d’autre que l’inculcation générique de l’appel de tous les biens dépendant de l’action et de leur droit respectif à *mon* action. Elle m’impose comme obligation ce dont l’intellection me montre que de soi cela mérite d’être et que cela a besoin de ma performance. Pour que cela m’atteigne et m’affecte de manière à ébranler la volonté, je dois être capable d’être affecté par de telles choses. Notre côté émotionnel doit entrer en jeu. Or l’essence de notre nature morale implique que l’appel, tel que l’intellection nous le transmet, trouve une réponse dans notre sentiment. C’est le sentiment de responsabilité.”⁴⁶⁵

Jonas développe son éthique sur la base de ce concept de la responsabilité conçue comme **réponse à l’appel de l’être qui force au devoir** d’agir en sa faveur. Il en trouve d’ailleurs l’archétype humain dans la sollicitude pour la progéniture. L’appel du nouveau-né suscite le sentiment de responsabilité, comme “disponibilité à soutenir la revendication d’exister de

⁴⁶⁴ Idem. p 113.

⁴⁶⁵ Idem p 123.

l'objet par notre propre agir⁴⁶⁶, car voilà un être qui signifie directement un **devoir**, brisant le « dogme ontologique » de la séparation entre ce qui est et ce qui doit être :

“Il faut donc un paradigme *ontique* dans lequel le simple « est » factuel coïncide à l'évidence avec un « doit » qui n'admet pas par conséquent le concept d'un « simple est ». Y a-t-il un tel paradigme ?, se demandera le théoricien rigoureux, obligé de faire comme s'il ne savait pas. La réponse sera oui : ce qui fut le commencement de chacun d'entre nous, alors que nous ne pouvions pas le savoir, mais qui s'offre toujours au regard dès lors que nous pouvons regarder et savoir. Car en réponse à l'injonction : montrez-nous un seul cas – un seul suffit à briser le dogme ontologique ! – où cette coïncidence se produit, on peut renvoyer à ce qui est le plus familier : le nouveau-né dont la simple respiration adresse un « on doit » irréfutable à l'entourage, à savoir : qu'on s'occupe de lui.”⁴⁶⁷

Or, peut-on fonder un devoir de soutenabilité de l'humanité sur une telle philosophie ? Est-ce responsable ? La réponse de Jonas est : il faut qu'il y ait de l'être, car l'être est bon en soi. Il constitue même, dans l'évidence ontique du nouveau-né, un être qui est directement un devoir de soin. Nous avons donc un devoir de soin de l'être et une responsabilité vis-à-vis du futur de l'être. De là l'impératif catégorique :

“Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre”⁴⁶⁸

Nous pourrions être d'accord avec l'impératif catégorique de Jonas, mais sa fondation dans l'hétéronomie d'une nature, conçue comme bien en soi, qui force l'humanité à la respecter, ne nous semble pas le bon moyen pour y parvenir, car si c'est cette Nature en soi qui prononce cet impératif catégorique pour les humains, ceux-ci ne disposent plus de leur éthique de façon autonome. Ils sont contraints par elle comme par le bébé hurlant qui, certes, a besoin de soins, et met toute la maisonnée en position de satellite autour de sa fragilité durant les premiers mois de vie. Mais c'est pour peu à peu nous désadapter à son besoin⁴⁶⁹, à mesure que l'enfant grandit, et pour parvenir finalement à une autonomie qui en fait notre égal en droit et en fait, que la responsabilité parentale est requise. C'est la manière par laquelle se définit le devoir qui ne va pas chez Jonas. Car la responsabilité et le devoir n'apparaissent pas politiquement dans

⁴⁶⁶ Idem. p 130.

⁴⁶⁷ Idem. p 180.

⁴⁶⁸ Idem p 30.

⁴⁶⁹ Voir : Winnicott D. *Jeu et Réalité, L'espace potentiel*, op.cit. La désadaptation progressive du maternage au besoin de l'enfant est essentielle à la constitution de la réalité pour l'enfant, donc à l'institution d'un espace public commun entre l'enfant et l'adulte, qui sera l'espace culturel, éthique et politique de relation **symétrique** entre personnes autonomes également différentes. Jonas oublie cette symétrie finale, comme il oublie que la nature, elle, n'a pas besoin de nous pour être.

le monde **entre** les humains, de façon symétrique et relationnelle, mais du dehors d'une nature exigeante qui oblige à la soumission. Ce n'est donc pas par l'activité dialogique politique des citoyens, qui se reconnaissent comme égaux en droit et dignité, que le consensus se fait sur le devoir de prendre soin du futur, c'est par l'imposition de la valeur en soi d'une nature extérieure au débat politique, et qui clôt ce débat avant qu'il n'ait eu lieu. L'impératif catégorique de soutenabilité devient alors un **impératif anti-politique**.

Or, et c'est là une critique que Karl-Otto Apel ne manqua pas de faire à Jonas, rien n'empêche que cette préservation du futur de l'humanité ne se fasse **au détriment de la justice**, par une espèce de darwinisme écologique où l'on accepterait qu'une bonne part de l'humanité disparaisse pour rétablir les nécessaires équilibres de l'empreinte écologique des survivants. Dans la poursuite de la valeur en soi « soutenabilité », la disparition d'une masse humaine insoutenable rétablit systémiquement ma propre soutenabilité, puisqu'elle permet aux processus de résilience écologique de la planète de réopérer sous une moindre pression anthropique. Du point de vue d'un marché de la soutenabilité, tous les humains sont en compétition pour que l'empreinte écologique globale de tous diminue au profit de certains en en faisant supporter les coûts aux autres (en les éliminant tout simplement). **Une éthique de la soutenabilité conçue comme devoir de survie de l'humanité n'indique pas a priori que tous doivent participer au projet de responsabilité pour le futur et que tous doivent en bénéficier**, auquel cas il faudrait au moins rajouter un appendice à l'énoncé de l'impératif catégorique jonassien : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre **pour tous les humains sous des lois universelles qu'ils pourraient tous accepter de manière autonome** ».

Mais cette clause ne peut être rajoutée depuis la fondation hétéronome du devoir dicté par la nature, puisque celle-ci n'inclut pas en soi la forme de la coresponsabilité solidaire de tous. Elle n'inclut pas la **réciprocité**, la **symétrie** et la concertation démocratique sur les moyens de parvenir à la soutenabilité de l'espèce humaine. Au contraire, c'est sur **l'asymétrie** d'un bien en soi extérieur à la communauté politique et sur l'asymétrie d'une responsabilité des parents vis-à-vis du nouveau-né, que se fonde l'exigence de soutenabilité :

“Sur la base de la présupposition purement *ontologico-téléologique* de cette éthique, il est certes possible de considérer le maintien et la continuation de l'être de l'humanité comme constituant le contenu absolu du devoir – ce devoir moral, précisément, que

Jonas illustre phénoménologiquement par les exemples de la responsabilité des parents envers l'enfant sans défense, ou de l'homme d'Etat envers ceux qui sont livrés à son pouvoir ; mais avec tout cela, Jonas ne peut pas fonder le *droit égal* de tous les hommes – par exemple des habitants du monde développé et de ceux du tiers-monde – à la survie, en regard de situations de crise ; au contraire : la négation explicite d'une *réciprocité* principielle (...) et de son universalisation possible en termes d'humanité expose son impératif catégorique à l'objection selon laquelle celui-ci pourrait sans autres être appliqué par une éthique raciste. (...) En ce qui concerne le principe d'universalisation de la justice [l'éthique de la responsabilité de Jonas] retombe en deçà de Kant.⁴⁷⁰

La recherche d'une valeur intrinsèque de la nature retombe toujours "en deçà de Kant", c'est-à-dire en deçà d'une conception post-métaphysique de la relation entre les humains, depuis que le consensus politique ne peut plus reposer sur une vision du monde commune fondée sur une même définition aristotélicienne de la vie bonne, de la hiérarchie des valeurs, et des coutumes de vie. Ce que Kant a réussi à donner à notre monde globalisé, ou par définition nous devons coexister entre des cultures très différentes, c'est une définition du devoir moral universel qui ne repose plus ni sur une anthropologie (une définition de la nature humaine), ni sur une conception du bonheur et des valeurs (un bien en soi), car une telle définition était toujours liée à une interprétation particulière de ce qu'est une vie qui vaut ou qui ne vaut pas⁴⁷¹. Concevoir le devoir comme l'exigence d'universaliser la règle de conduite, sans prédéterminer quelle doit être cette règle dans son contenu, n'est pas un « problème de l'éthique de Kant » qui serait « trop formelle », comme on entend si souvent dire. C'est au contraire un avantage, car elle laisse aux interlocuteurs le soin de se mettre d'accord sur ce qui est universalisable, tout en leur donnant la boussole pour leur recherche : la prétention à l'universalité elle-même, comme procédure pour qualifier les « bonnes » règles et écarter les mauvaises.

Ce n'est donc pas une conception en soi du Bien qu'il faut imposer aux interlocuteurs pour qu'ils ne se trompent pas, mais une procédure de sélection qu'ils opèrent eux-mêmes de manière autonome, dans le dialogue public, en examinant en quoi telle règle de vie commune pourrait être acceptée par tous, en quoi elle impliquerait des exclus, en quoi certaines exclusions sont légitimes ou pas, etc. Et comme la règle de procédure accompagne de façon permanente le débat politique permanent, elle permet à tout moment de critiquer l'accord passé antérieurement. Car cette boussole de la procédure d'universalisation (Kant parlait de

⁴⁷⁰ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 31.

⁴⁷¹ Voir : Kant I. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, op.cit. p 271.

“formule” en pensant aux mathématiques) ne garantit pas que les sujets, toujours faillibles, en use correctement. Mais c’est encore à elle qu’on aura recours pour repérer une erreur de jugement de ce qu’on avait cru être universalisable, et qui ne l’était pas. On commettra donc des erreurs, mais on aura le moyen de s’en rendre compte et de les corriger. C’est tout ce dont a besoin une « bonne » procédure de production de normes, et certainement pas d’un mythique Bien en soi que tous devraient reconnaître et respecter avant de commencer à se mettre d’accord.

Contre cette méthode procédurale de l’universalisation des règles de vie commune dans le débat démocratique public ouvert à tous, la recherche d’une « valeur intrinsèque de la nature » nous fait retourner à une ontologie pré-kantienne qui doit dire une bonne fois pour toute ce qu’est l’être en soi, la nature en soi, le bien en soi. Or, nous n’avons plus aucun support culturel unanime pour maintenir ce discours dans un **monde irrémédiablement pluriel**, sauf à fermer le débat de façon communautariste à tous ceux qui ne partagent pas notre vision du monde. Cependant, comme il s’agit du monde, cette solution de repli ne nous est même pas non plus offerte. Nous savons que nous ne pouvons pas laisser décider chacun comme il veut, de façon « libérale », de ce qui est bien ou pas ; nous savons que le consensus est vital pour tous ; mais nous savons aussi que l’unanimité n’est pas donnée d’avance. Elle devra être construite par dialogue, dans le meilleur des cas, et par négociation dans le pire.

Pour finir, le fait d’**attribuer** à la nature une valeur intrinsèque, afin soi-disant de ne pas en rester à « l’anthropocentrisme moderne », est un projet *a priori* contradictoire, vu que ce sont bien des humains, des penseurs, des métaphysiciens, qui vont à la fin déclarer que cette valeur-là vient de la nature en soi, et non pas des humains : ils vont « déclarer » qu’ils n’ont pas déclaré la valeur de la nature *d’après eux*, mais qu’ils ont trouvé cette valeur *en soi*. Bref, ils vont commettre une contradiction performative. Quel que soit l’angle sous lequel on l’aborde, le projet philosophique de fonder l’éthique de la soutenabilité sur une valeur intrinsèque de la nature n’a décidément pas de cohérence logique et pas non plus de légitimité politique.

31. L’antinomie éthique entre naturalisme et libertarisme

Il faut plutôt réfléchir à la demande éthique qu’il y a derrière le projet de recherche d’une valeur de la Nature, au lieu de s’accrocher à cet objet métaphysique politiquement douteux.

Au fond, que demande-t-on lorsque l'on demande que la nature acquière une valeur intrinsèque ? Warwick Fox peut nous aider à répondre à cette question :

[Dans la mesure où] le monde non humain est considéré comme n'ayant qu'une valeur instrumentale, les gens sont autorisés à utiliser ou à interférer de diverses façons avec n'importe quel aspect de ce monde, quelles que puissent être leurs raisons (c'est-à-dire qu'aucune raison justifiant le fait d'interférer n'est requise). Dès lors, si quelqu'un trouve quelque chose à redire à cela, il est clair que, étant donné le cadre de référence, la charge de l'argumentation repose sur celui qui trouve matière à objecter et auquel il appartient de dire pour quelle raison il est plus utile pour les êtres humains de laisser tranquille tel ou tel aspect du monde non humain. Toutefois, si le monde non humain est considéré comme ayant une valeur intrinsèque, alors la charge de la preuve retombe sur celui qui veut interférer avec le monde naturel et il lui appartient de dire pour quelle raison l'autorisation d'agir comme il le souhaite devrait lui être reconnue.⁴⁷²

Ce que l'on veut en fait, à travers le projet philosophique douteux de concéder une « valeur intrinsèque » à la nature, c'est une régulation de l'action humaine, en particulier celle des entreprises et des sciences, qui interviennent pour l'instant dans les biens communs mondiaux que sont la nature au dehors de nous, la nature en nous et la nature entre nous (pour reprendre la distinction fine de Dominique Bourg) sans avoir besoin au préalable de faire une demande de « licence sociale » pour pouvoir opérer. Ce que l'on veut en fait, c'est pouvoir **institutionnaliser une Responsabilité Sociale pour les sciences et les entreprises !** On est donc bien d'accord quant au but final, mais c'est sur la manière d'y parvenir qu'il faut maintenant s'accorder.

Or, ce n'est certainement pas en posant dogmatiquement une valeur en soi en dehors de la sphère de l'action humaine que l'on peut limiter efficacement l'action humaine dans un monde globalisé, obligé à la gouvernance. Cette technique « religieuse » de régulation de l'action profane, en lui opposant des tabous ou un domaine du sacré, a peu de chance de succès dans un système global d'actions instrumentalisées dépourvues de finalités transcendantes. C'est dans les termes de chaque sous-système social qu'il faut formuler la demande de régulation, de telle manière qu'il puisse la comprendre et l'intégrer à ses processus. C'est en incluant dans la sphère d'activité elle-même l'autolimitation **responsable** qu'on réussira à ce que la liberté d'entreprendre se contraigne elle-même et non pas en lui opposant une Nature extérieure intouchable. La contrainte de la liberté n'est possible que par la liberté, et toute contrainte

⁴⁷² Fox W. « What does the recognition on intrinsic value entail ? », *Trumpeter*, n°10, 1993, p 101. Cité in : Callicott J. Baird, *Ethique de la Terre*, op.cit. p 119.

extérieure est soit imposition forcée, soit contrainte reconnue par la liberté comme devant être. Or, une liberté qui s'impose à elle-même une contrainte parce qu'elle la reconnaît juste est une liberté autonome.

La logique du système marchand ne reconnaît comme limitation que celle des offres techniquement et financièrement possibles en relation à une demande solvable réelle à un moment donné. Est possible ce qui peut être vendu à des acheteurs en nombre suffisant pour dégager des bénéfices finaux. On peut donc réguler cette logique soit par des **coûts**, qui découragent la production par des taxes pigouviennes⁴⁷³, soit par des **lois** qui interdisent telle ou telle alternative, soit par des interventions sur **l'orientation de la demande** elle-même pour la diminuer. L'idée que la demande solvable mondiale puisse être influencée par une valeur intrinsèque de la nature réclame un changement de mœurs global peu probable à moyen terme. Il faudrait donc intervenir par la loi et les taxes sur le domaine marchand pour pouvoir y faire entendre la voix de la soutenabilité, ce qui demande une coordination globale des gouvernements qui, dans une large mesure, dépendent de l'opinion de leurs électeurs, donc des changements de mentalité des consommateurs ! C'est ce cercle que l'on ne peut briser que par une régulation hybride, comme nous l'avons expliqué, car le problème est à la fois systémique, éthique et politique, problème trop complexe pour qu'une solution métaphysique religieuse lui soit applicable en distinguant du sacré et du profane. Il faudrait dépasser le « champ de bataille métaphysique » (Kant) sur lequel les deux adversaires se livrent à la « querelle des Modernes et des Naturalistes », sachant que, dans le camp des « naturalistes » se retrouvent les écologistes avec les mouvements religieux qui défendent l'intouchabilité du monde comme création de Dieu, dont l'humaine créature n'a que l'usufruit.

Car si les tenants d'une régulation écologique de l'agir technoscientifique et industriel tombent dans le piège de vouloir constituer une distinction religieuse entre un espace sacré et un espace profane, c'est peut-être parce que l'adversaire industrialiste moderne, lui aussi, fonctionne de manière « religieuse » en posant le tabou inverse d'une « valeur intrinsèque » du Progrès. C'est ce que suggère Habermas à propos du scientisme eugéniste libéral :

⁴⁷³ Une « taxe pigouviennne », du nom de son inventeur l'économiste britannique Arthur Pigou, se propose de corriger des externalités négatives en réintroduisant le coût marginal social des activités économiques dans ces mêmes activités (internalisation des externalités). La taxe carbone en est un exemple.

“ Le scientisme se place dans un véritable rapport de concurrence vis-à-vis des doctrines religieuses dès qu’il déploie sa vision naturaliste du monde, prolonge son regard scientifique objectivant sur la personne qui agit et vit sa vie, et requiert que la conscience du quotidien, à l’intérieur même du monde vécu, se soumette à l’auto-objectivation.”⁴⁷⁴

De fait, la logique moderne industrielle présuppose l’innocence et la bonté intrinsèque non pas de la Nature, mais celle du Progrès industriel et scientifique, comme consensus de base sub-politique épargné de débat politique. La recherche scientifique et l’innovation industrielle sont des valeurs intrinsèques qui étendent les possibilités de la liberté humaine dans le monde, à travers l’élargissement permanent des possibilités d’action individuelle et de confort des consommateurs. C’est le marché qui décide anonymement (donc légitimement, pense-t-on) de la pertinence ou pas d’une innovation (si celle-ci se vend ou pas). Comme on l’a vu avec Ulrich Beck, la science et l’industrie sont légitimées *a priori* sans délibération démocratique : transformer le **donné** (au dehors de nous, en nous et entre nous) qui est une limitation des possibilités de la liberté, en quelque chose d’instrumentalisable pour la liberté, est bon en soi. Et comme il y aura toujours, sur un marché mondial diversifié, des acheteurs potentiels pour toute innovation, l’innovation ne connaît pas plus de limites que l’envie d’une plus grande liberté de choix et de confort personnel, portée par une demande sociale solvable suffisamment grande pour en financer la production.

Dans le combat « inter-religieux », si l’on peut dire, entre la valeur intrinsèque du Donné naturel, qui veut poser des limites à la liberté désirante par une Nature bonne en soi dans son intouchabilité, et la valeur intrinsèque du Progrès technoscientifique, qui propose du désir et du confort à la liberté désirante par des innovations industrielles bonnes si elles se vendent, c’est la religion du Progrès qui a d’avance gagné : Car (1) elle n’a pas besoin que sa stratégie métaphysique apparaisse au grand jour ; il suffit de laisser faire le marché et les envies, sans demander une obédience particulière aux consommateurs (qui peuvent donc bien avoir la religion qu’ils veulent ou bien aucune), tandis que sa concurrente doit convaincre les libertés de s’autolimiter au respect de la Nature. (2) Elle ne propose pas une limite au désir mais une satisfaction, renouvelée de façon permanente, au rythme des modes et des innovations. (3) Elle s’adapte fort bien à une grande diversité de tendances individuelles dans la détermination de l’appétit et du désirable, tandis que sa concurrente veut au contraire une homogénéité de

⁴⁷⁴ Habermas J. *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, op.cit. p 57. Habermas nomme « naturalisme » ce que nous appelons ici, au contraire, « libetarisme ».

comportements orientés dans la même direction (celle du respect du donné, de l'autolimitation et de la parcimonie dans l'usage soutenable du monde). Même si la religion écologique obtenait l'obédience de la majorité des consommateurs, la religion du progrès obtiendrait quand même la croissance de l'insoutenabilité totale par l'activité économique effrénée du reste du monde.

En tant que foi « sub-politique », la religion moderne de la transformation continue du donné pour la liberté de choix marchand de l'individu, n'a pas à lutter contre la tendance générale à la baisse de la foi religieuse, de la reconnaissance du sacré, et de la fugitivité inconsistante de l'existence. C'est une religion qui se nourrit aussi de l'irréligion. C'est même pour cela qu'elle est inattaquable sur le terrain même du religieux et de la valeur éthique. Nietzsche l'avait déjà vu au XIX^{ème} siècle :

“La foi religieuse est en baisse et l'homme apprend à se considérer comme un être fugitif et inconsistant, ce qui finit par l'affaiblir ; il ne cultive plus autant l'effort, l'endurance, il veut la jouissance immédiate, il prend ses aises ; et peut-être y emploie-t-il beaucoup d'intelligence.”⁴⁷⁵

On peut présenter le conflit entre ces deux « métaphysiques » de la valeur intrinsèque de la Nature et du Progrès comme une **antinomie éthique** qu'on appellera celle du « **naturalisme** » et celle du « **libertarisme** », car il s'agit d'un côté de faire de la nature l'axiome ontologique et normatif de base de la présence au monde, tandis que, de l'autre, il s'agit d'offrir à une liberté sans autre norme que celle de son choix propre l'occasion d'avoir plus de choix encore, une liberté sans contrainte donc, ou plutôt qui vit sa liberté comme le fait de faire tomber de façon permanente toutes les contraintes du donné :

“Cet homme futur, que les savants produiront, nous disent-ils, en un siècle pas davantage, paraît en proie à la révolte contre l'existence humaine telle qu'elle est donnée, cadeau venu de nulle part (laïquement parlant) et qu'il veut pour ainsi dire échanger contre un ouvrage de ses propres mains. Il n'y a pas de raison de douter que nous soyons capables de faire cet échange, de même qu'il n'y a pas de raison de douter que nous ne soyons capables à présent de détruire toute vie organique sur terre.”⁴⁷⁶

L'antinomie du naturalisme et du libertarisme éthiques devient cruciale au moment où nous pouvons fabriquer des **artefacts biologiques**, et non plus seulement physiques et chimiques, et créer des symbioses entre machines et artefacts biologiques. Le vivant n'est alors plus un

⁴⁷⁵ Nietzsche F. *La Volonté de Puissance II*, Gallimard, 1995, p 344.

⁴⁷⁶ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, op.cit. p 35.

donné, dont on essaye tant bien que mal de s'octroyer les bonnes grâces par sélection phénotypique de ce qui convient le mieux à l'*homo agricola* et dont on éduque (là aussi tant bien que mal) les enfants qui **nous naissent**. C'est le moment réellement démiurgique d'une ouverture béante des frontières de l'humain sur le « transhumanisme » ou le « posthumanisme », c'est-à-dire sur de nouveaux possibles d'inhumanité⁴⁷⁷, loin de la simple violence des hommes loups pour les hommes qu'on a toujours connue. Quand la question « Qu'est-ce que l'homme ? » cesse d'être une question pour la réflexion philosophique, donc une stimulation de la pensée, pour devenir une enquête journalistique sur les dernières possibilités de la science, donc une investigation pour la curiosité, quelque chose change dans la formulation des risques d'inhumanité. Dans le premier cas, on s'interroge sur un être **donné**, dans le deuxième cas, on regarde ce qu'il y a de neuf sur le marché de la transformation de cet être, dont le donné est devenu manipulable à souhait, parce qu'on en a dévoilé la grammaire de base autrefois cachée. La possibilité de « l'ectogenèse » par exemple, de l'utérus artificiel, peut ouvrir un marché d'un nouveau genre. Il est intéressant d'écouter en quels termes Henri Atlan conçoit cette future possibilité face à laquelle il “**faudrait** commencer à se préparer”, comme s'il s'agissait d'une tempête et non d'un projet collectif volontaire :

“Un seuil qualitatif de plus sera franchi dans un avenir non immédiat, mais peut-être pas si lointain, quand des utérus artificiels libéreront encore plus, si l'on peut dire, les femmes qui le voudront des contraintes de la grossesse. Bien que cela ne soit pas pour demain, peut-être faudrait-il commencer à s'y préparer. Après tout, associée à la réduction progressive du temps de travail et, surtout, de la peine dans le travail, cette réduction du travail obstétrical et des douleurs de l'enfantement signerait d'une certaine façon la fin de la malédiction biblique du premier couple humain. Et il pourrait s'agir là d'une bonne nouvelle, car rien ne dit que cette malédiction soit vouée à être éternelle, au moins sous certaines conditions, par exemple si le progrès moral peut subir des accélérations comparables à celles des progrès techniques.”⁴⁷⁸

Tout est dit. Le progrès scientifique contre les malédictions bibliques et les contraintes naturelles (la fatalité du donné vaincu par la science) signifie une libération des personnes “qui le voudront”, donc dans le plus pur respect libéral du choix de chacun sur le marché, où il y en a pour tous les goûts. Sachant quand même que ne pas vouloir être « libéré » du poids du donné mammifère serait une réaction curieuse, témoin d'une morale rétrograde, morale qui

⁴⁷⁷ Voir : Atlan H. et de Waal F. B. M. *Les frontières de l'humain*, Le Pommier / Cité des Sciences et de l'Industrie, 2007. Robitaille M. « Le transhumanisme comme idéologie technoprophétique », *Revue Futuribles* n°370, Janvier 2011.

⁴⁷⁸ Idem. p 20-21.

devrait accélérer aussi vite que la technique pour être toujours plus morale, au service de la liberté, qui constitue la finalité autojustificatrice d'une science de toute façon imparable, auquel il **faut** se préparer. Car le progrès moral se définit ici comme le progrès scientifique : le dépassement des limitations du donné, vers toujours plus de liberté d'agir. On voit par là qu'il faut ajouter quelque chose à l'analyse de Beck sur la science comme sub-politique ; c'est que la science (contrairement à l'entreprise qui n'arrive visiblement pas à se constituer en éthique malgré tous les efforts du néolibéralisme entrepreneurial) est aussi une **sub-éthique**, c'est-à-dire une éthique qui opère sous le discours éthique sans dire son nom et sans apparaître proposer publiquement aucun nouveau « devoir ». Or, une sub-éthique est toujours une idéologie, puisqu'il n'y a aucun moyen de contredire éthiquement ce discours qui ne soit pas déjà compris dans ce discours⁴⁷⁹, qui par ailleurs ne présente aucun devoir absolu contre lequel on pourrait argumenter : vous avez la liberté de ne pas être d'accord, vu que le marché accepte toutes les orientations, mais vous n'avez pas la liberté de le refuser à ceux qui le veulent, pour les mêmes raisons de la liberté marchande, et votre éventuel refus s'explique par le décrochage entre l'accélération fatale de l'histoire (donc innocente) et la lenteur de vos mœurs (donc votre faute). Votre morale, c'est cela votre problème. La morale « libertaire » du scientisme est alors celle de l'acceptation de tout ce qui arrive, pourvu qu'elle soit libre et étende la liberté du choix. Elle n'a pas vraiment de devoir moral à présenter, mais un simple « falloir », un *müssen* dirait-on en Allemand, outre la liberté d'accepter la liberté des autres qui acceptent la vôtre. Toute substance éthique a fuit avec la substance du donné, qui n'est qu'une limite temporelle prochainement dépassable. Face à une telle morale de la libre acceptation de tout, la position « naturaliste » (écologiste ou religieuse, par exemple celle du Pape⁴⁸⁰) qui pose des limites et les valorise, apparaît comme un héroïsme à la *Don Quijote*.

Présentons schématiquement les deux thèses de l'antinomie, pour voir si nous pourrions en sortir :

⁴⁷⁹ C'est la caractéristique de toutes les idéologies totalisantes, qui place aujourd'hui le « scientisme libéral » à côté du marxisme du « diamat » ou du « freudisme » : l'adversaire y est déjà expliqué, phagocyté par le discours omni-explicatif qui indique pourquoi il résiste, du sein de son aliénation qu'il ne peut pas voir. Les idéologies totalisantes ne peuvent par définition pas rentrer dans un dialogue argumenté avec d'autres, car la **symétrie** de position de l'adversaire dans la recherche de prétention à la vérité lui est niée d'avance par l'idéologue.

⁴⁸⁰ Voir : Habermas J., Ratzinger J. *Raison et religion, la dialectique de la sécularisation*, Salvator, 2010.

Thèse du naturalisme éthique :

La nature est bonne en soi et tout ce qu'elle nous impose comme donné à la condition humaine doit être respecté comme tel. Car nous sommes ses créatures et dépendons d'elle. Son fait est une norme pour nous et toute artificialisation de la nature est un risque de déroger à la bonté en soi de la nature, risque de troubler son ordre. Il faut donc y renoncer dans toute la mesure du possible, et l'idéal d'humanité doit être conçu comme une vie la plus proche possible de la nature, c'est-à-dire comme une vie la moins intervenante possible dans les phénomènes naturels, car le seul ennemi de l'humanité est l'humanité elle-même dans sa propension à l'*hybris*. C'est en particulier le cas pour tout ce qui touche à la naturalité corporelle humaine, qui doit être considérée comme un sanctuaire pour l'humanité. Car sinon, cela reviendrait à instrumentaliser l'humain, le fabriquer selon le bon plaisir de l'individu qui, d'une part, ne connaît jamais le fin mot du pourquoi le donné est tel, donc risque d'intervenir dans des processus essentiels à la vie et la menacer (risques d'erreur irréversible), et qui, d'autre part, a toujours des intérêts idiosyncrasiques qui s'éloignent de l'intérêt universel, dont le seul garant est la nature qui a fait l'humanité, qui lui permet d'être et lui donne l'hospitalité sur Terre. Toute atteinte à l'intégrité naturelle de l'espèce humaine est atteinte à la liberté humaine donnée. Toute atteinte à cette hospitalité naturelle de la planète est une atteinte à la vie humaine et une aliénation de sa condition humaine. Or, on ne peut sans contradiction vouloir poser des valeurs éthiques et renier ce qui permet d'en poser : la vie et la liberté humaine. Il vaut donc toujours mieux faire renoncer l'individu à ses désirs que de risquer de changer l'ordre du monde qui a produit la vie et l'humanité libre, et qui, de ce fait même, est plus légitime et universel que n'importe quel intérêt particulier.

Antithèse du libertarisme éthique :

La nature n'est rien en soi, elle n'a aucune valeur intrinsèque ni aucune signification *a priori*, en dehors de la signification que lui donne l'humanité par sa liberté pensante et agissante. Seule la liberté humaine pose des valeurs de façon autonome et est digne de respect. La nature se caractérise au contraire comme ce qui a toujours limité le développement de l'humanité, ce pour quoi il est dans notre essence humaine de nous opposer et de soumettre la nature : l'humain est un être d'anti-nature, un arrachement à la nature. C'est la définition même de la liberté et qui n'y adhère pas tombe dans la misanthropie, donc s'interdit de poser des valeurs par le fait même qu'il refuse la valeur de l'humanité (autocontradiction). La liberté est norme et la transformation technoscientifique de la nature est libération des facultés humaines pour la

culture de la liberté. La nature ne peut imposer aucune règle morale, seulement des nécessités d'ordre physique qui n'ont en elles-mêmes aucun sens ni aucune légitimité. Le fait naturel ne peut jamais être confondu avec un quelconque droit ou une quelconque valeur, que seule l'humanité libre peut poser. Toute intrusion d'une prétendue norme naturelle dans la morale et le droit ne serait qu'inconsistance et confusion. Le droit est ce qui permet la coexistence des libertés et il ne peut se fonder sur une nature humaine qui n'existe pas (puisque l'humain est par essence liberté) mais seulement sur les consensus démocratiques toujours révisables au regard des évolutions culturelles et techniques. La technique est bonne en soi, puisqu'elle étend le pouvoir des humains, les libère des déterminismes naturels qu'elle remplace et dépasse par des artefacts, toujours plus contrôlables, donc libérateurs. On appelle progrès cette libération progressive de l'humanité du joug de la nature par la technique et la science, étendant le pouvoir et donc les droits des individus, sans autre limite que la reconnaissance égale de ces mêmes pouvoirs et droits chez autrui, et qui s'exprime au quotidien par l'usage du marché, qui est lui-même la forme d'organisation collective la plus libre, puisqu'on y distingue les individus par leur seul pouvoir acquisitif. Les sociétés traditionnelles restent soumises à la nature à cause de leur pauvreté technique, et restent bloquées dans leur développement à cause de leur dépendance à la morale tribale de la réciprocité, tandis que la société moderne permet le plein développement de la liberté et l'autonomie, par le simple mécanisme de la concurrence. En abandonnant tout fondement naturel de l'ordre social, juridique et moral, la société moderne accède à la pleine autonomie humaine, à la fois fondement et finalité de la vie collective.

32. La solution politique de l'antinomie : L'autonomie comme finalité du développement soutenable

Que faire avec cette antinomie ? Comment libérer la problématique de la soutenabilité de ce Charybde et Scylla métaphysique d'une divinisation de la Nature ou d'une course en avant de la Science ? Les deux thèses contradictoires, comme dans toute antinomie, ont cependant des points en commun. C'est en reconnaissant ceux-ci que l'on peut espérer ouvrir des pistes de solution :

(1) En affirmant soit que le donné naturel est bon en soi, soit que la liberté est bonne en soi, les deux thèses empruntent le même chemin de la métaphysique dogmatique pour se

justifier l'une contre l'autre. D'une part, les deux thèses posent un **bien en soi**, mais ce bien est posé de façon **dogmatique** et non pas réfléchi. Il n'est pas le fruit d'une médiation politique de concertation mais est imposé comme présupposé évident. D'autre part, ce bien en soi est **métaphysique**, car il **suppose l'existence de Dieu** pour s'auto-justifier. En effet, que la nature soit bonne en soi suppose l'existence d'une cause ontologique bienveillante de la nature, immanente ou transcendante, peu importe, mais un Dieu créateur ayant conçu le monde suivant un projet de bonté et d'équilibre de l'être en soi. Que les volontés libres humaines soient bonnes en soi, et que leur libre déploiement sur un marché du libre choix conduise effectivement au progrès de l'humanité, suppose la possibilité de les harmoniser en une société bonne par et malgré leur concurrence, donc une main invisible qui puisse transformer en progrès pour tous les poursuites d'intérêts privés et égoïstes de chacun. C'est le Dieu libéral harmonisateur des contradictions entre intérêts, le Dieu leibnizien dont on a toujours besoin pour justifier que le laisser-faire le déploiement du marché conduit effectivement au meilleur des mondes possibles.

Si l'on abandonne cette présupposition de Dieu des deux thèses⁴⁸¹, on est conduit à l'idée que tout donné naturel n'est pas forcément bon en soi ni respectable, et que toute liberté de choix n'est pas non plus forcément bonne en soi ni respectable. Alors, il faudra **entre nous** réfléchir à ces deux questions, en essayant d'y trouver raison, c'est-à-dire force d'obligation intersubjective capable d'emporter un consensus : Quels donnés naturels sont transformables et quels sont intouchables ? Quelles libertés sont indispensables et quelles sont dangereuses ? La question de l'activité technoscientifique devient alors politique, et la question de la liberté légitime elle aussi est repolitisée, elle n'est plus abandonnée à la régulation aveugle par le marché.

(2) La liberté, dans les deux thèses, est réduite dans sa dimension éthique et politique d'effort d'autonomie personnelle et collective. Elle n'y est en effet pas conçue comme le résultat d'une réflexion des sujets pour déterminer à quelle loi universelle ils veulent être soumis ensemble. L'universel est donné *a priori* à la volonté comme Nature dans la thèse naturaliste, donc la liberté y est hétéronome. C'est une « liberté donnée » par le donné naturel

⁴⁸¹ On ne dit pas par là que Dieu n'existe pas, on dit que la solution de notre problème politique de la soutenabilité humaine ne doit pas dépendre d'une condition aussi lourde pour le consensus et aussi peu fiable dans la pratique.

et non pas médiée par l'activité réflexive personnelle et collective de sujets en condition d'autonomie. Quand à l'antithèse libertariste, la liberté y est conçue de deux manières non politiques : Soit comme spontanéité volontaire de l'individu « autiste », qui décide tout seul de ses choix selon son gré et non par réflexion sur l'universel d'une loi à laquelle il veut se soumettre ; la liberté personnelle est auto-décision et non auto-nomie : liberté de consommateur de ses choix. Soit la liberté est conçue comme l'effort collectif technoscientifique de soumission du donné à la libre manipulation ; elle ne provient pas d'une activité autoréflexive politique sur les bonnes lois communes mais d'une activité instrumentale de dépassement continu des limites de l'activité instrumentale : liberté de faire mais pas liberté de poser la loi.

Ainsi, dans les deux cas, la liberté n'est pas **relationnelle** et tendue vers la fin de l'autonomie personnelle et collective. On n'a pas besoin des autres pour être libre, et on n'a pas besoin de la raison morale pour être libre, d'une force d'obligation intersubjective issue de la réflexion commune sur la loi à laquelle on veut se soumettre. On a juste besoin, dans l'antithèse libertariste, des autres pour faire des choses ensemble qu'on ne pourrait pas faire tout seul (de la science, de la technique, de l'industrie). C'est donc la puissance que donnent les autres qui importe, et non pas le fait de penser en commun avec eux pour déterminer ensemble le sens du monde. Et l'activité rationnelle dont on a besoin est l'activité scientifique et technique, non pas celle de la pensée réflexive sur les normes et valeurs, car cela relève de la décision libre de l'individu privé. Libre par nature, libre par moi-même, libre par puissance collective de dépassement des limites, mais jamais libres entre nous et grâce à nous, par consensus.

Or, si l'on réveillait le sens d'une **liberté relationnelle, politique**, et ayant pour finalité **l'autonomie**, on aurait immédiatement une autre relation à la « Nature », qui ne serait plus monolithiquement déterminée par une adoration totale ou un refus total (l'humain comme créature naturelle divine ou être d'anti-nature), mais serait l'objet d'une médiation **entre nous** dans l'espace public politique, où sa qualification dépendrait non plus de ce qu'elle est en soi (connaissance métaphysique impossible à formuler non dogmatiquement) mais de ce qu'elle est pour nous, de ce qu'elle nous donne pour parvenir à notre autonomie. Soumettre l'interrogation de la nature à celle de l'autonomie personnelle et collective, ce n'est plus la convoquer à l'Assemblée publique en qualité d'oracle ou d'accusé (donc en position toujours asymétrique), mais en tant que partenaire muet qui peut aider au projet final de l'autonomie

humaine. **C'est par rapport au projet d'autonomie humaine que le rapport à la nature prend sens.** Or, « le rapport à la nature », n'est pas un face-à-face entre l'Humain tout constitué de sa liberté d'un côté et une Nature tout entière donnée à son jugement de l'autre, mais un ensemble hétéroclite de dispositifs, d'outils, de systèmes sociaux, de machines, de réseaux, de règles de productions, par lesquels nous assurons notre existence endo- et exosomatique. Le rapport à la nature, c'est ce monde social performé par nous et auquel nous demandons aujourd'hui d'être responsable pour la soutenabilité de ce même monde, ce qui ne se peut que s'il devient réflexif, on l'a vu, que s'il devient **quelqu'un** et non pas seulement quelque chose.

Un monde responsable est un monde devenu quelqu'un, par l'entremise des acteurs mêmes du monde, et non pas un pur quelque chose de fatal ou un résultat créé par une transcendance extra-mondaine, qui sont les deux seules solutions que nous propose l'antinomie. Si Ricœur a raison, si « la fatalité, c'est personne, la responsabilité, c'est quelqu'un », alors un monde soutenable est un monde responsable, et un monde responsable est un monde devenu « quelqu'un », dont le contraire est le « quelque chose » entre les mains de Dieu ou celles d'un système économique à hétérorégulation non programmée. On voit alors apparaître le sens d'une solution qui dépasse l'adulation ou le reniement métaphysique de la Nature, une solution politique où serait créé un **espace public entre nous de réflexion sur la qualité de notre autonomie humaine personnelle et collective.** C'est face à cet espace politique public mondial que la « nature » obtient un sens non métaphysique, que l'on peut donc commencer à dialoguer avec « elle » en dialoguant entre nous.

Ce n'est donc pas sur le marché qu'il faut convoquer directement les innovations technoscientifiques pour voir qui les achète et qui n'en veut pas, depuis la position dépressive et fataliste d'après laquelle, de toute façon, il « faut » (*mißsen*) s'adapter aux avancées de l'intelligence aveugle mondiale qu'est devenue la recherche scientifique financée par le marché. Car cela réduit la question de la valeur des innovations à celle de leur rentabilité, ce qui n'est pas le problème. Tout ce qui est rentable n'est pas forcément bon, ni moins encore soutenable. C'est devant l'Assemblée mondiale ouverte du Public qui s'interroge normativement sur son autonomie qu'il faut convoquer les innovations technoscientifiques, avant que de les livrer au marché. Car le marché, c'est personne. Or, il nous faut quelqu'un !

Convoquer la nature à l'**Assemblée Mondiale pour l'Autonomie**, c'est très concrètement passer en revue les dispositifs de notre existence collective et déterminer quels sont ceux qui sont utiles au projet d'autonomie, quels outils sont « conviviaux », pour parler dans le langage d'Illich, c'est-à-dire quels outils sont bien adaptés à leur usage autonome, et quels outils au contraire, dans leurs effets directs et collatéraux, vont supposer moins d'autonomie, moins de liberté de choix futur, plus d'impératifs hypothétiques contrariants (« Si tu veux continuer à utiliser cet outil, alors tu dois te soumettre à ses exigences en faisant telle et telle chose... »), plus d'accélération entropique. Aucune supposition métaphysique n'est utile ici, aucune connaissance d'un Bien en soi, rien qu'un examen de ce que l'on fait, de ce que fait ce que l'on fait, et de si cela nous semble légitime ou incorrect en regard de l'autonomie humaine.

Mettre la nature en position symétrique de **partenaire**, par l'entremise du « Parlement des choses »⁴⁸² de Bruno Latour ou de la WAFEL⁴⁸³ de Michel Serres, pour discuter **entre nous**⁴⁸⁴ de notre autonomie par rapport et grâce à elle, conçue comme le donné, tel est le nouvel espace politique où la nature prend sens dans et par l'action politique et non plus contre elle. La constitution de ce nouvel espace politique suppose la signature d'un « Contrat Naturel » entre sciences et droit :

“Notre collectif peut, aujourd'hui, équivalamment mourir des productions de la raison ou se sauvegarder par elles. La raison qui décidait ne peut plus trancher sur elle-même. Elle recourt au droit. Et notre jugement ne peut plus se passer des productions de la raison. Il recourt aux sciences. Croix de nos philosophies.

Pas de contradiction ici, mais un cycle positif. Mieux vaut donc faire la paix, par un nouveau contrat, entre les sciences, qui traitent avec pertinence des choses du monde et de leurs relations, et le jugement, qui décide des hommes et de leurs rapports, entre les deux types de raison aujourd'hui en conflit, parce que leur destin désormais se croise et se mêle et que le nôtre dépend de leur alliance. Par un nouvel appel à la globalité, il nous faut inventer une raison rationnelle et pondérée ensemble, qui pense vrai en même temps qu'elle juge prudemment. (...) Le Sage d'aujourd'hui mêle en lui le Législateur

⁴⁸² Voir : Latour B. *Nous n'avons jamais été modernes*, op.cit. Dans le Parlement des choses : “les natures sont présentes, avec leurs représentants, les scientifiques, qui parlent en leur nom. Les sociétés sont présentes, avec les objets qui les lestent depuis toujours. (...) Ils se prononcent tous sur la même chose, sue ce quasi-objet qu'ils ont tous créé, cet objet-discours-nature-société dont les propriétés nouvelles nous étonnent tous et dont le réseau s'étend de mon réfrigérateur à l'Antarctique en passant par la chimie, le droit, l'Etat, l'économie, et les satellites. Les imbroglios et les réseaux qui n'avaient pas de place ont toute la place pour eux. Ce sont eux qu'il faut représenter, c'est autour d'eux que s'assemble désormais le Parlement des choses.” (p 197).

⁴⁸³ WAFEL sont les initiales de *Water, Air, Fire, Earth, Living*, qui désigne l'idée d'une Institution mondiale où Biogée (la terre vivante) aurait la parole, à travers les scientifiques qui la connaissent, auprès des instances internationales. Voir : Serres M. *Temps des crises*, op.cit.

⁴⁸⁴ Il est bien évident que le Contrat Naturel de Michel Serres se signe entre nous les humains citoyens, et non pas avec une Nature en soi, comme on lui a honteusement reproché. Voir : Serres M. *Le contrat naturel*, op.cit.

des temps héroïques et le titulaire moderne du savoir rigoureux, sait tisser la vérité des sciences et la paix du jugement (...) intègre les sciences efficaces et rapides à nos droits lents et prudents. Jeune et vieux en même temps, le Sage accède à l'âge mûr. Je l'appelle Tiers-Instruit."⁴⁸⁵

Mettre la nature démythifiée au regard d'une discussion publique politique sur la légitimité des innovations scientifiques par rapport au devoir d'autonomie humaine, cela permet de résoudre bien des problèmes métaphysiques de l'éthique écologiste basée sur la définition d'une valeur intrinsèque de la Nature, qui, comme tous les problèmes métaphysiques, doivent rester sans solution. Ces problèmes sont fort nombreux⁴⁸⁶ :

- Peut-on poser la vie comme valeur intrinsèque ? N'est-elle pas aussi cruelle que généreuse (Nietzsche) ? La prédation et la mort en font partie intégrante. La cruauté, la prédation et la mort sont-elles des valeurs en soi ?
- A quel niveau la vie est-elle une valeur ? Au niveau des cellules de l'individu vivant ? de l'individu vivant ? des espèces d'individus ? des écosystèmes entre espèces ? de la biosphère entre écosystèmes ? Les comportements de respect et préférence seront différents à chacun de ces niveaux. Respecter tout être vivant est impossible, car la vie se nourrit de la vie. Respecter les espèces ou les écosystèmes peut vouloir dire éliminer des êtres vivants « inutiles » ou « néfastes » pour ces ensembles et processus. La « valeur vie » rencontre toujours le problème du sacrifice ou non de l'individu au profit du groupe, le sacrifice de la partie au nom du tout. Une morale basée sur la survie autorise la cruauté, la compétition, le sacrifice de quelques uns au nom du tout. On est loin des intuitions de notre morale de la personne, où la brebis égarée mérite qu'on abandonne le troupeau pour la chercher. Est-ce la vie comme partie ou comme tout qu'il s'agit de défendre ?
- Pourquoi protéger la vie d'aujourd'hui si le processus naturel de renouvellement de la vie ordonne que sur la durée les espèces disparaissent et les écosystèmes se transforment ? Les déserts n'ont pas moins de valeur que les jungles, aucun écosystème n'est stable sur la longue durée, aucune référence absolue ne définit le « bon » ou le « mauvais » état d'un écosystème. Sur le long temps, il y a une **radicale interchangeabilité** des vies, des

⁴⁸⁵ Serres M. idem. p 146-147.

⁴⁸⁶ Voir : Goodin R. E. « The sustainability ethic : political, not just moral », in : *Journal of applied philosophy*, Vol.16 n°3, 1999.

espèces et des écosystèmes les uns avec les autres. Or cette interchangeabilité est **contradictoire** avec la valeur intrinsèque proclamée, qui signifie bien valeur en soi qu'on n'a pas le droit d'échanger contre autre chose, mais qu'on doit respecter telle quelle. Et si pour éviter ce problème de l'interchangeabilité, donc de l'indifférenciation des vies, on proclame le respect de tout être vivant, on en retourne au problème de l'impossibilité de suivre ce devoir puisque l'on doit tuer pour vivre, puisque la mort fait vivre.

Tous ces problèmes, sans solution autre que dogmatique (pétition de principe), sont dépassés si, au lieu de fixer la valeur dans un en soi naturel, on la détermine **en relation** avec la finalité de l'autonomie universelle de l'humanité. Il est évident alors que les atteintes à l'habitabilité des milieux et l'appauvrissement de leur diversité d'usage et d'étude dans toutes leurs dimensions cognitives, économiques, esthétiques, culturelles, etc. affectent l'autonomie humaine, car elle limite son futur. La déforestation, la désertification, la pollution et la perte de biodiversité limitent l'autonomie humaine, créent de la misère humaine du point de vue de l'autonomie, alors que, curieusement, on pourrait toujours ne rien y trouver à redire du point de vue strictement écologique, pour lequel **il n'y a pas d'état d'un écosystème en soi préférable à un autre**. On pourra donc défendre l'hospitalité d'une rivière où l'on peut se baigner, pêcher, se divertir, observer des espèces vivantes variées, contre une rivière rendue stérile et dangereuse à tous au profit du dégagement de marges bénéficiaires pour quelques-uns, non pas au nom de la valeur intrinsèque de la vie (car les algues vertes mortelles sont aussi de la vie, pourquoi leur « préférer » les mammifères qu'elles menacent ?) mais **au nom de l'autonomie humaine et de la justice**. Et l'on pourra préférer au contraire l'activité économique à la préservation d'un lieu au nom de la même autonomie humaine, preuve faite que la dite activité économique profite à l'autonomie de tous. Dans l'Assemblée Mondiale pour l'Autonomie (qui bien entendue devra exister à tous les niveaux du monde : local, régional, national, continental...), tous les porteurs d'enjeux sont bienvenus pour contrôler ensemble de l'élévation du niveau général de convivialité du monde pour tous, et la soutenabilité des écosystèmes ne devrait pas pâtir de l'application systématique de l'impératif catégorique de Von Foerster :

« Agis de façon à accroître le nombre des possibilités, pour toi et pour les autres. »⁴⁸⁷

⁴⁸⁷ H. von Foerster. Cité par Cerutti M. « Taches aveugles, écologies du changement, dynamiques d'auto-éco-organisation », in : Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, op.cit. p 44.

Car l'autonomie, au contraire de la liberté désirante individuelle « monadologique », en tant qu'elle se construit dans un effort d'universalisation (elle cherche la loi) avec les autres (elle est fondamentalement politique), ne peut pas être en contradiction avec l'exigence de soutenabilité, puisque **l'accroissement des possibilités pour tous ouvre un avenir plus riche que le présent**. Cela ressemble-t-il à l'adulation du Progrès par la facilitation croissante de marchandises sur le marché pour le confort de l'individu ? Non, pour la simple raison que l'accroissement des possibilités individuelles par la consommation s'obtient sur le marché dans une relation sérielle (Sartre) où les individus sont esseulés les uns des autres, et ne peuvent donc pas contrôler que leur confort du moment ne se fasse pas au prix du malheur d'autres individus, et peut-être aussi plus tard au prix de leur propre confort (par destruction des conditions d'habitabilité de leur lieu de résidence). Privé d'une réflexion sur la loi valable pour tous et d'une relation dialogique aux autres pour la construction commune du monde, l'individu désirant sur le marché ne peut avoir en vue que son **indépendance** personnelle, mais pas son **autonomie**. Or ce n'est pas la même chose : l'indépendance s'opposant à la dépendance, elle cherche à se délier de toute soumission aux autres par l'acquisition d'un pouvoir le plus souverain possible par rapport aux autres. Les autres sont alors perçus comme le risque continu de « mon » indépendance :

“La valorisation de l'indépendance comme telle porte en elle la désocialisation de l'homme, à travers la conviction que l'homme en tant que tel, c'est l'individu se concevant et se constituant indépendamment de tout rapport à la société, comme une subjectivité sans intersubjectivité.”⁴⁸⁸

La recherche effrénée d'indépendance par tous les individus désocialisés sur le marché, comme elle se fait au prix des autres, conduit fatalement à la diminution d'indépendance pour tous, c'est-à-dire à l'appauvrissement des libertés, par externalisation des coûts de l'indépendance privée sur le milieu public (les autres, la communauté, l'Etat, les Etats étrangers, les écosystèmes, la biosphère). La liberté personnelle de l'individu désirant son indépendance est donc contradictoire avec la soutenabilité de l'humanité.

Tandis que l'autonomie ne s'oppose pas à la dépendance mais à l'hétéronomie, c'est-à-dire littéralement au fait de recevoir sa loi de l'extérieur, de l'Autre. L'autonomie part de la nécessité de la loi, donc de l'impossibilité de l'indépendance totale. Ce qu'elle refuse, c'est la

⁴⁸⁸ Renaut A. *L'Ere de l'individu*, op.cit. p 92.

dépendance politique de l'aliénation à la loi d'un Autre à laquelle le sujet serait soumis sans avoir pu lui donner son assentiment (l'Être des Anciens, le Dieu des traditions religieuses, le Marché des libéraux, le Progrès des scientifiques, la Nature des écologistes, etc.). L'autonomie exige la participation à l'élaboration de la loi à laquelle les sujets sont soumis, autant dire qu'elle n'est pas possible à atteindre en solitaire, car l'activité législative n'est jamais possible en solitaire. Or, concevoir avec les autres la loi commune à laquelle tous vont être soumis, c'est l'activité démocratique elle-même, possible par l'exercice commun de la réflexion et du consensus rationnel, car pour que (idéalement) tous les sujets puissent donner leur assentiment à la loi commune, il faut que celle-ci soit **rationnelle**, dans le sens où elle se présente légitimement comme force d'obligation intersubjective (Apel). En bref, si l'on est indépendant sans et contre les autres, on n'est autonome que par et avec les autres, sous une **loi rationnelle universalisable**.

Or, l'autonomie qui veut l'autonomie, car il serait contradictoire que les sujets autonomes décident de lois leur quittant leur autonomie, veut l'accroissement des possibilités pour tous (Von Foerster), donc le progrès continu d'un monde toujours plus hospitalier pour l'autonomie, ce qui signifie **soutenabilité**. Notre effort politique actuel pour prendre en compte la dimension de la soutenabilité dans les affaires humaines n'est que la conséquence de notre volonté d'autonomie démocratique, puisqu'un monde qui s'appauvrit de plus en plus, dans sa course à la création de richesses aux impacts négatifs croissants, offre de moins en moins de possibilité de choix en produisant un futur qui se ferme sur l'accroissement des risques et la multiplication des catastrophes : le pur contraire d'un monde convivial et soutenable parce que le pur contraire d'un monde autonome.

L'autonomie comme moyen et comme fin de l'activité collective humaine conduira aussi à limiter le développement aveugle des innovations technoscientifiques, qui transforment l'exercice de la liberté au dehors de nous, en nous et entre nous. En particulier, l'instrumentalisation du corps humain ne pourra avoir de sens que pour **réparer** la liberté somatique blessée d'un sujet handicapé, mais non pas pour **fabriquer** un sujet somatiquement programmé, vu que celui-ci ne disposerait plus de son soi librement, mais devrait en partager l'initiative avec son fabriquant et le projet que celui-ci avait pour lui⁴⁸⁹. La nature donnée du corps humain produit par le hasard est ici, paradoxalement, ce qui protège l'autonomie contre

⁴⁸⁹ Habermas J. *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?* op.cit. p 27.

l'aliénation d'une instrumentalisation programmée par d'autres : c'est parce que mon corps est « naturel » que je suis responsable de moi-même et que je mérite toutes mes compétences, en m'attribuant à moi ce que je suis. Si un autre quelconque venait à intervenir *a priori* pour programmer la fabrication d'un humain, celui-ci ne serait plus vraiment un « soi ». Incapable de s'attribuer sa vie à lui-même, depuis le mystère d'une création **reçue** et non **conçue**, il perdrait de ce fait toute capacité d'autonomie et pourrait se décharger de toute responsabilité sur son programmeur-créateur, puisqu'il en serait la « chose ».

Contrairement à l'indépendance, qui ne voit dans le donné naturel qu'une limite à son désir, l'autonomie peut donc s'appuyer sur certains types de données naturels comme garants de la liberté et condition de possibilité de la liberté. On sort du dogmatisme concernant le donné naturel, parce que la liberté a cessé d'être un caprice individuel (un pur : « j'ai bien le droit de vouloir ce que je veux ! ») pour se comprendre comme construction relationnelle dans l'espace politique démocratique, ce qui inclut la limite dans la liberté elle-même, dans sa propre définition, au lieu d'en faire son autre. Avec une définition de la liberté en termes d'autonomie, se termine une certaine manière d'être moderne, mais pas le projet moderne d'émancipation. On prend congés d'une certaine façon de traiter la nature comme pur néant éthique à disposition absolue. On prend aussi congés d'une certaine façon de traiter la liberté de façon monadologique comme caprice absolu du désir de n'importe quoi de réalisable, tant que ça ne gêne pas les autres. Mais à la question : Quand la liberté bafoue la nature qui contrecarre la volonté, qui choisir ? qui préférer ? on n'a plus à répondre depuis la fausse alternative tronquée entre la liberté ou la nature. On réfléchit à la solution qui promet le plus d'autonomie pour tous, en ouvrant un avenir moins problématique, plus serein, moins risqué, plus soutenable.

33. Le fondement de la Soutenabilité dans la justice : il doit y avoir un monde.

L'effort de ramener la soutenabilité du terrain technique de la durabilité, ou du terrain métaphysique de la Nature en soi, où elle s'était fourvoyée, vers le terrain éthique et politique de l'autonomie de tous, est d'une grande utilité pour la fondation philosophique du devoir de soutenabilité. Car l'autonomie est bien entendu une condition de possibilité transcendantale de tout devoir, qui n'est devoir (et non pas seulement vouloir ou imposition forcée) que d'être posé, reconnu et respecté par le sujet lui-même qui doit lui obéir, ce qui est la définition même

de l'auto-nomie. Quand je dis « ceci est mon devoir », je me soumetts à une contrainte que j'ai librement reconnue dans sa légitimité. Ce n'est pas qu'on me force, ni que je veuille, c'est que je dois. Seul donc un être capable d'autonomie peut devoir faire certaines choses, et aucun devoir ne peut sans contradiction proposer au sujet d'aller contre son autonomie, vu qu'il en dépend. Si la soutenabilité est un moyen de l'autonomie, alors elle devient par là même un moyen éthique de la réalisation du devoir universel d'autonomie, devoir qui ne peut pas être nié sans contradiction, ni démontré sans pétition de principe, ce qui est le signe de la fondation ultime transcendantale, d'après Karl-Otto Apel :

“Pourront être considérés comme principes ultimement fondés les présupposés d'argumentation qui ne pourront être contestés sans qu'il soit commis d'autocontradiction performative, et qui, de ce fait, ne pourront justement pas être fondés logiquement sans qu'il soit commis de pétition de principe (circularité).”⁴⁹⁰

Si donc l'autonomie du sujet moral, qui se propose librement des devoirs et pas seulement des vœux, est ultimement fondée, parce qu'elle est présupposée dans le concept même de devoir en général, la soutenabilité acquiert sa propre fondation éthique par le devoir d'autonomie, lorsque celui-ci est rapporté à la réalisation de la justice pour tous les humains. Lier soutenabilité et justice est ce qui va permettre d'enrichir une plate considération de la « Nature », simplifiée comme du non-humain, jusqu'à une construction complexe d'un **monde juste et soutenable** à l'intersection de tous les réseaux d'actions collectives noués indissolublement à tous les processus bio-physico-chimiques du système Terre/Soleil/Lune.

Déjà, **le droit met les choses et la terre dans le devoir**, puisqu'il transforme l'essence physique des objets sensibles en « mien » et « tien » des libertés unies sous des lois universelles de respect de la propriété. Ainsi, pour la raison juridique, ce n'est pas l'humain qui habite dans le monde physique et biologique mais c'est au contraire ce monde non-humain qui habite dans les exigences légales des droits et des devoirs reconnus par la société des humains. De fait, la justice est une puissance d'universalisation cosmopolitique des interactions entre humains qui va servir immédiatement les fins de la soutenabilité. On a alors tout intérêt à définir le devoir de soutenabilité en termes de devoir de justice au présent (justice intragénérationnelle) et au futur (justice intergénérationnelle). Car la voie cosmopolitique ouverte par Kant met au cœur du droit le devoir d'**hospitalité**, ce qui permet de présenter un

⁴⁹⁰ Apel K-O. « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », *Le Débat*, op.cit. p 147.

droit universel à l'habitabilité du monde. Etudions cette relation entre justice et soutenabilité, en se rapportant à la philosophie juridique du philosophe de Königsberg.

De même que chaque signification du langage dit le tout du monde, sur fond duquel elle découpe et sépare son dit particulier, chaque devoir juridique concerne l'ensemble de tous les humains, car le droit de l'un équivaut au devoir de tous les autres qui peuvent affecter le libre exercice de son droit. Or, dans un monde interdépendant, cette simple exigence de respect universel des droits de chacun de la part de tous, conduit à l'idée d'une union juridique de tous les peuples de la Terre sous des lois universelles communes. C'est le droit qui lie toute la Terre avec tous ses habitants dans une même communauté **cosmopolitique**, de par son concept même, qui veut la coexistence de toute liberté avec toutes les autres sous une loi universelle, ce qui s'appelle justice :

“Est *juste* toute action qui peut ou dont la maxime peut laisser coexister la liberté de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle.”⁴⁹¹

L'exigence de justice comme **exigence de faire coexister ensemble** des êtres libres qui peuvent mutuellement s'affecter, et doivent donc se soumettre aux mêmes lois de contrainte pour que les droits de tous soient garantis, conduit ainsi de la coexistence immédiate de voisinage entre toi et moi, en passant par la coexistence entre inconnus d'un même peuple sur une plus vaste portion d'espace (un Etat-nation), à la coexistence internationale entre Etats du monde (Organisation des Nations Unies) et à celle de tout humain dans n'importe quel endroit du monde (droit cosmopolitique, Droits de l'Homme) :

“Cette Idée de la raison qu'est une communauté générale, *pacifique* sinon encore amicale, de tous les peuples de la Terre qui peuvent nouer entre eux des rapports actifs, n'est pas quelque chose de philanthropique (éthique), mais c'est un principe *juridique*. La nature a renfermé tous les hommes ensemble (du fait de la forme sphérique de leur séjour : *globus terraqueus*) dans des limites déterminées, et attendu que la possession du sol sur laquelle peut vivre un habitant de la Terre ne peut jamais être conçue que comme possession d'une partie d'un tout déterminé, comme une partie telle par conséquent que chacun à originellement un droit sur elle, tous les peuples sont *originellement* en situation de communauté du sol, non pas certes de communauté *juridique* de possession (*communio*), ni donc d'usage ou de propriété de ce sol, mais en situation d'*action réciproque* physique possible (*commercium*), c'est-à-dire de rapport généralisé entre chacun et tous les autres consistant à *se prêter à un commerce* réciproque, et ils ont le droit de tenter d'instaurer ce commerce avec chacun, sans que

⁴⁹¹ Kant I. *Métaphysique des Mœurs : Doctrine du Droit*, in : *Œuvres philosophiques 3 : Les derniers écrits*, op.cit. p 479.

l'étranger soit pour autant justifier à traiter en ennemi celui qui fait cette tentative. Ce droit, dans la mesure où il porte sur l'unification possible de tous les peuples, relative à certaines lois universelles de leur commerce possible, peut être dit *cosmopolitique* (*jus cosmopoliticum*).⁴⁹²

Kant est très précis dans sa définition du cosmopolitisme, et il faut bien en suivre l'Idée. Ce n'est pas une Idée éthique d'une amitié universelle entre les personnes animées de bonne volonté pour aimer son prochain comme soi-même, quel qu'il soit. C'est une Idée juridique déduite du devoir de faire coexister les libertés ensemble. La nature rentre immédiatement dans le problème du droit car cette coexistence ne se fait pas dans un espace infini mais sur une Terre finie où il faut tous coexister ensemble. Juridiquement parlant, les humains n'habitent pas sur le sol terrestre mais sur la "possession du sol". Ils habitent donc dans le droit, c'est-à-dire dans le « monde », intersubjectivement produit et accordé entre eux par des pactes politiques, et non pas dans la nature. C'est en effet le pacte social qui permet à chacun d'avoir le « droit » de vivre quelque part en étant normalement assuré que tous les autres vont respecter ce droit car ils y sont contraints par une loi commune.

Or, c'est toujours de manière arbitraire et unilatérale que les pactes conclus découpent une Terre habitable en soi pour tous en possessions déterminées sur lesquelles les uns ont des droits et donc les autres des devoirs. La première acquisition est tout simplement une occupation, qui n'a encore rien de juridique, car tous les autres n'ont pas encore reconnu cette occupation comme possession juridique (propriété) :

“La volonté que la chose soit mienne (et aussi par conséquent un lieu circonscrit déterminé sur la Terre), c'est-à-dire l'appropriation (*appropriatio*), ne peut être, lors d'une acquisition originaire, autre qu'unilatérale. (...)

Mais cette même volonté ne peut pourtant justifier une acquisition extérieure que pour autant qu'elle est contenue dans une volonté unifiée *a priori* (c'est-à-dire par le biais de l'unification de tous les arbitres qui peuvent rentrer en rapports pratiques réciproques) commandant absolument ; car **la volonté unilatérale** qui est en elle-même contingente (...) **ne peut imposer d'obligation à personne**, mais est requise pour ce faire une volonté *omnilatérale*, non pas contingente mais *a priori*, par conséquent nécessairement unifiée, et pour cette seule raison légiférante. C'est en effet seulement d'après ce principe qu'est possible l'accord du libre arbitre de chacun avec la liberté de tous, par conséquent un droit en général et donc aussi un mien et tien extérieur.”⁴⁹³

⁴⁹² Idem. p 626.

⁴⁹³ Idem. p 518 (je souligne).

Du point de vue du droit, donc, je ne peux habiter sur Terre que par accord passé avec tous ceux qui peuvent rentrer en rapports réciproques avec moi, accord qui fixe mon droit de façon péremptoire, c'est-à-dire de manière à imposer à tous les autres le devoir de respecter mon droit, devoir garanti par une loi acceptée par tous (une volonté omnilatérale), gérée par la puissance de contrainte d'un Etat. Or, originairement, personne n'a "plus de droit qu'un autre sur une portion de la terre"⁴⁹⁴. De là le double fait juridique cosmopolitique : (1) En droit, si nous sommes tous devenus interdépendants sur Terre, toute possession juridique devrait obtenir l'accord omnilatéral de toutes les personnes du monde sous un Pacte Global pour respecter le devoir de coexistence des libertés sous des lois autonomes, c'est-à-dire auxquelles tous aient pu donner leur assentiment. L'Idee de droit est donc d'une redoutable exigence cosmopolitique et anime en fait tous les efforts pour transformer le monde tel qu'il est en monde tel qu'il devrait être, c'est-à-dire gouverné par des lois universellement valables. (2) Comme nous avons tous un droit originairement égal sur toute la Terre, chacun a un droit de visite et d'action réciproque partout (de « commerce » dit Kant, en un sens pas forcément économique), ce qui veut dire un droit à ne pas être traité *a priori* en ennemi nulle part, ou plus positivement : un droit à "**l'hospitalité universelle**"⁴⁹⁵.

Sans entrer plus en détail dans cette idée de droit cosmopolitique, nous aimerions souligner qu'elle implique en fait le devoir de soutenabilité de la planète en tant que devoir de ne pas rendre la Terre inhabitable et la Société inhospitalière. "Le droit qu'à tout étranger de ne pas être traité en ennemi dans le pays où il arrive"⁴⁹⁶ peut être retourné en **devoir de ne pas rendre la Terre ennemie des humains**, par déprédation des conditions d'habitabilité terrestre, ce qui lèserait la liberté et le devoir de **coexistence terrestre** entre toutes les libertés. L'habitabilité humaine de la Terre est bien **condition de possibilité transcendantale** de la coexistence des humains libres dans le monde. Il n'y a pas de monde entre nous, produit par et pour l'autonomie, sans terre habitable en dehors de nous et disponible à l'exercice de la liberté. Une Terre qui offrirait des conditions de survie toujours plus limitées, de par des mécanismes de résilience biochimique et des services écologiques toujours plus pauvres, réduirait évidemment les possibilités de l'usage de la liberté, donc serait en contradiction avec le devoir d'autonomie. La soutenabilité planétaire est le moyen obligé du progrès de

⁴⁹⁴ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 107.

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ Ibid.

l'autonomie de tous par extension, de génération en génération, des possibilités de choix dans un futur toujours plus ouvert à l'usage libre du monde. Dès lors, **l'insoutenable est injuste**. Elle empêche la coexistence entre les libertés parce qu'elle appauvrit les possibilités d'être des libertés.

D'un autre côté, l'appauvrissement de l'habitabilité des lieux terrestres entraîne l'**inhospitalité** économique, relationnelle et politique de la société, puisqu'elle la fait survivre en régime de rareté et de catastrophe. Nous avons déjà noté que la logique de la catastrophe était antidémocratique par définition, puisqu'elle oblige au régime d'état d'urgence. Il faut rajouter que la **rareté irréversible**, contrairement à la rareté réversible par l'effort de travail humain, détruit toute possibilité de coexistence intersubjective, en transformant autrui de collaborateur potentiel pour la production de richesse en **ennemi irréversible** pour la consommation de ce qu'il reste d'une abondance irrémédiablement perdue et qu'aucun travail ne pourra plus réinventer. La rareté, c'est le "il n'y en a pas assez pour tout le monde"⁴⁹⁷, dit Sartre. Dans un environnement soutenable, c'est-à-dire sur une planète habitable aux possibilités écologiques inexploitées présentes virtuellement comme promesse, la rareté unit les individus : par le travail et l'action collective, ils dépassent la rareté relative par la création de richesse. Mais dans un environnement insoutenable, quand les créations irrationnelles de richesse ont appauvri jusqu'aux conditions de base de la reproduction de la vie telle que l'humain en a besoin, la rareté n'est plus relative, elle devient absolue : le « il n'y en a **plus** assez pour tout le monde » transforme chaque humain en menace réelle d'inexistence pour chaque autre humain. Alors se déchaînent les puissances d'extermination et de repli humain sur le groupe de référence. **L'insoutenable crée l'inhumanité**. Et l'inhumanité, c'est la fin du « monde », la fin de la coopération pour produire ensemble un monde commun. Même si ce n'est pas forcément la fin de la survie de l'espèce *homo sapiens*, c'est du moins la fin de la possibilité d'un consensus entre égaux coresponsables du succès de leurs accords.

Dans la montée de l'insoutenable, bien avant que ne disparaissent objectivement les possibilités organiques de survie, c'est le monde humain qui disparaît, le *koinon*, qui est ce bien commun à tous, condition de possibilité de toute humanité, puisque condition de possibilité de l'inter-subjectivité, donc du langage, de l'économie, de la politique, du devoir, etc. Quand disparaît la possibilité de **l'entre nous**, c'est le monde qui disparaît. Or, l'existence

⁴⁹⁷ Sartre J-P. *Critique de la Raison Dialectique*, op.cit. p 239.

de cet entre nous dépend de deux conditions *a priori* : (1) que l'autre humain ne soit pas considéré comme ennemi radical de ma survie mais puisse apparaître comme espoir de réciprocité et abondance (vivre et être humain par lui et non pas contre lui) ; (2) que l'entre nous performé de manière continue par la réciprocité des humains ne soit pas dépendant de leurs relations effectives ponctuelles mais les **transcende** toutes dans un monde commun public qui **dure** au-delà des vies individuelles, aussi bien dans le passé que dans l'avenir :

“Seule dépend entièrement de la durée, l'existence d'un domaine public dont la conséquence est de transformer le monde en une communauté d'objets qui rassemble les hommes et les relie les uns aux autres. Si le monde doit contenir un espace public, on ne peut pas l'édifier pour la durée de vie des hommes mortels.

À défaut de cette transcendance qui les fait accéder à une immortalité terrestre virtuelle, aucune politique au sens strict, aucun monde commun, aucun domaine public ne sont possibles. Car, à la différence du bien commun tel que l'entendait le christianisme – le salut de l'âme, préoccupation commune de tous –, le monde commun est ce qui nous accueille à notre naissance, ce que nous laissons derrière nous en mourant. Il transcende notre vie aussi bien dans le passé que dans l'avenir ; il était là avant nous, il survivra au bref séjour que nous y faisons. Il est ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous. Mais ce monde commun ne peut résister au va-et-vient des générations que dans la mesure où il paraît en public. C'est la publicité du domaine public qui sait absorber et éclairer d'âge en âge tout ce que les hommes peuvent vouloir arracher aux ruines naturelles du temps.”⁴⁹⁸

Ces phrases déterminantes d'Arendt constituent la fondation éthique de la soutenabilité. Non seulement la justice, qui se définit par la coexistence des libertés sous des lois universelles, ne serait pas possible sans un monde soutenable qui permette d'avoir un monde en commun avec les autres, et non pas contre eux, mais ce monde commun n'existe que dans la soutenabilité, c'est-à-dire dans la durée trans-générationnelle qui permet au monde d'**accueillir** les nouveaux venus, de les faire exister publiquement comme des êtres juridiquement libres, êtres de droit et de devoir reconnus par tous, et de prendre congé d'eux à leur mort sans disparaître. Ceci permet d'ailleurs à chacun de mourir dans la certitude que le monde, lui, ne meurt pas, donc d'**accueillir** la mort personnelle dans la certitude du sens de la vie, la certitude d'une promesse de vie sensée grâce aux autres qui restent au-delà de ma mort. C'est pour cela qu'il y a du sens à planter un arbre, écrire un livre, construire une maison.

La soutenabilité d'un monde commun public qui dure au-delà de toutes les générations d'humains mortels, dans la transcendance de l'immortalité de l'humanité, est une condition de

⁴⁹⁸ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, op.cit. p 95.

possibilité transcendante de la justice, de la coexistence des libertés, du devoir d'autonomie, du devoir tout court. Si un devoir est donné en général, alors est donné par là même le devoir qu'il existe un monde qui dure et qui assure qu'il y ait des sujets pour ce devoir. **Le monde est un devoir.** Il doit exister, en tant qu'il est l'espace public d'accueil des libertés, le seul lieu où elles peuvent coexister, collaborer, se donner des devoirs et des droits et se donner du sens. Tel est l'exigence de soutenabilité, qui n'a donc que très médiatement à voir avec la « protection de la nature ». En réalité, c'est le monde qu'il faut protéger, donc l'espace public politique d'intersubjectivité, l'activité politique qui fait être un monde soutenable. Et c'est parce que la finalité de l'action politique est la permanence de la coexistence des libertés sous des lois justes qu'il doit y avoir absolument une économie et une science qui ne mettent pas en danger les conditions écologiques d'habitabilité humaine de la Terre, ce qui rendrait les humains inhumains les uns envers les autres, c'est-à-dire incapables de dépasser la menace mutuelle vers l'hospitalité et la réciprocité.

Une économie et une science dirigées vers l'objectif d'assurer la soutenabilité du monde, cela signifie une économie et une science soumises à la publicité, c'est-à-dire à la loi qui permet effectivement au monde d'être et de durer. On l'a vu, la forme de toute justice est la publicité, tandis que l'injustice a besoin du secret pour parvenir à ces fins (Kant). L'économie et la science seront soutenables seulement si elles sont justes, et elles seront justes seulement si elles sont publiques, ce qui ne veut pas dire étatisées mais soumises au regard public, tenues de rendre des comptes publics de ce qu'elles font, en un mot responsables. Qu'on nous permette d'avancer l'idée que la clé qui ouvre la solution à notre problème d'insoutenabilité actuel réside dans la lutte contre la tendance à la privation de monde public des deux activités humaines que sont l'économie et la science. La réforme du statut sub-politique des entreprises et des sciences nous semble être la décision politique la plus importante à prendre à l'heure actuelle, au niveau mondial. C'est en cela que la Responsabilité Sociale des entreprises et des sciences est un thème central pour la soutenabilité et la paix dans le monde.

Que la soutenabilité soit une affaire de justice ne nous étonne que tant qu'on reste figé dans la représentation occidentale du grand partage entre le domaine humain et le domaine naturel. En réalité, l'examen attentif des situations de dommages écologiques nous renvoie toujours à des problèmes de justice. D'ailleurs les atteintes environnementales sont toujours déjà des atteintes aux droits des personnes. Quand une entreprise pétrolière, par exemple, vient à provoquer des

déversements de pétrole près d'une côte ou dans un delta, ce sont les droits des personnes qui vivent des ressources biologiques de ces lieux pollués qui sont directement bafoués⁴⁹⁹. Dans notre bioanthroposphère, on ne peut isoler ni les humains les uns des autres, ni les humains de la nature. Il n'y a donc pas de sites écologiques endommagés qui ne soient peu ou prou une atteinte aux droits des humains par atteinte au libre usage qu'ils font de leur lieu de vie. Le cosmopolitisme est donc l'Idée d'un parachèvement mondial du devoir de justice comme coexistence entre les libertés, en incluant les lieux et moyens naturels de cette coexistence, qui ne se situent pas dans un monde virtuel de sujets juridiques désincarnés, mais dans ce monde-ci entre nous, là où les choses « miennes » et « tiennes », les biens communs et les propriétés privées, les lieux de vie et de travail, tissent continument ensemble la terre et les gens. L'interdépendance mondiale fait ainsi du droit cosmopolitique une dimension très concrète de l'exigence de justice, et ce depuis l'époque de Kant :

“Les relations (plus ou moins étroites) entre les peuples de la terre s'étant propagées universellement à tel point qu'une violation du droit en *un* lieu de la terre est ressentie *partout*, l'idée d'un droit cosmopolitique ne peut plus passer pour une conception fantasque et excentrique du droit ; elle est plutôt le complément nécessaire de ce code non écrit, qui comprend le droit civil, le droit des gens [i.e. droit international], qui tend vers le droit public des hommes en général, et par là vers la paix perpétuelle dont on peut se flatter, à cette seule condition, de se rapprocher continuellement.”⁵⁰⁰

Il n'y a donc pas d'un côté des problèmes sociaux, qui mériteraient une solution par la justice des humains, et de l'autre des problèmes écologiques, qui mériteraient une solution par la technoscience et l'invention d'une éthique spéciale, fondée sur la valeur intrinsèque de la nature, au lieu du principe absolu et universel de la liberté et de l'autonomie. La justice des humains, en tant que devoir de coexistence hospitalière entre toutes les libertés, contient déjà l'exigence de respect des conditions d'habitabilité planétaire de la résidence juridique des humains dans le monde. Du reste, la définition de soutenabilité du Rapport Brundtland,

⁴⁹⁹ Voir : European Coalition for Corporate Justice: *Opportunités législatives pour améliorer la responsabilité des entreprises en Europe*, Mai 2008. [Site Internet : www.corporatejustice.org] où il apparaît très clairement que les problèmes environnementaux ne sont pas séparables des problèmes de Droits de l'Homme. “L'Alliance ECCJ, European Coalition for Corporate Justice, est le plus grand réseau de société civile qui œuvre à la responsabilité des entreprises en Europe. ECCJ, qui mène des activités de veille politique et de recherche, est force de proposition en matière de réglementation des entreprises européennes dans une optique de protection des citoyens et de l'environnement. ECCJ rassemble plus de 250 organisations de la société civile de 16 pays européens. Réseau de plateformes nationales en pleine expansion, il compte notamment les représentations nationales d'Oxfam, Greenpeace, Amnesty International, les Amis de la Terre, Environmental Law Service, la plateforme hollandaise pour la RSE, The Corporate Responsibility Coalition (CORE) et la Fédération internationale des Droits de l'homme (FIDH) parmi ses membres.”

⁵⁰⁰ Idem. p 111.

comme nous l'avons vue, ne parle à aucun moment de nature, mais de justice. D'après le rapport, rappelons-le, le développement soutenable est :

“un développement qui répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre aux leurs. Deux concepts sont inhérents à cette notion :

- le concept de besoin et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, à qui il convient d'apporter la plus grande priorité,
- et l'idée des limitations que l'état de nos techniques et de notre organisation sociale impose sur la capacité de l'environnement à répondre aux besoins actuels et à venir.”⁵⁰¹

34. Les deux justices : droit de contrainte méfiante entre citoyens d'un Etat et droit d'hospitalité confiante entre citoyens du monde.

La volonté, philosophiquement malhabile, de fonder une nouvelle justice sur une valeur intrinsèque de la nature, ou d'étendre les droits des humains à des non-humains, part en général de la critique du droit moderne comme d'une conception « anthropocentriste » de la justice. Mais cette réduction nous semble plutôt injuste et témoigner d'une trop courte vue sur les exigences réelles du droit et de la justice, telle que la modernité les a pensées et appliquées. Le droit moderne fait preuve au contraire d'une puissance d'universalisation qui permet justement de le critiquer lui-même, le juger anthropocentriste, et demander à l'étendre à d'autres cas d'injustices. Le droit moderne se transcende lui-même, car il est incapable, on va le voir, de se fermer sur sa propre auto-justification. Et c'est de cette béance que l'on peut en retirer de nouveaux devoirs juridiques conformes aux objectifs de la soutenabilité, et non pas en déclarant sa justice « anthropocentriste » et en voulant en inaugurer une autre. Voyons pourquoi le droit moderne comprend sa propre limite et transcendance :

On l'a vu avec Kant, l'exigence cosmopolitique de droits universels reconnus à tous sur toute la Terre traverse tout le droit et va nécessairement au-delà des limitations territoriales et législatives des Etats-nation qui, juridiquement parlant, ne font eux aussi qu'exclure le reste du monde et externaliser leurs problèmes, en définissant « leur » droit et « leurs » lois pour le petit groupe de « leurs » ressortissants ayant-droits⁵⁰². Encore une fois, si « mon » droit

⁵⁰¹ Rapport Brundtland : *Our Common Future*, op.cit. consultable en ligne en français : http://fr.wikisource.org/wiki/Rapport_Brundtland

⁵⁰² En ceci, la situation d'auto-organisation du système du droit dans chaque Etat, par clôture opérationnelle de ses propres fonctions internes et externalisation de ses problèmes vers un environnement de non-droit, n'est pas différente de celle des entreprises, qui elles aussi assurent leur clôture opérationnelle en externalisant leurs

signifie le **devoir de tous les autres** au respect de mon droit, un monde globalisé ne peut assurer l'effectivité du droit dans un seul Etat, pour une seule personne, que s'il existe une reconnaissance universelle transnationale de ce droit par tous les Etats du monde, et pour toutes les personnes. Or, cette exigence de devoir universel planétaire, interne à la position même d'un droit, retourne toute la problématique juridique classique centrée sur l'Etat pour ouvrir **une autre source de fondation du droit**, qui ne parte plus de la **contrainte** au respect du droit de l'autre par imposition d'une loi **au-dessus** des libertés (celle de l'Etat de droit comme détenteur du monopole de la violence légale, comme dit Weber), mais de **l'hospitalité** du droit cosmopolitique **entre** les libertés qui s'accueillent dans un vivre ensemble sur Terre.

Cette double source du droit est parfaitement lisible chez Kant. D'une part, le droit se fonde sur la **menace** que la présence de plusieurs libertés ensemble représente pour chacune d'elles : Que va faire l'autre ? Je ne puis le savoir puisqu'il est libre. Je dois donc signer un pacte avec lui pour garantir nos libertés à tout deux, en nous soumettant à une loi commune, qui va garantir le « mien » et le « tien » de manière légale. C'est de cette logique qu'on tire le développement du droit civil interne à un Etat, du droit inter-étatique, et du droit cosmopolitique :

“On admet communément qu'on ne peut traiter en ennemi que celui qui nous a lésé effectivement ; ce qui est tout à fait juste lorsque deux personnes vivent dans un état *légal et civil*. Car, en y entrant, celui-ci donne à celui-là la sécurité requise (au moyen du pouvoir qui s'étend sur tous deux). Mais l'homme (ou le peuple) qui vit dans l'état de nature m'enlève cette sécurité, et me lèse déjà par cet état où il vit à côté de moi, même sans agir (*facto*), par l'absence de lois qui caractérise cet état (*statu injusto*) et qui est pour moi une menace continuelle. Je puis le contraindre ou bien à entrer avec moi dans un état légal commun, ou bien à s'éloigner de mon voisinage. Voici donc le postulat qui sert de fondement à tous les articles qui vont suivre : **Tous les hommes interdépendants doivent relever de quelque constitution civile.**

Mais toute constitution juridique, quant aux personnes qui en relèvent, est fondée :

1. sur le *droit civil* des hommes formant un peuple (*jus civitatis*) ;
2. sur le *droit des gens* qui règle les relations des Etats entre eux (*jus gentium*) ;
3. sur le *droit cosmopolitique* en tant que l'on considère les hommes et les Etats, dans leurs relations extérieures et leur interdépendance comme citoyens d'un Etat universel

problèmes ; ce que font aussi les sciences en instituant la clôture épistémologique de leur domaine d'objet et externalisant vers un monde impensé et inconnu tout ce qui n'est pas de leur ressort. On ne peut pas reprocher à des systèmes autopoïétiques de faire cela car ils sont cela : clôture opérationnelle et externalisation sur l'environnement. Ce qu'on doit se reprocher, c'est de penser que faire de la politique n'est qu'assurer la bonne marche des systèmes, ce qui est la pire des politiques, la plus contradictoire : celle qui oublie et délaisse le monde. Car les systèmes n'ont pas de monde, ils n'ont qu'un environnement qu'ils créent par réduction de complexité du monde. C'est à l'activité politique citoyenne des êtres pensants responsables, de rattraper cette réduction toujours à la fin fatale et insoutenable pour maintenir constamment un monde commun public.

de l'humanité (*jus cosmopolitanum*). Cette division n'est pas arbitraire, mais nécessaire pour l'idée de la paix perpétuelle. Car si l'un d'eux, en mesure d'exercer sur d'autres une influence physique, demeurerait dans l'état de nature, l'état de guerre réapparaîtrait, alors que notre intention est ici précisément de nous en délivrer.⁵⁰³

La présence de l'autre près de moi sans loi commune de contrainte étant une menace, le droit au sens strict se fonde sur la recherche de sécurité, qui se résout par la soumission commune à un Etat au-dessus de chaque liberté, capable de la forcer au respect de l'autre liberté (ainsi mon droit est assuré du devoir de tous les autres par la loi). Comme tous les humains sont finalement interdépendants, cette première logique du droit fondé sur la méfiance conduit logiquement à un Etat mondial qui puisse assurer la contrainte légale au respect du droit de chacun sur tous les humains. Or, coup de théâtre, Kant refuse l'idée d'un Etat mondial⁵⁰⁴. Le niveau mondial, qui devait terminer la pleine réalisation du concept de droit, par soumission de tous à une même loi universelle, reste dans la béance d'une simple "alliance permanente"⁵⁰⁵ entre des Etats qui restent fondamentalement libres, donc dans l'état de nature les uns par rapport aux autres, sans constitution universelle commune qui en ferait des membres d'un super Etat mondial.

Les raisons du refus kantien d'un Etat mondial sont nombreuses, mais la plus importante est celle du fait qu'**un Etat de tous les Etats serait une contradiction**, puisqu'il dissoudrait les Etats soumis à une seule loi mondiale au lieu de les laisser produire leur loi pour leur peuple. Il n'y aurait donc plus qu'un seul Etat régissant un seul peuple planétaire⁵⁰⁶. C'est contradictoire parce qu'un Etat dit le droit de manière **autonome**. Il ne peut donc pas être soumis au droit d'un autre Etat au-dessus de lui sans se dissoudre en peuple de sujets de l'Etat supérieur souverain. Il ne peut donc jamais y avoir un Etat de tous les Etats, mais seulement un seul Etat d'un seul peuple, ou alors plusieurs Etats souverains non soumis à une loi au-dessus d'eux. Cet « échec » logique du concept du droit fondé sur la soumission à une contrainte pour échapper à l'insécurité est, bien entendu, aussi un échec pratique qui détermine toute la difficulté d'une Organisation des Nations Unies qui doit trouver sans cesse des compromis entre le respect des intérêts universels de l'humanité et la souveraineté intouchable des Etats. Mais on peut avoir de bonnes raisons de considérer cet échec comme nécessaire, et finalement comme une assez bonne nouvelle :

⁵⁰³ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 89 (je souligne).

⁵⁰⁴ Kant I. *Métaphysique des mœurs : Doctrine du droit*, op.cit. p 624-625.

⁵⁰⁵ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 105.

⁵⁰⁶ Idem. p 99.

(1) L’idée d’un Etat mondial centralisant le gouvernement d’un seul peuple humain planétaire, conduirait de fait à la possibilité irrésistible du “plus effroyable despotisme”⁵⁰⁷. Contre cela, la nécessité qu’ont des Etats libres et souverains de s’entendre et de formuler un droit international “convenu en commun”⁵⁰⁸, par des processus de **gouvernance**, garantit la pluralité humaine, le dialogue horizontal entre égaux autonomes qui créent la loi commune **entre eux et non au-dessus d’eux**, l’équilibre des forces entre intérêts différents qui doivent composer sans pouvoir soumettre les autres, etc. L’échec du droit strict garantit la démocratie politique post-babélique. Alors qu’un Etat mondial aurait tôt fait de nous ramener à la construction monolithique d’une tour de Babel sous un langage unique, le plus pauvre de tous, celui qui ne pourrait se regarder dans le miroir d’une autre langue et d’un effort de traduction. En détruisant la pluralité culturelle, législative et nationale, **l’Etat mondial détruirait le monde**, qui ne surgit que de la différence des perspectives (Arendt). Or il n’y a pas que l’Etat qui doive être, le monde aussi.

(2) L’échec du concept du droit fondé sur la méfiance ouvre la nécessité de penser **un autre droit** fondé lui sur **la confiance et l’accueil de l’autre**, droit qui ne peut pas être catalogué comme utopiste puisqu’il est **condition de possibilité de l’activité politique** qui crée le droit, et qui implique bien que les humains se rencontrent sur la place publique sans se méfier les uns des autres, se regroupent et agissent ensemble pour fabriquer un monde qu’ils veulent meilleur, donc conviennent qu’ils peuvent s’accueillir mutuellement et bénéficier de la différence de l’autre comme d’une force commune pour changer le monde. Qu’on y songe : Celui qui ne veut que des droits pour se protéger des autres et tirer des avantages du domaine public ne vit pas dans le monde commun public avec les autres. Il ne fait qu’en voler la puissance publique pour des fins privées (ce qui est la définition de la corruption). Au préjugé de méfiance du droit strict, le droit cosmopolitique va opposer un « préjugé de confiance ». François Marty a parfaitement expliqué ce renversement interne de la perspective du droit chez Kant, qui oppose la logique du droit civil (méfiance et contrainte « verticale ») à celle du droit cosmopolitique (confiance et hospitalité « horizontale »). Grâce à l’échec du droit international à poursuivre jusqu’au bout la logique de la contrainte méfiante, celui-ci est obligé

⁵⁰⁷ Kant I. *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in : *Œuvres philosophiques* 3, op.cit. p 297.

⁵⁰⁸ Ibid.

de se tourner vers une **alliance volontaire entre Etats égaux et autonomes**, sous des promesses mutuelles de consensus et fidélité aux traités signés, alors qu'aucune loi ne les oblige à une telle fidélité à la promesse :

“Le droit cosmopolitique n'est pas un simple développement du droit des gens. C'est sur l'hospitalité qu'il se bâtit. (...) **L'hospitalité prend à l'envers le principe même du droit**. Le droit a en effet pour base la contrainte, celle de ces libertés dans l'extériorité qui se limitent mutuellement. Aller jusqu'au bout de son droit ne va pas sans le risque de l'empiètement sur le bout que l'autre veut atteindre, lui faisant obstacle dans la jouissance légitime de son droit. La contrainte du droit est alors, selon la claire formulation du droit strict « obstacle à un obstacle ». Il est la gestion de la violence possible inscrite dans la réalité des corps. (...) Comme le remarque Kant, la contrainte du droit strict fait de toute personne rencontrée une menace possible.

La force du propos cosmopolitique est de substituer au présupposé de violence possible, celui de *l'appartenance au même monde*. Je peux regarder l'étranger qui arrive sur la route comme celui qui va occuper ce qui m'appartenait, ou au moins être un « partageux » supplémentaire. Il est un ennemi. Je peux le regarder comme l'hôte, vers lequel, à la façon d'Abraham à Mambré, je vais aller lui demandant de me faire l'honneur de s'arrêter chez moi, porteur de bonne nouvelle, dès lors que venant d'ailleurs il fait sien mon « chez moi ». Il vient en ami. – Kant a une vue très juste, lorsqu'il demande, en ce « droit cosmopolitique », une double citoyenneté. C'est une bonne chose que la surface sphérique de la Terre vienne relativiser toute délimitation tracée entre ce qui est mien et ce qui est tien, la même chose se produisant au niveau des nations.”⁵⁰⁹

(3) Qu'on ne s'y trompe pourtant pas, le droit cosmopolitique est bien du droit, et non pas de la philanthropie. Kant semble répondre, deux siècles en avance, au problème de la Responsabilité Sociale qui doit se faire obligation mais sans passer par la contrainte étatique et sans en rester non plus à la bonne volonté vertueuse (problème de la *soft law*). C'est un autre droit, ou plutôt une autre justice fondée sur la citoyenneté du monde, qui ouvre la possibilité d'une double citoyenneté de chaque humain : je suis citoyen de mon Etat, lieu sur Terre où mon droit est reconnu et garanti par la loi qui me protège et me contraint. Mais je suis aussi « habitant du monde » souligne François Marty, dont je suis le « citoyen », terme paradoxal puisque **le monde n'est pas un Etat**. Ce qui signifie que le monde doit avoir une signification juridique qui ne soit pas celle de l'Etat de droit. S'il existait un Etat mondial, je ne pourrais plus être citoyen du monde. Le monde serait phagocyté par la logique saturante du droit étatique et tout serait soumission à des lois de contrainte sans reste. Or, que se passerait-il si le monde, hors limite d'un Etat devenu mondial, disparaissait ? Il n'y aurait plus de lieu pour

⁵⁰⁹ Marty F. *L'homme habitant du monde, à l'horizon de la pensée critique de Kant*, Honoré Champion, 2004, p 325-326 (je souligne).

penser librement, critiquer l'Etat, en vue de faire progresser les lumières de l'humanité, entre citoyens autonomes **sans lois au-dessus d'eux**, mais avec la seule raison contraignante **entre eux**. Il n'y aurait plus de lieu où concevoir ensemble, en pleine lumière publique, et sans l'urgence des élections et l'histrionisme de leur « espace public structuré par la représentation », comme dit Habermas⁵¹⁰, la forme d'un monde meilleur qui informe les Etats sur ce qu'ils devraient changer dans leur organisation.

On l'a vu, c'est parce que je suis deux-en-un (Arendt) que je peux penser, condition de possibilité de tout devoir, qui est au minimum une remise en question par moi-même de ma satisfaction intime, de mon vouloir, de mes maximes. Je ne pourrais me donner des devoirs et les reconnaître si j'étais tout-en-un. De même, c'est parce que je suis à la fois citoyen de mon Etat et citoyen du monde, que je peux penser mon Etat, le comparer à d'autres, en parler avec mes pairs dans l'activité politique de l'espace civil public, où je ne suis plus tout à fait citoyen de mon Etat puisque je prétends pouvoir le juger et œuvrer pour l'améliorer. S'il n'y avait pas de monde d'où l'on puisse voir son Etat, sa condition de citoyen contraint et protégé, comment l'Etat pourrait-il bénéficier des lumières de ses citoyens ? S'il n'y avait pas cet étranger qui m'arrive et me montre qu'on peut être humain d'une autre manière, comment pourrais-je juger de ma manière d'être dans « mon Etat » ?

Kant a développé cette idée de « deux-en-un » en distinguant entre l'usage public et privé de la raison. Je suis à la fois l'usager d'une « raison privée », dans l'exercice de mes fonctions professionnelles, où je dois obéir au règlement de mon organisation et faire fonctionner l'institution, et usager d'une « raison publique », où comme membre d'une « société civile universelle » j'ai la liberté et le **droit** d'user de ma raison comme bon me semble, pour participer au progrès de mon organisation. Voilà ce **droit du « citoyen » sans Etat** qu'est le « citoyen du monde », le droit de s'offrir à participer du monde comme société civile universelle publique, sans frontières :

L'usage *public* de notre raison doit toujours être libre, et lui seul peut répandre les lumières parmi les hommes ; mais son *usage privé* peut souvent être étroitement limité, sans pour autant empêcher sensiblement le progrès des lumières. Or j'entends par usage public de notre propre raison celui que l'on fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit*. J'appelle usage privé celui qu'on a le droit de faire de sa raison dans tel ou tel *poste civil*, ou fonction, qui nous est confié. Or, pour maintes activités qui

⁵¹⁰ Habermas J. *L'Espace Public*, op.cit.

concernent l'intérêt de la communauté, un certain mécanisme est nécessaire, en vertu duquel quelques membres de la communauté doivent se comporter de manière purement passive, afin d'être dirigés par le gouvernement, aux termes d'une unanimité factice, vers des fins publiques ou, du moins, afin d'être détournés de la destruction de ces fins. Dans ce cas, il n'est certes pas permis de raisonner ; il s'agit d'obéir. Mais, dans la mesure où **l'élément de la machine se considère en même temps comme membre de toute une communauté, voire de la société civile universelle**, et, partant, en sa qualité de savant qui s'adresse avec des écrits à un public au sens strict, il peut effectivement raisonner, sans qu'en pâtissent les activités auxquelles il est destiné partiellement en tant que membre passif.⁵¹¹

Kant précise dans ce texte comment l'officier, le citoyen, le prêtre, qui obéissent aux ordres de leur hiérarchie, peuvent néanmoins aussi faire usage public de leur raison pour, en tant que savants, faire des "propositions en vue d'une meilleure organisation des affaires"⁵¹². Sans cette possibilité, qui doit être protégée par un droit, mais un droit de l'humain comme « membre de la société civile universelle », c'est-à-dire le monde, il n'y aurait pas « **d'amélioration progressive de l'humanité** » pensable, car tout humain serait toujours pris comme élément de la machine étatique qui le contraint et le sécurise dans ses « droits », non pas « de l'homme », mais du citoyen de cet Etat. Or, sans possibilité d'amélioration progressive, pas de sens à l'exercice autonome de la liberté, plus de sens au « devoir en général », qui exige toujours que ce qui est change, et que ce qui n'est pas encore advenue, donc un progrès vers un monde meilleur par l'action de la liberté consciente du devoir. Kant a donc bien raison d'affirmer que le fait d'empêcher l'humain d'être aussi un « citoyen du monde », penseur dans l'usage public de sa raison devant l'assemblée de tous les humains de la société civile universelle, constituerait une violation des « **droits sacrés de l'humanité** » :

“Mais s'entendre sur une constitution religieuse durable, que personne n'aurait le droit de mettre en doute, ne fut-ce que pendant la durée d'une vie d'homme, et anéantir ainsi en quelque sorte dans l'amélioration progressive de l'humanité toute une époque, en la rendant stérile et par là même néfaste pour la postérité, voilà qui est absolument interdit. Un homme peut, à la rigueur, en ce qui le concerne personnellement, et même sous ce rapport pour quelque temps seulement, ajourner la pénétration des lumières dans le savoir qui lui incombe ; mais y renoncer, déjà pour sa personne, et plus encore pour la postérité, revient à violer les droits sacrés de l'humanité et à les fouler aux pieds.”⁵¹³

Il est donc de la plus haute importance, du point de vue de l'éthique et du droit, que tout Etat soit limité par d'autres Etats, et que tous soient limités par « le monde », conçu comme société

⁵¹¹ Kant I. *Qu'est-ce que les lumières ? in : Œuvres philosophiques 2*, op.cit. p 211-212 (je souligne).

⁵¹² Ibid.

⁵¹³ Idem. p 214.

civile universelle de tous les humains comme citoyens du monde, où règne l'égalité et l'autonomie, sans lois de contrainte au-dessus des libertés, tout simplement parce que (1) il n'y a pas de pouvoir étatique pour y appliquer cette contrainte, et surtout parce que (2) cette contrainte y serait parfaitement inutile, vu que l'autre n'y est plus mon ennemi qui vient me prendre mon bien, sinon mon ami que j'accueille parce qu'il vient me faire profiter de ses lumières étrangères, pour que nous puissions enrichir ensemble notre monde commun d'une meilleure organisation. **Le monde a donc un statut juridique extra-étatique.** Il est un droit sacré de l'humanité, et non pas un droit putatif des sujets de l'Etat. C'est un autre droit.

Certes, cet autre droit, cosmopolitique, fondé sur l'hospitalité, reconnu entre pairs « citoyens du monde » sans contrainte juridique, est plus fragile que l'autre, le droit strict qui protège par la contrainte de l'Etat. Il est plus fragile parce que plus universel et moins institutionnel, se constituant plutôt comme critique vigilante de toute institution juridique. On y aura reconnu bien sûr la structure des Droits de l'Homme, qui fondent le droit *a priori* sur l'existence même des humains, sans passer ni par le droit national, ni par le droit international, mais exigent cependant leur soumission à un ordre juridique supra-étatique qui limite leur souveraineté et fonde ultimement leur légitimité. Car :

“Il ne faut pas que l'autonomie des citoyens dépende de la souveraineté de leur Etat.”⁵¹⁴

L'autonomie, comme condition de possibilité transcendantale de tout devoir, de toute éthique et de tout droit, et comme finalité de l'action politique juste, ne peut dépendre d'une constitution empirique d'un Etat particulier, qui ne peut que la protéger mais non pas la fonder. Elle renvoie à une « constitution juridique idéale » de laquelle toutes les constitutions juridiques réelles tirent leur légitimité et reçoivent leur limite. Ce droit cosmopolite est un droit pratiquement contre l'Etat, ou plutôt, dit Habermas, qui “court-circuite la souveraineté des Etats”⁵¹⁵. Le monde s'y habitue peu à peu, mais de plus en plus, dans le cadre international de l'ONU, à mesure que se constitue une dialectique entre la demande de souveraineté des Etats (nationalisme) et la demande de souveraineté de l'universalisme (cosmopolitisme), d'où ressortent des accords internationaux multilatéraux, dont il est de plus en plus difficile de ne pas respecter le contenu sans représailles politiques, économiques, médiatiques, voire

⁵¹⁴ Habermas J. *La Paix perpétuelle*, Cerf, 1996, p 57.

⁵¹⁵ Idem. p 58.

militaires. Les « normes internationales de conduite » dont parle l'ISO 26000 appartiennent à ce champ du droit cosmopolitique, qui ne fonctionne pas à partir d'une hétéro-contrainte juridique au-dessus des membres de la communauté des nations, mais à partir d'une inter-contrainte entre les Etats membres autonomes, inter-contrainte décidée lors de processus dialogiques de gouvernance, et dont les signataires du consensus final sont comme liés ensemble par une promesse mutuelle face à laquelle ils peuvent, certes, toujours s'éloigner ensuite, mais face à laquelle aussi il est toujours plus coûteux et peu avantageux de s'éloigner beaucoup, ou de s'éloigner longtemps. C'est cette inter-contrainte sans loi juridique, mais par accord mutuel, qui constitue le cadre conceptuel de la *soft law* de la Responsabilité Sociale.

Pour en revenir à la tentative de la philosophie écologiste de fonder une autre justice sur la valeur intrinsèque de la nature, il faut bien voir que c'est depuis cet espace public mondial de critique cosmopolitique du droit et de la politique nationaliste des Etats, que les mouvements citoyens, les ONG internationales, les courants d'opinion mondiaux, peuvent développer de nouveaux combats militants et une nouvelle sensibilité par rapport aux problèmes de l'insoutenabilité humaine actuelle. Il convient donc de se demander si nous avons besoin réellement d'une nouvelle justice « écocentrée » qui refonde les idées modernes de droit, devoir et justice, à partir d'un autre paradigme que celui de l'autonomie et la coexistence des libertés, où si nous avons plutôt besoin de développer pleinement les ressources universalistes et autocritiques de ce droit moderne-là, en renouvelant ses domaines normatifs bien entendu, mais sans nous écarter de leur fondement. S'éloigner de l'autonomie universelle comme ultime fondement de l'éthique et du droit est une aventure philosophiquement et politiquement périlleuse, qui pourrait bien se retourner contre sa fin : la soutenabilité planétaire, car celle-ci est intrinsèquement dépendante de la justice.

35. Soutenabilité comme justice intergénérationnelle (1) : le problème de la mort globale de l'humanité

Mais la soutenabilité redéfinie comme justice pour le monde, devoir de monde, présente encore une particularité notable, celle concernant le devoir d'avenir. A l'idée de justice entre les humains présents actuellement sur Terre, l'exigence de soutenabilité rajoute l'idée de **justice intergénérationnelle**, donc l'idée de devoirs juridiques envers les générations futures. Cette idée est déjà en quelque sorte présente dans le concept d'action politique en général,

puisque l'espace public dans lequel se joue l'apparition du monde où les libertés peuvent habiter et agir, on l'a vu avec Arendt, transcende la courte vie des individus comme une "immortalité terrestre virtuelle"⁵¹⁶, dirigée vers le passé d'une fidélité et le futur d'une promesse. Elle est aussi déjà présente dans le devoir d'autonomie, puisque celle-ci n'étant pas l'indépendance de la monade individuelle contre les autres, la position d'une loi commune acceptée par tous implique l'ouverture d'un monde futur plus accueillant pour la liberté que par le passé, d'après l'impératif éthique de Von Foerster d'accroissement des possibilités pour tous. Elle est enfin présente dans l'Idée d'humanité elle-même, dont Kant souligne le caractère inachevé et en devenir, les germes des talents humains ne devant pas s'accomplir chez l'individu, mais au long de la chaîne des générations, dans l'espèce humaine. Ce qui fait que l'humanité n'est pas tant un donné qu'une tâche à accomplir⁵¹⁷, la seule espèce qui soit tendue vers l'avenir comme vers son sens ontologique et spirituel, la seule existence qui doive se penser au futur d'elle-même. « Je dois » contient déjà un « je dois devenir » qui, au vu de mes limites personnelles et temporelles, se transforme en un devoir de travailler au devenir de la réalisation future du devoir :

“Il faudrait que chaque homme ait une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un usage complet de toutes ses dispositions naturelles ; ou alors, si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie (comme c'est effectivement le cas) , c'est qu'elle a besoin d'une série peut-être incalculable de générations, dont chacune transmet au suivantes ses lumières, pour conduire finalement le développement de ses germes dans l'espèce humaine jusqu'au niveau qui est parfaitement conforme à son dessein. Et cet instant final doit être, au moins dans l'idée de l'homme, le but de ses efforts, car, sans cela, les dispositions naturelles devraient être considérées pour la plupart comme vaines et sans finalité, ce qui supprimerait les principes pratiques ; la nature serait alors suspecte d'un jeu puéril en l'homme seul, alors que sa sagesse doit être admise par ailleurs comme un principe pour le jugement de toutes les autres formations naturelles.”⁵¹⁸

Mais si l'idée d'un devoir de travailler pour le futur est bien présente dans la pensée éthique, il est néanmoins difficile de penser une justice intergénérationnelle sur la base de « droits des générations futures » par rapport à nous, la génération présente. Sans être le même problème que celui du droit des animaux, puisque l'humain à naître **aura** bien la compétence

⁵¹⁶ Arendt H. *La condition humaine*, op.cit. p 95.

⁵¹⁷ Voir : Castillo M. *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, 1990.

⁵¹⁸ Kant I. *Idée d'une Histoire Universelle au point de vue cosmopolitique*, in : *Œuvres philosophiques 2* , op.cit. p 190.

politique⁵¹⁹ de se donner de manière autonome des devoirs et de participer en relation de réciprocité à l'élaboration de la loi avec ses concitoyens, la difficulté se resserre sur sa relation éventuelle de réciprocité avec nous au présent. Quelle **réciprocité juridique** avons-nous avec nos descendants, qui permette de leur attribuer des droits opposables à notre agir, donc des devoirs pour nous ?

Le libéral John Rawls répond : aucune ! Sa *Théorie de la Justice* reposant sur l'idéal de réciprocité du contrat, elle ne peut effectivement pas admettre une justice prenant en compte la dimension d'un temps irréversible entre les contractants⁵²⁰. Mais si tel était le cas, la justice des « citoyens du monde » serait bien pauvre, vu qu'elle ne pourrait même pas se proposer de protéger le futur du monde par le droit, mais seulement par la morale (la bonne volonté), et la critique écologiste de la justice moderne, jugée incapable de fournir l'assurance d'une soutenabilité de la planète, toucherait juste. En fait, l'action politique **depuis** la sphère publique du monde et **pour** la protection de la sphère publique du monde, impose de penser un concept de justice intergénérationnelle. Comme le dit Monique Castillo, en commentant Kant :

“Etre citoyen du monde, c'est être membre d'une espèce en devenir, c'est faire partie du devenir de celui qui vient après moi, c'est traiter les générations qui n'existent pas encore comme des concitoyens envers lesquels existe un devoir d'un type particulier qui est « un devoir du genre humain envers lui-même ».”⁵²¹

Si en effet la société civile universelle des citoyens du monde n'a pas de limites juridiques strictes définies par une appartenance juridique étatique précise, mais accueille au contraire en droit tous les humains au titre d'interlocuteurs pour le dialogue rationnel continu d'amélioration du monde, tous ceux qui font un « usage public de leur raison », alors cette « communauté idéale de communication », comme dirait Apel, ne souffre aucune restriction temporelle ni vers le passé (Aristote, Kant, Arendt ... sont bien tous nos interlocuteurs présents dans le monde public de la pensée) ni vers l'avenir, puisque l'universalité humaine nous interdit toute exclusion. Mais comment penser cette **concitoyenneté avec les**

⁵¹⁹ Il faut d'ailleurs faire très attention avant de nier l'idée d'un droit des générations à venir, car si l'on veut utiliser l'argument que qui n'a pas la possibilité d'user de son droit n'a pas de droit, ce sont tous les humains en état de fragilité temporelle ou permanente qui perdent leur droit à avoir des droits (les morts, les bébés, les malades aphasiques, etc.).

⁵²⁰ Voir : Rawls J. *Théorie de la Justice*, Seuil, 1987, section 44, "Le problème de la justice entre les générations".

⁵²¹ Castillo M. « Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien », in : Zarka Y.C., Guibet Lafaye C. (dir.) *Kant cosmopolitique*, Editions de l'Eclat, 2008, p 35.

générations futures ? Comment s'exprime ce devoir du genre humain envers lui-même ? Est-il opposable ou ne repose-t-il que sur la bonne volonté ?

Premièrement, si le monde est un devoir, si le monde commun doit être, alors il est évident que nous n'avons pas le droit de mettre en danger ni le monde, ni la liberté des humains futurs. Nous avons des **devoirs de soutenabilité** vis-à-vis des générations à venir, qui concernent au premier chef le soin de l'habitabilité humaine de la planète, le soin de l'hospitalité d'une société à l'espace public politique garanti institutionnellement, l'orientation des sciences et de l'économie vers un accroissement des possibilités pour l'autonomie des futurs citoyens du monde. Voilà un ensemble de devoirs politiques dont nous avons largement parlé dans le chapitre précédent, qu'on peut appeler, avec Monique Castillo, des devoirs d'une « politique de solidarité » :

“Accepter l'idée que l'avenir ne nous appartient pas, que nous n'avons aucun droit de subordonner par avance les générations futures à nos jeux de pouvoirs, c'est contribuer un peu à une politique de solidarité. Une telle idée maintient ouverte la question suivante, sur le plan économique aussi bien que sur le plan politique et sur le plan culturel : *de quelle façon nos descendants auraient-ils souhaité faire alliance avec nous ?*”⁵²²

Mais pour que ces devoirs soient institutionnalisables, il faudrait pouvoir les rendre opposables d'une certaine manière. Nous sommes au cœur du problème philosophique de la Responsabilité Sociale, qui cherche l'institutionnalisation de ses devoirs au-delà de la philanthropie. Le problème se répète : Peut-on obliger à une « politique de solidarité » envers l'avenir, pour d'autres raisons que des raisons éthiques de considération et sollicitude fondées sur la bonne volonté vertueuse ? Cette politique de solidarité envers les générations futures ne se fera-t-elle pas au prix de la solidarité avec les présents ? Pourquoi donc, d'ailleurs, devrait-on se limiter dans l'usage des ressources de la planète, ce qui se fera toujours sur le dos des plus pauvres, pour un hypothétique concitoyen futur qui n'a pas, lui, de besoins urgents comme en ont les pauvres d'aujourd'hui ? La solidarité envers l'avenir ne risque-t-elle pas de devenir immorale face au devoir de solidarité envers le présent ? Et pourquoi ne les laisse-t-on pas ces générations futures se débrouiller toutes seules, user de leur autonomie pour résoudre leurs problèmes comme nous essayons de résoudre les nôtres ? Car nous ne connaissons même

⁵²² Idem. p 45-46.

pas dans le détail quels seront leurs véritables besoins. Et finalement, la question est de Vittorio Hösle :

“A qui cela ferait-il du tort si l’humanité décidait aujourd’hui unanimement de se supprimer ?”⁵²³

Ces questions sont graves, elles engagent l’idée d’humanité. Elles posent finalement la question d’Arendt, qui est la question du **sens de la responsabilité** elle-même :

“Pourquoi y a-t-il quelqu’un plutôt que personne ?”⁵²⁴

Car, si la responsabilité c’est « quelqu’un » (Ricœur) pourquoi devrait-il y avoir de la responsabilité éternellement ? Pourquoi devoir vouloir que notre espèce soit immortelle (Kant) ? Pourquoi devrait-il y avoir un avenir (Jonas) ? Pourquoi se ranger dans le camp de Noé, de son effort pour sauver le monde de la colère de Dieu, en construisant un bateau en haut de la montagne, sous la risée de tous ? Pourquoi ne pas se ranger plutôt dans le camp de ceux qui rient de Noé, de ceux qui, ayant compris que *Homo sapiens* n’était de toute façon pas une espèce soutenable, se rendent à l’évidence de notre mortalité en tant qu’espèce et préfèrent déclarer « Après moi le déluge » ? Au fond, toute notre réflexion est fondée sur le refus moral de la « mort globale » (Serres), la mort de l’humanité, la mort du monde, que nous jugeons (à bon droit ?) une mort **scandaleuse**, raison pour laquelle nous essayons de penser et fonder une responsabilité globale de l’humanité pour sa soutenabilité, et les voies institutionnelles plus concrètes d’une Responsabilité Sociale des Organisations économiques et scientifiques. Soit. Mais n’est-ce pas, comme toute révolte devant la mort, le signe puéril d’un manque de sagesse, d’une vaine gesticulation ? Déjà, face au très long terme, nos responsabilités sociales pour la soutenabilité peuvent apparaître comme de vaines gesticulations face à la quatrième loi de la thermodynamique :

“Dans un système clos, l’entropie de la matière doit tendre vers un maximum.”⁵²⁵

Or, notre système Terre/Soleil/Lune est clos. Car **le soleil mourra**, et avec lui toute vie sur Terre. Le déluge aura bien lieu, et il ne laissera rien sur Terre derrière lui. La seule chance de Noé est de construire une Arche cosmique pour emmener la vie terrestre sur une autre planète

⁵²³ Hösle V. *Philosophie de la crise écologique*, op.cit. p 124.

⁵²⁴ Arendt H. *Qu’est-ce que la politique ?* op.cit. p 191.

⁵²⁵ Georgescu-Roegen N. *La Décroissance : Entropie, Ecologie, Economie*, op.cit. p 183. L’auteur note que cette loi a été établie par W. Nernst.

habitable, près d'un autre soleil plus jeune. Notre seule chance à long terme pour la soutenabilité du monde est donc de faire en sorte que le système Terre/Soleil/Lune/Humanité soit **ouvert** par une humanité **libre** capable, par prouesse technoscientifique, de sauver toute la vie terrestre de la mort de la Terre elle-même, ce qui prouve au moins que la science n'est pas en soi l'ennemi de la soutenabilité, mais au contraire sa seule chance. Ce qui prouve aussi qu'à la question de Vittorio Hösle ("A qui cela ferait-il du tort si l'humanité décidait aujourd'hui unanimement de se supprimer?") on pourrait apporter une réponse surprenante : « Non seulement cela ferait tort aux générations futures, mais aussi à tous les vivants de l'Arche de Noé, qui verraient ainsi disparaître à jamais l'espoir que leur descendance échappe à la mort du soleil ! ». On pourrait alors se livrer à une « Idée d'une Histoire Universelle du point de vue cosmoécologique », qui viendrait compléter l'histoire prophétique de Kant par une nouvelle dialectique étonnante : La nature vivante terrestre, pour pouvoir subsister elle-même, aurait créé un être libre capable de la sauver de l'entropie physique (la mort du soleil) grâce au développement de son pouvoir exosomatique. En bonne mère rusée, elle utiliserait donc la liberté de son enfant humain, devenu technoscientifiquement autonome, pour pouvoir subsister après la mort du Père Soleil⁵²⁶.

Nous venions de prendre conscience de notre manque de sagesse face à la mort finale de notre espèce, et voilà que renaît l'espoir d'une aventure extra-terrestre des descendants de Noé ! Nous sommes incorrigibles d'espoir ! Ou peut-être l'espoir est-il plus sage et rationnel qu'on ne le pense d'habitude, l'« espérance folle » moins folle qu'on le croit ? La sagesse nous invite-t-elle à une **position dépressive** finale devant la mort : « Tout est vain, l'insoutenabilité n'a aucune solution sociale, car la physique fatale condamne tous les « quelqu'un » à disparaître finalement dans le néant. Il n'y aura donc aucune responsabilité de « quelqu'un » qui tienne (Ricœur), car la fatalité nous conduira toujours au « personne » du néant » ? Ou bien la sagesse nous invite-t-elle à une **position responsable de pari et de promesse** vis-à-vis d'un futur toujours possible et ouvert malgré l'apparente fatalité de l'entropie ?

Nous avons déjà rencontré le scepticisme au début de notre chapitre, à propos de la possibilité de fonder la morale, et nous avons vu qu'il allait trop loin et tombait en contradiction en prétendant fonder le devoir de ne pas devoir. Réussirons-nous de nouveau à trouver de bonnes

⁵²⁶ *Taita Inti* (Papa Soleil) disent les andins, qui parlent aussi de *Pachamama*, (Maman Terre). *Jupiter* veut aussi dire « le Père Jour », voir : Serres M. *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, 1983, p 212-215.

raisons pour le vaincre, au moment où il rejaillit pour nous dire que la lutte contre l'insoutenabilité est vaine, donc que tout devoir de soin face au futur est utopique ? Il s'agit cette fois-ci d'un scepticisme sage, qui ne tombe plus dans le piège du relativisme moral, mais qui nie seulement qu'il y ait un **devoir par rapport au futur**. Il accepte qu'il y ait des devoirs universalisables : « Toute personne doit effectivement essayer de sauver l'enfant au bord du puits ». Nous sommes donc d'accord au présent, mais pas au futur : *Carpe Diem !* nous dit-il, car tout effort vis-à-vis du futur est vain. Nous avons bien des devoirs vis-à-vis de nos contemporains, avec qui nous partageons le jour, mais pas vis-à-vis de nos éventuels descendants, avec qui nous ne partageons rien, et qui de toute façon un jour ne seront même plus possibles, car l'humanité entière aura disparu. La morale concernerait le « prochain » au sens spatial, mais pas au sens temporel.

Ce scepticisme là a pour lui l'avantage d'une grande lucidité par rapport au comportement moral objectif des humains. Cette fois-ci, ce n'est plus le sceptique qui est dans une position étrange et peu intuitive face à la morale. C'est nous qui sommes dans cette position inconfortable de réclamer un souci pour le long terme, un amour du lointain, qui est peu intuitif, même pour les personnes de bonne volonté. Georgescu-Roegen le souligne bien :

“L'homme a le souci de ses descendants immédiats, mais généralement non point au-delà de ses arrière-petits-enfants. Et il n'y a ni cynisme ni pessimisme à croire que, même si on lui faisait prendre conscience de la problématique entropique de l'espèce humaine, l'humanité n'abandonnerait pas volontiers ses fastes actuels en vue de faciliter la vie des humains qui naîtront dans dix mille ans, voire dans mille ans seulement. Ayant multiplié ses moyens d'action biologique par ses prothèses industrielles, l'homme *ipso facto* s'est rendu tributaire d'une source de subsistance très parcimonieuse, allant jusqu'à s'intoxiquer du luxe de la civilisation industrielle. Tout se passe comme si l'espèce humaine avait choisi de mener une vie brève mais excitante, laissant aux espèces moins ambitieuses une existence longue mais monotone. (...)

L'homme est ainsi fait qu'il s'intéresse toujours à ce qui va arriver d'ici à demain et non dans des milliers d'années. Et pourtant, ce sont les forces agissant le plus lentement qui sont en général les plus décisives”.⁵²⁷

On comprend mieux maintenant la demande d'une « nouvelle éthique » de Georgescu-Roegen, que nous avons déjà mentionnée, concernant le devoir de passer de l'amour du prochain à l'amour de l'espèce :

⁵²⁷ Georgescu-Roegen N. *La décroissance. Entropie, Ecologie, Economie*, op.cit. p 80.

“Ce dont le monde a le plus besoin, c’est d’une nouvelle éthique. Si nos valeurs sont justes, tout le reste – prix, production, distribution et même pollution – doit être juste. Au commencement l’homme s’est efforcé (du moins dans une certaine mesure) d’observer le commandement : « Tu ne tueras point » ; plus tard, « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Voici le commandement de cette ère-ci : « Tu aimeras ton espèce comme toi-même ».”⁵²⁸

Aimer son espèce comme soi-même, c’est bien ce que demande Monique Castillo en s’interrogeant sur la nécessité de se placer du point de vue des générations futures pour juger de notre comportement présent. Mais cette possibilité toujours ouverte à la réflexion éthique et à l’élaboration de nouveaux soucis moraux pour de nouvelles fragilités, peut-elle s’incarner en un devoir juridique ? Y a-t-il possibilité d’une concitoyenneté effective avec les générations futures ? Nous avons vu que la deuxième fondation du droit, celle de l’exigence cosmopolitique, permettait déjà de penser des droits sans Etat de droit, des « droits de l’humanité » dans le monde, des droits dans une « société civile universelle » (Kant). Ces droits fonctionnent sans lois de contrainte juridique au-dessus des membres de cette société « mondaine », mais au contraire contraignent *a priori* les lois et le droit des Etats de droit, leur fixant des limites universelles *a priori* à leur légitimité juridique positive. Nous avons donc déjà ainsi la possibilité de penser du droit entre nous, les présents, et eux, les futurs, sans passer par la médiation d’un Etat trans-temporel, si l’on peut dire, qui nous contraindrait ensemble sous des lois putatives. Mais peut-on donner du contenu à cette possibilité ?

Nous allons construire notre réponse en deux temps : (1) montrer, avec Kant, que le devoir en général est transcendentalelement lié à la possibilité d’un espoir concernant l’avenir, espoir qui n’est pas disponible à la libre opinion de la personne morale, mais qui lui est une **obligation d’espérer** immédiatement associée à la conscience du devoir ; (2) montrer ensuite qu’on peut penser une réciprocité juridique entre les générations humaines, donc que l’Idée d’une « concitoyenneté » effective envers les générations futures n’est pas juridiquement vide.

36. Pas de devoir sans avenir, pas de sens sans monde soutenable.

Contrairement à ce que la légende répète, la « morale de Kant » n’est pas cette figure aseptisée d’une bonne volonté toute tournée vers la pureté formelle de son intention, mais sourde aux conséquences de son agir et à la responsabilité pour une amélioration effective du monde. Il

⁵²⁸ Idem. p 185.

est au contraire “*a priori* (moralement) nécessaire de *produire le souverain Bien par la liberté de la volonté*”⁵²⁹, souverain Bien qui oblige, au niveau de la vertu personnelle, à travailler à sa propre perfection morale et au bonheur d’autrui⁵³⁰, et au niveau du droit, à travailler à la réalisation de la paix perpétuelle, qui est le “souverain Bien politique”⁵³¹. Autant dire que le sujet kantien a beaucoup de travail éthique et politique à fournir dans le monde, bien au-delà de faire attention à la pureté de ses intentions !

Mais Kant, philosophe conséquent, a bien vu la différence qu’il y a entre fonder le devoir **être** du devoir (le souverain Bien possible dans le monde) et penser la possibilité qu’il **soit** effectivement. Or, la raison pratique gouverne bien la « législation de la liberté » pour déterminer quels devoirs l’humanité doit se donner universellement à partir de la conscience de l’exigence d’universalisation des maximes (la loi morale), mais elle ne gouverne pas le monde pour garantir que ce qui doit être soit effectivement. La réalisation du devoir n’est pas entièrement dépendante de sujets moraux qui sont de toute façon finis : Je dois sauver l’enfant au puits, mais y arriverai-je à temps ? Ce qui doit être (l’enfant sauvé) n’arrive pas toujours, même quand on le veut, car le monde n’est pas le pur produit d’une volonté morale souveraine, hélas. L’impératif catégorique qui exige la réalisation du souverain Bien contient une exigence pratique concernant l’existence future. Or, l’existence n’appartient pas au domaine de la liberté, qui ne légifère que sur ce qui doit être et non sur ce qui est. Raison pour laquelle, selon Kant, le devoir (la morale) conduit infailliblement à l’espoir (la religion), et ce non parce que Kant était un homme de son temps, tout épris de foi, sinon parce que le devoir moral, en demandant qu’un certain futur soit plutôt qu’un autre, exige quelque chose qui le **dépasse** comme devoir :

“Que maintenant chacun doive se proposer comme fin ultime le plus grand *bien* possible en ce monde, c’est là un principe pratique synthétique *a priori*, et même un principe pratique objectif, imposé par la raison pure, parce qu’il s’agit d’un principe qui **dépasse** le concept des devoirs dans le monde et ajoute à ces devoirs une conséquence (un effet) qui n’est pas compris dans les lois morales, et ne peut donc en être dérivé analytiquement. (...) Dans cette fin, bien qu’elle soit imposée par la simple raison, l’homme cherche quelque chose qu’il puisse *aimer*. La loi qui ne lui inspire que du respect, sans, il est vrai, le reconnaître comme un besoin, s’élargit néanmoins pour sa satisfaction en admettant parmi ses principes de détermination la fin ultime morale de la raison. Cela signifie que la proposition : Fais du bien suprême possible en ce

⁵²⁹ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 746.

⁵³⁰ Voir : Kant I. *Métaphysique des mœurs : Doctrine de la Vertu*.

⁵³¹ Kant I. *Métaphysique des mœurs : Doctrine du Droit*, op.cit. p 630.

monde ta fin ultime, est une proposition synthétique *a priori*, introduite par la loi morale elle-même et par laquelle, pour ainsi dire, la raison pratique **dépasse** cette dernière, ce qui est rendu possible, parce que la loi morale est mise en relation avec la disposition naturelle de l'homme de devoir concevoir, outre la loi pour toutes ses actions, encore une fin ...⁵³²

Or, cette fin (le souverain Bien), que la raison ajoute au devoir, nous parle d'un monde conforme à l'idéal du devoir. Pourtant, on sait bien que :

“l'enchaînement pratique des causes et des effets dans le monde, comme résultat de la détermination de la volonté, n'obéit jamais aux intentions morales de la volonté, mais à la connaissance des lois de la nature et au pouvoir physique de les employer aux fins qu'on se propose, et que, par conséquent, on ne peut dans le monde attendre de la plus exacte observation des lois morales aucune liaison nécessaire et suffisante pour le souverain Bien...”⁵³³

Donc, il se pourrait bien que le devoir nous ordonne de réaliser dans le monde une fin qui soit impossible dans le monde, vu que le monde tel qu'il est n'est pas *a priori* régi par le monde idéal tel qu'il devrait être. Sans quoi le problème moral ne se poserait même pas, tout devoir serait déjà réalisé dans l'être, qui, spontanément, obéirait à la loi morale. Ceci est la description du Paradis, où il n'y a que du vouloir, mais certainement pas celle du monde des humains, où il y a du devoir, et où bien souvent ce qui devrait être n'est pas. Mais si d'aventure le devoir nous ordonnait de réaliser quelque chose d'impossible, c'est le devoir qui deviendrait chimère et la loi morale incohérente :

“Or, comme la mise en œuvre du souverain Bien, dont le concept implique cette liaison, est un objet nécessaire *a priori* de notre volonté, et qu'elle se trouve inséparablement liée à la loi morale, l'impossibilité du premier doit entraîner aussi la fausseté de la seconde. Si donc le souverain Bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de le mettre en œuvre, doit elle aussi être fantastique, et tendre vers des fins vides et imaginaires, par conséquent être fausse en soi.”⁵³⁴

Paroles terribles pour le philosophe de la loi morale : si d'aventure nous pouvions être convaincus que le **futur** du monde ne verra pas la réalisation de ce que la loi morale nous ordonne d'y réaliser, alors c'est toute la morale qui, **au présent**, deviendrait fausse, et nous en viendrions au **dégoût** de notre propre humanité, car elle aurait perdu son sens :

⁵³² Kant I. *La religion dans les limites de la simple raison*, in : *Œuvres philosophiques* 3, op.cit. p 19 (je souligne).

⁵³³ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 746-747.

⁵³⁴ Ibid.

“Quand à supposer que la loi morale en nous-mêmes est trompeuse, cela révélerait le désir exécrable d’être plutôt privé de toute raison et de se voir rejeté d’après ses propres principes au rang des autres classes d’animaux, dans le même mécanisme de la nature.”⁵³⁵

On connaît la structure de la réponse de Kant : nous avons un devoir de croire en la possibilité de la réalisation du souverain Bien dans le monde, en admettant un But final de la création dans le monde, sans quoi nous devrions désespérer de nous-mêmes, et rejeter la loi morale comme fausse. Or, comme elle reste de toute façon un devoir qui nous obligerait quand bien même le monde auquel ce devoir aspire ne devait jamais se réaliser, nous **devons croire** en la possibilité du souverain Bien, et y travailler sans relâche, sachant que de toute façon personne ne peut nous prouver son impossibilité, puisque personne ne sait d’avance ce qui arrivera dans le futur⁵³⁶. Mais au-delà de la pensée de Kant, ce qui importe pour notre propos (la justice intergénérationnelle comme définition de la soutenabilité), c’est de remarquer trois choses :

(1) Il n’est pas de « devoir » moral qui n’ait un lien avec un postulat faillible concernant l’avenir du monde. Une stricte attitude éthique réactive qui ne déboucherait pas sur le vouloir proactif d’une réalisation d’un monde meilleur, donc d’un certain **état du monde futur conforme au devoir**, ne serait plus vraiment une éthique : se contenter de ne faire aucun mal, sans vouloir réaliser aucun bien, n’est pas une attitude morale. Il ne suffit pas de sauver l’enfant au puits, encore faut-il ensuite aménager les lieux pour qu’il n’y ait plus de risque d’accident : le devoir de sauver l’enfant devient devoir de construire la margelle, puis toute une série de devoirs au futur. S’il y a du devoir, il faut faire des choses pour changer le monde. Raison pour laquelle il serait difficile pour un sceptique de ne pas nier la morale universelle au présent tout en niant le devoir vis-à-vis du futur.

(2) Si l’avenir était entièrement fermé à la réalisation de la fin morale, alors la morale serait absurde dès à présent, puisqu’elle nous ordonnerait quelque chose d’impossible, et à l’impossible nul n’est tenu. Non seulement le devoir moral est lié à un certain état futur du monde, mais l’impossibilité de cet état futur détruit la rationalité du devoir au présent. Le sceptique vis-à-vis du devoir futur voit son scepticisme contaminer son respect du devoir présent. **Un avenir fermé à la réalisation du devoir moral détruit rétrospectivement tout devoir moral.**

⁵³⁵ Kant I. *Métaphysique des mœurs : Doctrine du Droit*, op.cit. p 629.

⁵³⁶ On lira par exemple les §§ 84 à 91 de la *Critique de la Faculté de Juger*.

(3) L'absurdité du devoir moral correspond au dégoût de l'humanité pour elle-même, l'envie de l'inconscience, l'impossibilité de continuer à trouver du sens à la vie humaine soumise au devoir. **Une certitude de l'impossibilité de réalisation future du devoir viderait irrémédiablement l'existence humaine de tout sens.**

Or, l'affaire se complique et semble donner raison au sceptique. Car, à propos du devoir de soutenabilité, il semble que nous connaissions avec certitude le futur, puisque les lois physiques de l'entropie sont formelles : quels que soient les efforts des plantes pour assurer une néguentropie remarquablement stable de la biosphère terrestre, la source externe d'énergie qu'elles utilisent, à savoir le Soleil, s'épuisera. Donc, le système clos Terre/Soleil/Lune, dont dépend la vie, est d'avance condamné (certes dans quelques milliards d'années !) à la disparition. La biosphère terrestre mourra, c'est une certitude, et non une hypothèse pessimiste. On pourrait négliger cette donnée, vu qu'elle concerne un futur trop lointain pour affecter l'optimisme des milles prochaines générations d'êtres humains, qui ont beaucoup plus à redouter leur propre comportement vis-à-vis de leur résidence terrestre que la santé du Soleil. Mais la fondation philosophique n'a pas à prendre en considération ces données temporelles relatives. Le discours philosophique sceptique qui argumente : « Ne vous occupez pas du futur, qui de toute façon se terminera pour l'humanité (sûrement bien avant la mort du Soleil !). Occupez-vous du présent de la justice intragénérationnelle, car le devoir de soutenabilité pour une justice intergénérationnelle vis-à-vis de nos descendants n'a pas de sens ! », est un discours légitime.

En ce sens, il n'est pas inutile de réintroduire le doute dans la certitude thermodynamique de la mort de la Terre, en argumentant que l'hypothèse d'une technoscience humaine très avancée dans le futur permette de penser la **possibilité** de l'équivalent d'une Arche de Noé cosmique, emportant la vie terrestre sur une autre planète habitable. C'est tout simplement rappeler au sceptique que ce qu'il voit comme un système clos et en fait par définition **ouvert**, puisque l'humanité en fait partie et que l'humanité est **libre** de s'occuper de ses problèmes en inventant des solutions néguentropiques inouïes. Comme l'humanité n'est pas un système physique, le « système » de la bioanthrosphère n'en est pas un non plus.

Mais il est aussi intéressant de réfléchir au problème de la **relation entre la fin du monde et la mort du sens**. Le récent film de Lars Von Trier « *Melancholia* » retrace les derniers jours d'une famille sur la Terre qui va être percutée et détruite par une exo planète (appelée *Melancholia*). Personne, devant la fin du monde, fatale et imminente, ne peut continuer à agir pour le futur, et sentir que la vie a un sens : Le fidèle serviteur abandonne son poste sans prévenir ; le père, scientifiquement bien informé, se suicide ; la mère, d'abord maintenue dans l'ignorance par son mari, termine dans le désespoir, les pleurs et l'angoisse. Quant à sa sœur, qui a toujours fait des rêves prémonitoires sur cet apocalypse, elle n'a jamais pu prendre goût à l'existence et est atteinte de dépression mélancolique. Elle a la certitude que tout est inutile, que l'humanité est mauvaise en soi, et manque à toute promesse, même celle du jour de son mariage, rompu au soir même. C'est notre sceptique. Elle aura quand même le seul geste moral du film, vis-à-vis de son neveu enfant, en inventant une « cabane magique » pour lui faire vivre les derniers instants du monde sans panique, dans **l'espoir** de la magie (justement !).

La mort personnelle n'enlève jamais le sens de la vie, le goût de l'agir, et la capacité à s'enthousiasmer pour certains êtres et choses du monde, car on sait qu'il y aura pour les autres un après, un monde, et une continuité du sens du monde. Que mon avenir se ferme par la mort n'empêche pas l'avenir de rester ouvert pour le monde. Ainsi, si c'est le monde qui accueille chacun lorsqu'il naît (Arendt), c'est chacun qui prend congé du monde en mourant : La mort est un événement individuel, radicalement singulier et impartageable, mais qui justement pour cela ne détruit le monde que de l'intérieur de cette singularité qui meurt. Le monde résiste toujours à la mort de la personne humaine grâce aux autres personnes qui sont encore là. Tandis que la **naissance** n'est pas un événement personnel. C'est un événement du monde : elle est ce « miracle » d'un **nouveau commencement** dans le monde qui sauve le monde de sa déchéance fatale. L'enfant qui naît, dit Arendt, est ce fait d' « insérer un monde nouveau dans le monde existant »⁵³⁷. Car, ne l'oublions pas, si le monde était bien là avant moi et sera là après, il est quand même, du point de vue du sujet moral, et vu que j'y suis l'Unique, un monde **pour moi**, sans quoi il ne pourrait m'accueillir, ni moi agir en lui et le performer avec d'autres. Le monde qui accueille un nouvel enfant accueille donc un nouveau monde, un commencement radical (bien que non premier) du monde, une césure miraculeuse qui trompe

⁵³⁷ Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, op.cit. p 308.

l'entropie et prend pour nom « liberté et raison » chez Kant, « responsabilité et visage » chez Lévinas, « action et natalité » chez Arendt :

“La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover. (...)

Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, « naturelle », c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. En d'autres termes : c'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance, ces deux caractéristiques essentielles de l'existence que l'antiquité grecque a complètement méconnues, écartant la foi jurée où elle voyait une vertu fort rare et négligeable, et rangeant l'espérance au nombre des illusions pernicieuses de la boîte de Pandore. C'est cette espérance et cette foi dans le monde qui ont trouvé sans doute leur expression la plus succincte, la plus glorieuse dans la petite phrase des Evangiles annonçant leur « bonne nouvelle » : « Un enfant nous est né ».”⁵³⁸

Or ici, il s'agit de la **mort du monde**, donc une certitude qu'il n'y aura plus de continuité du sens après la mort singulière de chacun, et plus de possibilité de natalité d'un sens nouveau, plus rien de neuf qui vienne recommencer le monde librement. Cette idée, en vérité, est moralement insupportable, et irreprésentable. Elle correspond très précisément à la mort de l'humanité, définie comme possibilité de la liberté, qui est possibilité du futur. L'argument est alors le suivant : On sait déjà que le monde est une condition de possibilité du devoir, ce pour quoi on a vu que le monde est un devoir. Mais on rajoute ici que **la permanence de la possibilité du monde au futur est aussi condition de possibilité du devoir**, puisque toute certitude d'une mort finale du monde au futur viendrait dès à présent saper le sens de tout acte moral, donc tout devoir au présent. C'est donc une exigence transcendantale que le monde soit pérenne au présent comme au futur, pour ne pas rendre la loi morale absurde et l'humanité dégoûtante à ses propres yeux. Le devoir de soutenabilité est ainsi fondé pour le présent et le futur, mais tout en se « dépassant » lui-même, pour **faire des générations futures d'humains la condition de possibilité de notre sens moral au présent**. Le fait de penser l'humanité comme une tâche en devenir plutôt que comme une espèce mammifère n'est pas anodin, puisque cela signifie que les lointains enfants à naître dans le futur sont immédiatement condition de possibilité du sens de mon action morale présente. En effet, si je pouvais être

⁵³⁸ Idem. p 313-314.

certain que ces humains libres ne seront pas, l'effort moral d'aujourd'hui n'aurait rétrospectivement plus de sens, considéré depuis le futur de la mort du monde.

L'argument est lié à la notion lacanienne de « point de capiton ». Lacan a repris ce terme du métier de matelassier pour désigner cette caractéristique du sens, dans le cours de la phrase, qui ne se fixe qu'au moment final, arrêtant d'un coup le glissement indéfini de la signification, et précipitant dans la fin la totalité du sens flottant depuis le début. Ce point de capiton, nous dit Lacan :

“trouvez-en la fonction diachronique dans la phrase, pour autant qu'elle ne boucle sa signification qu'avec son dernier terme, chacun des termes étant anticipé dans la construction des autres, inversement scellant leur sens par son effet rétroactif.”⁵³⁹

Ce n'est qu'après le point final que la phrase découvre son sens. La signification se boucle avec le dernier terme, restant auparavant flottante et indéterminée malgré l'intentionnalité du sujet. De cette figure logique, on peut tirer notre problème du sens de l'action morale aujourd'hui : par exemple, l'effort de réalisation du souverain Bien politique qu'est la paix perpétuelle, se verrait définitivement invalidé par la mort globale de l'humanité. Depuis ce point de vue futur, tous nos efforts d'aujourd'hui **auront perdu** irrémédiablement leur sens, et se transformeront en vaines gesticulations bien intentionnées sur le moment, mais sans conséquence sur l'échec final, quand la disparition de l'humanité aura eu lieu⁵⁴⁰. Or, cette possibilité d'un **échec final du sens du devoir ne doit pas être**. Car le devoir ne peut exiger l'abolition de son sens. La mort globale est un impossible moral, qui vide le sens du devoir présent, donc qui, moralement parlant, ne doit pas être. On doit donc, contre le sceptique du devoir au futur, agir pour le futur comme si le futur n'allait pas nous démentir, sans en avoir aucune certitude. Il faut alors travailler justement à ouvrir un futur **le moins dangereux possible pour l'humanité**, le plus accueillant possible pour les générations futures, c'est-à-dire réaliser le devoir de soutenabilité de l'humanité en considérant nos **descendants comme des partenaires présents du sens de notre vie** et de notre action, dans l'espace public mondial des citoyens du monde, tout comme s'ils agissaient avec nous pour donner un sens à nos efforts, et nous avec eux pour leur existence libre et autonome. Les générations futures

⁵³⁹ Lacan J. *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966, p 805.

⁵⁴⁰ Remarquons qu'il n'est possible de comprendre profondément le sens du devoir de soutenabilité que depuis la conjugaison du futur antérieur.

sont donc toujours déjà présupposées dans la prétention au sens de nos actes moraux au présent. Elles sont condition de possibilité du sens de notre présent.

Nous n'avons trouvé que chez Jean-Pierre Dupuy ce même argument du point de capiton comme fondement du devoir de soutenabilité, à travers le risque d'une destruction **rétrospective** du sens de l'histoire humaine :

“C'est par rapport au destin de l'humanité que nous avons des comptes à rendre, donc par rapport à nous-mêmes, ici et maintenant. Au chant X de *l'Enfer*, le poète écrit: "Tu comprends ainsi que notre connaissance sera toute morte à partir de l'instant où sera fermée la porte du futur." Si nous devons être la cause de ce que la porte de l'avenir se referme, c'est le sens même de toute l'aventure humaine qui serait à jamais, et rétrospectivement, détruit. Je crains qu'une philosophie du bonheur ou du plaisir ne soit ici tout simplement pas à la hauteur de l'enjeu.

Pouvons-nous trouver des ressources conceptuelles hors de la tradition occidentale? C'est la sagesse amérindienne qui nous a légué la très belle maxime: "La Terre nous est prêtée par nos enfants". Certes, elle se réfère à une conception du temps cyclique, qui n'est plus la nôtre. Je pense, cependant, qu'elle prend encore plus de force dans la temporalité linéaire, au prix d'un travail de re-conceptualisation qu'il s'agit d'accomplir. Nos "enfants" – comprendre les enfants de nos enfants, à l'infini – n'ont d'existence ni physique ni juridique, et cependant, la maxime nous enjoint de penser, au prix d'une inversion temporelle, que ce sont eux qui nous apportent "la Terre", ce à quoi nous tenons. Nous ne sommes pas les "propriétaires de la nature", nous en avons l'usufruit. De qui l'avons-nous reçu? De l'avenir! Que l'on réponde: "mais il n'a pas de réalité!", et l'on ne fera que pointer la pierre d'achoppement de toute philosophie de la catastrophe future: nous n'arrivons pas à donner un poids de réalité suffisant à l'avenir.”⁵⁴¹

Une compréhension correcte de notre éthique moderne, fondée sur l'autonomie universelle, devrait nous permettre de donner ce poids de réalité suffisant à l'avenir que réclame Jean-Pierre Dupuy. Le problème est plutôt qu'on méconnaît l'éthique dans les affaires du monde, et que la science et la technique se fondent sur une rationalité déconnectée de la rationalité morale, donc incapable de se responsabiliser pour l'avenir, car elle ne comprend l'avenir (pour l'instant) que dans le sens d'une maximisation des processus industriels, mais pas dans celui d'une universalisation d'un mode de développement soutenable :

“je l'affirme de nouveau avec force, la science et la technique ne peuvent se défaire sur la société de leur responsabilité dans ce que la société fait d'elles. Elles font partie intégrante d'une civilisation globale et c'est cette civilisation qui est aujourd'hui en

⁵⁴¹ Dupuy J-P. « Le problème théologico-scientifique et la responsabilité de la science ». Conférence 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, p 6. Texte disponible sur internet : <http://www.decroissance.qc.ca/node/260>

crise. Crise d'une humanité qui est en train de naître à elle-même au moment même où elle comprend que sa survie est en jeu. Le mode de développement scientifique, technique, économique et politique du monde moderne souffre d'une contradiction rédhibitoire. Il se veut, il se pense comme universel, il ne conçoit même pas qu'il pourrait ne pas l'être. L'histoire de l'humanité, va-t-il même jusqu'à croire dans ses délires les plus autistiques, ne pouvait pas ne pas mener jusqu'à lui. Il constitue la fin de l'histoire, une fin qui rachète en quelque sorte tous les tâtonnements qui l'ont péniblement précédée et par là même leur donne sens. Et pourtant il sait désormais que son universalisation, tant dans l'espace (égalité entre les peuples) que dans le temps (durabilité ou "soutenabilité" du développement), se heurte à des obstacles internes et externes inévitables, ne serait-ce que parce que l'atmosphère de notre globe ne le supporterait pas. Dès lors, il faut que la modernité choisisse ce qui lui est le plus essentiel: son exigence éthique d'égalité, qui débouche sur des principes d'universalisation, ou bien le mode de développement qu'elle s'est donné. Ou bien le monde actuellement développé s'isole, ce qui voudra dire de plus en plus qu'il se protège par des boucliers de toutes sortes contre des agressions que le ressentiment des laissés pour compte concevra chaque fois plus cruelles et plus abominables; ou bien s'invente un autre mode de rapport au monde, à la nature, aux choses et aux êtres, qui aura la propriété de pouvoir être universalisé à l'échelle de l'humanité. La science et la technique devront jouer un rôle essentiel dans cette métamorphose qui reste complètement à concevoir.⁵⁴²

En ce qui concerne notre fondation du devoir de soutenabilité comme justice intergénérationnelle, le sceptique est pour l'instant vaincu au niveau du devoir moral face au futur, en tant qu'il ne peut plus opposer le savoir absolu de la mort de la Terre à l'exigence de travailler pour les générations futures, vu que les possibilités libres d'une humanité technoscientifique avancée ne permettent pas d'assurer avec certitude que la victoire finale de l'entropie sur Terre signifiera nécessairement la fin du monde humain. Notre chance, pour sauver le sens de la morale, réside dans le fait que le futur est toujours ouvert sur l'incertitude, et qu'aucun sujet humain ne puisse y prendre la position du point de capiton pour considérer au final toute l'histoire d'*Homo sapiens*. Liés au devoir de faire advenir un futur précis, celui de la justice et de la soutenabilité, mais sans savoir de ce qui va s'y passer réellement, nous pouvons poursuivre l'effort toujours flottant, entre indétermination et intentionnalité, pour réaliser du sens par des améliorations politiques et morales du monde. Et nos actes ont du sens quand ils réalisent au présent ce qui doit être fait tout en conservant, grâce à l'indétermination du futur ouvert, la possibilité de ne pas sombrer définitivement dans l'absurdité d'un combat perdu d'avance.

⁵⁴² Idem. p 5.

Mais il nous reste encore à envisager le second point, à savoir si l'exigence de concitoyenneté avec les générations futures (Castillo) peut être formulée de manière juridique (cosmopolitique), pour faire du devoir de soutenabilité un devoir juridiquement opposable aux citoyens du monde. Nous avons cependant préparé le terrain, en démontrant que, du point de vue moral et existentiel du sens de notre vie, **les générations futures ne sont pas sans rapport avec nous, ni sans pouvoir sur nous**, puisqu'elles peuvent anéantir le sens de notre vie morale en n'existant jamais, comme nous avons du pouvoir sur elles en pouvant leur préparer un monde public détestable en état d'urgence et non de démocratie, une planète sans habitabilité, une société sans hospitalité, une survie médiocre sous un régime de catastrophes, ou tout le contraire.

37. Soutenabilité comme justice intergénérationnelle (2) : la promesse mutuelle transgénérationnelle

L'idée de justice intergénérationnelle dépend d'une conception de l'humanité fondée sur la transmission continue d'un sens en construction et en devenir, qui refuse tout autant l'idée que la génération présente ne sera juste que par le paiement de sa dette envers le passé (ce qui annulerait sa possibilité politique d'autonomie) et l'idée que la génération présente s'auto-institue sans aucune dépendance et responsabilité vis-à-vis du passé et de l'avenir. La dette à jamais impayable vis-à-vis du passé glorieux des Ancêtres autant que l'absence de dette d'un libéralisme contractualiste à "myopie temporelle"⁵⁴³, rivé sur la signature instantanée d'un contrat social qui constituerait le "point zéro de la juridicité"⁵⁴⁴, ne permettent pas de faire place à l'articulation entre une nécessaire autonomie politique du présent et une prise en compte de la temporalité de la justice.

Le problème de la justice intergénérationnelle se concentre autour de celui de la **réciprocité** que nous pouvons avoir ou pas entre les générations humaines. Car l'idée de droit, on l'a vu, est bien d'assurer la coexistence entre les libertés dans le respect de leur liberté. Or, c'est une évidence, les générations passées ne sont plus là, et les générations futures ne sont pas (encore) là. A cette difficulté concernant la coexistence s'ajoute celle du manque de symétrie dans la relation : le présent décide de tout, car le passé ne peut plus le faire, et l'avenir pas

⁵⁴³ Ost F. « Elargir la communauté politique par les droits ou par les responsabilités ? », in : *Revue Ecologie et Politique*, op.cit. p 97.

⁵⁴⁴ Ibid.

encore. L'asymétrie radicale entre nous et les générations futures semble même plutôt parler en faveur d'une relation strictement morale entre nous et eux, fondée sur la vertu de notre soin philanthropique à leur égard. Si l'espace du droit n'est que celui du contrat signé entre partenaires coprésents et symétriquement obligés par les termes du contrat, les générations futures seraient par définition hors champ du juridique. Leur absence les condamnerait à n'être soumis qu'à notre souci éthique, mais pas à notre obligation juridique. Ne resterait alors, vis-à-vis des générations futures, qu'une sorte d' « éthique des toilettes », si l'on peut dire, qui prendrait en compte la vertu de soutenabilité sous l'impératif : « Prière de laisser en sortant la planète dans l'état où vous auriez voulu la trouver en rentrant ». Cet impératif est universalisable, mais il demanderait à ne pas être abandonné à la seule bonne volonté des actuels occupants de la dite planète.

Mais l'absence de coexistence effective avec les générations futures signifie-t-elle l'absence de réciprocité entre eux et nous ? Rien n'est moins sûr. Avant tout, il faut souligner qu'il est impossible de découper et isoler la génération présente de la génération sortante et de la génération entrante. C'est continument que le monde humain accueille le miracle du nouveau commencement du monde par l'enfant et que le mourant prend congé du monde pour ce qui concerne sa singularité. Du point de vue cosmopolitique de l'hospitalité entre citoyens du monde, il n'est pas possible de limiter le monde à un instantané atemporel. Qui plus est, le fait juridique cosmopolitique d'une Terre appartenant originairement à tous empêche d'en écarter certains humains sous prétexte qu'ils seraient morts ou qu'ils ne seraient pas encore nés. Les humains du passé sont bien encore présents dans la communauté des citoyens du monde et la Terre leur appartient aussi, par droit d'hospitalité universelle. Le citoyen du monde, rappelle François Marty, « est chez lui en tous les points du monde qui est sa « cité » », donc le monde entier est à lui. Et en même temps, « le citoyen du monde, s'il est partout *chez lui*, est aussi partout *chez les autres* »⁵⁴⁵. Le point de vue du droit cosmopolitique brouille le concept de propriété juridique, tant du point de vue spatial que temporel, comme le rappelle le proverbe amérindien auquel Jean-Pierre Dupuy se référait :

*« La Terre n'est pas un don de nos parents,
ce sont nos enfants qui nous la prête. »*

⁵⁴⁵ Marty F. *L'homme habitant du monde, à l'horizon de la pensée critique de Kant*, op.cit. p 166.

Tel est le conflit juridique **interne** au droit, entre le droit de **propriété** du droit strict défendu par l'Etat, et le simple **usufruit** du monde toujours en location, ou en prêt à rendre, puisque nous ne sommes chacun que de passage, que nous devons prendre congé du monde, que le monde doit accueillir en lui le commencement du nouveau (c'est-à-dire la liberté), que le monde est à tous puisqu'il est l'espace public cosmopolitique d'apparition de l'agir autonome entre les humains. Ce conflit du droit n'est pas résorbable ni ne doit l'être. Car, on l'a vu, il est la **béance interne du droit** qui permet le progrès politique du droit. Si le système du droit positif doit naturellement nier cet échec pour pouvoir exister comme système d'auto-affirmation, qui met « le monde » dans son environnement externalisé, le droit cosmopolitique lui rappelle sans cesse, depuis l'exigence d'universalisation de la coexistence des libertés en équité, justice et dignité, que son oubli du monde (nécessaire à sa constitution en système, qui ne peut par définition pas assumer comme telle l'hypercomplexité du monde) est son talon d'Achille. La loi positive, en de très rares moments, sait avouer à demi-mots qu'elle ne comprend pas trop ce que le « monde » sans propriétaires veut dire, comme le laconisme quasi poétique du très bel article 714 de notre Code Civil (Loi 1803-04-19 promulguée le 29 avril 1803) le laisse entendre :

“Il est des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous.
Des lois de police règlent la manière d'en jouir.”

L'impossibilité de fermer le système du droit correspond donc à l'impossibilité de fermer le monde, où s'engouffre à chaque instant, dans la « société civile universelle » tous les actuellement présents et les apparemment absents. Bach et Gandhi sont-ils morts pour le monde ? Et les enfants à naître ne sont-ils pas déjà présents au monde dans la promesse et l'espoir de leurs parents ? Dès que l'on quitte la « myopie temporelle » d'un contractualisme instantanéiste pour prendre le point de vue du monde, il n'est plus possible de ne pas voir les multiples réseaux entremêlés qui font que le passé n'est pas clos, ni l'avenir absent.

Mais allons plus loin : s'il n'y a pas de réciprocité contemporaine entre nous et les générations futures, c'est-à-dire pas de possibilité de « faire faire à l'autre en faisant soi » immédiat et symétrique entre eux et nous, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de réciprocité du tout sur un temps diachronique mais plié⁵⁴⁶, où ils nous font faire aujourd'hui des choses prospectivement,

⁵⁴⁶ L'idée d'un temps plié, tordu, chiffonné, qui ne s'écoule pas régulièrement en entier comme un fleuve, mais qui filtre (percole), passe et ne passe pas en même temps, donc fait qu'un même événement puisse être

pendant qu'on leur fera faire des choses rétrospectivement, et même la possibilité du futur antérieur : ils nous auront fait faire rétrospectivement, pendant que nous leur aurons fait faire prospectivement. De ce temps plié naitrait alors la **mutualité** recherchée qui permettrait de penser des droits et des devoirs les uns envers les autres, pour sauver ensemble notre liberté et notre monde commun.

Pour saisir au mieux ce rapport de mutualité avec les générations futures, il est bon de réfléchir sur notre rapport aux générations passées, car nous sommes aujourd'hui leur génération future d'alors. Or, il est évident que nous coexistons avec le passé : ils nous font faire tous les jours un nombre incalculable d'actes que nous ne ferions pas sans eux, depuis l'usage de notre langue, jusqu'aux héritages culturels, monuments, avancées des sciences, poids des institutions et de l'histoire, philosophies, structure et organisation du territoire, des villes, des paysages, etc. Une bonne part de nos problèmes sociaux viennent de cet héritage reçu, et ils font bien partie de notre droit puisque le mort a une existence juridique. Nous serons donc de même immensément présents à la génération future !

Or, nous avons besoin, pour pouvoir exister comme espace public politique autonome, que le poids de l'héritage du passé n'aliène pas notre présent de la liberté de choix pour le futur, sans laquelle la liberté n'est qu'un vain mot. L'effort de l'usage public de notre raison est bien dirigé aujourd'hui en vue du dépassement des limites à l'autonomie que nous héritons du monde passé, par exemple cette fatale ségrégation des sciences modernes disciplinaires qui aveugle tellement la production scientifique actuelle, ou cette non moins fatale asymétrie économique entre les pays du Nord ex colonisateurs et ceux du Sud ex colonisés. De l'idée de devoir en général se déduit l'exigence d'un **présent ouvert** à la liberté de choix, donc aussi celle d'un passé qui n'aliène pas les possibilités d'agir différemment, ce qui violerait les « droits sacrés de l'humanité », dont le premier est le droit à la liberté et l'autonomie. Nous voilà face à un premier devoir juridique transgénérationnel : les générations passées **n'ont pas le droit** d'empêcher notre autonomie dans la gestion du présent.

La simple justice nous ordonne alors la même chose vis-à-vis des générations futures : **Nous n'avons pas le droit d'affecter l'autonomie des générations futures pour la gestion de**

multitemporel, renvoyer à du passé, du présent et de l'avenir simultanément, se trouve chez Michel Serres. Voir : Serres M. *Eclaircissements : entretiens avec Bruno Latour*, Flammarion, 1994, p 88 à 95.

leur monde. Formulé positivement, ce devoir juridique est directement un devoir de soutenabilité, puisqu'il exige de travailler à l'accroissement des possibilités pour les générations futures, selon l'impératif de Von Foerster, sachant que ce devoir de faciliter l'autonomie future commence bien entendu par l'interdiction du suicide collectif de la génération présente, ce qui signifierait appliquer la peine maximale de mort à toutes les générations futures injustement condamnées à ne jamais exister. "A qui cela ferait-il du tort si l'humanité décidait de se supprimer ?" demandait Hösle. Mais, à toutes les générations futures bien entendu !

Et cela ferait aussi du tort à toutes les générations passées, puisque, s'ils nous font faire au présent beaucoup de choses, nous leur avons fait faire en leur temps beaucoup de choses en pensant au futur (à nous). Car l'humanité morale ne peut pas penser le devoir en dehors d'une obligation de sélection du futur conforme au Bien, et sans une **mémoire continue** de l'acte bon et juste du passé et pour l'avenir, mémoire sans laquelle tout progrès moral et juridique serait impensable, donc toute loi morale absurde. Or, c'est vis-à-vis de ce qu'ils ont estimé être le Bien que nos ancêtres ont produit du sens et de l'universalité par-delà leur existence, en **promettant** dans l'agir moral un monde meilleur au futur, donc en pensant à nous. Pour tout ce qu'ils ont pu promettre d'universalisable (de bon et juste) nous avons une dette de reconnaissance à leur égard, et ils ont un **droit à la reconnaissance et à la fidélité** (posthume) qui ne nous oblige pas seulement moralement (en vertu de la vertu) mais aussi juridiquement. Car **on n'a pas le droit d'être injuste envers les justes**, et de ne pas être fidèles à la promesse de progrès moral et juridique de l'humanité, que tous les actes bons (universalisables) du passé ont accomplie en notre nom. Chaque acte juste dans le monde engage donc *a priori* une promesse mutuelle diachronique, la promesse d'un monde meilleur prononcée depuis le passé et la promesse de fidélité à cette promesse tenue depuis le futur. Il n'y a, nous semble-t-il, que depuis cette structure de la **promesse mutuelle entre les générations** que peut se constituer le sens d'un progrès moral et juridique de l'humanité, comme condition de possibilité transcendantale pour que l'effort de formuler et réaliser des devoirs universels ne soit pas vide de sens, soumis à une pure ponctualité sans futur de l'acte bon, mort né dans le brouhaha d'une histoire contradictoire, sans mémoire cumulative et fidélité à la justice.

C'est bien la **mutualité** de la promesse entre les générations qui en fait un concept juridique cosmopolitique, parent du contrat entre cosignataires présents et des obligations juridiques

qu'il génère dans le droit strict. Premièrement, il y a là l'idée du progrès moral et juridique possible dans le monde comme condition de possibilité transcendantale du sens de la loi morale, suivant le fil de l'argumentation kantienne, n'y revenons pas. Deuxièmement, il y a l'idée du sujet moral comme dépassement de lui-même dans la possibilité de l'amour de l'autre, de la responsabilité pour l'autre, et même du sacrifice pour l'autre, là encore dépassement (toujours possible) qui est condition de possibilité transcendantale d'un sujet du devoir, c'est-à-dire d'un sujet qui peut vouloir librement, au-delà de son vouloir, le projet d'un devoir qui le dépasse. Cette liberté « *ratio essendi* » de la loi morale s'exprime parfaitement chez Lévinas, dans le dépassement de l'être chez un humain fondamentalement « autrement qu'être » :

“A l'intéressement de l'être, à son essence primordiale qui est *conatus essendi*, persévérance envers et contre tout et tous, obstination à être-là, l'humain – amour de l'autre, responsabilité pour le prochain, éventuel mourir-pour-l'autre, le sacrifice jusqu'à la folle pensée où le mourir de l'autre peut me soucier bien avant, et plus, que ma propre mort – l'humain signifie le commencement d'une rationalité nouvelle et d'au-delà de l'être. Rationalité du Bien plus haute que toute essence. Intelligibilité de la bonté. Cette possibilité de prêter, dans le sacrifice, un sens à l'autre et au monde qui, sans moi, compte pour moi, et dont je réponds (...) n'est certes pas le survivre. C'est une extase vers un futur qui *compte* pour le moi et dont il a à répondre : mais sans-*moi* futur, sensé et futur, qui n'est plus l'à-venir d'un présent protenu.”⁵⁴⁷

Mais troisièmement, cette structure éthique du sujet moral, tendu vers un avenir qui n'est plus le sien, où il se sacrifie en quelque sorte pour l'autre, n'est pas le fin mot de la relation entre les générations. Il lui manque la mutualité, la promesse réciproque venue d'en face, de l'avenir. Sinon, nous ne pourrions avoir que de **l'admiration** pour les grands actes universalisables du passé, mais aucune obligation vis-à-vis d'eux que nous pourrions reporter vers les générations futures vis-à-vis de nous. Au contraire, le sacrifice et la responsabilité de la génération passée est une promesse de progrès qui engage notre **promesse mutuelle de fidélité**, sans quoi la non-réciprocité du présent, face au sacrifice du passé, rendrait ce sacrifice vain, absurde, simple événement fugitif, incapable d'orienter le devenir, donc viendrait encore une fois rétrospectivement détruire le sens du sacrifice, suivant la logique du point de capiton. Un poème de la poétesse résistante durant la seconde guerre mondiale Charlotte Delbo pourra sans doute nous éclairer sur cette idée :

⁵⁴⁷ Lévinas E. *Entre nous*, op.cit. p 240. Nous entrons là de plain-pied dans la structure subjective de la responsabilité, comme dimension transcendantale de tout devoir, nous y reviendrons.

“Je vous en supplie
faites quelque chose
apprenez un pas
une danse
quelque chose qui vous justifie
qui vous donne le droit
d’être habillés de votre peau, de votre poil
apprenez à marcher et à rire
parce que ce serait trop bête
à la fin
que tant soient morts
et que vous viviez
sans rien faire de votre vie.”⁵⁴⁸

L’entrée dans le monde des citoyens du monde suppose de s’acquitter d’un **droit** d’entrée, celui de la promesse d’y porter au minimum la mémoire de ceux qui ont **droit à notre devoir de fidélité**, parce qu’ils nous ont promis notre liberté, mais ne peuvent nous la donner sans que nous nous la donnions, de façon autonome, en **justifiant** de notre existence pour et devant tous les justes. Ainsi la promesse d’autrui à notre égard peut être éthiquement admirable, mais notre promesse mutuelle en retour la rend juridiquement opposable, puisqu’est créée ainsi une relation de coexistence entre libertés. En découvrant cette structure juridique de la promesse mutuelle entre les générations, nous découvrons le type d’obligation qui nous manquait jusqu’à présent, pour penser la responsabilité globale et sociale pour la soutenabilité de manière transgénérationnelle, et qui n’est ni tout à fait morale (vertueuse : promesse unilatérale de la volonté qui s’engage), ni tout à fait juridique au sens strict (légale : garantie par une loi de contrainte au-dessus des « promettants »), mais qui est (comment l’appeler ?) « cosmopolitique ». Cette structure para-contractuelle, qui s’apparenterait à une sorte de « mariage intergénérationnel », fixe le cadre juridique de la coexistence dans le monde entre les générations, au fil de la mémoire commune de l’histoire du progrès humain. Elle assure à la fois **l’autonomie et l’obligation** des promettants, car personne ne peut promettre à ma place, ni m’extorquer une promesse, mais toute promesse mutuelle engage les associés face à l’obligation de tenir la promesse. Cet acte autonome (je me donne ma loi en promettant) est source d’un devoir envers autrui qui est un droit d’autrui (tu peux me forcer à accomplir ma promesse, tu en as le droit, puisque je t’ai fait cette promesse **à toi**). Il est donc théoriquement opposable, et la loi putative peut venir remplir cette opposition méta-institutionnelle (cosmopolitique) par diverses contraintes. La promesse mutuelle intergénérationnelle dépasse

⁵⁴⁸ Poème cité par François Bott dans « Entretien avec Charlotte Delbo : 'Je me sers de la littérature comme d'une arme' », *Le Monde*, 20 juin 1975.

la figure purement vertueuse de la responsabilité-engagement pour s'instituer en véritable responsabilité-imputation, dont on peut élaborer socialement la « redevabilité » (*accountability*).

Or donc, si mutualité il y a entre nous et les générations passées, il en existe une aussi entre nous et les générations futures. Et comme “tous les hommes interdépendants doivent relever de quelque constitution civile”⁵⁴⁹, cette mutualité transgénérationnelle nous conduit à l'idée d'une **Constitution civile cosmopolitique transgénérationnelle**, qui serait comme l'inscription institutionnelle supra-étatique, mondaine, des droits et devoirs de l'humanité, ainsi que de la possibilité de leur progrès. On peut vouloir instituer réellement cette Constitution cosmopolitique entre les Etats et les citoyens du monde, ou la faire fonctionner comme idée régulatrice pour illustrer les problèmes du monde⁵⁵⁰. Toujours est-il que c'est à partir de l'idée de cette Constitution cosmopolitique que le concept de « concitoyenneté du monde » entre membres de générations différentes reçoit un sens.

Dans cette Constitution, nous avons déjà déduit un premier devoir juridique transgénérationnel, celui de ne pas affecter l'autonomie de la génération suivante. En voilà un autre, réciproque : **la génération postérieure n'a pas le droit de remettre en cause la justice universelle institutionnalisée acquise par la génération précédente, elle ne doit pas affecter la structure d'autonomie universelle conquise institutionnellement par la génération antérieure**. En effet, si les générations futures peuvent nous exiger le respect anticipé de leur autonomie, nous leur exigeons à notre tour le respect futur de notre autonomie, durement conquise au fil de l'histoire humaine. Par exemple, nous avons le droit d'exiger aux générations futures de nous promettre d'instituer juridiquement le devoir de respecter les Droits de l'Homme, l'idée de Paix perpétuelle et de démocratie qui inspire la Charte des Nations Unies, et tout un ensemble de conquêtes juridiques universalisables. Ils pourront bien sûr revisiter les textes, les modalités d'application, les institutions loin d'être parfaites. Cela est leur droit à leur propre autonomie et au progrès cosmopolitique. Mais ils ne devront pas

⁵⁴⁹ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 89.

⁵⁵⁰ Habermas réclame une institutionnalisation du droit cosmopolitique contre la souveraineté des Etats (Habermas J. *La Paix perpétuelle* op.cit. ; *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, op.cit.) mais l'on peut craindre une dissolution à terme du droit international dans un droit cosmopolitique qui deviendrait alors Etat mondial hégémonique, ne faisant que déplacer le problème de la souveraineté unilatérale du monopole de la violence étatique du niveau national au niveau global. Il est clair que nous vivons actuellement une tension dialectique entre nationalisme et inter-nationalisme d'un côté, et cosmopolitisme supra-nationaliste de l'autre. Nous n'avons pas à aborder ce problème (crucial) dans le cadre restreint de notre réflexion.

revenir sur l'esprit qui anime ces conquêtes juridiques de notre époque, inscrit au cœur du devoir de liberté, dignité, égalité, non discrimination, etc. Ils n'ont pas le droit de ne pas nous promettre fidélité à ce que nous avons d'universalisable, en tant que mémoire de l'humanité, patrimoine moral commun, **sans quoi le monde disparaît entre eux et nous**, le progrès de la **même** justice devient impossible, et, rétrospectivement, le sens de l'effort politique et moral de générations entières s'en trouve bafoué : nos descendants seraient injustes face aux justes du présent et du passé. Ils n'en ont donc pas le droit. Et cela, sans les connaître, nous pouvons l'exiger d'eux absolument *a priori*.

Finalement, le lien entre cette justice intergénérationnelle et la soutenabilité tombe sous le sens. Nous rendons-nous compte que moins nous parlons de nature, plus nous parlons de justice, et plus le devoir de soutenabilité prend corps et s'enrichit, sans besoin de définition métaphysique d'une valeur en soi autre que ce qu'implique transcendentale l'idée de devoir ?⁵⁵¹ En effet, la promesse mutuelle transgénérationnelle, armée de ses deux droits à l'autonomie de la génération suivante face à l'antérieure, et de l'antérieure face à la suivante, implique évidemment **l'interdiction universelle du suicide de l'humanité** pour toutes les générations à venir (sachant que les générations passées ont déjà respecté cette interdiction), puisque rien ne bafouerait plus l'autonomie de tous que la fin du monde. Cette interdiction est commandée tant par les droits à la justice des générations passées, qui réclament que leurs efforts et promesses d'amélioration du monde soient respectés (la mort globale ruinant rétrospectivement tout le sens de leur œuvre d'humanité), que par les droits à la liberté et l'autonomie des générations futures, qui réclament au minimum que leur possibilité de choix ne soit pas complètement anéantie *a priori* pour cause de non existence⁵⁵².

⁵⁵¹ Kant lui-même a dépassé, au cours de l'évolution de sa philosophie morale, le besoin de définir une valeur en soi pour fonder le devoir en rapport avec cette valeur. Les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* posaient encore une fin en soi en l'homme (p 293 trad. citée), alors que la *Critique de la Raison pratique*, trois ans après, pourra exposer une déduction de la loi morale sans avoir recours à cet artifice, toujours discutable, précisant même que "la loi morale n'a besoin d'être justifiée par aucun fondement" (p 665 trad. citée). Le prix à payer en est le fameux « fait de la raison », mais celui-ci est moins problématique que la « valeur en soi », car il ne pose rien dans l'être en soi, et il peut être récupéré par une argumentation en vue de la fondation éthique ultime comme « contradiction performative », ce qu'a bien fait K-O. Apel (si on ne pose pas le fait de la raison, on ne peut même plus se comprendre argumenter rationnellement avec d'autres).

⁵⁵² Nous ne disons pas que les générations futures ont un « droit à la vie », ce qui nous semble une idée contradictoire avec la notion de droit, car elle ne concerne que le domaine de la liberté. La vie n'est pas un droit, c'est une occurrence fortuite du cours des choses (la vie se reçoit mais ne se choisit pas, elle n'est pas une décision). C'est la liberté et l'autonomie qui sont les droits essentiels des personnes qui vivent, ou qui vivront. Certes, la non-existence ôte toute possibilité d'exercice de la liberté, mais elle n'est pas en elle-même immorale, comme l'est la non-liberté de l'humain. C'est depuis leur droit à la liberté que les générations futures nous ordonnent de les faire advenir, et donc de ne pas déchaîner la mort de l'humanité, mais pas depuis un « droit à la

Si l'on rajoute à cette interdiction du suicide de l'humanité le devoir de préparer la possibilité de l'autonomie de la génération future, la justice intergénérationnelle, incarnée dans la promesse mutuelle transgénérationnelle comme structure juridique cosmopolitique du monde, réalise bien le devoir de soutenabilité qu'on cherchait. Celui-ci se fonde en justice et non pas sur une prétendue valeur intrinsèque de la nature ou sur un simple impératif hypothétique de prudence dans l'usage des ressources. **La recherche permanente d'une plus grande autonomie pour tous les humains présents et futurs, correspond à l'idée d'un monde soutenable**, et sélectionne *a priori* tous les choix technologiques les moins dangereux, les plus conviviaux (Illich), comme les meilleurs, délaissant toutes les options qui obligerait de façon **injuste** nos descendants à assumer la gestion d'effets industriels menaçants pour leur habitabilité planétaire, sans l'avoir décidé librement eux-mêmes, et sans même, qui plus est, bénéficier pour eux de leurs soi-disant avantages, puisqu'il s'agirait des résidus létaux de profits passés.

Comme le dit Monique Castillo, "nous n'avons aucun **droit** de subordonner par avance les générations futures à nos jeux de pouvoirs" car "l'avenir ne nous appartient pas"⁵⁵³. Cette dernière affirmation, d'ailleurs, est éthiquement fondée comme devoir absolu de considérer que les générations futures sont juridiquement libres et autonomes (concitoyenneté possible avec nous), et non pas nos esclaves ou serviteurs en état de minorité juridique définitive. Tout acte humain qui s'arroge le droit de déterminer l'avenir au point d'y aliéner la possibilité de choix autonome, correspond, du point de vue de cette juridique soutenable cosmopolitique, à un abus de la propriété d'autrui. Car si l'on ne peut pas strictement dire de quelles choses seront propriétaires « nos » générations futures⁵⁵⁴, on peut *a priori* les déclarer propriétaires d'eux-mêmes, c'est-à-dire sujets juridiques ayant droit à avoir des droits, droit à leur autonomie, ce qui implique la propriété de leur temps, et l'impossibilité pour nous de dire : « l'avenir est à nous ! », comme nous refuserions à bon droit que **notre** présent soit propriété de nos ancêtres.

vie d'avant la vie », dont nous-mêmes ne savons pas ce qu'il pourrait bien vouloir dire, puisque nous n'avons pas décidé librement de nous « auto-procréer ».

⁵⁵³ Castillo M. « Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien », in : Zarka Y.C., Guibet Lafaye C. (dir.) *Kant cosmopolitique*, op.cit. p 45-46 (je souligne).

⁵⁵⁴ A partir de l'établissement d'une concitoyenneté entre les générations futures et nous, on ne peut plus en parler de façon anonyme, mais comme « nos » générations futures, comme nous parlons de « nos » voisins, ou de « nos » compatriotes.

Cela nous conduit finalement à **comprendre le devoir de soutenabilité comme le devoir de garantir (1) la permanence de l'Humanité, (2) l'union dans l'égalité d'autonomie intra et intergénérationnelle de tous les membres de l'Humanité, et (3) la coresponsabilité transgénérationnelle pour le progrès de l'autonomie personnelle et collective de tous les êtres humains, en charge de leur humanité commune, par-delà toutes leurs différences culturelles et singulières.** Disparition, désunion et stagnation de l'humanité seraient ainsi les trois grands interdits de l'éthique de la soutenabilité, l'autonomie personnelle et collective universelle constituant son « souverain Bien » idéal. Puisque cette concitoyenneté entre générations (Castillo) se donne dans une situation par définition cosmopolitique, sans soumission juridique commune à un même Etat, les humains appartenant déjà à plusieurs Etats au sein d'une même génération, et qui plus est entre générations, il nous faut penser une **union universelle éthique qui repose sur une régulation hybride**, nous forçant à l'obéissance à la soutenabilité de l'Humanité par une diversité de contraintes dont nous avons déjà fourni l'idée au chapitre antérieur (contraintes juridiques, morales, culturelles, systémiques, professionnelles, etc.). La structure de la promesse mutuelle transgénérationnelle pour l'autonomie humaine serait le schème pour penser les règles de soutenabilité à instituer.

38. Une macro-éthique en trois dimensions pour l'ère cosmopolitique : Vertu, Justice, Soutenabilité.

Le devoir de soutenabilité a ainsi été fondé sur le devoir d'autonomie, qui est une condition de possibilité transcendantale de toute idée du devoir (s'il existe quelque chose comme un devoir, celui-ci concerne un être autonome). La justice intra et intergénérationnelle exige le respect et la promotion d'un monde soutenable comme monde où les humains puissent progresser continument en autonomie personnelle et collective, en faisant vivre leur espace public cosmopolitique de la « société civile universelle » de la façon la plus hospitalière possible, sur une planète la plus habitable possible, pour toutes les générations possibles. La production économique de richesse y est subordonnée à l'exigence de ne provoquer aucune misère d'hétéronomie plus grande que le bénéfice escompté par la dite richesse, en prenant en compte les effets collatéraux globaux de l'activité économique mondiale. Y est aussi interdite toute production de misère qui impliquerait une menace irrémédiable pour le monde, un risque de disparition du monde.

Ce nouveau devoir d'une justice cosmopolitique pour la sauvegarde de l'union et du progrès en autonomie de l'humanité aurait sommeillé jusqu'à présent, car les possibilités techniques de **ne pas lui obéir** n'auraient que tout récemment été découvertes, c'est-à-dire les possibilités de mettre le monde entier en péril, l'humanité entière en menace de disparition ou de rupture⁵⁵⁵. Mais cette situation nouvelle ne signifierait pas qu'il s'agisse d'un devoir subordonné, de moindre importance, ou bien d'une déontologie spécifique à certaines professions, bien que les sciences et les entreprises soient effectivement mises en première ligne, à côté des Etats, pour se responsabiliser face à ce devoir de soutenabilité, car ce sont les processus de grande puissance que déchaînent leurs activités qui peuvent entraîner les conséquences proscrites par ce devoir. Cependant, si devoir il y a, il s'adresse intrinsèquement à tout être raisonnable capable d'autonomie. La situation planétaire nouvelle qui est la nôtre réveille donc ce devoir enfoui, cette **responsabilité globale de l'humanité pour elle-même**, donc pour son monde, sa planète, son avenir. Moralement parlant, est aujourd'hui franchi le chemin génésique qui va de la demande que Dieu adresse à Caïn de prendre soin de son frère, jusqu'à la demande qu'Il adresse à Noé de prendre soin du monde.

C'est ce que K-O. Apel appelle le "pas de géant" de la "carrière de l'*homo faber*" dans son passage de l'âge de pierre (où tout devoir n'est que de vertu face au prochain et de justice face au groupe) au vingtième siècle d'Hiroshima et Nagasaki⁵⁵⁶. Hélas :

"grandes sont les performances d'*imagination éthique* qui sont requises, à notre âge de la science et de la technologie."⁵⁵⁷

Car, comme on l'a vu dans le premier chapitre, "le concept de responsabilité individuellement imputable" n'est plus suffisant pour "la macro-éthique aujourd'hui nécessaire", qui réclame

⁵⁵⁵ On pourrait s'accorder sur les explosions atomiques d'Hiroshima et Nagasaki, au mois d'août 1945, pour fixer la date de naissance de ce nouveau domaine éthique, conformément à la suggestion de Michel Serres : "Depuis Nagasaki et Hiroshima, il fallait déjà changer de philosophie", car "les techniciens et les savants font accoucher un nouveau monde et nous pensons toujours comme s'il s'agissait de l'ancien." (Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, op.cit. p 11). Le séquençage du génome humain peut aussi être retenu comme moment d'émergence du devoir de ne pas toucher à l'intégrité corporelle et décisionnelle de la personne humaine. Bientôt, la révélation des mystères du cerveau humain au cerveau humain ouvrira la porte du dernier bastion de liberté inatteignable à la possibilité d'instrumentalisation technique, le bastion de la pensée.

⁵⁵⁶ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 24.

⁵⁵⁷ Idem. p 25.

une “responsabilité pour les effets globaux”⁵⁵⁸. La soutenabilité assure aujourd'hui le rôle de cette nécessaire extension du souci moral au-delà de l'éthique instituée dans les mœurs et le droit, qui permet de **rompre les limites de l'imagination éthique** vers le risque d'un Mal moral autrement plus radical que celui de la méchanceté interpersonnelle ou de l'injustice politique : le risque de mort globale. Pour en revenir au philosophe chinois Mencius, il est en effet indispensable de concevoir le progrès moral comme une ampliation continue du sentiment d'insupportable, d'abord centré sur les préoccupations écologiques infantiles, puis s'étendant de plus en plus vers tout ce qui ne provoquait aucun remord, aucun souci. François Jullien explique :

Vue de Chine, la moralité ne postule donc rien, elle ne contient ni commandement ni précepte et ne serait rien d'autre que cette *extension* : le déploiement de la réaction d'intolérable à tout ce qu'on n'en continue pas moins, en rapport à la détresse humaine, de tolérer. (...)

Cette extension constitutive de la moralité se réalise selon deux dimensions : en nous-mêmes, elle est le déploiement à toute notre expérience du sentiment d'insupportable éprouvé occasionnellement face à la détresse d'autrui ; au dehors de nous, elle est le déploiement en direction des autres, du plus proche au plus lointain, par simple propagation, du bon exemple qui leur est donné. « Déployer », « étendre », « propager », telles sont les fonctions clés du *Mencius*. Car la moralité est comme un feu qui commence à brûler, comme une source qui commence à s'épandre. C'est pourquoi cette seule réaction d'insupportable qu'éprouvait un jour le prince en voyant un bœuf apeuré traîné au sacrifice – pourvu qu'elle soit complètement déployée – suffirait à faire régner la paix dans le monde.⁵⁵⁹

Mais si l'exigence d'extension universelle est bien au cœur de la morale, tant chinoise qu'occidentale, la « macro-éthique » planétaire d'aujourd'hui demande de dépasser la simple dimension personnelle élargie de l'exemplarité morale pour tous les autres vers l'institutionnalisation d'une **gestion publique cosmopolitique de l'éthique universelle**, puisqu'il nous faut gérer les effets globaux des actions collectives où, par définition, l'individu se trouve dépassé par des processus sériels dont il ne peut plus directement avoir une conscience perceptive et un souci moral. Déjà, dans le passage de la morale vertueuse face à mon prochain, à la justice entre tous les membres de la communauté du peuple, l'imagination éthique personnelle se trouve devant un problème d'une complexité difficilement dominable. Se représenter la communauté est plus difficile que de percevoir autrui. Mais dans le contexte des effets collatéraux globaux d'une activité planétaire sans sujet, qui est le domaine propre de

⁵⁵⁸ Idem p 25-26.

⁵⁵⁹ Jullien F. *Dialogue sur la morale*, op.cit. p 12-13.

la problématique de l'insoutenabilité, le problème de l'imagination éthique devient crucial. K-O. Apel parle de surcharge de la personne singulière "trop taxée" (*overtaxed*⁵⁶⁰) par les exigences d'une macro-éthique planétaire, raison pour laquelle il n'est plus possible de fonder les normes communes sur autre chose que des « **discussions pratiques** » menées à grande échelle, qui vont permettre à la fois de se rendre compte des multiples perspectives des autres, donc de faire apparaître « le monde » dans la discussion grâce à la convocation d'interlocuteurs variés, et de dépasser son propre point de vue en transformant son intérêt en prétention à la validité argumentée face et avec les autres :

“Il paraît clair que dans une *discussion pratique*, les intérêts de vie n'ont pas à être mis entre parenthèses mais qu'au contraire, les intérêts de *toutes les personnes concernées* doivent être exposés et explorés en vue d'une délibération relative à leur compatibilité avec les intérêts de toutes les autres *personnes concernées* (*affected persons*). Toutefois, l'exigence morale d' « *auto-reddition* » continue aussi de valoir dans les *discussions pratiques* elles-mêmes car tous les participants à de telles discussions doivent *abandonner* (*surrender*) la promotion ou la défense de leurs intérêts propres *comme tels* et par *tous les moyens*, c'est-à-dire par la violence, le marchandage ou la manipulation rhétorique. Ils doivent transformer leurs *intérêts* en *prétentions à la validité* et les défendre *seulement par des arguments*. (...)

Il semble clair que *l'exigence de l'éthique de la discussion*, à savoir que la solution des problèmes faisant l'objet de discussions pratiques soit acceptable par un consensus *de toutes les personnes concernées* (et non pas seulement par un consensus des seuls présents à la discussion, peut-être au dépens des autres), est un équivalent du *principe d'universalisation* kantien de l' « impératif catégorique ». »⁵⁶¹

De là le fait qu'au travers des processus de gouvernance consensuelle, qui s'imposent aujourd'hui comme une nécessité pour tous (personne n'ayant plus assez de pouvoir et d'indépendance pour « faire cavalier seul »), il faille réaliser le cadre institutionnel approprié à la gestion publique planétaire de la soutenabilité de l'humanité : **(1) un “ordre cosmopolitique juridique” entre tous les Etats ; (2) un ordre cosmopolitique de “l'économie de marché à l'échelle globale” entre tous les acteurs économiques ; (3) un ordre cosmopolitique des sciences entre tous les acteurs scientifiques ; (4) un “ordre multiculturel de la société humaine”**⁵⁶² comme cadre relationnel coresponsable et coopératif pour mener à bien toutes les autres négociations et discussions.

⁵⁶⁰ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 84.

⁵⁶¹ Idem. p 83.

⁵⁶² Idem. p 26-27. Nous rajoutons la nécessaire institution mondiale d'une responsabilité globale des sciences, que K-O Apel oublie, comme beaucoup, car elle se déduit des risques d'insoutenabilité que la nouvelle macro-éthique doit gérer.

Le devoir universel de soutenabilité vient donc se glisser dans les deux béances d'une éthique personnelle vertueuse qui doit se faire macro-éthique mondiale et d'un droit étatique qui doit se dépasser en droit cosmopolitique pour l'hospitalité humaine. La **Soutenabilité** devient ainsi la **troisième dimension de l'éthique**, après la dimension de la **Vertu** personnelle et celle de la **Justice** commune. Il semble donc que le souci moral rationnel et universel pour la soutenabilité du monde constitue à part entière un nouveau domaine de législation universelle qui permette de déterminer, à côté et en relation avec ce qui est **bon** ou **mauvais** (vertu personnelle), avec ce qui est **juste** et **injuste** (droit de la communauté juridique), ce qui est **soutenable** et **insoutenable** en référence à l'existence de l'humanité entière, dans le tout cosmopolitique transhistorique. S'il en est bien ainsi, on assisterait, à l'ère technoscientifique de la possibilité de mettre en danger la continuité du monde de l'humanité, à l'émergence d'un nouveau devoir universellement exigible et opposable à la volonté des humains, en plus de la morale personnelle et de la justice interpersonnelle et interétatique, qui viendrait donner la troisième dimension qui manquait à l'éthique pour être véritablement universelle.

On peut aborder cette « **éthique en trois dimensions** » de manière génétique, en faisant jouer le pouvoir d'auto-débordement de l'éthique par l'entremise du « tiers ». En lointain écho du devoir de déployer de Mencius, chez Lévinas comme chez Ricoeur, le « tiers » vient constamment inquiéter la relation éthique qui voudrait trop facilement se contenter et s'enfermer dans le face-à-face avec un « autrui » présent directement à ma perception, saturant mon imagination éthique par l'urgence de ma responsabilité vis-à-vis de lui, mais me rendant aveugle à « tout le reste », c'est-à-dire au monde. Or, si le devoir de vertu face à la détresse d'autrui est originaire (sauver l'enfant au puits), la morale refuse l'exclusivité d'autrui dans une vertu autocentrée et veut l'universalité d'une justice sociale qui prend en compte tous les autres et ouvre au monde :

“Comment se fait-il qu'il y ait une justice ? Je réponds que c'est le fait de la multiplicité des hommes, la présence du tiers à côté d'autrui, qui conditionnent les lois et instaurent la justice. Si je suis seul avec l'autre, je lui dois tout ; mais il y a le tiers. Est-ce que je sais ce que mon prochain est par rapport au tiers ? Est-ce que je sais si le tiers est en intelligence avec lui ou sa victime ? Qui est mon prochain ? Il faut par conséquent peser, penser, juger, en comparant l'incomparable. La relation interpersonnelle que j'établis avec autrui, je dois l'établir aussi avec les autres hommes ; il y a donc nécessité de modérer ce privilège d'autrui ; d'où la justice. Celle-

ci, exercée par les institutions, qui sont inévitables, doit toujours être contrôlée par la relation interpersonnelle initiale.”⁵⁶³

Une fine dialectique d’insatisfaction réciproque se crée ainsi entre la Vertu qui donne tout à autrui et la Justice qui rend à chacun le sien, « chacun » étant, note Ricœur, un “pronom impersonnel mais non anonyme”⁵⁶⁴, qui va permettre à la “relation triadique moi/toi/tiers”⁵⁶⁵ de s’organiser sur la base d’une “médiation institutionnelle requise par la constitution d’un sujet réel de droit, autrement dit un citoyen”⁵⁶⁶. Ce n’est pas comme « moi » ou comme « toi » que l’on accède à la citoyenneté, car je ne me la donne pas et je ne te la donne pas. C’est en tant que « chacun » qu’on est citoyen, dans l’espace public où tous se présentent et sont reconnus. Mais justement, là où le « tiers » continue d’engendrer de l’insatisfaction éthique, c’est dans le fait qu’il en manque toujours certains dans l’institution réelle : les laissés-pour-compte de l’institution sociale réclament de nouveau à être inclus dans l’espace public universel, depuis leur fragilité offerte à la clémence de la vertu qui se scandalise de la froideur de la justice.

C’est de cette manière que tout Etat révèle ses insuffisances, ses exclusions, ses étrangers sans-droits, et que l’on passe, **de tiers en tiers**, du groupe au peuple, du peuple au monde, de l’hospitalité d’autrui à l’hospitalité universelle cosmopolitique transgénérationnelle. Et c’est encore ce même scandale de l’exclusion qui fait s’intéresser aujourd’hui aux laissés-pour-compte non-humains qui, eux aussi, ne lassent pas de déranger la tranquillité repue du citoyen nanti de ses droits. D’où l’on voit que l’on peut, par l’entremise du « tiers » et le conflit permanent entre **Vertu** qui donne et **Justice** qui calcule, engendrer la **Soutenabilité** comme devoir d’inclure à tous les tiers, humains et non-humains, dans un même monde d’hospitalité universelle. La morale est exigence d’universel, elle ne se satisfait que dans la complétude d’un souci pour tout le monde, pour le tout du monde, qui parachève l’idéal de bonté de la Vertu et l’idéal de justice du Droit. Dans cette idée d’une responsabilité globale pour la soutenabilité planétaire, il s’agit finalement de ne plus oublier « personne », donc qu’il n’y ait plus de fatalité, seulement de la responsabilité. Et n’oublier personne, pour Edgar Morin, c’est faire des humains “les bergers des nucléo-protéïnés que sont les êtres vivants”⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Lévinas E. *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p 84.

⁵⁶⁴ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 37.

⁵⁶⁵ Idem. p 35.

⁵⁶⁶ Idem. p 34.

⁵⁶⁷ Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, op.cit. p 226.

On peut aussi aborder cette « **éthique en trois dimensions** » de façon thématique et systémique, comme le fait Edgar Morin lui-même, qui pense l'humain comme une trinité **individu/société/espèce**, la difficulté étant de penser ces trois termes à la fois, dans une pensée complexe, et de ne pas réduire son imagination éthique à une ou deux dimensions, en oubliant ensuite qu'on a produit cette mutilation, ce qui conduirait ensuite à une action mutilante sur la réalité. Il serait fatal de réduire l'humain à la seule individualité, à la seule socialité, ou à la seule espèce :

Niels Bohr trouvait dans la relation individu-espèce quelque analogie à la relation corpuscule-onde. En microphysique, la particule apparaît, selon le type d'observation, tantôt comme une unité isolable distincte, le corpuscule, tantôt comme un continuum immatériel, l'onde. De même, l'individu apparaît comme l'aspect discontinu matériel et l'espèce comme l'aspect continu immatériel d'une même réalité. Quand l'un nous apparaît, l'autre disparaît, et *vice versa*. On pourrait élargir cette idée à la relation individu-société. Quand on porte un regard psychologique, l'individu apparaît dans son autonomie et ses caractères distincts, et, à la limite, la société disparaît, mais quand on porte un regard sociologique, l'individu s'évanouit, ou à la rigueur il n'est qu'un exécutant zombie du déterminisme social. Dans ce livre, nous mobilisons conjointement les trois regards qui nous permettent de dégager la trinité individu-société-espèce, de façon à ce que ni la réalité de l'individu, ni la réalité de la société, ni la réalité de notre espèce biologique ne se chassent les unes les autres.⁵⁶⁸

De cette discipline de pensée complexe, Edgar Morin tire une série de conclusions, premièrement, sur l'entre-production de chacun des termes. Les individus produisent la société et l'espèce, qui produisent les individus, chaque dimension étant moyen et fin des deux autres : les individus éphémères, les sociétés plus durables, l'espèce permanente. Deuxièmement, il en tire une éthique trinaire : **auto-éthique, socio-éthique, anthropo-éthique**, qu'il faut là encore penser ensemble en articulant les exigences de chaque dimension avec les autres, sans chercher à réduire la complexité et ainsi à mutiler l'éthique. L'auto-éthique concerne l'autonomie individuelle, ce que nous avons appelé la vertu, en référence à Kant. La socio-éthique concerne la problématique civique, ce que nous avons appelé la justice. Et l'anthropo-éthique concerne l'éthique du genre humain, ce que nous avons appelé la soutenabilité. La systématisation des trois éthiques produit une « éthique planétaire », ou « éthique de l'humanité » (les termes sont synonymes pour Morin⁵⁶⁹), qui affronte les trois problèmes de fragmentation de l'humanité : une interdépendance qui ne crée pas de

⁵⁶⁸ Morin E. *La Méthode 5 : L'Humanité de l'Humanité*, Seuil, 2001, p 53-54.

⁵⁶⁹ Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, op.cit. p 187.

solidarité ; une communication technique et mercantile incessante qui ne crée pas de **coopération** ; une accumulation de connaissances scientifiques qui ne crée pas de **compréhension**⁵⁷⁰. Le but final de cette éthique planétaire est de :

“surmonter l’impuissance de l’humanité à se constituer en humanité.”⁵⁷¹

L’avantage de la perspective d’Edgar Morin est qu’il nous aide à comprendre le lien intrinsèque qui existe entre “l’immaturité de l’humanité à s’accomplir elle-même”⁵⁷², et **l’irresponsabilité sociale et politique des sciences**, que nous avons déjà soulignée. Le manque de coopération et de solidarité ne se fonde pas tant sur la concurrence conflictuelle entre les humains dans le processus économique (qu’il ne faut bien entendu pas nier, mais pas non plus exagérer) que sur l’ignorance et l’aveuglement qu’engendre le développement d’un processus technoscientifique “qui échappe à la conscience et à la volonté des scientifiques eux-mêmes”⁵⁷³, et qui accumule un savoir de plus en plus “ésotérique” et “anonyme” pour être utilisé par des instances elles aussi “anonymes”⁵⁷⁴. Edgar Morin permet de faire le lien entre l’irresponsabilité globale de l’humanité actuelle et la carence de « **démocratie cognitive** » qui permettrait de comprendre que le processus doit être vu par quelqu’un et produit pour quelqu’un, pour qu’il y ait responsabilité. En fait, la montée des risques est liée à la montée des incompétences, liée elle-même à la montée du non-savoir citoyen :

“Enfin l’élargissement d’un non-savoir citoyen : comme les développements de la techno-science ont envahi la sphère politique, le caractère de plus en plus technique des problèmes et décisions politiques les rend ésotériques pour les citoyens. Les experts compétents sont incompétents pour tout ce qui excède leur spécialité et rendent les citoyens incompétents sur les domaines scientifiques, techniques, économiques couverts par leurs expertises.”⁵⁷⁵

Voilà une boucle récursive d’incompétence et de non-savoir qui condamne à l’avance toute tentative de responsabilisation humaine pour les problèmes de soutenabilité de l’humanité : l’ignorance non-spécialiste des citoyens (qui ne connaissent pas en détail) nourrit l’ignorance spécialiste des experts (qui ne connaissent que le détail) qui nourrit l’ignorance non-spécialiste des citoyens. Ce n’est donc pas que le processus de développement économique et

⁵⁷⁰ Idem. p 184.

⁵⁷¹ Idem p 186.

⁵⁷² Idem. p 189.

⁵⁷³ Idem. p 172.

⁵⁷⁴ Idem. p 171.

⁵⁷⁵ Idem. p 168.

technoscientifique mondial soit anonyme en soi, donc irresponsable (puisque fatal et sans quelqu'un pour le piloter), c'est que l'on ne se responsabilise pas pour ce qu'on devrait, en excluant l'activité scientifique de la sphère éthique, juridique et politique de responsabilisation, alors qu'elle constitue justement le point d'Archimède où se décide l'inclinaison générale vers la soutenabilité ou vers l'insoutenabilité. En l'absence d'une démocratisation du savoir scientifique, **l'imagination éthique** dont on aurait besoin pour pouvoir résoudre les problèmes de soutenabilité fait défaut.

L'accessibilité publique et la compréhensibilité des sciences, premier bien commun de l'humanité, sont conditions de possibilité de la responsabilité globale parce que, sans elles, sans cette « démocratie cognitive », **l'imagination éthique** dont on a besoin à l'âge planétaire ne pourra pas s'effectuer. La solution des problèmes humains par des **discussions pratiques publiques** institutionnalisées pour la gouvernance mondiale, deuxième bien commun de l'humanité, est la condition de réalisation de cette éthique planétaire, où cette imagination éthique se met en œuvre entre les participants aux débats. C'est ce que K-O. Apel nomme « les mille dialogues et conférences dont nous sommes informés presque chaque jour par les médias »⁵⁷⁶, et qu'il considère comme une « quasi-institution globale » où a lieu la « discussion primordiale de l'humanité »⁵⁷⁷, nous en reparlerons. La compétence éthique complexe des participants aux « milles dialogues et conférences », outre une mise à disposition publique de la science de façon compréhensible et opérationnalisable pour les non-spécialistes, demande une mise en articulation des trois dimensions de l'éthique planétaire : Vertu personnelle, Justice sociale, Soutenabilité du genre humain. Il s'agit de pouvoir se représenter quelles sont les exigences :

- de l'autonomie morale de la personne,
- de l'autonomie juridique de la communauté de droit,
- de l'autonomie cosmopolitique de l'humanité.

Kant avait commencé d'esquisser une présentation de la loi morale à l'imagination éthique au niveau du problème de la vertu personnelle (Que dois-je faire ?), dans ce qu'il appelait la « typique de la faculté de juger pure pratique »⁵⁷⁸. Cette schématisation de la loi morale est ce

⁵⁷⁶ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 141.

⁵⁷⁷ Idem. p 140.

⁵⁷⁸ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 690 sq.

qu'on opère lorsque l'on se demande, à propos d'un acte possible : « Et que se passerait-il si tout le monde en faisait autant ? ». En imaginant un monde où tous les humains agiraient comme nous en avons envie en cet instant, nous testons la possibilité d'universalisation de notre conduite. C'est ce **test d'universalisation** qui constitue le schéma général du mécanisme de jugement moral, qui nourrit l'imagination éthique. Kant a analysé ce test, dans la *Critique de la Raison pratique*, comme le processus par lequel l'imagination transforme la loi morale en « loi de la nature », pour pouvoir juger si l'acte pourrait encore être voulu par la volonté qui vivrait dans cette nature ainsi réglée :

“La règle de la faculté de juger sous des lois de la raison pure pratique est celle-ci : demande-toi toi-même si, en considérant l'action que tu as en vue comme devant arriver d'après une loi de la nature dont tu serais toi-même une partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté. Et, de fait, c'est d'après cette règle que chacun juge si les actions sont moralement bonnes ou mauvaises. Ainsi l'on dira : Comment ! si *chacun* se permettait de tromper, lorsqu'il croit y trouver son avantage, ou se tenait pour autorisé à attenter à sa vie, dès qu'il s'en trouverait entièrement dégoûté, ou voyait avec une parfaite indifférence les maux d'autrui, et si tu faisais partie d'un tel ordre de choses, y serais-tu avec l'assentiment de ta volonté ?”⁵⁷⁹

On voit clairement que Kant rapporte l'universalisation imaginaire de l'action désirée à **l'assentiment** de la volonté même qui la désire, c'est-à-dire que le test est celui de la **cohérence** morale entre ce que veut la volonté dans ce cas, et ce que veut la volonté dans tous les cas. Le test porte sur la possibilité ou pas de **l'autonomie** de la volonté universalisée : ce que je veux faire, est-ce que je le veux vraiment, comme volonté universelle, ou seulement comme une exception ? est-ce que j'assume d'en faire une **loi** de conduite pour moi et pour tous les autres, ou seulement une exception pour moi, mais pas pour tous les autres ? Le test d'universalisation est donc produit en vue de l'autonomie de la volonté du sujet, et c'est du caractère acceptable ou inacceptable pour l'autonomie de la volonté de l'action envisagée que se juge sa qualité morale (si elle est « bonne » ou « mauvaise » pour l'autonomie). La volonté ne demande pas si elle veut l'acte, car elle le veut effectivement, mais si elle veut en faire sa loi pour elle et pour tous, donc si elle veut être autonome de cette manière, par cet acte, et que tous les autres le soient aussi de la même manière. Bien entendu, tout ce qu'on ne voudrait pas que les autres (nous) fassent, devient automatiquement impossible pour l'autonomie de notre volonté. C'est la règle d'or (« Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent ! »). Cependant, on peut encore vouloir agir immoralement, contre notre propre

⁵⁷⁹ Idem. p 692.

autonomie, parce que l'on sait bien que tout le monde ne va pas se mettre réellement à en faire de même, que ce n'était qu'un exercice hypothétique de l'imagination pour le jugement moral, et que donc on peut se permettre une exception pour soi :

“A la vérité, chacun sait très bien que, s'il se permet secrètement quelque tromperie, **tout le monde** n'en fera pas autant pour cela, ou que, s'il est, sans qu'on s'en aperçoive, insensible pour les autres, **tout le monde** ne se montrera pas aussitôt dans la même disposition à son égard ; aussi cette comparaison de la maxime de ses actions avec une loi universelle de la nature n'est-elle pas non plus le principe déterminant de sa volonté.”⁵⁸⁰

Notons que la réflexion du jugement moral concerne **le monde**, ce que fait ou ferait tout le monde si... Elle n'est donc pas dirigée vers le soi du sujet, ce qu'il aime et n'aime pas, ce qui peut constituer son bonheur ou son intérêt. Toutes ces questions relatives à l'objet que désirerait la volonté concernent la problématique de la « vie bonne », du bonheur, de la sagesse, du modèle de vie le meilleur, de l'échelle des valeurs, etc. Ce n'est que par une monstrueuse erreur philosophique sans cesse renaissante que l'on confond cette question de la sagesse ou du bonheur, qui est **personnelle** et concerne l'existence **singulière** du sujet, avec la question de la morale, qui concerne non pas le moi mais le monde, non pas le singulier mais l'universel, non pas le choix mais la loi, non pas l'échelle de valeur personnelle mais le devoir, et ce dès le premier moment de l'éthique conçue comme vertu personnelle. La morale est si peu personnelle et singulière que le sentiment d'urgence pour sauver l'enfant près du puits (rappelons-nous Mencius) est à peine qualifiable de « mien ». Ce n'est pas « mon » sentiment, il me traverse :

“l'individuel est dépassé : voici soudain que je ne suis plus maître de mon initiative et de ses fins égoïstes ; c'est l'existence elle-même, à travers moi, qui s'insurge en faveur d'autrui.”⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Ibid. (je souligne). Notons que ce problème de se permettre secrètement une exception, lors même qu'on reconnaît l'incompatibilité entre ce que l'on veut universellement comme volonté autonome et ce que l'on veut particulièrement comme personne intéressée, n'est plus possible lorsque l'on passe à une validation des normes éthiques accomplie publiquement par des « discussions pratiques » réelles, comme l'exige « l'éthique de la discussion » de K-O. Apel et Jürgen Habermas, sur laquelle nous reviendrons. La grande supériorité de la procédure de l'éthique de la discussion, c'est qu'on s'y engage devant les autres à produire des arguments universalisables, et aussi à maintenir une cohérence entre ce que l'on dit et ce que l'on fait. En dépassant l'esseulement de la personne morale qui juge toute seule de ce qu'elle doit faire, on peut se donner les moyens d'une véritable mise en situation de **coresponsabilité** entre tous les participants à la discussion pratique, car ce qu'ils auront argumenté et accordé **entre eux** leur sera opposable ensuite comme **promesse mutuelle** à tenir. Voir : Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 84.

⁵⁸¹ Jullien F. *Dialogue sur la morale*, op.cit. p 11.

Cette non singularité de la détermination à agir par devoir, une fois comprise, permet de comprendre aussi pourquoi la question du jugement moral porte sur la **possibilité de faire de l'acte une loi pour tout le monde ou pas**, et non pas sur la possibilité de vouloir l'acte ou pas, ce qui est un problème psychologique⁵⁸². Kant conclut :

“Si la maxime de l'action n'est pas constituée de façon à soutenir l'épreuve consistant à revêtir la forme d'une loi de la nature en général, elle est moralement impossible.”⁵⁸³

La règle que la loi morale offre au jugement moral, pour déterminer comment appliquer son exigence d'universalité en un cas d'expérience, et prendre ainsi une décision morale, est donc celle d'imaginer que l'acte désiré serait réalisé systématiquement par « tout le monde », comme si c'était une « loi de la nature ». Et s'il s'avère que la volonté ne puisse plus alors **se supporter elle-même** comme volonté devenue loi du monde, s'il s'avère que la volonté répugne à sa propre autonomie, puisqu'elle serait, dans l'acte voulu, soumise à une loi qu'elle a voulu comme acte mais qu'elle ne peut pas vouloir comme loi, alors l'acte projeté est moralement impossible, il est immoral. La volonté immorale, en ce sens, est celle qui se détourne d'elle-même comme volonté autonome. C'est une volonté qui se fait sourde au monde. C'est une volonté qui ne veut être qu'un moi, mais pas un membre du monde. Tout ce qu'elle veut, c'est l'acte comme une exception pour elle, mais certainement pas comme loi pour tous, car aucun voleur ne veut être volé, ni que le monde devienne un monde de voleurs. Etre immoral, donc, c'est tout simplement s'exclure du monde, s'excepter du monde, devenir im-monde, pour un instant, tout en désirant que le monde reste globalement viable.

Et c'est bien cela que l'on exprime communément à travers la règle d'or, ou à travers la question : « Et si tout le monde en faisait autant ? », qui permet de faire comprendre aux enfants que ce qu'ils veulent faire ne pourrait pas faire un monde, qu'eux-mêmes ne le voudraient pas comme monde, donc que ce n'est pas « convenable », car ils sont, chacun, enfant déjà, le responsable du monde, responsable qui doit donc rendre des comptes au monde. Et l'éducation morale est cet apprentissage de la citoyenneté du monde. En leur faisant prendre conscience que leur acte ne peut devenir loi parce qu'eux-mêmes ne le voudraient pas,

⁵⁸² La morale est un problème si peu psychologique chez Kant que la liberté elle-même est une notion qu'il ne rapproche jamais du problème de l'âme et du Je pense, mais de l'existence du monde. La liberté n'est pas dans la *Critique de la Raison pure* une Idée psychologique mais cosmologique, c'est la possibilité d'un commencement dans le monde. Voir : Marty F. *L'homme habitant du monde, à l'horizon de la pensée critique de Kant*, op.cit. p 155 sq.

⁵⁸³ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 692-693.

on fait pratiquer aux enfants leur compétence morale, qui est celle de se considérer soi-même comme **législateur en charge du monde, et non pas seulement de soi**. C'est ce que Kant appelait le « règne des fins », concept d'un monde moral où chacun est législateur des lois universelles, mais en même temps membre soumis à sa propre législation⁵⁸⁴.

Si l'on n'avait pas cette compétence spontanée de se penser comme être-législateur-pour-le-monde, à la peau retournée non pas vers l'intérieur (pour sentir le monde en soi) mais vers l'extérieur (pour se sentir être le monde), aucun devoir ne serait possible, au-delà de la morne répétition quotidienne de la persévérance du soi à soi par interaction avec le « milieu ». Nous serions des systèmes psychiques fermés sur eux-mêmes, par différenciation d'avec un environnement qui serait un décor autour de chacun où puiser de l'énergie pour continuer à vivre. Aucune auto-nomie ne ferait souci, seulement l'auto-position de soi du système. Il n'y aurait « personne », et tout serait de l'être, fatal. Il manquerait « quelqu'un » à l'appel, car il n'y aurait personne pour appeler, aucune responsabilité donc, rien qu'un stimuli permanent. « Pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ? » demande Arendt. On ne sait d'où cela vient, c'est un fait, le fait humain, le fait de la raison et du devoir, répond Kant. Tout part de là, tout s'en déduit. Le fait est qu'il y a quelqu'un, et c'est pour cela qu'il doit toujours y avoir quelqu'un, et jamais personne.

On comprend donc comment s'effectue la présentation de la loi morale à l'imagination de la personne : en universalisant l'acte désiré, la volonté le teste en se comparant elle-même à la volonté autonome universellement législatrice. Tel est le mécanisme du jugement pour la détermination du devoir personnel de Vertu (Que dois-je faire ?). Mais quel est le mécanisme du jugement pour la détermination du devoir de Justice ? Kant n'en donne que quelques indications assez éparses dans son œuvre. D'abord le principe suivant lequel :

“Ce qu'un peuple ne peut décider à propos de lui-même, le législateur ne peut pas non plus le décider à propos du peuple.”⁵⁸⁵

On aurait donc ici un test pour le jugement juridico-politique qui rapporte la réforme législative voulue par le gouvernement à la volonté autonome de la communauté des citoyens de l'Etat. Léger déplacement de perspective : ce n'est plus un acte que l'on juge en examinant

⁵⁸⁴ Voir : Kant I. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, op.cit. p 300-301.

⁵⁸⁵ Kant I. *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, in : *Œuvres philosophiques 3*, op.cit. p 289.

s'il pourrait devenir loi universelle de par la volonté autonome de la personne, c'est une loi que l'on juge en examinant si elle pourrait être décidée par la volonté unie du peuple autonome. Mais quelle est cette « volonté du peuple » rationnelle et autonome, au-delà de l'opinion publique et de ses changements de courants incessants ? Comme est « juste » ce qui permet de « laisser coexister la liberté de l'arbitre de chacun avec la liberté de tout le monde d'après une loi universelle »⁵⁸⁶, tout ce qui ne permettrait jamais aux libertés de coexister ensemble en restant libres est par définition injuste (par exemple toute organisation basée sur l'esclavage, l'exploitation, les privilèges de certains, l'exclusion de certains autres, etc.). De même, tout ce qui entre en contradiction avec l'idée même d'un peuple qui décide de son destin de manière autonome, en produisant ses lois lui-même ou par des représentants élus, redevables et révocables, est injuste (dictature, interdiction de la libre expression, interdiction d'association politique, etc.).

Si l'impossibilité de **cohabiter** avec soi-même, en tant que volonté à la fois universellement législatrice (autonome) et volonté désirante particulière, est le signe de l'acte immoral⁵⁸⁷, l'impossibilité de **coexistence** entre toutes les libertés sous la même loi est le signe de l'injustice. Dans le mal moral, je ne me supporte plus, dans l'injustice nous ne nous supportons plus. Kant précise cette idée de test pour la loi juridique en introduisant, on l'a vu, la notion de « publicité » : ce qui ne pourrait pas être publiable sans attirer les foudres du public doit être injuste, tandis que ce qui a besoin de publicité pour atteindre son but doit être juste⁵⁸⁸. Bien sûr, ce test de publicité n'est pas fiable avec certitude, pas plus d'ailleurs que celui de l'universalisation de l'acte dans l'éthique de la Vertu, car la publicité peut toujours se manipuler, et le Public n'est pas un juge idéal parfaitement compétent et toujours rationnel. Mais sur le long temps, la publicité des actes du pouvoir est bien ce qui permet d'évacuer progressivement les atteintes systématiques au droit, la corruption impunie, et de rationaliser la prise de décision politique sous les feux de l'espace public. Mais encore, le passage à des « discussions pratiques » réelles pour l'établissement des normes juridiques communes rend très difficile qu'un consensus public soit possible à propos de lois radicalement contradictoires avec la liberté et l'autonomie. La publicité des discussions pratiques et des actes du pouvoir

⁵⁸⁶ Kant I. *Metaphysique des mœurs : Doctrine du Droit*, op.cit. p 479.

⁵⁸⁷ Hannah Arendt, commentant Socrate qui déclarait qu'il vaut mieux souffrir une injustice qu'en commettre une, arrive à la même idée : « si je ne peux pas accomplir certaines choses, c'est parce que, si je les faisais, je ne pourrais plus vivre avec moi-même. » (Arendt H. *Responsabilité et jugement*, op.cit. p 146).

⁵⁸⁸ Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, op.cit. p 157 sq.

public est comme un « démon de Maxwell » qui regroupe ensemble les lois universalisables pour l'autonomie collective, et qui éloigne les lois non universalisables.

Mais qu'en est-il de la soutenabilité ? A-t-elle elle aussi un schème pour la faculté de juger du devoir de soutenabilité ? C'est une question difficile, face à laquelle, bien sûr, Kant ne nous est d'aucun secours, puisque l'idée d'une mortalité de l'espèce humaine et de la possibilité d'accomplir des actes qui mettent en danger le futur entier du monde, bien au-delà de la décadence d'une communauté particulière, ne pouvait pas l'effleurer. Mais l'idée d'une coexistence universelle de toutes les libertés présentes et à venir, dans un monde socialement hospitalier (sans exclusion) et une planète habitable (sans misère irrémédiable), n'est pourtant pas vide de sens, et oriente de fait les efforts de beaucoup d'acteurs du développement soutenable qui, dans les « milles conférences » (Apel) essayent de formuler des principes pour éclairer les décisions présentes quant à la soutenabilité future du monde. La volonté autonome des générations futures peut fonctionner comme un critère de sélection de décisions politiques, industrielles et scientifiques soutenables, dans le sens d'une justice intergénérationnelle. La question de Monique Castillo pointe d'ailleurs dans cette direction :

“De quelle façon nos descendants auraient-ils souhaité faire alliance avec nous ?”⁵⁸⁹

Cette question n'est pas vide de réponse *a priori*, même si l'interlocution directe avec les générations futures ne nous est pas possible. Car d'une part, les conditions de possibilité transcendantales de la liberté et de l'autonomie sont les mêmes, pour eux comme pour nous. Et d'autre part, les conditions réelles de possibilité d'une existence digne d'être vécue dans la chair vivante humaine, et qui concernent autant les conditions d'habitabilité humaine de la Terre que les conditions d'hospitalité psycho-socio-politique de la société humaine (bénéficier d'une reconnaissance sociale, pouvoir développer ses compétences, parler et agir avec les autres, avoir droit à l'expression de son originalité dans une ambiance sociale de tolérance, pouvoir prétendre faire sens au-delà de soi, etc.) sont en partie aussi les mêmes pour eux que pour nous, tant que notre condition humaine demeure la même.

C'est ici que l'on tire tous les avantages d'un rapprochement entre la problématique de la soutenabilité et celle de la justice. La soutenabilité conçue comme exigence de justice

⁵⁸⁹ Castillo M. « Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien », in : Zarka Y.C., Guibet Lafaye C. (dir.) *Kant cosmopolitique*, op.cit. p 46.

intergénérationnelle nous permet effectivement d'offrir un schème pour le jugement éthique de soutenabilité et d'insoutenabilité. Si en **publiant** la décision politique possible, la volonté du gouvernement peut se comparer avec l'idée d'une volonté générale autonome du peuple, pour déterminer ce qui permet ou pas la coexistence des libertés au sein d'une communauté juridique, de même, en **projetant** dans le futur l'action collective systématiquement reproduite, on peut examiner sa compatibilité avec la **permanence d'un monde humain autonome**. Nous proposerons donc ce principe négatif tiré du devoir de soutenabilité, fondé sur l'interdit de contradiction entre l'humanité présente et future, et inspiré de la formulation de Kant :

« Ce que l'humanité future ne pourrait pas décider pour elle-même, l'humanité présente ne peut pas non plus le décider. »

Par exemple, il est impossible que l'humanité future décide d'avoir une jouissance amoindrie de la planète, parce que nous en aurions affecté gravement les conditions d'habitabilité. Quant à un principe positif de la soutenabilité, il est tout simplement à rechercher dans le devoir de promotion de l'autonomie pour la trinité éthique mentionnée : autonomie des personnes, autonomie des communautés sociales, autonomie de l'humanité. Loin d'une éthique pour sujets esseulés, **l'éthique de la soutenabilité s'entend comme éthique publique politique** dont chaque norme doit donner lieu à des discussions pratiques réelles, entre acteurs concernés, en imaginant à chaque fois quelle pourrait être la position des générations passées et des générations futures sur le sujet. Bien évidemment, à l'Assemblée publique pour l'Autonomie, tous les êtres seront convoqués et convocables, directement ou par l'intermédiaire de leurs représentants, pour venir plaider la cause de leur autonomie (s'il s'agit d'humains) ou de leur importance pour l'autonomie de tous (s'il s'agit de non-humains). Et la définition de ce qui rend vraiment autonome, ou ce qui contribue au contraire à l'accroissement de l'hétéronomie, occupera une bonne part des débats pour chaque problème considéré. Cela devrait donner autant de conflits et problèmes casuistiques que la politique d'aujourd'hui, mais au moins cet effort de négociation et dialogue sera orienté vers un but qui en vaille moralement, juridiquement et politiquement la peine : **l'autonomie**, et non plus la mystérieuse « croissance », dont personne ne sait ce qu'elle vaut ni où elle va, puisqu'elle n'assure même plus maintenant le plein-emploi, mais qu'elle est cause de l'insoutenabilité grandissante du mode de vie moderne.

39. Exemples de principes éthiques de soutenabilité.

Mais il est tout aussi important de constater que cette recherche de principes pour le jugement éthique de soutenabilité est en marche, tant au niveau philosophique que politique. Par exemple, le philosophe australien Robert E. Goodin propose deux principes qui fixent les règles de **l'équité entre les générations** :

“Quelle que soit la politique adoptée, elle ne doit laisser aucune génération future dans un état pire que la génération présente.”

“L'éthique de la soutenabilité (...) nous ordonne de n'accepter aucun bénéfice qui ne puisse en principe être également profitable à toutes les générations futures.”⁵⁹⁰

Le premier de ces principes détermine le devoir d'amélioration constante de l'autonomie entre les générations. Le deuxième permet de sélectionner les richesses soutenables contre les richesses insoutenables : seuls sont soutenables les bénéfices qui bénéficient aussi aux générations futures.

Dans un autre registre, Jürgen Habermas s'emploie depuis plusieurs années à trouver des arguments permettant de déjouer philosophiquement la montée du scientisme, qui voudrait imposer une nouvelle religion, celle de “l'auto-objectivation” des personnes, par “auto-optimisation que l'homme est sur le point d'appliquer aux fondations biologiques de son existence”⁵⁹¹. Or, il est intéressant de noter que Habermas trouve une argumentation convaincante contre la manipulation scientiste de l'humain, non pas en érigeant une quelconque « valeur absolue intrinsèque » face aux appétits des biotechnologies, mais en soulignant que la seule **exigence transcendantale d'auto-imputation** de nos actes, le fait de **devoir nous penser comme les auteurs de nos pensées, nos décisions et nos actions**, impose déjà certains devoirs par rapport à la génération future et réclame ainsi la lutte contre le projet scientiste d'instrumentalisation de l'engendrement de la nouvelle génération, ou de manipulation de l'homme par l'homme, par exemple celui d'une intervention instrumentale au niveau du cerveau pour y agir sur la volonté, car :

⁵⁹⁰ Goodin R. E. « The sustainability ethic : political, not just moral », in : *Journal of applied philosophy*, op.cit. p 252.

⁵⁹¹ Habermas J. *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008, p 37.

“Si ma décision était déterminée par quelque chose qui advient dans mes neurones et auquel je n’ai aucune part en tant que personne qui prend position, je serais alors très dérangé, car cette décision *ne serait plus la mienne*”.⁵⁹²

Habermas peut ainsi contribuer à une éthique de la soutenabilité du genre humain sous un autre angle que celui de la dénonciation bien connue des risques écologiques et militaires de **disparition** de l’humanité. L’éthique de la soutenabilité pour la permanence du monde permet ici de dénoncer le risque de **rupture de la continuité d’autonomie** du genre humain d’une génération à l’autre. Les générations d’humains, jusqu’à présent, s’engendrent naturellement les unes les autres, dans un **rapport symétrique d’indépendance réciproque entre les parents et les enfants**. Paternité/maternité et filiation créent une continuité, mais dans la liberté et l’autonomie de chaque membre : je viens de mes parents mais je ne suis pas à eux ; j’engendre mes enfants, mais je ne les fabrique pas, ils me viennent. Or, l’idée d’une fabrication des caractéristiques génétiques de la progéniture humaine déterminerait un rapport de production entre des générations de fabricants et des générations de fabriqués, donc une relation absolument **asymétrique** (comme celle de Dieu vis-à-vis de ses créatures) qui empêcherait la **responsabilisation** pleine et entière des enfantés pour eux-mêmes par rapport à leurs programmeurs :

“La personne programmée se trouve dépossédée de la conscience d’avoir eu des conditions biographiques initiales naturelles, et donc contingentes ; elle est de ce fait privée d’une condition mentale qui doit être satisfaite s’il faut qu’elle assume rétrospectivement **la responsabilité pleine et entière de sa vie**.

Dès l’instant où une personne génétiquement modifiée se sent confinée, par son « hétéro »-profil, dans l’espace qui lui est laissé pour user de cette liberté éthique permettant de donner forme à sa vie, elle souffre de la conscience qu’elle a de **devoir partager avec un autre la qualité d’auteur de son destin personnel**. Productrice par ce fait d’*aliénation*, la diffusion ou la division de l’identité propre est un signe de ce que le voile déontologique, dont la fonction est à la fois de protéger et de préserver les frontières afin que soient garanties l’intangibilité de la personne, la non-interchangeabilité de l’individu, et le caractère irremplaçable de chaque subjectivité propre –, un signe donc de ce que ce voile est devenu poreux. S’efface alors, du même coup, également dans les relations intergénérationnelles, la ponctuation qui permet l’indépendance des adolescents par rapport à leurs parents. Or sans cette autonomie il ne peut y avoir de reconnaissance réciproque sur la base d’une égalité stricte.”⁵⁹³

Le devoir de soutenabilité s’enrichit ainsi, comme devoir de préserver l’autonomie possible du genre humain, de dimensions qui permettent d’opposer à la fois des limites à l’industrie dans

⁵⁹² Idem. p 72.

⁵⁹³ Idem. p 122 (je souligne).

sa propension à mettre en danger l'habitabilité du monde (déprédation écologique du monde) et à la science dans sa propension à mettre en danger l'hospitalité transgénérationnelle des humains (déprédation technoscientifique de la liberté). En ce sens, l'exigence de maintien d'une continuité de promesse mutuelle pour l'autonomie entre les générations indique déjà à l'activité scientifique que sa limite ne se situe pas dans le champ du **possible** (toujours relatif à l'état des connaissances et des techniques) mais dans celui du **devoir** (qui fixe, lui, des limites absolues à l'instrumentalisation de l'homme par l'homme).

Ce devoir n'est pas décidé par des représentations religieuses ou morales du monde et de l'humanité, conceptions qui pourraient toutes se voir refusées par d'autres conceptions concurrentes. Ce devoir est déduit de ce que toute position de devoir doit présupposer, sous peine de tomber dans une auto-contradiction, c'est-à-dire de ne plus pouvoir différencier entre un devoir et un vouloir ou une imposition. Universalité et autonomie, donc liberté et responsabilité pleine et entière de soi en tant que personne, et non en tant que chose, sont des *a priori* de tout devoir positif, quel qu'en soit le contenu. De cette différence entre personne et chose se déduit aussi la différence kantienne entre prix et dignité. Si du devoir doit exister, alors doit exister aussi quelque chose comme de la dignité. Et si tout n'a qu'un prix, alors il n'y a que de la circulation dans l'équivalence et l'interchangeabilité de toutes choses, il n'y a plus personne, il n'y a plus de responsabilité, donc plus non plus de devoir :

“Dans le règne des fins tout a un PRIX ou une DIGNITÉ. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'*équivalent* ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.

Ce qui se rapporte aux inclinations et aux besoins généraux de l'homme, cela a un *prix marchand* ; ce qui, même sans supposer de besoin, correspond à un certain goût, c'est-à-dire à la satisfaction que nous procure un simple jeu sans but de nos facultés mentales, cela a un *prix de sentiment* ; mais ce qui constitue la condition qui seule peut faire que quelque chose est une fin en soi, cela n'a pas seulement une valeur relative, c'est-à-dire un prix, mais une valeur intrinsèque, c'est-à-dire une *dignité*.

Or la moralité est la condition qui seule peut faire qu'un être raisonnable est une fin en soi ; car il n'est possible que par elle d'être un membre législateur dans le règne des fins. La moralité, ainsi que l'humanité, en tant qu'elle est capable de moralité, sont donc les seules choses qui aient de la dignité. L'habileté et l'application dans le travail ont un prix marchand ; l'esprit, la vivacité d'imagination, l'humour, ont un prix de sentiment ; en revanche, la fidélité à ses promesses, la bienveillance par principe, ont une valeur intrinsèque. (...) Or la législation même qui détermine toute valeur doit avoir précisément pour cela une dignité, c'est-à-dire une valeur inconditionnée, incomparable, que traduit le mot de *respect*, le seul qui fournisse l'expression convenable de l'estime qu'un être raisonnable doit avoir pour cette valeur.

L'*autonomie* est donc le principe de la dignité de la nature humaine et de toute nature raisonnable.⁵⁹⁴

Sur un plan non plus philosophique mais politique cette fois, on voit aussi apparaître de nouveaux principes pour la décision, très intéressants, parmi les efforts politiques des porteurs d'enjeu de la soutenabilité pour rationaliser leur agir, en relation à la gestion d'un futur toujours **incertain**. Il est en effet fondamental de pouvoir disposer de critères moraux suffisamment solides en éthique de la soutenabilité, malgré le fait qu'on y doive constamment projeter nos plans d'action en relation avec un futur par définition impossible à connaître *a priori* dans ses dimensions non triviales. Par exemple, l'actuelle ministre de l'Ecologie Nathalie Kosciusko-Morizet, en présentant le 20 juillet 2011 un plan d'adaptation au changement climatique pour la période 2011-2015, a promu deux principes qui aident à la décision rationnelle en situation d'incertitude par rapport au futur :

“Nous travaillons à l'horizon 2100, avec de grandes marges d'incertitude. Dès lors, toutes les mesures préconisées dans ce plan, qui sera révisé tous les cinq ans, doivent être réversibles et ‘sans regret’, c'est-à-dire bénéfiques quel que soit notre futur environnement.”⁵⁹⁵

Le **principe de réversibilité** (pouvoir de revenir sur une décision prise si elle s'avère ensuite erronée) est conforme à l'impératif éthique de Von Foerster, car il contient l'exigence d'offrir plus de possibilités de choix grâce au choix lui-même : le choix offre autoréférentiellement la possibilité de choix par rapport au choix, il ne menace pas le futur de « n'avoir plus le choix ». Ce principe est aussi conforme au principe de convivialité d'Illich, d'après lequel l'usage de nos outils (en l'occurrence ici notre décision) doit nous servir à nous et non pas nous à eux. Tous les choix technologiques qui impliquent de très lourdes dépendances et des dommages collatéraux irréversibles sont bien sûr insoutenables. Le **principe du « sans regret »**, quant à lui, exprime l'exigence de choisir une orientation qui n'implique, de toute façon, que des actions qui soient désirables en soi, quel que soit la configuration du futur qui se présentera, et qu'on ne peut connaître à l'avance. Même si le futur désavoue nos prévisions, ce que l'on aura fait aura été utile.

⁵⁹⁴ Kant I. *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, in : *Œuvres philosophiques 2*, op.cit. p 301-303.

⁵⁹⁵ Propos recueillis dans l'article : « Réchauffement climatique : NKM présente un plan d'adaptation de plus de 200 mesures », publié par *développementdurable.com* le 20/07/11 : <http://www.developpementdurable.com/environnement/2011/07/A6106/rechauffement-climatique-nkm-presente-un-plan-dadaptation-de-plus-de-200-mesures.html>

L'équité intergénérationnelle, la préservation de l'intégrité décisionnelle autonome des personnes à travers les générations, la réversibilité et l'absence de regret... Voilà donc des principes pour l'intelligence de la décision éthique et politique soutenable, à l'âge de la technoscience et la société du risque. C'est à toute une **constellation** de principes pratiques orientés vers la soutenabilité qu'il faudrait réfléchir, afin de déterminer le contenu d'un agir conforme au devoir de soutenabilité, pour ne surtout pas se bloquer sur le seul « principe de précaution », objet de tant de polémiques en ce moment⁵⁹⁶, mais qui n'aurait lui-même pratiquement plus de raison de s'appliquer, si les choix technologiques en amont étaient déjà orientés vers des solutions soutenables (équitable envers le futur, soucieuses du développement de l'autonomie, réversibles et sans regrets), plutôt que des solutions qui comportent des risques de menaces graves, voire irréversibles.

C'est bien parce que l'on insiste à imposer des choix technologiques que l'on sait dangereux, aux effets collatéraux potentiellement catastrophiques, que le principe de précaution est utile et crée polémique entre l'appât du gain et le désir de sécurité, polémique nourrie sans fin par l'incertitude indépassable concernant le futur. Un renversement de tendance vers des **technologies soutenables** en finirait rapidement avec le dit principe. Par exemple, des choix énergétiques orientés vers l'usage des flux renouvelables plutôt que les stocks épuisables, on l'a vu, n'auront plus à craindre de voir réapparaître le problème du principe de précaution, puisqu'on a la certitude de l'absence de possibilité de menace grave et irréversible liée à l'usage de ces techniques, alors que d'autres technologies nous donnent au contraire la **certitude** de la possibilité d'une menace grave et irréversible, dont l'occurrence est **incertaine**, ouvrant ainsi tout un débat casuistique sur le degré d'incertitude ou de probabilité de l'hypothèse catastrophique, débat par définition indécidable puisqu'il faudrait savoir déjà au présent ce qui va se passer au futur⁵⁹⁷. On peut alors s'y renvoyer *ad libitum* des arguments

⁵⁹⁶ On pourra lire sur ce sujet : Godard O. (dir.) *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, op.cit. ; Bourg D. et Schlegel J-L., *Parer aux risques de demain : le principe de précaution*, Seuil, 2001 ; Kourilsky P. *Du bon usage du principe de précaution*, Odile Jacob, 2002 ; Ewald F. Gollier C. de Sadeleer N. *Le principe de précaution*, PUF, 2008. Le principe 15 de la Déclaration de Rio (Juin 92) le formule ainsi : « Pour protéger l'environnement, des mesures de précaution doivent être largement appliquées par les Etats selon leurs capacités. En cas de risque de dommages graves ou irréversibles, l'absence de certitudes scientifiques absolues ne doit pas servir de prétexte pour remettre à plus tard l'adoption de mesures effectives visant à prévenir la dégradation de l'environnement ».

⁵⁹⁷ Le principe de précaution ne se fonde pas sur des incertitudes, comme on l'entend dire souvent, mais sur la certitude d'une possibilité de menace grave dont l'occurrence est incertaine, d'où à la fois sa légitimité et sa débilite. C'est sur la disparition de cette certitude de menace en amont qu'il faut travailler, et non pas sur la recherche potentiellement infinie d'une certitude en aval de non nuisance, qu'on n'aura jamais ou qu'on aura trop

ad hominem sur le catastrophisme des uns, ou sur la témérité d'apprentis sorciers des autres, en fait, on ne témoigne que de la limitation dans nos conceptions de la richesse (qui devrait toujours être prédatrice) et de la sécurité (qui devrait toujours empêcher la liberté). L'idée d'un agir collectif créateur de richesse grâce au souci de soutenabilité ne gagnerait-elle pas à poser la question de **l'autonomie** comme finalité et moyen de notre « développement » ?

Pour finir notre réflexion sur la soutenabilité, comme troisième dimension de l'éthique, nous présentons ce tableau récapitulatif qui peut servir à situer la Responsabilité Sociale dans cette problématique philosophique :

ETHIQUE EN « 3D »	1 ^{ÈRE} DIMENSION : AUTO-ETHIQUE	2 ^{ÈME} DIMENSION : SOCIO-ETHIQUE	3 ^{ÈME} DIMENSION : ANTHROPO-ETHIQUE
Type de devoir	Vertu	Justice	Soutenabilité
Sujet du devoir	Personne	Société	Humanité
Objet du devoir	L'acte	La loi	Le monde
Type de responsabilité	Responsabilité morale	Responsabilité juridique	Responsabilité sociale
Type d'autonomie	Autonomie personnelle (Dignité)	Autonomie politique (Démocratie)	Autonomie cosmopolitique transgénérationnelle (Progrès)

tard. C'est alors vers une science soutenable qu'on se dirigerait, plutôt que vers une science qui essaye de contrôler les dangers qu'elle génère.

DEUXIÈME PARTIE : DE LA RESPONSABILITÉ

40. Fonder une responsabilité collective, imputative et prospective.

Résumons-nous, afin de déterminer exactement ce qu'il nous faut chercher. Nous avons besoin de fonder une « responsabilité sociale » distincte, d'une part, de la responsabilité morale personnelle sous des devoirs de vertu et, d'autre part, de la responsabilité juridique sous des lois de contrainte étatiques, et qui puisse permettre d'assumer le devoir de soutenabilité. Nous savons que notre problème est la gestion des effets collatéraux systémiques de l'activité collective, dont les tendances à l'insoutenabilité ne permettent plus de confier dans le seul pouvoir de résilience des systèmes sociaux, qui ne peuvent se soucier du monde, mais seulement s'auto-perpétuer dans leur environnement. S'il n'y a pas de possibilité de s'en tenir aux seules hétérorégulations des marchés (trop aveugles) et des Etats (trop peu maîtres d'une problématique globale cosmopolitique qui demande une gouvernance multilatérale), et si l'autorégulation par libre engagement des acteurs est, livrée à elle seule, un doux rêve, nous devons aussi nous responsabiliser politiquement pour l'autonomie cosmopolitique de l'humanité, sous la forme d'une coresponsabilité organisée par des séries de promesses mutuelles contraignantes entre multiples acteurs sociaux : une autorégulation mondialement programmée qui utilise toutes les ressources des diverses formes de régulation (régulation hybride), en coordination permanente entre des acteurs tous également et symétriquement coresponsables du monde.

Une chose est la possibilité de **réalisation politique** de cette idée d'une responsabilité globale cosmopolitique résolvant les problèmes de l'humanité de façon consensuelle, autre chose est la possibilité de la **penser de manière rationnelle et fondée**, c'est-à-dire d'en construire un concept intelligible et pouvant prétendre à une validité universelle. C'est là une tâche philosophique qui, de notre point de vue, affronte le redoutable problème de devoir penser une « imputation sociale » (imputation des impacts globaux en coresponsabilité créatrice de collectifs proactifs) au-delà de la responsabilité individuelle imputative, qu'elle soit celle des personnes physiques ou des personnes morales, trop limitée pour assumer la tâche

cosmopolitique en question⁵⁹⁸. La responsabilité globale doit être **à la fois collective, imputative et prospective**, c'est-à-dire tournée vers le futur, conjuguée au futur antérieur : « demain, nous aurons dû résoudre notre problème d'insoutenabilité globale ». Or, les trois termes se séparent aussitôt réunis : non seulement il est difficile de penser une imputation collective inter-subjective, mais toute responsabilité imputative est normalement tournée vers le passé, puisqu'elle cherche à attribuer un acte-effet à un auteur-cause. L'imputation se conjugue usuellement au conditionnel passé pour déterminer le blâme ou la faute : « tu aurais dû ne pas faire cela ». Certes, la responsabilité dont il est ici question n'est justement pas celle de l'imputation pour faute commise, mais celle de la « mission confiée » (Ricœur) :

“être responsable, en ce sens, ce n'est pas simplement pouvoir se désigner comme l'agent d'une action déjà commise, mais comme l'être en charge d'une certaine zone d'efficacité, où la fidélité à la parole donnée est mise à l'épreuve.”⁵⁹⁹

Il y aurait donc une **mission confiée obligatoirement à toute l'humanité**, celle d'assurer un avenir autonome à l'humanité, devoir cosmopolitique de soutenabilité, qui mettrait à l'épreuve notre fidélité à la promesse continue transgénérationnelle de prendre soin de l'autonomie de l'humanité. Soucieuse du monde et de l'avenir, la soutenabilité élargit les deux étroitesse de la vertu et du droit : celle du devoir moral personnel envers soi-même et autrui et celle d'un droit limité au cadre juridique public qui donne l'assurance de la liberté de chacun dans le respect de la liberté des autres. Triple devoir donc, et triple mission éthique : devoir d'assurer l'autonomie de ma personne, l'autonomie de la société, l'autonomie de l'humanité.

Mais comment opposer en retour aux personnes (individuelles et morales) et aux Etats cette mission confiée obligatoire de progrès futur de l'humanité ? Devoir moral de soutenabilité, soit. D'où une **responsabilité de participation militante** à l'effort de chaque génération humaine pour résoudre ces problèmes économiques, sociaux et politiques, et préparer un avenir meilleur à la génération suivante. Mais peut-on instituer une stricte obligation pour ce devoir au-delà d'une « obligation large », comme dit Kant, à propos du devoir de vertu ? En effet, puisqu'il s'agit d'une participation militante, celle-ci devrait être considérée comme un

⁵⁹⁸ On a même vu que l'idée d'une responsabilité individuelle imputative pour le problème de la soutenabilité globale ne pouvait qu'être injuste, soit parce qu'elle chargerait les sujets individuels d'une responsabilité impossible à assumer, soit parce qu'elle offrirait cette charge à des gouvernants surpuissants du monde, en sacrifiant l'autonomie politique démocratique.

⁵⁹⁹ Ricœur P. *Le Juste 2*, Esprit, 2001, p 30.

libre engagement volontaire seulement **méritoire**, sans possibilité d'être ordonnée à une obligation juridique stricte. La loi morale, en ce qui concerne la vertu :

“laisse au libre arbitre une certaine latitude quant à l'exécution (l'observance), c'est-à-dire qu'elle ne peut indiquer avec précision comment et jusqu'où doit être exercée l'action en vue de la fin qui est en même temps un devoir.”⁶⁰⁰

C'est bien ainsi que le mouvement de la Responsabilité Sociale conçoit son statut éthique. Etant une responsabilité tournée vers une mission confiée qu'on ne peut définir précisément, qui concerne les effets collatéraux involontaires des actes collectifs, et dont la régulation dépend de processus de gouvernance entre de multiples acteurs indépendants, **la Responsabilité Sociale ne pourrait être définie que comme un devoir de vertu, un engagement méritoire** en faveur de justes causes sociales et environnementales. Il y aurait bien devoir de traiter les impacts négatifs de l'action collective sociale, mais l'engagement à le faire devrait être renvoyé à la bonne volonté des acteurs, c'est-à-dire à une auto-contrainte, et non à une hétéro-contrainte par la loi juridique :

“Tous les devoirs enveloppent un concept de *coercition* par la loi ; les *devoirs éthiques* enveloppent une coercition qui ne peut relever que d'une législation interne tandis que les *devoirs de droit* en enveloppent une qui peut aussi relever d'une législation externe. On trouve donc dans les deux cas le concept de contrainte, qu'il s'agisse d'une contrainte sur soi ou d'une contrainte par un autre (...). On les appelle *devoirs de vertu (officia honestatis)* pour cette raison qu'ils sont soumis uniquement à la libre contrainte sur soi, non à celle d'un autre homme.”⁶⁰¹

Cependant, nous ne pouvions pas, moralement parlant, nous résoudre à une Responsabilité Sociale conçue comme libre engagement des acteurs sociaux, eu égard au devoir dont il s'agit ici, qui est celui de la soutenabilité du monde humain, donc rien moins que l'existence de l'humanité elle-même. Face à cette responsabilité globale de l'humanité pour elle-même, il y aurait nécessairement une incohérence à traiter le devoir de se coresponsabiliser pour la soutenabilité humaine comme un simple devoir de vertu, **par rapport auquel on pourrait être juridiquement indifférent**. Car la loi m'oblige au respect des droits, mais ne peut m'obliger au mérite vertueux. On comprend bien que Kant attribue un statut d'obligation large à des devoirs comme la « perfection personnelle » ou « la participation au bonheur d'autrui », car le fait d'y être indifférent n'est pas contraire aux devoirs de droit, donc n'implique aucune injustice proprement dite, seulement une médiocrité personnelle. Mais il n'en va pas de même

⁶⁰⁰ Kant I. *Métaphysique des Mœurs : Doctrine de la Vertu*, in : *Œuvres philosophiques 3*, op.cit. p 670.

⁶⁰¹ Idem. p 676-677.

pour le contenu des référentiels de RSE et pour le devoir de soutenabilité. Rester indifférent à la pente d'insoutenabilité actuelle de l'humanité est plus qu'un simple "défaut" de moralité, un "manque de force morale"⁶⁰², qui est la manière dont on doit qualifier, selon Kant, l'**absence** de vertu qui n'est pas encore "transgression résolue" devenue principe (ce qu'il nomme « vice »). Rester indifférent à l'insoutenabilité, c'est déjà la favoriser (elle est l'externalité « naturelle » de notre mode de vie et de production actuel), donc commettre une injustice cosmopolitique transgénérationnelle, puisque c'est mettre en péril la coexistence des libertés entre les générations. Et les référentiels de RSE comportent bien dans leurs exigences toute une série de droits internationaux, normes internationales de conduite et lois à respecter (Droits de l'Homme, droits du travail, etc.) face auxquels on ne peut rationnellement pas se tenir en position de libre engagement (si je veux et quand je veux), même si bien trop souvent aucune contrainte juridique réelle ne force les entreprises multinationales au respect de ces devoirs de droit.

De même que la justice d'un Etat ne peut juridiquement pas rester indifférente à la justice cosmopolitique des « citoyens du monde », la vertu et le droit ne peuvent rester indifférents au devoir de soutenabilité. C'est une même éthique en trois dimensions qui doit s'assurer du bien, du juste et du soutenable auprès de l'humanité, parce que l'éthique, justement, n'exige toujours qu'une seule chose : que l'agir soit **valable pour tous**. On devait donc logiquement se décider en faveur d'une conception institutionnaliste de la Responsabilité Sociale, qui exige d'en penser l'opposabilité, c'est-à-dire l'organisation institutionnelle d'une contrainte à en rendre compte devant la société, et non pas se contenter d'une simple responsabilité-engagement volontaire, donc contingente et seulement méritoire. La Responsabilité Sociale exige effectivement de tenir ensemble ces trois réquisits dissociés d'une responsabilité à la fois collective (coresponsabilité), imputative (obligatoire), et prospective (tournée vers le devoir de soutenabilité). **Pourquoi la coresponsabilité universelle pour l'avenir autonome de l'humanité n'est-elle pas un libre engagement volontaire ?** Pourquoi cette promesse mutuelle transgénérationnelle qui anime le monde cosmopolitique des humains n'est pas à libre disposition de la volonté ? Pourquoi n'est-elle pas une promesse que l'on pourrait refuser de tenir, parce qu'on l'aurait toujours déjà faite ? Telle est la question à laquelle nous devons maintenant répondre pour finir de fonder le concept de Responsabilité Sociale.

⁶⁰² Idem p 671

41. L'éthique de la discussion et la fondation ultime de la coresponsabilité de tous les êtres raisonnables chez Karl-Otto Apel.

L'apport philosophique d'arguments pour la cause de la responsabilité globale n'est pas dénué de possibilités stratégiques concernant le succès d'une rationalité morale contre une rationalité cynique réduite à de simples finalités stratégiques de défense de **ses** intérêts dans le monde, et non plus de défense **des** intérêts du monde. Le philosophe qui a sans doute le plus avancé dans cette conjonction d'une défense de la raison morale universelle et d'une applicabilité de celle-ci dans la société contemporaine est Karl-Otto Apel. Ce philosophe allemand, collègue de Jürgen Habermas, trop peu connu en France, propose en effet une éthique réaliste de la responsabilité globale qui nous semble à la fois fonder légitimement la coresponsabilité globale que l'on cherche, et prouver l'applicabilité de la Responsabilité Sociale telle que nous l'avons présentée ici, comme possibilité d'institutionnaliser dans la gestion des organisations la responsabilité pour la soutenabilité de l'humanité. Une présentation de son éthique de la discussion comme éthique de la responsabilité nous permettra de mieux comprendre le caractère **originaire** de la responsabilité, qui plus est de la coresponsabilité, et pourquoi elle se situe bien **en deçà du libre engagement** d'une volonté subjective ou institutionnelle.

Le premier point de cette éthique de la discussion, en très grande partie commune à Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel, est qu'elle s'inscrit dans la tradition universaliste issue de Kant d'une morale sécularisée, qui n'est plus fondée sur une vision du monde particulière, l'appartenance à une communauté particulière, mais est destinée potentiellement à être comprise et acceptée par tous les êtres humains, quelle que soit leur origine culturelle (ou leur obédience religieuse), car elle ne s'appuie que sur des exigences transcendantales de ce que doit présupposer tout devoir posé entre des humains. Ceci la rend **apte à fonctionner dans un monde globalisé pluriculturel**, énorme avantage pour son applicabilité, mais fait payer le prix de son universalisme par son caractère formel et vide, ce qui n'est un inconvénient que tant qu'on n'a pas compris le caractère dynamique et efficace d'un principe moral formel, certes, mais qui, sans imposer aucune morale particulière, va permettre d'aider à résoudre tous les problèmes moraux particuliers⁶⁰³ :

⁶⁰³ Ce pour quoi il est bon de comparer un principe moral universaliste formel et vide avec une formule mathématique qui, bien que formelle et vide, permet de résoudre tout un ensemble d'équations, donc de problèmes mathématiques concrets. La morale universaliste, ainsi, tout en s'éloignant d'un catéchisme éthique où l'on propose au sujet l'observance de devoirs concrets, prétend résoudre beaucoup de problèmes éthiques

“Dans des sociétés modernes, les normes morales doivent se dégager des contenus concrets des orientations de la vie éthique, qui apparaissent désormais au pluriel ; elles trouvent leur seul fondement dans l’identité sociale devenue abstraite, qui n’est plus décrite que par le statut d’appartenance à *une*, et non plus à telle ou telle communauté particulière. Par là s’expliquent les deux caractéristiques dominantes d’une morale sécularisée, *extraite* du contexte d’un éthos social généralisé. Une morale qui ne peut s’appuyer que sur le contenu normatif de conditions universelles de coexistence au sein d’une communauté (fondée sur le respect mutuel des personnes) *en général*, doit, en ce qui concerne la validité et le champ d’application de ses normes, être universaliste et égalitaire ; en même temps, elle est, pour ce qui concerne le contenu de ses normes, formelle et vide.”⁶⁰⁴

L’éthique de la discussion se présente comme une traduction de l’impératif catégorique kantien en termes de **discussion argumentée** des problèmes éthiques en général (Que doit-on faire ? Comment devons-nous vivre ensemble ?) selon les procédures démocratiques et justes de tout dialogue libre de contrainte, violence, ou réserves tactiques secrètes. Elle établit un principe « D » d’obligation à la discussion pratique pour la fondation des normes, et un principe « U » qui définit la validité universelle d’une norme en rapport à l’acceptabilité universelle de toutes ses conséquences directes et effets secondaires par tous les intéressés⁶⁰⁵ :

“Dans l’éthique de la discussion, c’est la procédure de l’argumentation morale qui prend la place de l’impératif catégorique. Elle établit le principe « D » selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l’accord de tous les concernés en tant qu’ils participent à une discussion pratique. En même temps, l’impératif catégorique est ramené au rang d’un principe d’universalisation, « U », qui dans les discussions pratiques assume le rôle d’une règle d’argumentation : dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d’une manière prévisible découlent d’une observation universelle de la norme dans l’intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous.”⁶⁰⁶

L’éthique de la discussion fournit donc, d’entrée de jeu, à la fois la règle de son application (elle n’est pas pur énoncé théorique de devoirs en soi) par des discussions pratiques réelles, et le souci des conséquences secondaires de l’application des normes choisies, puisque les participants à l’élaboration des normes se demandent ce qu’il arriverait si la norme était institutionnalisée et si ses conséquences pouvaient ou non être acceptées par tout un chacun.

concrets. Ce qui ne veut pas dire non plus tous les problèmes éthiques, les mathématiques ne disposant pas, elles non plus, d’une formule absolue de ce genre. N’exigeons donc pas de la morale universaliste ce qu’on n’exige pas des mathématiques, mais ne renonçons pas pour autant à tout effort rationaliste universaliste à son sujet.

⁶⁰⁴ Habermas J. *De l’éthique de la discussion*, Cerf, 1992, p 138.

⁶⁰⁵ Voir : Habermas J. *Morale et communication*, op.cit. p 86-87.

⁶⁰⁶ Habermas J. *De l’éthique de la discussion*, op.cit. p 17.

Mais l'éthique de la discussion bénéficie aussi d'une solide fondation philosophique en raison, puisqu'elle démontre que les règles de procédure de la discussion pratique sans coercition ne sont pas parachutées par le philosophe bien intentionné, mais au contraire sont **toujours déjà présumées** et **utilisées** par toute personne se livrant sérieusement à une argumentation, voire même se livrant sérieusement à une activité de pensée réflexive. La fondation transcendantale est dite « ultime » par Karl-Otto Apel, car elle opère au niveau de la possibilité de la pensée rationnelle elle-même.

Nous avons toujours tendance à séparer et chosifier ce que nous faisons, à considérer les actes humains fondamentaux comme des substances existant en soi dans leur unicité : le monde, moi, la pensée, le devoir, la vérité, la raison, la responsabilité... Alors qu'en fait, toutes ces dimensions de l'humanité émergent de la relation et du dialogue⁶⁰⁷. Nous avons déjà souligné le caractère éminemment dialogique de la pensée, même la plus solitaire, où je suis toujours « deux-en-un » (Arendt) pour pouvoir **me demander** s'il est légitime de penser A plutôt que B. En me demandant, je m'interpelle et me responsabilise. Or, toute pensée réflexive, conçue comme recherche de raisons, conçue non pas comme le fait de penser à quelque chose (« j'ai froid », « il fait beau », « je me souviens de mes vacances ») mais comme le fait de s'interroger **sur** quelque chose, et de chercher de bonnes raisons d'en penser A plutôt que B, implique déjà que j'installe en moi-même un **tribunal impartial** qui soupèse le pour et le contre, émet des hypothèses et cherche des arguments qui puissent prétendre à la validité de leurs conclusions. Et cette prétention à la validité, je ne la reconnaitrai que si ce que je conclus n'est pas le fruit de mon désir ou de mon plaisir (je pense A parce que ça me plaît de penser A), mais le fruit d'une **force de contrainte** qui, après mûre réflexion et tout bien pesé, **m'oblige** à conclure A plutôt que B. Ce devoir de penser A plutôt que B, comme tout devoir, ne vient pas du fait que je le veuille mais du fait que **tous devraient** conclure comme moi.

C'est du moins ce que je peux penser jusqu'à plus ample informé, notamment jusqu'au test réel de partager mes arguments avec d'autres (qu'est-ce que vous pensez de ce que je pense ?) pour voir si ce qui m'apparaît comme une force de contrainte universelle, qui m'oblige à conclure A, est effectivement aussi conçu de la sorte par les autres. Se rendent-ils aux mêmes

⁶⁰⁷ "Primum relationis" dit Francis Jacques : la relation est première, et c'est « entre nous » que se disent les choses du monde. Ce qui fait que l'on participe à une communication, on n'en est pas l'origine ou l'aboutissement. Jacques F. *L'espace logique de l'interlocution*, op.cit. p 51. Le lieu du monde est l'« entre nous », et non pas l'en-dehors ou l'au-dedans.

raisons que moi ? Ou au contraire m'objectent-ils des arguments que je n'avais pas vus, qui viennent détruire mon argumentation ? Alors, ce que je prenais pour force de raison contraignante n'était-il que mon point de vue limité, ce qu'il me plaisait de penser, ou ce que je pouvais penser dans les limites de mon raisonnement borné, de mes informations tronquées, mais non pas ce que je devais penser, ce qu'il fallait que **tout le monde** pense ? Et je puis aussi anticiper que tous mes interlocuteurs réels se trompent avec moi, et qu'un jour viendra un autre interlocuteur qui nous démontrera à tous que nous n'avions pas raison, et qu'en fait il fallait que tout le monde pense encore autre chose, etc.

J'anticipe par là, depuis mon petit tribunal personnel d'interrogation sur ce que je **dois** penser, une **communauté de communication** où je pourrais argumenter mon point de vue, prouver aux autres que « j'ai raison », et en même temps, cette communauté est une communauté **idéale** de communication, où l'argumentation pourrait idéalement être parfaitement résolue et convaincre tout le monde définitivement, un tribunal de **la** raison, au-delà du tribunal de **ma** raison. Je ne dis pas par là que cette communauté idéale de communication existe réellement quelque part, je dis que je ne peux pas faire autrement que de l'anticiper et de m'en servir à chaque fois que j'essaie de penser sérieusement en m'interrogeant moi-même à propos d'un sujet qui me pose question. Nier l'anticipation nécessaire d'une communauté idéale de communication, comme lieu où toutes les prétentions à la validité pourraient idéalement être honorées, ne m'est plus possible dès lors que je distingue mes opinions de mes raisons. Et nier cette communauté idéale de communication avec prétention à la validité de cette négation, c'est commettre une contradiction performative, car c'est affirmer que l'argument qui nie la communauté idéale de communication est valide devant une communauté idéale de communication.

Sans ces anticipations, ce que j'argumente en pensée ne pourrait plus être distingué, même par moi-même, de ce qui surgit de mon esprit, dans le magma continu du flux conscientiel (Castoriadis) qui constamment produit en moi des séries d'images, de sensations, de paroles (« j'ai froid », « il fait beau », « je me souviens de mon grand-père », etc.). La différence entre la proposition : « la Responsabilité Sociale doit être institutionnalisée dans notre société globale du risque » (proposition rattachée à toute l'argumentation du présent travail) et la proposition : « j'aime les carottes râpées » (préférence sans doute rattachable à mon histoire personnelle) ne pourrait plus être fournie ; ou encore la différence entre « tu dois sauver

l'enfant au bord du puits » (devoir moral universel) et « tu devrais manger des carottes râpées » (conseil culinaire, ou impératif hypothétique d'hygiène alimentaire). Sans ces anticipations de la communauté idéale et réelle de communication, je ne pourrais donc plus me considérer ni comme sujet capable de raison, ni comme sujet moral. Il y aurait bien encore en mon for intérieur de la conscience, mais il n'y aurait plus ce retour réflexif et sélectif sur le flux conscientiel pour en distinguer le vrai du faux, le correct de l'incorrect, le nécessaire du contingent. Ce qui doit être tenu pour pensée légitime argumentée, en moi comme chez mes interlocuteurs, doit être distingué du tout-venant de mon « imagination radicale » (Castoriadis). Sans l'anticipation de la communauté idéale de communication, donc, je ne pourrais plus me comprendre moi-même comme un locuteur pouvant prétendre, parfois, à la validité de son dire et de son agir. La considération que je peux parfois avoir pour mes pensées, mes actes, et mes croyances, comme ce qu'il faut penser, faire ou croire, s'en verrait gravement affectée, car je ne pourrais plus jamais « avoir raison ».

C'est en ce sens que Karl-Otto Apel fonde l'éthique de la discussion, sur le "point indépassable de la pensée en tant qu'argumentation"⁶⁰⁸, indépassable parce que qui voudra fonder en argumentant ces présupposés de la communauté idéale de communication sera obligé de les utiliser dans son argumentation, commettant donc une pétition de principe ou entrant dans un cercle logique ; et qui voudra réfuter ces présupposés dans une argumentation sera obligé de les présupposer et de les mettre en usage, commettant donc une « contradiction performative », comme nous l'avons vu précédemment. La fondation est en réalité double : celle de la **communauté idéale de communication impliquée dans toute pensée rationnelle**, et celle des **normes morales impliquées dans tout usage correct de l'argumentation** au sein de cette communauté idéale de communication. En effet, toute personne qui pense rationnellement n'est pas en situation autarcique et solitaire, mais doit toujours avoir présupposé et utilisé, premièrement, le langage, les règles du dialogue, une communauté réelle de communication à laquelle il appartient, et une communauté idéale de communication anticipée dans la recherche d'une argumentation **valable pour tous**. Mais, deuxièmement, ces règles d'argumentation sont toujours aussi déjà des **normes morales fondamentales**, justement celles de la communauté idéale de communication, que Karl-Otto Apel compte au nombre de trois, car l'attitude entre interlocuteurs dans cette communauté ne

⁶⁰⁸ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 39.

peut être ni instrumentale, ni stratégique (l'un se servant de l'autre comme d'un moyen pour atteindre des fins) :

“La norme fondamentale de *justice*, c'est-à-dire du *droit égal* de tous les partenaires de discussion possibles à employer tous les actes de langage propres à articuler des prétentions à la validité susceptibles, le cas échéant, de consensus ; j'ajoute la norme fondamentale de solidarité entre tous les membres, et au-delà : de tous les membres potentiels de la communauté d'argumentation actuelle, en principe illimitée, étant donné que dans le cadre de l'entreprise commune de la résolution argumentative de problèmes, *ils sont liés et renvoyés l'un à l'autre* ; et enfin, la norme fondamentale de *coresponsabilité* de tous les partenaires de discussion dans l'effort solidaire visant à articuler et à résoudre des problèmes. (Cette présupposition de la *coresponsabilité* de son partenaire de discussion, et de tous les autres, est impliquée par exemple dans toute *question* sérieuse). ”⁶⁰⁹

En effet, pour que cette communauté de communication puisse fonctionner réellement comme juge des bonnes et des mauvaises raisons, il faut bien y reconnaître un **droit égal de tous** et n'y faire aucune discrimination *a priori* entre les participants, ni positive, ni négative : ce n'est pas parce que **tu** le dis que c'est vrai (ou faux), mais c'est parce que cela provoque consensus, ou réfutation, que c'est acceptable ou pas. Seuls les arguments sont recevables dans la communauté de communication, avec entière liberté et égalité de tous à les offrir à l'examen de tous les autres, à égalité de condition devant les exigences de preuve, sans usage de violence, ni ruse, ni négociation stratégique visant à instrumentaliser et prendre du pouvoir sur les adversaires, ni tentative de trouver un accord entre les présents au dépend des absents, comme si le fait d'être absent donnait tort⁶¹⁰, etc. Ceci ne vient pas du fait que nous soyons bien intentionnés et désireux de promouvoir la démocratie. Cela ne vient pas de notre bonne volonté. Cela vient du fait qu'une situation idéale de parole, libérée des relations de pouvoir, est nécessairement présupposée dans l'idée d'une communauté de communication argumentative et est ultimement fondée dans l'analyse réflexive de ce qu'implique développer une argumentation rationnelle à prétention intersubjective au consensus.

De même, pour que cette communauté de communication puisse fonctionner réellement, les partenaires doivent y poursuivre ensemble le but de parvenir à un accord sur le problème en débat, sans pouvoir se délier ni se situer dans des positions non symétriques (au-dessus ou au-dessous des autres, leur dictant sa propre vérité ou se résignant à la leur sans conviction), car

⁶⁰⁹ Idem. p42.

⁶¹⁰ Apel K.-O. *Discussion et responsabilité : 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, Cerf, 1998, p 45.

c'est pour tous, devant tous, et comme **tous devraient penser**, que chacun offre les raisons de ses affirmations en prétendant qu'elles sont valides, c'est-à-dire valables pour tous. Il n'y a donc pas de possibilité de se **désolidariser** de cette communauté de communication, sauf à s'en exclure et passer à un autre régime de relation au monde (sans plus chercher à y argumenter de son agir et de ses motifs).

Et finalement, cette solidarité entre tous les partenaires égaux n'a de sens que si tous **s'efforcent** de parvenir **effectivement** à un accord, ne font pas semblant ni ne freinent l'avancée possible de tous vers les meilleurs arguments consensuels. L'attitude responsable de tous, dans le sens de la « mission confiée » (Ricœur) de parvenir à un consensus par libre conviction commune, est une nécessité pour que cette communauté de communication ait elle-même un sens dans les discussions pratiques qu'elle promeut, et ne soit pas un verbiage creux sans finalité et sans conséquence.

Cette troisième norme fondamentale de **coresponsabilité**, qui nous intéresse au plus haut point, est impliquée dans toute discussion « sérieuse » dit Karl-Otto Apel, c'est-à-dire dans toute discussion qui a lieu non pas comme un jeu sans importance et déconnecté de l'effort de résoudre les problèmes de la vie, une simple conversation pour passer le temps, mais comme une manière pratique de résoudre les problèmes de la vie sociale, en se mettant d'accord et coordonnant des actions futures à partir de la discussion. Une discussion sérieuse est une discussion qui est cause de conséquences pour l'avenir des interlocuteurs participants⁶¹¹, car les arguments qui forcent à une certaine entente dans le discours doivent aussi organiser une certaine coexistence dans la vie. Sinon, on ne pourrait plus distinguer, encore une fois, entre une discussion pratique pour résoudre des problèmes normatifs (Que devons-nous faire ? Comment devons-nous organiser pour coexister ?) et une conversation pour se distraire (jouer à répondre à la question : que devons-nous faire ?). Une entente qui fonde une coexistence, telle est la définition de la discussion sérieuse. Or, il est fondamental pour notre propos de noter deux choses :

⁶¹¹ Voir : Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 109. Karl-Otto Apel illustre ce que serait une discussion non sérieuse par l'exemple d'un propriétaire d'esclave du II^{ème} siècle av. J.C. discutant un instant avec son esclave philosophe sur le sens de la justice avant de le renvoyer à son travail comme si de rien n'était, comme si les arguments n'avaient de force de conviction que dans le discours mais pas dans la vie.

(1) La responsabilité apparaît dans l'éthique de la discussion directement comme **coresponsabilité**, c'est-à-dire comme responsabilité **collective** entre tous les participants à la discussion, et non pas comme responsabilité individuelle.

(2) Cette coresponsabilité n'est pas un **engagement** volontaire des participants après la discussion, qui décideraient **à leur gré**, parce qu'ils ont de bonnes intentions vertueuses, de mettre en application ce qui s'y est dit. Au contraire, cette coresponsabilité est une obligation présente, présupposée, et d'une certaine manière déjà satisfaite, dans l'acte même de discuter. Elle est interne à la discussion elle-même, elle en est une présupposition transcendantale (condition de possibilité de la pensée rationnelle elle-même).

Car **la discussion n'a de sens que si les participants sont coresponsables**, premièrement, de trouver ensemble la solution au problème en débat, de manière sérieuse, pendant la discussion, mais deuxièmement, de mettre en œuvre ce qui s'y est convenu dans le monde réel, sans quoi tout n'aurait été qu'un jeu. La coresponsabilité présupposée a priori dans la discussion sérieuse contient une promesse mutuelle de mise en pratique, de cohérence, et donc une obligation de tenir cette promesse, devant les interlocuteurs réels, mais aussi devant tous les interlocuteurs potentiels, sans quoi on retombe dans l'action stratégique : « Mais toi-même tu l'avais affirmé et convenu avec nous ! Pourquoi donc n'en as-tu rien fait ? Toute notre discussion n'a-t-elle été qu'un jeu pour toi ? Nous as-tu **utilisé** pour jouer en nous faisant croire, à des fins stratégiques tiennes, que tu discutais avec nous alors que ce n'était pas vrai ?⁶¹² ». La coresponsabilité entre les interlocuteurs est une norme qui établit que tout ce qui est dit avec, entre et devant les interlocuteurs doit être fait par les interlocuteurs en coresponsabilité solidaire de rationalité. Pas de coresponsabilité sans promesse mutuelle. Et la promesse, c'est l'acte de **parole** par lequel on dit ce que l'on va **faire**, par lequel on garantit un état futur du monde contre tous les autres possibles, d'aussi loin que puisse atteindre notre pouvoir sur le cours des choses. L'humain c'est la possibilité d'un futur différent, inouï, c'est la possibilité de la liberté. Et l'humanité morale de l'humain, c'est la possibilité de promettre que ce futur

⁶¹² On voit parfaitement ici que la discussion argumentée implique à la fois des normes morales et des normes de sincérité (dire réellement ce que l'on pense), qui ne sont pas contingentes par rapport à la finalité d'atteindre ensemble la vérité. L'activité scientifique, donc, ne peut faire abstraction de la morale au sens de l'éthique de la discussion pour l'établissement protocolaire de ses normes de validation des connaissances.

sera tel qu'il doit être, autonome, c'est-à-dire tel qu'on l'avait convenu entre nous, en nous donnant notre loi commune.

C'est ici que nous atteignons la possibilité de penser une responsabilité antérieure à tout engagement libre de la personne, une responsabilité obligatoire et pourtant librement voulue dans l'acte même de l'argumentation sérieuse, et fondatrice d'autonomie collective. C'est de cette coresponsabilité originaire présente au cœur de l'activité rationnelle discursive dont nous avons besoin pour comprendre l'obligation à la Responsabilité Sociale en deçà de tout engagement volontaire, et pourtant sans nécessité de la faire dépendre d'une loi coercitive extérieure aux actes des personnes nécessairement engagées ensemble. L'inter-contrainte qui nous lie dans la discussion argumentée n'est pas hétéro-contrainte, mais elle n'est pas non plus libre auto-contrainte, elle est promesse mutuelle transcendentalement présupposée dans l'acte même de la discussion.

En effet, que veut dire ici « présupposé transcendantal » ? D'une part, que la reconnaissance toujours déjà effectuée et pratiquée des normes fondamentales de la discussion rationnelle n'est pas imposée de l'extérieur, comme un ordre hétéronome, aux interlocuteurs. Elles sont au contraire reconnues par eux-mêmes, librement, comme leurs normes. Les interlocuteurs sont donc autonomes face aux normes fondamentales de la communauté de communication :

“Parler d'une reconnaissance toujours déjà effectuée, ne serait-ce que de ces normes-là d'une communauté idéale de communication, implique également de les avoir reconnues *en toute liberté*, donc de nous les imposer à nous-mêmes, en tant que nous sommes des sujets argumentant, ainsi qu'à tous les partenaires de discussion, dans une *autonomie auto-législative*.”⁶¹³

Mais d'autre part, cette reconnaissance libre et autonome ne signifie pourtant pas que l'on puisse **décider** de refuser ou d'accepter ces normes à son gré, comme s'il y avait encore un sujet tout constitué de sa pensée propre et de sa volonté autonome **derrière** cette présupposition transcendantale des normes fondamentales de toute pensée argumentative et de toute position de normes éthiques, et comme si ce sujet pouvait encore se comprendre rationnellement en refusant d'accepter ces normes. La communauté idéale de communication, impliquée dans toute discussion pratique sérieuse, dans toute recherche scientifique, et même dans la pensée solitaire dialogique du sujet « deux-en-un » qui s'interroge sur ce qu'il doit

⁶¹³ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 42-43.

penser, n'est pas dépendante de la décision libre des participants à la discussion, de la volonté libre des chercheurs, de l'arbitre du penseur, même si tous sont autonomes en la reconnaissant. Tout simplement parce que, **au cours** de l'activité rationnelle qu'ils sont tous en train de pratiquer, ils ne peuvent plus accepter ou refuser la raison comme bon leur semble. La communauté idéale de communication est un principe **non contingent** pour leur activité, car ils ne pourraient pas continuer à argumenter, à chercher la vérité, à penser réflexivement, s'ils renonçaient à participer et se soumettre aux normes de cette communauté idéale de communication. Il n'y a donc aucune décision ultime en faveur du respect des normes fondamentales de la communauté idéale de communication pour qui décide d'entreprendre une activité rationnelle, c'est-à-dire une activité qui justifie de ses raisons. Car justifier de ses raisons se fait toujours devant une communauté potentielle de communication où ces « raisons » pourraient ultimement être reconnues par tous. « Présupposé transcendantal » signifie bien que ces normes éthiques de justice, de solidarité et de coresponsabilité ne sont pas **rajoutées** par décision libre du sujet **en plus** de son activité rationnelle, mais qu'elles y sont toujours déjà présupposées et utilisées, parce qu'agir rationnellement veut toujours déjà dire argumenter, et qu'argumenter veut toujours déjà dire avoir accepté de se soumettre à ces normes, sans échappatoire possible.

On touche ici le fond de la fondation philosophique des normes morales : “Pourquoi, d'une manière générale, être rationnel ?” ; “Pourquoi, d'une manière générale, être moral ?”⁶¹⁴ ; “Pourquoi dois-je opter pour la responsabilité en cohésion solidaire avec tous les autres hommes ?”⁶¹⁵ demande Karl-Otto Apel. On penserait spontanément que la réponse devrait dépendre d'une libre décision du sujet : « parce que je le veux ». Ainsi, l'option en faveur de la raison dépendrait d'une **décision ultime**, et l'on croirait sauver ainsi la liberté :

“Si l'on conçoit la reconnaissance des normes fondamentales de la communauté idéale de communication comme un acte autonome de la *liberté*, alors il semble s'ensuivre que cet acte devrait lui-même pouvoir être refusé ; par suite, la reconnaissance des normes de la raison communicationnelle devrait donc bien pouvoir être mise en question. Ce ne serait donc pas d'une fondation *ultime* qu'il s'agirait, mais uniquement d'une *décision ultime*.”⁶¹⁶

⁶¹⁴ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 46.

⁶¹⁵ Apel K-O. *Discussion et responsabilité* : 2, op.cit. p 85.

⁶¹⁶ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 44-45.

Mais cette « liberté libertaire » d'un sujet cause de la morale par libre décision ruinerait le devoir, car il dépendrait au fond toujours d'un vouloir, ce qui, on l'a vu, est la figure de l'impératif hypothétique (Si tu veux, alors tu dois) mais pas celui de l'impératif catégorique (Tu dois !). Or la vraie réponse est fort simple, nous dit Karl-Otto Apel : celui qui pose cette question « **pourquoi** être moral, rationnel, responsable ? » et cherche à y répondre, est déjà engagé dans une réflexion argumentative devant la communauté idéale de communication. Il cherche à **savoir pourquoi**. Il cherche donc la **raison**, au lieu de chercher la violence, ou de bailler, de marcher ou de manger, ou n'importe quoi d'autre. Il doit donc déjà présupposer et **utiliser** dans sa démarche, de façon responsable, puisqu'il s'est confié à lui-même la mission de dire « pourquoi », les normes fondamentales d'une communauté idéale de communication où sa prétention à la vérité pourrait être honorée. Cela ne veut bien sûr pas dire qu'on ne puisse pas choisir contre la raison, la morale et la responsabilité, qu'on ne puisse être motivé à agir irrationnellement, mais cela veut dire qu'on ne pourrait pas rendre raison, éventuellement, d'une telle décision d'irrationalité immorale et irresponsable. C'est pour cela qu'une critique totale de la raison, tentée par le courant postmoderne, est rigoureusement impossible en tant que « critique » qui prétend avoir raison, on a vu pourquoi. C'est pour cela aussi que le décisionisme en faveur de la raison, celui de Karl Popper par exemple⁶¹⁷, qui postule une décision avant toute raison en faveur de la raison, ne pourrait même pas « comprendre » cette décision :

“Ainsi en va-t-il par exemple de la position de Karl Popper, qui maintient la nécessité d'un « acte de foi » irrationnel par lequel nous devrions, antérieurement à toute argumentation et eu égard à l'alternative entre « raison critique » et « obscurantisme », nous décider pour la raison.

Il me semble que dans la réponse qu'apporte cette sorte de décisionisme transcendantal, deux problèmes distincts sont confondus : celui de l'*intellection* transcendantalo-réflexive concernant la *fondation*, et celui – évidemment non soluble par des arguments – de la *traduction* de cette intellection transcendantale en une résolution à agir par l'intermédiaire de la *bonne volonté*. Une chose est en tout cas certaine : celui qui argumente *a*, par là même, déjà foulé le sol de la raison communicationnelle discursive, et a en conséquence reconnu ses normes. La fondation ultime transcendantalo-réflexive a uniquement affaire à cette intellection-là. Et elle affirme que quiconque argumente (pense !) n'a même plus accès à la situation présupposée par Popper, celle de devoir prendre une *décision ultime* pour ou contre la raison. Même l'idée, que l'argument poppérien présuppose comme *compréhensible*, d'une décision à prendre entre les membres de l'alternative originaire, n'est en vérité

⁶¹⁷ Popper K. *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979.

intelligible que si l'on présuppose que l'on peut déjà argumenter (penser !). Mais ceci, à son tour, présuppose d'avoir déjà reconnu les normes de la discussion."⁶¹⁸

En effet, la décision avant toute raison, qui choisit entre la raison et l'obscurantisme, distingue déjà la raison de l'obscurantisme. Elle n'est donc pas du tout pré-rationnelle mais a déjà choisi qu'il vaut mieux distinguer que de tout confondre. En essayant de remonter avant la raison de manière intelligible, on ne fait que la présupposer encore et toujours.

42. Fondation éthique de la Responsabilité Sociale comme devoir et responsabilité-imputation.

Tout ceci n'est pas un simple débat entre philosophes. Il intéresse au plus haut point le mouvement de la RSE. Car ceux qui y prônent, sous l'égide de la définition de Responsabilité Sociale du *Livre vert* de la Commission Européenne, que la Responsabilité Sociale n'est qu'un libre engagement volontaire, réclament pour eux la **rationalité d'un décisionisme primordial** en faveur ou contre la Responsabilité Sociale, la légitimité de la position d'une volonté souveraine qui décide si elle veut ou pas s'engager dans des actions légitimes en faveur de la société et l'environnement. Ils réclament la légitimité d'une position antérieure à toute action légitime, où l'on pourrait ne pas s'engager pour la Responsabilité Sociale avec de bonnes raisons de ne pas le faire, et ils réclament la dépendance de la Responsabilité Sociale face à cette libre décision primordiale. Ce faisant, ils affirment (1) qu'on peut être responsable (et mériter ainsi l'estime sociale et la reconnaissance légale) sans être socialement responsable ; (2) que la Responsabilité Sociale n'est pas un devoir mais un principe contingent, donc facultatif, tout au plus une activité méritoire (pour la Vertu) mais jamais exigible (par le Droit, ou d'une autre manière) ; (3) que la légitimité de la Responsabilité Sociale repose en dernière instance sur un libre engagement volontaire en faveur d'elle, et que toute imposition de la Responsabilité Sociale la rendrait illégitime, puisqu'elle nierait de manière coercitive la légitimité d'une **liberté antérieure et au-dessus de toute responsabilité**. On ne doit donc pas faire de la Responsabilité Sociale un devoir opposable, seulement un mérite.

C'est donc ici qu'il faut nous affronter au le « volontarisme de la RSE », démasqué en tant que « décisionisme moral » (toute obéissance au devoir moral **doit** reposer sur une libre décision

⁶¹⁸ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 45-46.

antérieure à toute morale). Nous avons dit que nous choisissons une démarche institutionnaliste de la RSE, qui cherche à rendre la Responsabilité Sociale obligatoire par divers procédés régulateurs hybrides (pas seulement par la loi, mais par la loi aussi). Nous avons choisi de considérer la Responsabilité Sociale comme une **responsabilité-imputation**, face à laquelle les agents sociaux sont tenus de rendre des comptes, et non pas comme une **responsabilité-engagement**, face à laquelle les agents sont libres de s'engager ou pas. Et nous avons signalé qu'il y avait derrière ce choix une question philosophique que nous ne pouvons pas encore résoudre, mais seulement mentionner : Est-ce parce qu'il y a d'abord un sujet libre et auteur volontaire de sa vie qu'il peut ensuite y avoir de la responsabilité pour un tel sujet, ou est-ce parce qu'il y a de la responsabilité à prendre qu'il faut créer un sujet libre et auteur volontaire, qui n'aurait pas existé sans cette responsabilité antérieure, et n'aurait pu accéder au domaine de sa liberté ? La responsabilité précède-t-elle ou suit-elle la liberté ? Est-on responsable parce que libre, ou libre parce que responsable ?

Il est maintenant temps de répondre à cette question. En effet, **si la responsabilité est toujours une décision de la liberté, elle est toujours en soi facultative, effet d'un vouloir qui la fonde et la légitime originellement**. La responsabilité ne peut ainsi jamais apparaître comme devoir. Bien sûr, il existe une infinité de responsabilités particulières qui ne sont pas des devoirs, mais dépendent du libre engagement des personnes qui, **après** s'être engagées librement, **doivent** effectivement remplir toute une série d'obligations pour tenir leur engagement, pour tenir leur promesse. S'inscrire dans un club sportif, signer un contrat de travail, faire des enfants, etc. tous ces engagements impliquent ensuite des devoirs. Mais on voit bien que tous ces devoirs sont conditionnellement dépendants de l'engagement originel. On est donc devant la figure de l'impératif hypothétique : « Puisque tu as voulu t'engager à A, alors tu dois faire B ». Aucun devoir absolu, donc aucun devoir moral, ne naît jamais d'un impératif hypothétique ; tout au plus un « falloir ».

Mais s'il existe des responsabilités qui sont des devoirs, cela veut dire qu'elles se présentent au sujet sous la forme d'un impératif catégorique : « Tu dois être responsable ! ». Elles ne seraient alors plus dépendantes d'aucun vouloir, plus conditionnées et rendues contingentes par aucun engagement préalable du sujet. Elles seraient des responsabilités absolues. Or, il est aisé de voir que s'il existe des devoirs moraux, il existe des responsabilités absolues par rapport à ces devoirs, face auxquelles le sujet n'est plus devant l'alternative du choix libre

légitime, en faveur ou non de ses responsabilités. Il n'y a plus de libre engagement qui tienne devant le devoir, si l'idée même de devoir a un sens, car il n'y a pas de « devoir si je veux et quand je m'y dispose librement ». La conscience d'un devoir est immédiatement la conscience d'une responsabilité : Je dois sauver l'enfant au puits signifie immédiatement que je suis responsable de sa vie, et que si je ne fais rien alors que j'aurais pu le sauver, je serai responsable de sa mort, même si je refuse cette perspective parce que je n'en veux pas. Je peux bien encore choisir, bien sûr, de ne pas faire ce que je dois, mais je ne peux plus alors **justifier**, par **l'argument** du libre engagement, de mon **droit** à prendre la décision de ne pas faire mon devoir, de mon **droit à l'irresponsabilité** face à mon devoir. Je puis bien choisir, face à mon devoir, l'irresponsabilité, mais je ne peux pas échapper à ma responsabilité (culpabilité) face à mon irresponsabilité. Il n'y a aucun lieu où l'on puisse justifier rationnellement l'irrationalité. Celui qui justifierait, devant un tribunal, son droit à ne pas tenter de sauver l'enfant au puits, parce qu'au-dessus du devoir moral, il y aurait la liberté absolue du choix qu'il serait encore plus immoral d'interdire, parce que chacun a bien le droit de faire ce qu'il veut, et que donc son choix de ne pas sauver l'enfant doit être respecté comme légitime, celui-là ne ferait que se couvrir de ridicule.

Nous entrons là dans la signification la plus profonde du devoir moral, qui n'est pas hétéronome, mais pourtant pas non plus volontaire, sinon objectif, et pourtant autonome ! Entre **ordre imposé** du dehors à la liberté et simple **vouloir** émanant de la liberté, le devoir se présente originairement comme une volonté, car c'est bien « mon » devoir qui se présente à moi, et non pas un ordre d'un autre (un supérieur hiérarchique, une obligation de mon groupe de référence, un commandement divin, etc.). Mais il s'agit d'une curieuse volonté que je ne peux pas ne pas vouloir, une reconnaissance volontaire de l'impossibilité de vouloir autre chose que le devoir : « mon » devoir me signifie que ma volonté est immédiatement contrainte objectivement par moi-même. La subjectivité reconnaît subjectivement qu'elle doit s'annuler comme subjectivité devant l'objectivité du devoir. On peut présenter ce paradoxe comme une espèce de contradiction entre deux thèses s'affrontant sur le caractère subjectif ou objectif du devoir :

Thèse de l'autonomie : le sujet doit découvrir la loi universelle du devoir indépendamment de toute autorité extérieure. Si une quelconque autorité extérieure lui donne la loi, alors celle-ci est un **ORDRE**, et non un devoir. Or, un ordre n'est pas un devoir, car je

peux encore légitimement me demander à son sujet : « Dois-je obéir à cet ordre ? ». On voit bien par là qu'il faut une dimension supérieure, une reconnaissance par le sujet lui-même de la légitimité de tout ordre, pour que celui-ci se transforme en devoir. Car il y a des ordres illégitimes, mais pas de devoirs illégitimes. Et seule la libre reconnaissance par le sujet de la légitimité d'une contrainte en fait un devoir, « son » devoir. Donc c'est bien du sein de la subjectivité, et d'elle seule, que peut naître le devoir comme **autonomie de la volonté**.

Antithèse de l'objectivité : la loi morale ne peut être produite par la volonté seule du sujet, car il s'agirait alors d'une maxime subjective qui dépendrait entièrement de ma volonté. Elle existerait par ma volonté et tant que je la voudrais, et elle disparaîtrait aussitôt que je n'en voudrais plus. Or, ce qui existe tant que je le veux, et disparaît quand je n'en veux plus, s'appelle un **VOULOIR**, et non un devoir. Le devoir doit continuer d'être devoir et m'apparaître comme tel même quand je ne veux pas lui obéir, comme quelque chose qui **m'oblige que je le veuille ou non**, sinon on est dans le seul ordre du désir, du gré, de l'arbitre, qui ne détermine aucune légitimité en soi. Il faut donc absolument que je reconnaisse le devoir comme quelque chose d'objectif, qui se tient devant ma volonté, sans émaner d'elle, pour différencier mes inclinations contingentes et mes obligations nécessaires.

Les deux thèses sont vraies en même temps. Car ce que la thèse interdit est la fondation du devoir sur l'hétéro-nomie, et elle a raison. Et ce que l'antithèse interdit est la fondation du devoir sur la contingence subjective, et elle a aussi raison. Le devoir est une **autonomie non subjective**, une liberté non contingente⁶¹⁹. C'est une loi objective, qui ne dépend donc pas de mon vouloir, mais que je me donne et accepte comme ma loi, donc face à laquelle je suis autonome, bien qu'elle annule mon libre vouloir, que je ne récupère qu'ensuite, lorsque, déjà, je suis entièrement responsable face au devoir, et que je n'ai donc plus la possibilité qu'entre assumer ou fauter. C'est cette équivoque sur l'objectivité-subjectivité du devoir qu'il faut tenir envers et contre tout, pour ne faire **déchoir** la morale ni du côté d'une imposition

⁶¹⁹ Il n'y a que l'expérience de la créativité de l'œuvre artistique géniale qui puisse se comparer à l'expérience de la conscience du devoir, du moins si on l'explique dans les termes de Schelling : l'artiste, en commençant librement de créer ce qu'il veut, se voit rapidement obligé par l'œuvre elle-même de « la » développer et « la » terminer suivant ce qu'elle lui commande, pour finalement apparaître à la volonté de son auteur comme une œuvre absolument nécessaire, et pas du tout contingente. Raison pour laquelle l'œuvre est admirable et « ravissante » pour tout public potentiel, ayant d'abord ravi l'auteur à sa propre volonté arbitraire. (voir : Schelling G. *Système de l'idéalisme transcendantal*, op.cit.). La pure liberté termine dans l'art en nécessité. Dans l'expérience du devoir, c'est un peu l'inverse : le devoir s'impose d'abord comme objectivité, face à laquelle le sujet décide après « librement » ce qu'il « veut », mais d'une liberté coincée par la nécessité d'une responsabilité.

communautaire ou religieuse, contre laquelle on pourrait toujours légitimement se rebeller et demander de quel droit devrait-on suivre cette loi hétéronome du groupe ou de Dieu⁶²⁰, ni du côté d'un libre vouloir décisioniste, qui terminera toujours dans un relativisme amoral. Puisque le devoir n'est ni l'ordre imposé, ni le vouloir, il faut donc assumer le paradoxe d'une espèce de nécessité-volonté pure en moi, immédiatement législatrice, qui me donne « en moi » (“la loi morale en moi”, dit Kant) une loi qui contraint ma volonté libre, une loi qui, en moi et par moi, **m’expulse** de la première place au sein de mon existence volontaire. C’est Lévinas qui décrit la responsabilité morale, par laquelle “je suis unique” (car l’expérience morale de mon obligation est celle d’une exposition de mon moi “où personne ne saurait me remplacer”), comme une expérience où le sujet responsable se trouve dans la condition (ou plutôt dans “l’incondition” !) d’une “expulsion hors de chez soi”⁶²¹.

Cette impossibilité de vouloir autre chose que le devoir n’annule certes pas, **après la reconnaissance du devoir**, la possibilité pour la volonté de choisir contre le devoir, malgré le devoir. Mais elle annule *a priori* la possibilité que ce choix soit légitime, puisqu’il se défausse du devoir, s’en échappe, traite de manière contingente ce qui n’est pas contingent, soumet le devoir au vouloir. Si je me donne encore le choix, malgré la reconnaissance de mon devoir, ce ne peut être que de manière immorale, indigne, irresponsable. Et que je n’aille pas vouloir prétendre (à qui ?) que ce choix contre le devoir pourrait encore être légitime ! Car de quelle légitimité me réclamer en dehors de tout devoir, si toute légitimité vient du devoir, puisque le devoir est ce qui est valable pour tous ? Il me faudrait trouver des interlocuteurs égaux, solidaires et coresponsables, qui puissent accepter mon inégalité (car je mets mon vouloir au-dessus du devoir, je me situe donc au-dessus de ce qui vaut pour tous), ma non solidarité (car je m’exclus de ce qui vaut pour tous) et mon irresponsabilité (car ce qui vaut pour tous ne m’oblige à rien). Où trouver une communauté de communication aussi aliénée pour écouter de telles sornettes ? Le devoir n’annule pas ma liberté de choix, ce n’est pas une loi de la physique ou un principe logique, mais il annule la légitimité d’un choix contre lui. Une fois le

⁶²⁰ Et l’histoire ne manque pas d’exemples de rebellions **légitimes** contre la morale sociale instituée, dont la plus spectaculaire et paradoxale fut sans doute celle de Jésus contre la religion et la Bible de son temps, pour instituer une nouvelle religion du Pardon contre le Talion biblique, où l’on ose dire « papa » en s’adressant à Dieu. De fait, aucune morale statutaire instituée, même immunisée de la critique par une sanction divine, ne peut résister au soupçon de légitimité, face à la communauté idéale de communication anticipée, par qui l’on réfléchit sur la légitimité universelle de la morale.

⁶²¹ Lévinas E. *Autrement qu’être*, op.cit. p 217-218.

devoir présent, je n'ai plus le choix qu'entre l'obéissance respectueuse ou l'indignité. Je n'ai donc plus le choix. C'est bien là la définition du devoir.

Mais il est fondamental de voir que cette position du devoir est déjà toujours aussi position de ma coresponsabilité avec tous les autres. Car ma responsabilité est déjà engagée, et si je n'y réponds pas, **n'importe qui pourra m'en demander des comptes**. Le devoir étant valable pour tous, chacun pourra en effet m'en exiger le respect, donc m'en rendre responsable, même si je ne veux pas, même si ça ne me plaît pas. La norme fondamentale de coresponsabilité de la raison communicationnelle m'oblige à rendre des comptes de toute façon, et ne me donne aucun refuge où je pourrais prendre encore un libre engagement, une libre décision, sans que personne n'ait le droit d'y juger de sa pertinence face au devoir⁶²². C'est bien cela qui est incohérent dans la position du « décisionisme en faveur de la raison » : croire que cette décision ultime, en dehors et avant la raison, puisse être compréhensible et rationnelle en tant que telle, c'est-à-dire puisse avoir raison. Il n'y a, rétorque Apel, aucune position de ce type d'une décision rationnelle antérieure à la raison, ou d'une liberté légitime antérieure au devoir, ou d'un sujet responsable avant la responsabilité. **Il n'y a pas de lieu**, en dehors de la raison, de la morale, et de la responsabilité morale, où décider rationnellement, moralement, de façon responsable, pour la raison, la morale et la responsabilité morale⁶²³. Il n'y a que la position de la mauvaise foi qui feint d'être encore totalement libre, sans aucune responsabilité, sans aucun devoir, sans aucune justification à donner devant personne, sans aucune solidarité avec quiconque, pour s'autoriser ce qu'elle veut, et prétendre que ce libre choix **ne devrait pas** déjà être accusable par n'importe quel autre sujet responsable.

Car ce devoir produit de manière autonome en moi, en m'expulsant de chez moi, il est le même devoir que tous les autres reconnaissent aussi, et face auquel ils sont eux aussi expulsés de chez eux. Aucun sujet raisonnable n'a donc de lieu où se réfugier **rationnellement** pour pouvoir échapper au regard et à l'avis de tout membre potentiel de la communauté de communication rationnelle qui s'interroge sur les raisons de l'agir **face au devoir** (et non face

⁶²² Pour qu'on ne recule pas devant ce caractère radical et catégorique du devoir, rappelons que dans la perspective d'une éthique post-métaphysique fondée sur le devoir, et non sur la vie bonne, la morale ne couvre qu'un champ très limité de la vie humaine, et que la presque totalité de la vie de chacun dépend de son vouloir, de maximes et d'impératifs hypothétiques, donc de choix pour lesquels la morale rationnelle déontologique n'a rien à dire *a priori*. Ce n'est donc pas la morale de l'impératif catégorique qui est coercitive et antilibérale, ce sont toutes les morales qui nous proposent un bien en soi qu'il faudrait réaliser dans sa vie pour que celle-ci soit une « vie bonne ».

⁶²³ Telle est sans doute la signification profonde du « fait de la raison pratique » de Kant.

à une libre décision contingente sur ses préférences moralement indifférentes) de tout autre membre de cette même communauté⁶²⁴. Nul n'est sensé ignorer son devoir. Et tous peuvent le lui rappeler. Le voleur, lui, est cohérent, il sait que son geste est injustifiable, et pour cette raison commet son forfait en secret, en fuyant l'espace public où l'immoralité de son agir ne manquerait pas d'apparaître, ainsi que la police. Mais le décisioniste moral, lui, qui croit que la morale doit dépendre d'une libre décision du sujet, est incohérent, car il déclare à tous, en pleine lumière publique de la communauté de communication, que l'engagement dans la communauté de communication est volontaire, et que donc il **peut légitimement** ne pas s'y engager et avoir le **droit** qu'on ne lui en fasse aucun reproche ! Il manque ainsi à la coresponsabilité originariaire à laquelle il est pourtant lié par solidarité avec tous les autres égaux à lui, qui sont en droit de le lui reprocher.

Cette incohérence est, toute proportion gardée (car notre raisonnement n'est pas terminé et nous allons récupérer la légitimité d'une responsabilité pour des intérêts particuliers non universalisables, malgré la nécessité de reconnaître la norme fondamentale de la coresponsabilité de tous les membres raisonnables de l'humanité), celle de ceux qui défendent que la Responsabilité Sociale doit être **volontaire**, c'est-à-dire dépendante de manière contingente du libre engagement de chacun (personne ou organisation), sans qu'on puisse rien opposer ou reprocher à celui qui déciderait de ne pas s'engager pour la Responsabilité Sociale. Ceux qui défendent cette position volontariste n'ont sans doute pas radicalement réfléchi à ses conséquences ultimes en termes éthiques : « je fais ce que je veux et personne n'a le droit de rien me reprocher, car il n'y a aucune responsabilité de rien du tout qui ne dépende, en définitive, de ma libre volonté de vouloir l'assumer ». Cette position peut bien être **tenue** comme un défi face à la raison morale, par qui en a le pouvoir et le courage, mais elle ne peut être **défendue par des arguments** comme une position légitime, dans la communauté de communication, en prétendant pouvoir y trouver l'assentiment des autres. Tout simplement parce qu'avant même d'y formuler ce qu'elle déclare à la communauté de communication solidaire et coresponsable, elle nie la solidarité et coresponsabilité originariaire des membres de la communauté de communication pour le consensus rationnel, en disant qu'il n'y a aucune

⁶²⁴ Ce qui ne veut pas dire qu'on doit être rationnel tout le temps, sous le regard totalitaire d'une communauté de communication rationnelle étouffant toute liberté et intimité. Cela veut seulement dire que **quand on prétend argumenter** ses décisions et son agir, on se soumet par là à ce regard rationnel, et que toute personne qui argumente dans une discussion pratique peut mettre notre agir en situation d'être jugé, de par la solidarité et coresponsabilité fondamentales de la communauté idéale de communication.

solidarité et aucune coresponsabilité concernant le consensus rationnel sur ce qu'il faut faire. Elle tombe donc, comme le dit Karl-Otto Apel, dans une contradiction performative⁶²⁵.

On peut donc maintenant conclure à propos de notre problème de préséance entre la liberté et la responsabilité. Est-on responsable parce que libre, ou libre parce que responsable ? La réponse tient dans la différence entre les responsabilités qui ne sont pas des devoirs et les responsabilités qui sont des devoirs. Concernant les premières, tout dépend en dernière instance de la liberté du sujet et de son engagement pour assumer une responsabilité toujours seconde et dépendante de son vouloir, quelle que soit la charge que cette responsabilité implique, et qui peut comporter aussi des devoirs (comme par exemple dans l'engagement libre à faire des enfants, engagement qui dépend de ma volonté, mais que je ne peux pas défaire ensuite, comme je peux résilier un contrat ou me démettre de certaines fonctions). La forme générale de l'obligation liée à la **responsabilité-engagement** est celle de l'impératif hypothétique (Si tu veux t'engager à A, alors tu dois assumer B). Il y a donc toujours là un décisionisme principiel qui rend la responsabilité **contingente**.

Mais concernant les responsabilités qui sont des devoirs, elles ne dépendent d'aucune liberté antérieure et fondatrice. Au contraire, elles créent elles-mêmes la liberté du sujet comme être voué à la responsabilité universellement valable de l'assomption de son devoir, donc comme être intégrant de plein droit la communauté des êtres raisonnables, autonomes, et destinés à la moralité, c'est-à-dire destinés à faire ce que tous devraient faire. Comme telle, la responsabilité comme devoir est une **responsabilité-imputation**, puisque l'être responsable n'y dispose plus d'une capacité de défausse « libertaire » face à ses obligations devant la communauté idéale des êtres raisonnables, où il doit, en même temps que d'accomplir son devoir, rendre des comptes sur cet accomplissement devant tous.

C'est une chose apparemment étrange que la responsabilité morale, qui contraint à accomplir un certain devoir et à en rendre des comptes devant la totalité des êtres raisonnables d'une communauté illimitée de jugement moral, puisse être dite créatrice de la liberté du sujet, si elle limite en réalité gravement ses possibilités de choix à la seule alternative (radicale) entre

⁶²⁵ Il est d'ailleurs symptomatique qu'il faille l'outrecuidance théorique d'un Hayek ou d'un Friedmann, pour pouvoir défendre par des **arguments** dans la communauté de communication réelle, en publiant des livres et des articles, que la justice sociale est un mirage et la Responsabilité Sociale des Entreprises est une illusion.

dignité et indignité. Mais c'est parce que l'on confond souvent liberté et capacité de faire ce qu'on veut, alors qu'il faudrait, du point de vue moral, absolument distinguer la « vraie » liberté autonome issue de la conscience du devoir et la « fausse » liberté hétéronome issue de l'indépendance de l'arbitre, qui est en réalité dépendance face à ses désirs et inclinations. Kant a toujours rappelé que seule la loi morale permettait d'introduire l'idée de liberté dans le cours naturel des choses, ce que la capacité de faire ou ne pas faire selon son gré, ce qu'il appelle « l'arbitre », ne permettait pas de faire. En effet, on ne peut passer du constat de l'autodétermination (je fais ce que j'ai décidé de faire) à celui de la liberté de l'autodétermination (suis-je vraiment libre dans mes décisions volontaires, ou suis-je déterminé sans le savoir par des causes sous-jacentes à ma volonté apparemment souveraine ?) qui est un problème indécidable en soi⁶²⁶. Kant illustre cette idée du devoir qui fait découvrir au sujet sa liberté par un exemple très pédagogique :

“On ne se serait jamais risqué à introduire la liberté dans la science, si la loi morale, et avec elle la raison pratique, ne nous y avaient conduits et ne nous avaient imposé ce concept. Mais l'expérience aussi confirme cet ordre des concepts en nous. À supposer que quelqu'un prétende ne pouvoir résister à sa passion luxurieuse quand l'objet aimé et l'occasion se présentent à lui ; on demande si, un gibet se trouvant dressé devant la maison où cette occasion s'offre à lui, pour l'y pendre aussitôt sa passion satisfaite, il lui serait dans ce cas impossible de dompter son inclination. On n'aura pas à chercher longtemps ce qu'il répondrait. Mais demandez-lui si, son prince lui intimant, sous menace de la même mort immédiate, de porter un faux témoignage contre un homme honnête qu'il voudrait bien perdre sous de spécieux prétextes, il tiendrait dans ce cas pour possible, quelque grand que puisse être son amour de la vie, de la vaincre malgré tout ? il n'osera peut-être assurer s'il le ferait ou non, mais il devra concéder sans hésitation que cela lui est possible. Il juge donc qu'il peut quelque chose parce qu'il a conscience qu'il le doit, et il reconnaît en lui la liberté qui, sans la loi morale, lui serait restée inconnue.”⁶²⁷

On voit bien, dans cet exemple, que celui qui se croyait déterminé par son désir, et, au-delà même de son désir, déterminé par son désir de ne pas mourir, se voit tout à coup capable de se sacrifier sans raison, sans objet désiré, libre au-delà de toute peur de la mort, libre au-delà de tout désir, au-delà de tout, simplement parce qu'il reconnaît qu'il **doit** faire quelque chose. Le devoir serait donc une **obligation qui libère**, et donc la responsabilité du devoir ce qui rompt l'ordonnement de ma vie à mes perceptions subjectives et inclinations volontaires, pour me

⁶²⁶ En ce sens, la fondation morale de source kantienne ne tombe sous aucune critique des philosophies du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud) qui révèlent des structures sous-jacentes déterminant la volonté du sujet. Il est possible qu'il n'y ait jamais eu d'acte accompli effectivement par pur respect du devoir, mais cela n'affecte en rien l'existence et la légitimité du devoir.

⁶²⁷ Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 643.

mettre hors de chez moi, en pleine possibilité de sacrifice pour autrui. Comme Kant, Lévinas (l'autre Emmanuel !) n'aura de cesse de répéter que la responsabilité pour autrui, ce qu'il appelle "l'un pour l'autre", ne dépend pas d'une liberté première et souveraine, qui viendrait ensuite de manière condescendante se rapprocher d'autrui avec compassion pour l'aimer et le secourir, par engagement volontaire. La responsabilité, au contraire, vient du « visage » d'autrui, qui ne se présente pas sous mon regard comme les choses, mais qui abolit la position de l'observateur et accède à la conscience de façon d'emblée éthique :

“Le « Tu ne tueras point » est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a dans l'apparition du visage un commandement comme si un maître me parlait. Pourtant, en même temps, le visage d'autrui est dénué ; c'est le pauvre pour lequel je peux tout et à qui je dois tout. Et moi, qui que je sois, mais en tant que « première personne », je suis celui qui se trouve des ressources pour répondre à l'appel.”⁶²⁸

Sans cette irruption d'autrui, comme ordre éthique dans l'intéressement de l'être du pour soi (le *conatus*), il n'y aurait pas de possibilité que se révèle cette non-indifférence principielle et ce désintéressement original qui me définissent comme sujet moral, respectant *a priori* ce que tous devraient faire, ce qui vaut pour tout le monde. Tout serait toujours ordonné à mon vouloir, celui de manger des carottes, de m'inscrire dans un club sportif, de faire de la philosophie, et d'aller sauver l'enfant au puits. Qu'y aurait-il de plus, de différent, de digne, dans le sacrifice pour autrui ou le respect de la parole donnée, par rapport à d'autres vouloirs et préférences, si tout n'était que de l'ordre de mes préférences ? Il est donc évident que **la responsabilité morale n'est pas originairement un attribut de ma volonté, donc n'est pas un engagement :**

“La responsabilité pour autrui ne peut avoir commencé dans mon engagement, dans ma décision. La responsabilité illimitée où je me trouve vient d'en deçà de ma liberté (...). La responsabilité pour autrui est le lieu où se place le non-lieu de la subjectivité.”⁶²⁹

D'un autre côté, c'est aussi la responsabilité morale qui constitue ma dignité, que ni le vouloir, ni la soumission aux ordres, ne peuvent me donner. Le fait que je veuille ce que je fais ne rend aucun de mes actes dignes. L'ordre coercitif auquel je me soumetts, ne me rend pas non plus digne. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il serait catastrophique que le devoir me vienne de Dieu et non de moi-même, car j'y obéirais alors comme à un ordre d'un supérieur, et n'aurais ainsi aucun mérite à me soumettre au « Tout-puissant », autant par peur que par

⁶²⁸ Lévinas E. *Ethique et infini*, op.cit. p 83.

⁶²⁹ Lévinas E. *Autrement qu'être*, op.cit. p 24.

amour, mais jamais par autonomie. Par contre, il suffit que je fasse quelque chose que je dois faire, c'est-à-dire que tous à ma place auraient aussi dû faire, pour que mon existence acquiert une dignité.

Le fait qu'il n'y ait aucun vouloir libre derrière le devoir ne signifie donc aucune perte pour la liberté et l'autonomie, bien au contraire. Il n'y a pas à s'inquiéter de sauver son moi devant l'éthique, c'est plutôt l'éthique qui me sauve de ne pas être un moi, de n'être qu'un individu, qu'une volonté de persévérer dans mon être. « Mon » devoir me fait être **sujet**, ma responsabilité me fait exister :

“Dans le dire de la responsabilité – qui est exposition à une obligation où personne ne saurait me remplacer – je suis unique.”⁶³⁰

La subjectivité toute constituée, avec son moi et sa volonté libre, **avant** toute responsabilité, est l'illusion d'optique, typiquement juridique, créée par une prise en compte des seules responsabilités dérivées du moi, toutes ces responsabilités-engagement de la vie d'adulte doté de droits et qui passe des contrats ; créée aussi par l'incessante recherche des auteurs des délits, des auteurs de troubles, des responsables des dommages qui doivent bien exister, par définition, avant l'acte. C'est pourquoi l'instance judiciaire a absolument besoin que les personnes existent en soi et pour soi avant toute responsabilité, et on la comprend depuis son point de vue. Il semble ainsi qu'il faille être libre et volontaire pour être responsable de ses actes. Mais la responsabilité définie par le philosophe est plus originaire, elle devient la **condition de possibilité de la subjectivité elle-même** :

“Je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes éthiques que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif.
(...) dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement un *pour autrui*.
(...) La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre.”⁶³¹

⁶³⁰ Idem. p 217.

⁶³¹ Lévinas E. *Ethique et infini*, op.cit. p 91-93.

Peut-être ne voudra-t-on pas aller aussi loin dans la phénoménologie de Lévinas. Toujours est-il que la thèse décisionniste morale de la nécessité de penser une décision ultime avant toute responsabilité, créée et prise par cet engagement d'un sujet antérieur à toute exigence, est réfutée pour toutes les responsabilités qui sont en même temps des devoirs. Notre option en faveur d'une responsabilité-imputation contre une responsabilité-engagement se transforme en fondation, puisque la soutenabilité a été fondée comme devoir.

Nous pouvons donc maintenant l'affirmer : si la justice entre les humains et la soutenabilité de l'humanité sur une planète hospitalière et habitable sont des devoirs, alors la responsabilité globale de tous les humains pour accomplir ce devoir est elle aussi un devoir, et **la Responsabilité Sociale** de toutes les organisations pour gérer leurs décisions, actions et impacts, conformément aux exigences de justice et de soutenabilité **est** elle aussi **un devoir**. Dès lors, **la Responsabilité Sociale est une responsabilité-imputation**, et elle est **légitimement opposable** à toutes les organisations, par tout un chacun, dans le cadre d'une société civile universelle qui se doit de se responsabiliser pour elle-même. **Il n'y a pas d'engagement volontaire concernant la Responsabilité Sociale**, mais une **obligation universelle transgénérationnelle** dont il faut chercher l'institutionnalisation, la régulation et la garantie, de la manière la plus efficace et équitable possible (sans doute une régulation hybride), ce qui est un problème politique stratégique et tactique non encore résolu, mais dont on ne peut, en tout cas, pas se défaire de façon légitime, ce qui est un problème philosophiquement résolu.

43. Fondation de l'éthique de la discussion comme devoir moral universel pour la solution de tous les conflits.

Or, voilà qu'au moment de notre fondation de la Responsabilité Sociale comme devoir, alors que nous pensions en avoir fini, nos affirmations prennent un tour inquiétant, car l'applicabilité de ce devoir pose de nouveau problème : Avec une **Responsabilité Sociale obligatoire et opposable à tous les acteurs sociaux par tous les autres acteurs sociaux**, au nom du devoir universel de justice et soutenabilité, ne va-t-on pas tout droit vers une **exagération fanatique de l'éthique** qui rende, d'un côté, dictatoriales ses exigences et, d'un autre côté, impraticable concrètement son institutionnalisation ? En élevant au statut de devoir universellement opposable la Responsabilité Sociale, ne vient-on pas de la condamner à n'être

jamais praticable dans le contexte économique et politique réel, où la prise en charge par chaque organisation de tous les impacts de ses décisions et actions, c'est-à-dire l'internalisation de toutes ses externalités, rendrait l'activité organisationnelle pratiquement impossible pour beaucoup d'organisations ? En radicalisant notre position morale, face à la solution du libre engagement méritoire des organisations en faveur de certaines initiatives sociales et environnementales, en plus de leurs obligations premières liées à leurs intérêts propres, ne vient-on pas d'aller trop loin et de trahir à la fois la recherche d'une Responsabilité Sociale responsable dans le contexte réel (la "Responsabilité Sociale durable et supportable" de Savall et Zardet) et la recherche d'une coresponsabilité sociale conviviale et coopérative qui ne débouche pas sur l'intransigeance d'une criminalisation hystérique de tout comportement pouvant être suspecté de provoquer des impacts négatifs à long terme ?

C'est ici qu'il faut maintenir en mémoire plusieurs garde-fous que nous nous sommes donnés pour ne pas tomber de la morale dans la « moraline » dénoncée par Edgar Morin, et donc, par contre coup, dans l'irréalisme et l'inapplicabilité d'exigences éthiques trop rigides :

“La moraline (j'emprunte ce terme à Nietzsche) est la simplification et la rigidification éthique qui conduisent au manichéisme, et qui ignorent compréhension, magnanimité et pardon. Nous pouvons reconnaître deux types de moraline : la moraline d'indignation et la moraline de réduction, qui, du reste, s'entre-nourissent.

L'indignation sans réflexion ni rationalité conduit à la disqualification d'autrui. L'indignation est tout enveloppée de morale, alors qu'elle n'est souvent qu'un masque de l'immorale colère.

La moraline de réduction réduit autrui à ce qu'il a de plus bas, aux actes mauvais qu'il a accomplis, à ses anciennes idées nocives, et le condamne totalement.”⁶³²

Pour que le rejet d'une Responsabilité Sociale comme simple engagement ne soit pas motif à une impossibilité de **composer ensemble du social plus autonome**, dans la reconnaissance de toutes les parties prenantes, de leurs intérêts, de leur besoin de justice et de soutenabilité (ce qui est bien le but de la responsabilisation sociale que la moraline interdirait), il nous faut rappeler que :

(1) La responsabilité dont il s'agit est une **coresponsabilité** qui n'appartient à personne en propre. Sinon, elle ne pourrait justement pas être **partagée** entre les membres de la communauté de responsabilisation. Il ne peut donc être question de la réduire à

⁶³² Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, op.cit. p 57.

responsabilisation imputative individuelle sous forme strictement juridique de « sanctionabilité pour faute », donc de culpabilité singulière, puisqu'elle se réfère aux impacts systémiques globaux de l'agir social et non pas aux actes des sujets juridiques (individuels ou organisationnels). Toute réduction de la Responsabilité Sociale à la responsabilité imputative individuelle est morale.

(2) L'imputation dont il s'agit est une « **imputation sociale** ». Le terme est certes incommode, mais on y désigne, face aux impacts systémiques à gérer, une coresponsabilité **créatrice de collectifs** porteurs d'enjeux et d'initiatives tournés vers l'avenir (mission confiée prospective) et non pas une recherche des coupables tournée vers le passé (imputation rétrospective morale et juridique des fautes). Toute réduction de l'imputation sociale à l'imputation juridique est morale.

Voilà pour nos garde-fous. Ils nous invitent à composer plutôt qu'à opposer. Ils nous demandent de trouver, en remplacement de l'**auto-contrainte** vertueuse d'une Responsabilité Sociale dépendante de la seule bonne volonté des organisations, non pas une **hétéro-contrainte** impériale au-dessus des organisations, mais une **inter-contrainte** entre des organisations égales, solidaires et coresponsables, liées par le dialogue et l'obligation d'un sens partagé et promis mutuellement. Il nous faut donc reprendre le sens de la fondation établie par Karl-Otto Apel de la norme fondamentale de coresponsabilité originaire de tous les membres de la communauté idéale de communication, pour voir si ce sens nous mène vers cette inter-contrainte à la fois exigeante et respectueuse des nécessités de chaque membre de la communauté de communication.

Or, la fondation de l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel n'a pas du tout le sens d'une **communauté de sacrifice** des intérêts particuliers sur l'autel de l'intérêt universel de la raison communicationnelle. Avant tout parce que c'est pour l'activité spécifique de **l'argumentation**, c'est-à-dire, dans les termes de Kant, en tant que citoyens du monde qui font un usage public de leur raison au sein de la société civile cosmopolitique universelle (idéale), et non pour n'importe quel type d'action, que les sujets ne peuvent se défaire des exigences normatives de justice, solidarité et coresponsabilité. Ce qui leur est donc interdit, en tant que membres de cette communauté idéale de communication, c'est seulement (1) de pouvoir se justifier rationnellement sans contradiction d'un agir non conforme à ces normes devant tous

les autres membres potentiels, et (2) d'empêcher ces mêmes membres de critiquer leur agir dans la même communauté idéale de communication, de par la coresponsabilité solidaire de tous les participants égaux. Rien de plus dans un premier temps donc, qu'une justification et une critique publique **dans** la communauté de communication. Mais cela veut-il dire qu'on en reste à la distinction kantienne entre « usage public » de la raison dans un espace public de libre critique, mais sans interférence avec « l'usage privé » de la raison dans les divers postes institutionnels où il s'agit là d'obéir aux ordres hiérarchiques ? Ceci risquerait alors, plutôt que de faire tomber l'éthique de la discussion dans l'intransigeante moraline, de la faire tomber dans l'idéalisme anodin d'une éthique parfaitement fondée en théorie pour ceux qui argumentent, mais incapable d'avoir le moindre effet dans la réalité une fois terminée la discussion. Vaudrait pour l'éthique de la discussion ce qui vaut pour, apparemment, toute éthique : « Il se peut que cela soit juste en théorie, mais dans la pratique, cela ne vaut point ».

Le problème est de taille, et il concerne la portée de cette coresponsabilité comme norme fondamentale de l'éthique de la discussion, face aux enjeux de l'intérêt et des conflits qu'il suscite dans le monde. Si nous sommes tous coresponsables de parvenir à un consensus sur les problèmes du monde dans la discussion argumentée, mais pas dans la vie, alors il suffit de ne pas participer à la discussion et l'on peut se défausser à volonté de cette responsabilité. Là encore resurgit le décisionisme, celui de bien vouloir prendre part à des discussions avec les autres, par libre engagement, si je veux et quand je veux. Karl-Otto Apel a bien vu l'objection, qui est de **séparer** les exigences universelles de la communauté **idéale** de communication, d'un côté, des normes d'action à pratiquer dans le monde **réel** tissé de conflits, de l'autre, et où la *Realpolitik* de la défense de ses intérêts vaut mieux que l'illusion d'un doux consensus entre tous. Comment va-t-on assurer une applicabilité des normes fondamentales de la discussion pour le progrès du monde réel ? Comment doit-on penser l'articulation entre la coresponsabilité universelle des participants à la discussion dans une communauté idéale de communication nécessairement anticipée et les diverses responsabilités particulières des agents sociaux en conflit dans une communauté de peu de communication et pas du tout idéale, où manquent à la fois justice, égalité, solidarité et coresponsabilité ? Quelle est, au fond, demande Karl-Otto Apel, « la relation qu'entretient la discussion avec toutes les autres formes d'interaction humaine ? »⁶³³

⁶³³ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 61.

La réponse de Karl-Otto Apel s'organise de la façon suivante. Premièrement, on ne peut pas considérer la discussion comme une institution comme les autres, à laquelle on pourrait participer ou pas, de laquelle on pourrait s'éloigner ou se passer, car elle correspond à la structure même de la pensée rationnelle, de la recherche de sens, de la prétention à la vérité et à l'entente avec les autres. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de vivre comme un être humain et refuser le logos et son usage public. Ce serait, et Karl-Otto Apel va chercher ici un argument d'Aristote, vivre "comme une plante"⁶³⁴, car ce serait renoncer à l'usage de la pensée réflexive elle-même et à la justification de ce que l'on fait :

"La discussion argumentative n'est pas une entreprise rationnelle en fonction d'une fin à laquelle on pourrait se résoudre ou ne pas se résoudre. Pour autant que l'on argumente (que l'on pense !), on est dès toujours engagé dans cette entreprise et dans ses présuppositions normatives. Et on ne peut pas dire (ou, à tout le moins, penser) : je refuse de participer à la discussion (je n'y vais simplement pas), et pourtant je pense."⁶³⁵

Deuxièmement, toute institution sociale doit prétendre, au minimum, stabiliser des ententes de comportement, de telle manière qu'une coexistence entre personnes et une coordination pour l'action collective soient possibles, sachant que la guerre permanente de tous contre tous n'est justement pas une institution. Or, ces ententes stabilisées ne sont pas déliées de relation à la rationalité discursive, à la recherche de bonnes raisons sur ce qu'il convient de penser, sur ce qu'il convient de définir comme réel et vrai, sur ce qu'il est légitime de croire et de faire ensemble. Le consensus et la prétention à la validité sont toujours impliqués dans la relation sociale. Donc aucune institution sociale n'est totalement libre de toute contrainte normative liée à la discussion argumentative, à la justice, la solidarité et la coresponsabilité pour ce qui vaut **pour tous**. Que la plupart des institutions de la plupart des cultures de l'histoire humaine n'aient pas été fondées sur des discussions réelles respectant les procédures démocratiques de l'argumentation dans une communauté idéale de communication⁶³⁶, ne veut pas dire qu'elles lui ont radicalement tourné le dos, mais plutôt qu'elles ont essayé de s'immuniser contre

⁶³⁴ Aristote. *Métaphysique*, livre IV, 1006a, 6-18. Cité in : Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 63.

⁶³⁵ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 56.

⁶³⁶ Voir pour cela la philosophie de Cornélius Castoriadis qui distingue nettement, d'une part, l'irruption de la démocratie et de la philosophie dans la Grèce antique et l'Occident moderne, comme les deux figures historiques de l'autonomie institutionnelle, et d'autre part, les autres "régimes d'hétéronomie instituée" pour lesquels "la source et le fondement de la loi, comme toute norme, valeur et signification, sont posés comme transcendants à la société" (Castoriadis C. *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du labyrinthe 4*, op.cit. p 197). Bien sûr, c'est en réalité la société qui pose le fondement de la loi hors de la société, raison pour laquelle on peut toujours *a priori* reprendre dans le discours entre membres de la société le geste de la création sociale.

l'argumentation (contre l'interrogation : « De quel droit ? », question fatale pour toute institution injuste ou irrationnelle) en bloquant une instance de sens auto-justificatrice **au-dessus** de la pensée argumentative des agents sociaux (Dieu, les Ancêtres, la Tradition, etc.). La Modernité en général, et la globalisation en particulier, qui impose une gouvernance coordinatrice au niveau mondial entre Etats et cultures différentes, aux intérêts divergents et interprétations du monde concurrentes, ne nous permettent même plus d'envisager une telle immunisation contre des discussions pratiques réelles et nécessaires à la coexistence dans le monde cosmopolitique actuel. Nous sommes définitivement sortis de l'âge de la contingence du dialogue politique.

Troisièmement, si donc ni les personnes, ni les institutions ne peuvent se délier de la structure argumentative et des normes qu'elle impose à la prétention à la validité de la communauté de communication réelle, les « **discussions réelles** » ne sont pas des passe-temps oisifs régulés par des normes idéales mais sans relation avec les enjeux conflictuels de la vie quotidienne :

« [les discussions réelles] ne sont pas du tout délestées de toute action, mais sont au contraire le lieu de la vraie confrontation de positions idéologiques divergentes, et avant tout de la tension entre la volonté de vérité et les *intérêts d'auto-affirmation propres à tous les systèmes vivants*. »⁶³⁷

Cette tension interne aux discussions réelles signifie que s'y joue le **conflit moral universel** entre, d'une part, les intérêts particuliers des participants, leur volonté d'auto-affirmation, immanente à leur statut ontologique et social d'êtres vivants sociaux en charge de **responsabilités particulières** au sein de la discussion, et qui demandent à être **légitimement** reconnues (droit à la survie, à la reconnaissance, à l'écoute et la compréhension de la part des autres interlocuteurs, et à la satisfaction des intérêts compatibles avec ceux des autres), et d'autre part, les intérêts **universels** de toute discussion que sont les normes relatives à la prétention à la validité, au sens, à la justice et la coresponsabilité solidaire pour trouver une issue consensuelle à la discussion, normes qui ne peuvent pas ne pas être toujours au minimum et en partie reconnues par les participants sous peine d'arrêt immédiat de la discussion et passage à la lutte ouverte. Or, le fait même que les interlocuteurs discutent ensemble au lieu de se battre, signifient qu'ils ont toujours déjà reconnus **à la fois** la légitimité des prétentions de chacun, à égalité avec les autres, à faire valoir ses prétentions particulières (puisque chacun est partenaire de la discussion avec les autres) et la légitimité de la procédure de l'argumentation à

⁶³⁷ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 62.

faire valoir que seules valent les prétentions universalisables et l'attitude normative de coresponsabilité solidaire des interlocuteurs pour dégager ces prétentions universalisables de leurs prétentions particulières.

Contrairement donc à toutes les éthiques déontologiques qui proposent le **sacrifice** (utopique) de l'intérêt égoïste au profit de l'intérêt universel idéal, l'éthique de la discussion propose, elle (et de façon transcendentale impliquée dans toute discussion réelle, toute recherche d'argumentation, et même toute pensée solitaire rationnelle), une **procédure collective de mise en accord des point de vue particuliers par auto-dépassement de l'intérêt privé vers l'intérêt universel**, par prise en compte des contraintes normatives internes à toute recherche des bonnes raisons de penser, croire, et faire, ce que l'on pense, croit et fait. L'éthique de la discussion est la première éthique qui veut radicalement tirer tous les avantages de cette "force d'obligation intersubjective"⁶³⁸ qu'est la raison communicationnelle, et qui ne place ses espoirs ni dans la seule auto-contrainte (éthique de la vertu : force-toi toi-même à être bon), ni dans la seule hétéro-contrainte (éthique juridique : la loi va te forcer à être bon), mais dans l'inter-contrainte (éthique dialogique : nous allons nous forcer entre nous à être bons). Or, alors que la vertu et le droit veulent idéalement empêcher les conflits, la discussion argumentée, elle, les prend en compte, les jugent légitimes, mais veut les dépasser. Souvenons-nous, nous l'avons vu, que le dialogue, comme d'ailleurs la négociation, commence parce que nous ne sommes pas d'accord (à la différence du monologue). Dans ce sens, l'éthique de la discussion n'est pas une éthique de plus, présentant en concurrence avec les autres sa propre échelle de valeur fondée sur les bienfaits du dialogue, ce qui serait trivial, mais elle est l'étalon non utopique de toute morale voulant réguler les conflits hors de la violence. Car quand la vertu et le droit ont failli et que les conflits réapparaissent sans rien qui les résolve, il n'y a que la discussion pratique entre les interlocuteurs en conflit qui puisse encore refonder de la vertu et du droit pour éviter la guerre, qui, elle, est l'aveu d'échec de toute éthique :

“Que la discussion argumentée dispose également, par le biais de la *morale de la discussion* que l'on reconnaît indubitablement en elle, des étalons normatifs de toute *morale de régulation de conflits en général*, cela appartient encore aux *présuppositions (conditions de sens)* de la discussion *depuis toujours reconnues* par quiconque

⁶³⁸ Apel K-O. « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », op.cit. p 145.

argumente sérieusement. Quiconque argumente sérieusement sait depuis toujours qu'il prend part à celle des formes de la communication (autoréflexive) qui – à la différence par exemple de la lutte ouverte, des négociations et de la rhétorique manipulatrice – est seule en mesure de résoudre des conflits sans violence, et ce dans l'esprit d'une décision à prendre entre prétentions à la validité litigieuses. Et dans cette mesure, il sait aussi que les normes fondamentales, qui fournissent *a priori* le critère des procédures de la discussion argumentative idéale, les fournissent également pour la régulation discursive, respectivement pour la résolution de tous les conflits d'intérêts dans le monde vécu ; cela veut dire qu'il admet également que c'est une tâche moralement requise que d'institutionnaliser dans le monde vécu, aux fins de la régulation des conflits, des « discussions pratiques » qui contiennent leur principe régulateur dans les normes procédurales des discussions argumentatives idéales.⁶³⁹

Dès lors, quatrièmement, la « discussion pratique » n'est pas, comme on aurait pu le craindre, une activité idéaliste déliée des réalités conflictuelles du monde, mais au contraire la seule activité éthique qui comprenne en elle-même cette réalité conflictuelle comme étant justement ce dont il faut discuter, mais sans abandonner l'idéal, qui lui est consubstantiel, d'une résolution consensuelle de ce conflit, par auto-dépassement au cours de la discussion⁶⁴⁰. Karl-Otto Apel souligne bien que la discussion argumentative a “simultanément part à la *réalité* des intérêts conflictuels et à l'*idéalité* transcendantale des normes de régulation de conflits”⁶⁴¹. On comprend donc qu'il n'y a pas d'utopisme en soi à redouter au sein de cette éthique de la discussion, qui n'est pas un doux rêve mais une procédure praticable de solution de conflits ; pas non plus de morale sacrificielle et hystérique à craindre, puisque les intérêts de tous les participants (réels et potentiels) doivent être pris en compte comme intérêts qui sont intéressants pour la discussion, l'éthique de la discussion n'étant pas une morale qui désigne des bons d'un côté et des méchants de l'autre.

On comprend aussi que les normes fondamentales de solidarité et coresponsabilité pour la solution des problèmes par la discussion pratique ne sont pas des vœux pieux que l'on aimerait bien que les interlocuteurs assument gentiment comme attitude morale, en plus de participer à la discussion (donc des normes dépendantes d'un libre engagement de leur part !), mais des **conditions de possibilité de la discussion elle-même**, qui disparaît immédiatement, remplacée par une activité stratégique de manipulation de l'adversaire, dès qu'un des interlocuteurs se désolidarise de la quête commune de vérité et consensus. Alors que l'attitude

⁶³⁹ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 64-65.

⁶⁴⁰ Ce qui est sans doute ce qu'ont pu ressentir, par exemple, ceux qui ont participé aux discussions pour l'élaboration de la norme ISO 26000.

⁶⁴¹ Idem. p 63.

parasitaire du *free rider* est parfaitement possible au sein des activités collectives de la vie courante, et permet à l'astucieux de profiter du fait que la plupart des autres se comportent moralement (*fair play*) pour tirer avantage de l'activité de tous **sans annuler cette activité pour tous**⁶⁴², la même attitude, au sein de la "méta institution de toutes les institutions du monde vécu"⁶⁴³ qu'est la discussion argumentée, détruit dans l'instant la totalité de l'activité dialogique **pour tous les participants**, donc aussi pour le contrevenant lui-même⁶⁴⁴. **L'inter-contrainte rationnelle**, présente au cœur de cette curieuse activité qu'est la discussion argumentée, fait que les protagonistes y sont liés par une coresponsabilité solidaire comme les pièces d'un château de cartes. S'il y a intérêt à ne pas abandonner le dialogue avec tous les autres participants (potentiellement, avec toute l'humanité, passée, présente et à venir) il n'y a pas intérêt non plus à y jouer les parasites, car on ne peut jamais penser ensemble dialogue et parasitage :

"Ainsi, le diable lui-même ne peut-il prendre part à l'entreprise de quête de la vérité dans une disposition d'esprit parasitaire."⁶⁴⁵

La conclusion est simple : cette activité du dialogue argumenté (avec soi-même en pensée comme avec les autres dans l'institution sociale), qui témoigne d'une force d'inter-contrainte intersubjective structurée par des normes éthiques de justice, solidarité et coresponsabilité (la raison), à laquelle il est quasiment impossible d'échapper sans devenir une plante (Aristote), face à laquelle aucune institution sociale ne peut se défausser radicalement (en tant qu'elle doit bien produire les raisons de sa légitimité à durer), dans laquelle les intérêts particuliers sont pris en compte pour discuter de leur légitimité et résoudre ainsi sans violence les litiges sociaux par auto-dépassement du particulier vers l'universalisable (qui ne préjuge donc pas du bien mais seulement de la procédure de détermination du bien entre les interlocuteurs), cette activité **doit être réellement instituée comme la seule manière rationnelle et morale de résoudre les conflits du monde vécu**. En même temps que notre coresponsabilité solidaire toujours déjà reconnue lors de la discussion pratique entre nous, nous avons la

⁶⁴² Ce qui est bien le problème de l'activité économique : on peut y jouer les parasites sans l'annuler. Si le parasite savait d'avance que son attitude intéressée allait détruire toute l'activité, ce dont il n'a pas intérêt, il n'y aurait plus de parasites en économie.

⁶⁴³ Idem p 64.

⁶⁴⁴ Idem. p 58.

⁶⁴⁵ Idem p 57. Voir aussi p 58-59.

coresponsabilité morale de faire de la discussion pratique le mode institutionnel de solution de tous les conflits humains. **La discussion argumentée est un devoir moral universel.**

Cette morale-là, qui fait de la discussion un devoir social universellement valable pour la solution de tous les conflits, n'est plus susceptible d'être contestée par une argumentation sans contradiction performative de la part de son critique. Elle n'est susceptible d'être « contestée » que par le silence des armes et de la violence, ce qui est bien une force, certes, mais jamais une raison, et encore moins une morale. On peut donc bien encore être immoral face à cette morale, mais pas présenter une morale alternative de même niveau d'universalité et de rationalité. Nous sommes en présence de la seule morale incontestable, et pourtant non dogmatique. Universelle, formelle, et vide de contenus, bien sûr, puisqu'elle ne fait qu'exiger de discuter des contenus de ce que doit être notre morale commune, elle n'est pourtant pas vide de sens et de boussole pour l'évolution de l'humanité, car elle contient des normes fondamentales transcendantales (donc formelles) de procédure pour la régulation des conflits en discussion : l'égalité, la solidarité et la coresponsabilité de tous les participants potentiels à la discussion. Personne n'a donc le **droit de prétendre** qu'un conflit ne **doit** pas être résolu par des discussions argumentées entre tous les protagonistes. Personne ne pourra jamais avoir **raison** en disant qu'il ne **faut** pas dialoguer (ce qui ne veut pas dire, on va le voir, que tout dialogue est bon en toute circonstance conflictuelle). Mais tout le monde a droit à participer *a priori* à toutes les discussions possibles pour résoudre tous les conflits sociaux, en défendant sa position par des arguments devant tous les autres.

Ceci dit, nous ne sommes pas encore tirés d'affaire, puisque ce devoir d'instituer le dialogue entre nous (devoir qu'on jugera à bon droit trivial et bien connu, car la recherche philosophique en éthique n'a jamais la prétention d'inventer une nouvelle morale, mais d'éclairer les conflits et solutions morales que les humains ont toujours déjà inventés⁶⁴⁶), doit encore résoudre le problème de sa propre **application responsable** dans l'histoire, sachant qu'il existe hélas de nombreux cas où la discussion semble impossible, et même s'avère une solution dangereuse à envisager, lorsque le conflit dont il est question concerne des protagonistes qui ne sont pas en position de vouloir dialoguer⁶⁴⁷. Beaucoup de situations

⁶⁴⁶ Voir : Kant I. *Critique de la Raison pratique*, op.cit. p 615 note.

⁶⁴⁷ Apel K-O. *Ethique de la discussion*, op.cit. p 65-66. Voir aussi : *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 128 ; *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 32.

conflictuelles, effectivement, se présentent comme impossibles à résoudre de façon consensuelle, ce qui fait que la coresponsabilité universelle pour la solution consensuelle des conflits par la discussion deviendrait elle-même irresponsable si elle voulait résoudre par le dialogue une situation qui ne peut pas (encore) être résolue de cette manière. L'éthique de la discussion doit donc se transformer, au moment de son application, en une éthique de la responsabilité, orientée à la solution du **conflit des responsabilités entre la coresponsabilité universelle dialogique idéale et la responsabilité situationnelle de sauvegarder ce qui est à sauvegarder**, et de ne pas provoquer, par esprit idéaliste inconséquent, une situation pire que celle qu'on voulait résoudre. Car on sait que, parfois, « le mieux est l'ennemi du bien » et que « l'enfer est pavé de bonnes intentions » :

En effet, dans le *monde réel de la vie*, il peut évidemment arriver que nos adversaires et partenaires virtuels *ne veulent pas* entrer dans la discussion pour résoudre les problèmes par arguments ou qu'ils veulent entrer dans la discussion proposée avec une réserve secrète, c'est-à-dire avec l'intention de suivre seulement *dans l'apparence* les règles morales de la discussion, afin d'*utiliser* la discussion au mieux de leurs intérêts préétablis.

Il ressort de ceci qu'il ya effectivement une *connexion* nécessaire mais aussi une *différence* entre la *fondation ultime pragmatico-transcendantale* et l'*application* du paradigme fondationnel des discussions pratiques aux problèmes réels du monde de la vie.⁶⁴⁸

44. Le conflit des responsabilités (1) : Entre Préservation et Progrès, l'application responsable de la norme éthique de la discussion.

Cette différence entre la fondation et l'application de l'éthique de la discussion conduit Karl-Otto Apel à l'élaboration de ce qu'il appelle une « **partie B** » de l'éthique de la discussion⁶⁴⁹, où celle-ci s'enrichit de la dimension réaliste d'une « **éthique de la responsabilité** » où sont pris en compte les contextes réels qui ne sont pas toujours adaptés à une solution consensuelle dialogique des problèmes normatifs de l'humanité. Karl-Otto Apel fait alors de fines distinctions entre les divers niveaux de responsabilité éthique, et c'est de celles-ci dont nous avons besoin pour terminer de fonder notre Responsabilité Sociale, non pas d'une manière utopique, mais d'une manière elle-même responsable.

⁶⁴⁸ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 109-110.

⁶⁴⁹ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 91 sq. ; *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 48.

Une fois que l'on passe de l'analyse réflexive des présupposés normatifs internes à l'activité argumentative (égalité de droits entre tous les participants, solidarité et coresponsabilité) à la morale de la discussion, c'est-à-dire à l'exigence de réaliser l'institution de la discussion argumentée comme procédure pour le règlement de tous les conflits du monde réel, l'éthique de la discussion produit des **fins morales** à réaliser, qui ne sont pas à proprement parler des contenus normatifs précis (contenus ne devant comme tels apparaître que dans les discussions réelles entre interlocuteurs), mais des conditions d'application de l'éthique de la discussion dans la réalité historique, l'équivalent de ce que Kant aurait appelé le « Souverain Bien » déductible de la loi morale. Karl-Otto Apel en expose deux, destinées à réguler l'orientation du progrès moral de l'humanité :

*“Deux principes régulateurs fondamentaux pour la stratégie morale à long terme de toute action humaine : premièrement, garantir dans tous nos faits et gestes la survie de l'espèce humaine en tant que communauté réelle de communication, et deuxièmement, réaliser la communauté idéale dans la communauté réelle de communication. Le premier but est la condition nécessaire du second ; et le second but donne sens au premier, – lequel sens est déjà anticipé dans tout argument.”*⁶⁵⁰

Il est intéressant de voir que Karl-Otto Apel conçoit d'emblée le devoir de soutenabilité comme interne à l'éthique de la discussion, et dans les mêmes termes éthiques et politiques que nous avons développés ici, puisqu'il ne s'agit pas d'une survie pour la survie, mais d'une survie de la communauté de communication, donc d'une survie de l'humanité en tant qu'espèce politique destinée à la justice, et que, d'autre part, la survie est orientée vers l'objectif final de l'autonomie :

*“la stratégie de survie tient son sens d'une stratégie d'émancipation à long terme.”*⁶⁵¹

Pour qu'on ne se trompe pas concernant le caractère véritablement idéal du devoir de l'éthique de la discussion, Karl-Otto Apel rajoute :

*“la tâche de la réalisation de la communauté idéale de communication, formule aussi, en terme de la théorie de la communication, l'abolition de la société de classes : elle implique l'élimination de toute asymétrie du dialogue interpersonnel socialement conditionnée.”*⁶⁵²

⁶⁵⁰ Apel K-O. *L'éthique à l'âge de la science*, op.cit. p 133.

⁶⁵¹ Idem. p 134.

⁶⁵² Ibid.

Comme Karl-Otto Apel le dit lui-même : “il s’agit là d’une *monumentale idéalisation*”⁶⁵³ ! Et si l’on en restait là, on ne laisserait aucune ressource à l’individu responsable pour savoir ce qu’il doit faire effectivement quant aux conséquences de son agir dans le monde⁶⁵⁴. Car l’injonction de résoudre tous les problèmes humains par des discussions pratiques sans asymétrie et en parfaite coresponsabilité solidaire ne serait envisageable que du point de vue d’un “commencement au point zéro” de l’histoire ou par un “nouveau départ raisonnable” de l’histoire⁶⁵⁵, toutes conditions irréalistes. Au contraire, la responsabilité doit obliger l’éthique de la discussion à prendre en compte le **problème de la personne responsable** :

“Toute personne responsable, de quelque manière que ce soit, d’un système reposant sur l’affirmation de soi (la personne propre, la famille, le groupe social, l’Etat) doit s’attendre à ce que, pour le moment, les conflits d’intérêts *doivent* être réglés non seulement par des discussions pratiques (ou, plus précisément, en réalisant de manière approximative des discussions de ce type), mais encore par des formes d’interaction *stratégiques* (ce qui, dans le meilleur des cas, revient à des *négociations* ouvertes qui remplacent la lutte ouverte par des offres de coopération et des menaces de préjudices).”⁶⁵⁶

Ce problème de l’application par une personne responsable du principe de la discussion⁶⁵⁷ remet en jeu toute la légitimité de l’éthique de la discussion, car il y a fort à parier que nous allons nous retrouver parfois dans des situations où **l’application de la norme fondamentale de l’éthique de la discussion serait irresponsable, voire immorale**, et pourrait conduire à des conséquences catastrophiques, non seulement pour les êtres et les biens dont la personne responsable à la charge (ce pour quoi, déjà, elle n’aurait pas le droit de mettre en danger les siens au nom de la morale de la discussion), mais en plus, pour les fins mêmes de l’éthique de la discussion (la survie de la communauté de communication réelle et la réalisation de la communauté idéale de communication), si les conséquences d’une application du principe moral idéal dans un contexte hostile pouvaient mettre en danger la survie même de

⁶⁵³ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 46.

⁶⁵⁴ Idem. p 47.

⁶⁵⁵ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 111.

⁶⁵⁶ Idem p 112.

⁶⁵⁷ Le principe universel (U) de l’éthique de la discussion, redéfini en terme d’injonction morale pour la personne, se formule comme « principe U^a » : “N’agis qu’en fonction d’une maxime dont tu peux admettre, soit en raison d’une entente réelle avec les personnes concernées ou leurs représentants, soit en raison d’une expérience intellectuelle équivalente, que les conséquences et les effets secondaires qui, selon toute probabilité, résultent du fait que la norme est universellement observée dans l’intention de satisfaire les intérêts de chaque personne concernée, peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes concernées dans le cadre d’une discussion réelle.” (*Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 107).

l'humanité : par exemple, dans le cas d'un désarmement unilatéral entamé, au nom de la paix et de la coresponsabilité pour la solution pacifique des problèmes de l'humanité, face à un adversaire belliqueux prêt à utiliser l'arme atomique⁶⁵⁸.

Ainsi, toutes les exigences morales bien intentionnées de Paix, de Soutenabilité, de Justice économique et politique pour tous, de prise en compte responsable des impacts des décisions économiques par les entreprises (RSE), tout ce que nous avons désigné sous le nom de **responsabilité globale**⁶⁵⁹, viennent ici se heurter au problème de leur propre **responsabilité** face à leur application dans un contexte historique non idéal, et par des gestionnaires **responsables** non pas du monde entier, mais de leur « système d'auto-affirmation » (famille, entreprise, organisation, Etat...). La responsabilité globale est-elle toujours responsable par rapport à elle-même et aux responsabilités locales ? Voilà une question qui intéresse au plus haut point le responsable d'une organisation qui voudrait développer une politique de Responsabilité Sociale, mais qui redoute d'y mettre en péril ses propres responsabilités institutionnelles structurées par des intérêts instrumentaux et stratégiques d'autoaffirmation. Karl-Otto Apel, de façon parfaitement responsable, renie toute obligation d'appliquer la norme fondamentale de sa propre éthique dans n'importe quelle situation, quelles qu'en soient les conséquences :

“Il me semble évident qu'un *homme politique responsable* ne peut pas céder à ces exigences – telles qu'elles ont été jusqu'ici clamées et telles qu'elles le sont toujours. Elles sont *abstraites* et d'autant plus insuffisantes qu'elles négligent la question de savoir comment appliquer à la *situation réelle* la *norme fondamentale idéale* – sans faire de bond dans l'utopie, c'est-à-dire en prenant en compte les conséquences qui peuvent, selon toute vraisemblance et selon toute attente, résulter des actes. Or ce sont ces conséquences que tout *homme politique responsable* doit, en l'occurrence, prendre en compte parce que son devoir consiste non seulement à obéir à la norme fondamentale idéale de l'éthique, mais encore à la norme éthique qui l'astreint à conserver et protéger la réalité dont lui a été confié la charge – et qui est la réalité d'un système d'autoaffirmation sociale. Il ne peut donc obéir à l'*impératif d'une norme idéale* – lui *interdisant*, par exemple, *de menacer de recourir à la violence lors d'un règlement consensuel d'un conflit* – qu'à condition de ne pas compromettre par là le respect de l'impératif qu'implique la norme de conservation et de protection. Cette situation dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas dépourvue de paradoxes lui crée un *problème* : celui de l'*application de l'éthique normative fondamentale*. Or

⁶⁵⁸ Karl-Otto Apel discute magnifiquement ce problème de l'action responsable lors de la dissuasion nucléaire dans *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 39 sq.

⁶⁵⁹ Terme d'ailleurs repris par Karl-Otto Apel : *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 138.

c'est ce problème d'application – et non le problème d'une *fondation ultime de la norme éthique fondamentale* – qui me semble constituer la véritable difficulté d'une *éthique politique de la responsabilité*. J'ai pris l'habitude de parler à ce propos de la *partie B de l'éthique*.⁶⁶⁰

La fondation de l'éthique de la discussion dans sa « partie A », rattachée aux présuppositions normatives incontournables de la pensée rationnelle et de la discussion argumentée, et qui dégage le concept d'une coresponsabilité originaire de tous les humains pour la solution consensuelle discursive de tous leurs problèmes, rencontre dans sa « partie B », lors du passage à l'application pratique en situation concrète de cette coresponsabilité, les conséquences de ses propres exigences face aux responsabilités locales des agents sociaux. Le conflit qui en naît interdit de confondre la responsabilité du promoteur de l'éthique de la discussion avec une simple application à la lettre et en toute circonstance de la norme fondamentale de la discussion. L'éthique de la responsabilité doit être responsable de sa propre application, dans des situations non idéales de communication.

Alors, faut-il retourner finalement à une *Realpolitik* «qui souhaiterait ne s'appuyer que sur une rationalité *technique et stratégique* et évincer la morale en tant qu'affaire privée»⁶⁶¹ ? Le fin mot de la responsabilité doit-il être une sorte de réalisme politique faible où l'agent responsable d'une certaine sphère d'activité défend les intérêts dont il a la charge par tous les moyens efficaces, parce qu'il en est directement responsable, et renvoie à plus tard la responsabilité globale parce qu'elle n'est jamais une priorité ? Ceci, en retour, condamnerait toute velléité cosmopolitique de justice et de soutenabilité à n'être que de l'idéalisme utopique, mais pas de la responsabilité, ni globale ni sociale. S'il y avait rupture et conflit irrémédiable entre la responsabilité immédiate et la responsabilité globale, c'est la responsabilité globale qui en pâtirait immédiatement. Or, nous avons vu que dans la société globale du risque, on ne peut disjoindre l'intérêt à la préservation de la partie et l'intérêt à la préservation du tout, puisque les menaces globales sont directement des menaces locales. **Du strict point de vue de la raison stratégique, le pur repli sur la raison stratégique et ses responsabilités locales n'est plus une bonne stratégie face à l'insoutenabilité globale.** Et du point de vue de la raison morale, la responsabilité globale est bien entendu un devoir inéludable. Il **peut** donc y avoir conflit entre les niveaux de responsabilité, mais il ne **doit** pas

⁶⁶⁰ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 48.

⁶⁶¹ Idem p 50.

y avoir conflit entre eux. On doit donc, tant du côté d'une raison stratégique bien comprise (c'est-à-dire d'une véritable raison stratégique non bornée), que du côté d'une raison morale responsable (c'est-à-dire d'une raison attentive aux contextes de réalisation du devoir de façon non bornée), trouver une médiation entre les deux raisons et les deux niveaux de responsabilité, car :

“il n'est effectivement plus possible, sur le plan de l'éthique de la responsabilité, de séparer la *rationalité fins-moyens d'ordre stratégique* et la *rationalité communicationnelle et consensuelle*, ou encore une éthique *téléologique* et une éthique *déontologique*, ce qui est nécessaire c'est plutôt une médiation entre ces deux orientations idéales-typiques.”⁶⁶²

Il va donc s'agir pour Karl-Otto Apel d'articuler la **rationalité morale** et son exigence de **progrès** avec la **rationalité stratégique** et son exigence de **préservation**⁶⁶³, en tenant ensemble aussi bien les exigences de réalisation de la communauté idéale de communication que celle de protection de la communauté de communication réelle. Le philosophe assume ainsi une « éthique en trois dimensions » où l'agir de la personne responsable doit être à la fois pertinent dans le contexte donné (universalisable), soutenable par rapport aux institutions de la communauté de communication réelle qu'il faut préserver, et juste par rapport au progrès vers une communauté idéale de communication libérée des relations asymétriques de pouvoir aliénant.

Ce que l'analyse réflexive des présupposés de toute communication argumentée nous donne, dans la « partie A » de l'éthique de la discussion, ce sont trois éléments :

“ 1) la présupposition d'une *communauté idéale de communication* que nous sommes obligés d'anticiper de façon contrefactuelle lorsque nous argumentons sérieusement ;

2) la présupposition d'une *communauté réelle de communication*, dans laquelle nous sommes socialisés et où nous devons déjà avoir obtenu un accord suffisant pour être à même de mener effectivement une discussion argumentée ; à quoi s'ajoute enfin

⁶⁶² Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 127.

⁶⁶³ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 35-37.

3) la conscience de la *différence* principale existant *entre la communauté idéale de communication et la communauté réelle de communication.*⁶⁶⁴

Ce que les exigences de responsabilité dans la « partie B » de l'éthique de la discussion requièrent, c'est qu'une éthique responsable :

(1) prenne note du conflit intrinsèque existant entre la rationalité éthique et la rationalité stratégique, car l'application stricte de l'exigence éthique idéale **quelles qu'en soient les conséquences** est irresponsable ;

(2) assume le **caractère légitime de la rationalité stratégique** qui gouverne le souci de préservation des systèmes d'auto-affirmation⁶⁶⁵, car leur sacrifice au nom de la morale serait irresponsable (sachant que les personnes et les familles sont aussi des systèmes d'auto-affirmation) ;

(3) ne renonce pas à l'exigence de **progrès** et d'**émancipation** de l'éthique, surtout si celle-ci inclut la soutenabilité de tous les systèmes d'auto-affirmation, car n'oublions pas que le fait de se défausser de notre responsabilité globale par rapport au destin commun planétaire serait lui aussi irresponsable pour tous les systèmes d'auto-affirmation à préserver ;

(4) propose un principe d'action pour l'acteur responsable qui lui permette de "rester en contact avec la constellation historique et de médiatiser les impératifs de la raison éthique avec ceux de la rationalité stratégique et de la rationalité systémique"⁶⁶⁶, car sans ce **principe passerelle entre la raison éthique et la raison stratégique**, c'est l'éthique de la responsabilité qui serait irresponsable, puisqu'elle ne permettrait pas son application responsable.

Ce principe passerelle entre la rationalité morale et la rationalité stratégique, Karl-Otto Apel va l'appeler le "*principe complémentaire (C) de la stratégie morale* pour fonder une éthique de la responsabilité"⁶⁶⁷. Il n'est pas inintéressant de souligner ce quasi oxymore de « **stratégie**

⁶⁶⁴ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 122.

⁶⁶⁵ Mis à part, bien sûr, les groupes mafieux, les associations à finalité délictuelle, et sans préjuger des poursuites légales pour faute de la part des organisations, selon les procédures normales de la justice. Il est par ailleurs certain qu'une réorientation de l'économie vers une économie soutenable fera disparaître beaucoup d'entreprises, en même temps que d'autres apparaîtront, dans le cadre du renouvellement entrepreneurial par l'innovation décrit par Schumpeter en termes de « destruction créatrice » (Schumpeter J.A. *Théorie de l'évolution économique*, Dalloz, 1935).

⁶⁶⁶ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 37.

⁶⁶⁷ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 123.

morale » (le terme de stratégie se réfère étymologiquement à la conduction de l'armée), qui montre bien que l'éthique de la discussion, en tant qu'elle est aussi et d'abord une éthique de la responsabilité pour l'institutionnalisation de procédures de solutions justes et responsables des conflits humains, et non pas une éthique simplement déontique qui propose une série de devoirs à réaliser, et encore moins une éthique traditionnelle qui propose un modèle de vie heureuse et sage, a dépassé les oppositions traditionnelles entre devoir et être, entre morale et politique, entre valeurs et faits, entre réalisation de l'idéal et gestion de la réalité. C'est, de notre point de vue, le résultat de l'introduction de cette **troisième dimension** manquante de la Soutenabilité dans l'éthique qui provoque cette réforme dans l'auto-compréhension que l'éthique doit avoir d'elle-même au temps de la société globale technoscientifique : **la gestion de ce qui est** ne peut plus être reléguée en dehors du souci éthique, comme un problème d'intendance qui ne la concerne pas, ou pire, comme une activité vulgaire et en soi récalcitrante aux visées idéales de la réalisation du souverain Bien, qu'il faudrait pour cela dénigrer. Une fois que l'on a reconnu que la vertu conduit à la justice et que la justice conduit à la soutenabilité, l'éthique ne sépare plus réalisation du « devoir-être qui manque à l'être » et gestion préservatrice de « l'être qui est ». La gestion devient un souci de l'éthique (qui n'est plus un sacrifice), et l'éthique un domaine de la gestion (qui n'est pas simple égoïsme).

Il est de ce fait important de souligner que, pour Karl-Otto Apel, qui assume l'exigence de préservation de l'être de Hans Jonas tout en refusant sa fondation de l'éthique dans l'être (fondation métaphysique)⁶⁶⁸, **la légitimité des responsabilités particulières** liées aux charges que doivent assumer les représentants de systèmes d'auto-affirmation particuliers (personnes, groupes, organisations, entreprises, Etats...) **n'a jamais à être mise en doute** au nom d'une responsabilité universelle⁶⁶⁹, car il ne s'agit plus de faire s'affronter l'universel et le particulier depuis le point de vue (facile) d'une raison morale pure de toute souillure avec les intérêts concrets, mais de **composer des médiations entre les membres réels de la communauté de communication réelle**, qui ont tous des responsabilités particulières et de ce fait des intérêts particuliers légitimes à faire valoir dans la discussion, pour la réalisation d'une communauté de communication chaque fois plus à même de résoudre de façon consensuelle plus de

⁶⁶⁸ Voir surtout : Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 9 sq. Le traducteur Christian Bouchindhomme note en avant-propos de ce deuxième tome : "L'interlocuteur permanent de Karl-Otto Apel est ici Hans Jonas dont il partage dans une très large mesure les soucis mais en se séparant de sa démarche, trop facilement accessible à l'objection d' « utopisme de la responsabilité »" (p 7).

⁶⁶⁹ Et, encore une fois, sous la supposition que l'appareil de justice fonctionne et sait éliminer les systèmes d'auto-affirmation illégaux, ainsi que les actions illégales des responsables des organisations légales.

problèmes entre des humains de plus en plus en situation symétrique d'entente. C'est donc bien du **progrès** de la communauté de communication réelle vers la communauté idéale de communication dont il s'agit, ce qui ne peut se faire qu'en respectant *a priori* tous les participants de la communauté réelle de communication ayant une attitude responsable. La communauté idéale de communication n'est pas une communauté de sacrifice moral des intérêts particuliers. Il n'est donc pas question, par exemple, de tomber dans la « moraline » et de réduire les chefs d'entreprises à de simples défenseurs d'intérêts égoïstes contre la loi morale. Pour Karl-Otto Apel, il est clair que les "porte-paroles responsables de systèmes d'autoaffirmation" ne doivent pas être mis "sur le même plan que le type des défenseurs d'intérêts qui sont, quant à eux, moralement irresponsables et purement égoïstes" :

“Pour qu'il y ait ne serait-ce qu'une chance que l'organisation communicationnelle de la responsabilité, eu égard aux actions politico-économiques collectives, puisse se faire (et y aspirer est déjà en soi un commandement de l'éthique de la responsabilité), alors il faut par principe reconnaître comme une forme de responsabilité humaine *le fait que les systèmes d'autoaffirmation* (individus, familles, groupes, groupements d'intérêt, Etats) *prennent position selon la rationalité stratégique* et **distinguer cela du pur égoïsme.**”⁶⁷⁰

Cette légitimité de la position stratégique des systèmes d'auto-affirmation, en charge de responsabilités spécifiques, est fondamentale pour comprendre que le conflit des responsabilités n'est pas une simple donnée empirique regrettable, un pis-aller avec lequel il faudrait s'accommoder de mauvaise grâce, mais une tension légitime qu'il ne faut pas nier, sinon orienter vers un auto-dépassement progressif : un passage du conflit unilatéral récurrent des responsabilités particulières entre elles vers la construction de dynamiques de coresponsabilités permettant, tout à la fois, de préserver les intérêts particuliers et de les composer dans un tout plus universalisable et moins conflictuel.

“Au niveau de l'organisation de la responsabilité collective vis-à-vis de l'avenir, telle qu'elle est aujourd'hui pour la première fois requise, ce dont il s'agit, c'est de faire prendre conscience de la tension entre, d'un côté, la rationalité purement *stratégico-économique et stratégico-politique* inhérente à l'autoaffirmation des systèmes particuliers, et, de l'autre, la *rationalité* consensuelle et communicationnelle au sens de *l'éthique de la discussion* (...). Il s'agit, en outre, **d'initier et de réinitier sans cesse une médiatisation par la discussion entre la responsabilité particulière et la responsabilité universelle concrète.**”⁶⁷¹

⁶⁷⁰ Idem. p 32 (je souligne).

⁶⁷¹ Ibid. (je souligne).

Ainsi, comme le conflit des responsabilités est en soi légitime, et ressort de la double exigence de préserver la communauté de communication réelle tout en réalisant la communauté idéale de communication, le principe complémentaire (C) pour une « stratégie morale » en situation d'impossibilité d'appliquer la norme de la résolution des conflits par le dialogue argumenté, est lui-même un principe moral légitime et non pas un pis-aller stratégique signifiant un renoncement de l'éthique face à une réalité trop rebelle. De ce fait, il peut être défendu par des arguments devant une communauté idéale de communication comme étant le comportement le plus universalisable possible dans une situation adverse précise. Quand donc a-t-on le « droit » d'appliquer un principe de « stratégie morale » ?

“La personne qui – quoique déjà dans une intention éthique – doit se confronter aux obstacles qui s'opposent à l'application immédiate du principe (U^a) ne peut pas encore, en appliquant immédiatement le principe (U^a), renoncer à agir de manière stratégique vis-à-vis de ses prochains – par exemple en leur suggérant de façon rhétorique telle opinion ou telle manière d'agir, ou, le cas échéant, en les trompant directement. Si elle ne peut pas, par principe, renoncer à un tel comportement, c'est parce que – par exemple en tant qu'homme politique responsable – elle n'a pas le droit d'escompter que ses antagonistes renoncent au comportement stratégique, non pas, d'ailleurs, parce que ceux-ci seraient toujours méchants, mais parce que, de leur côté, ils n'ont pas le droit d'escompter d'elle qu'elle renonce au comportement stratégique.”⁶⁷²

Nous sommes sur le fil du rasoir. Dire, dans le cadre d'une éthique de la discussion, que des antagonistes n'ont pas le « droit » de ne pas tromper leurs adversaires dans certaines circonstances est en effet risqué. Il faut tout du moins **encadrer** ce principe de « stratégie morale » pour qu'il ne se retourne pas contre la morale qu'on voulait promouvoir de façon responsable. Karl-Otto Apel n'est pas forcément toujours très clair, comme dans le passage cité. Néanmoins, on peut trouver dans ses écrits le moyen de canaliser l'usage de ce principe complémentaire (C) et en reconstruire l'idée générale pour ne pas qu'il nous fasse tomber dans le machiavélisme.

Premièrement, il est important de noter que ce principe stratégique a pour finalité l'application du principe pur de la discussion, c'est-à-dire le remplacement d'une situation d'impossibilité de dialogue par l'institution du dialogue, entre des ex-opposants devenus interlocuteurs, pour régler leurs différends de manière universalisable (par des discussions pratiques et non par la guerre). Ce n'est donc pas sur le différend lui-même que s'applique le principe, comme pour,

⁶⁷² Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 126.

par exemple, supprimer le problème en supprimant l'adversaire (!) mais sur l'impossibilité factuelle de le régler **par le moyen de la discussion**. Le principe (C), écrit Karl-Otto Apel :

“vise à éliminer les obstacles qui s'opposent à l'application du principe pur de la discussion.”⁶⁷³

Ne sont donc moralement admissibles, dans cette stratégie morale, que les actions instrumentales et stratégiques qui visent à faire advenir la possibilité d'une solution discursive des conflits, et non pas celles, belliqueuses en soi, visant seulement à prendre un avantage sur l'adversaire, mais de telle manière que l'établissement futur d'un règlement consensuel du conflit soit rendue impossible. Ce principe n'est donc pas un principe seulement stratégique ayant pour unique fin le succès de sa propre entreprise. Ce n'est pas non plus un simple principe de « prudence » sans finalité, qui exigerait de l'agent responsable de la « faculté de bien juger », sans lui dire par ailleurs ce qu'est cette faculté, et sans lui exiger le dépassement de la situation présente vers une nouvelle situation où la sauvegarde stratégique ne serait plus utile. C'est donc un principe de **progrès moral** qui travaille à la construction de cet espace de dialogue manquant :

“contribuer autant que faire se peut à une *transformation à long terme des rapports* : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits.”⁶⁷⁴

Nous retrouvons ici un thème itératif de notre travail : là où il n'y a « personne », personne d'autre que des adversaires en lutte qui ne peuvent discuter, donc qui ne peuvent interagir comme des humains performant ensemble la société commune, il faut faire advenir « quelqu'un », c'est-à-dire des êtres humains qui se reconnaissent mutuellement comme responsables entre eux (coresponsables) du sens de leur dire et de leur agir pour résoudre leurs conflits en suivant une force commune d'obligation intersubjective (la raison). Le principe (C), ainsi, est bien un **principe de responsabilité** qui, de façon anticipée, vise à construire la possibilité d'une responsabilisation mutuelle, là où il n'y a que de la responsabilité auto-affirmative contre l'autre (ma responsabilité m'ordonne de lutter contre toi et ta responsabilité t'ordonne la même chose). Passer de ces responsabilités séparées et opposées à une

⁶⁷³ Idem. p 127.

⁶⁷⁴ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 49.

coresponsabilité partagée pour le traitement du conflit, tel est le sens du progrès en responsabilité que le principe (C) doit faciliter.

Deuxièmement, l'application du principe (C) demande de déterminer plus finement dans quels cas considérer que le lien dialogique n'est pas possible, et donc dans quel cas l'activité stratégique qui, de toute façon, instrumentalise l'autre, est requise. Car la formulation la plus précise de ce principe par Karl-Otto Apel est la suivante :

“agir *rationnellement en fonction d'une fin* vis-à-vis de ceux avec qui il n'est pas (encore) possible de parvenir à une *coordination de l'action* purement consensuelle.”⁶⁷⁵

Nous avons déjà vu la différence, avec Francis Jacques, entre dialogue et négociation. Mais ici, il ne s'agit plus de cette différence, car la négociation, même si elle n'a pas la durabilité et le caractère idéal du dialogue, est bien déjà une forme d'entente parfaitement acceptable du point de vue de la communauté **réelle** de communication, vu qu'elle établit un compromis entre les opposants qui permet de continuer à collaborer ensemble (la négociation patronat/syndicat en est un exemple typique, dans le cadre du compromis fordiste des « trente glorieuses »). Ce n'est pas parce qu'il y a conflit que le principe pur de l'éthique de la discussion n'est plus applicable, car le conflit est au contraire ce qui meut le besoin de la discussion, tant au niveau du dialogue que de la négociation. Il faut considérer l'inapplicabilité du principe pur de l'éthique de la discussion seulement dans le cas où **même la négociation n'est pas possible**, c'est-à-dire dans le cas où le contenu des échanges verbaux n'est plus « discursif », n'est plus constitué que de menaces.

Ce moment où la négociation, comme ultime forme de consensus, n'est plus possible, est celui de l'abandon de la coresponsabilité primordiale pour mener à bien une discussion avec une réelle volonté de parvenir à un accord, qui est l'équivalent pour l'activité discursive du succès pour l'activité instrumentale et stratégique. Quand le compromis n'est plus qu'un équilibre entre menaces, la relation n'est plus que de force à force, il n'y a plus d'effort post-babélien de traduire pour l'autre son point de vue et de traduire le point de vue de l'autre. “La volonté de convaincre propre à la communication orientée vers l'intercompréhension”⁶⁷⁶ a alors disparu. Karl-Otto Apel distingue en effet le compromis où l'autre est pris en considération comme

⁶⁷⁵ Idem. p 49.

⁶⁷⁶ Idem. p 78.

personne pouvant prétendre à la validité, et le compromis comme pur équilibre stratégique de forces :

“d’un côté, un compromis dans lequel on tend vers une *prise en considération optimale, en fonction de la situation, des exigences de validité légitimes des personnes concernées (...)* et, de l’autre, *un compromis purement stratégique* qui se présente, disons, comme un équilibre réfléchi *entre des offres et des menaces.*”⁶⁷⁷

L’encadrement du principe de la « stratégie morale » est donc assuré, pour que ce dernier ne devienne pas le prétexte à un retour en force du pur combat stratégique entre intérêts divergents : d’une part, il s’agit d’un principe moral orienté vers l’institution du dialogue (d’abord sous la forme minimale de la négociation), d’autre part, son application se limite aux cas où, visiblement, il n’est pas possible encore de dialoguer. Et finalement, la limitation de ce principe stratégique au cœur de l’application de l’éthique de la discussion est assurée aussi par la détermination de ses limites d’application dans le temps. Le principe ne se justifie plus dès que les possibilités de consensus entre les opposants sont ouvertes : “là où des possibilités de règlement des conflits par la communication et le consensus existent déjà et sont lésées par une politique du pouvoir.”⁶⁷⁸

45. Le conflit des responsabilités (2) : La Responsabilité Sociale comme démocratisation des organisations.

Karl-Otto Apel réussit donc bien, en notre opinion, à articuler la rationalité stratégique avec la rationalité morale, entendue cette dernière en termes d’exigence d’institution de la communication et du consensus comme meilleur mode de résolution des problèmes de la première. Il aura fallu une « morale » renonçant à dire le bien en soi et à proposer le sacrifice des intérêts particuliers au nom d’un universel idéal pour pouvoir mettre d’accord (théoriquement du moins) la logique de la rationalité instrumentale et stratégique orientée vers le succès, et la logique de la rationalité morale réorientée vers le consensus. Le progrès moral n’est pas ici vaincu par la considération de la légitimité du point de vue stratégique (la *Realpolitik*) mais au contraire oriente celui-ci vers un auto-dépassement de ses propres bornes, par construction de **l’espace interlocutif institutionnel** apte à accueillir les discussions

⁶⁷⁷ Idem. p 125.

⁶⁷⁸ Idem. p 56.

pratiques entre les opposants, pour qu'ils y résolvent leurs problèmes en composant un « monde pluriel mais commun » (Latour).

Il faudrait préciser, selon nous, que la construction de cet espace interlocutif n'est pas seulement généralement empêchée par les luttes ouvertes entre des humains en conflit, pas encore disposés à régler leurs différends par le dialogue, mais aussi par le fait de **ne pas reconnaître encore la légitimité d'un nouvel interlocuteur**. Or, du point de vue de l'éthique de la discussion, il n'y a aucun droit de refuser en soi l'entrée d'un nouvel interlocuteur, tout aussi égal en droit, solidaire et coresponsable que tous les autres, dans la communauté de communication. Car c'est dans la communauté de communication que seront évaluées ses raisons d'y vouloir entrer et la légitimité de ses revendications, et jamais à l'extérieur. L'*a priori* de la communauté idéale de communication interdit donc toute discrimination des interlocuteurs potentiels.

Et c'est là que les problèmes éthiques écologiques concernant le respect des animaux, des espèces, des écosystèmes, de la biodiversité, et de la biosphère, peuvent trouver leur véritable place, à côté de tous les autres interlocuteurs qui réclament légitimement reconnaissance (travailleurs exploités des pays pauvres, générations futures, etc.), sans besoin aucun de fonder par là des droits pour des entités qui ne participeront de toute façon jamais aux débats que par la médiation de représentants humains. C'est à ces représentants lanceurs d'alerte et traducteurs de nouveaux problèmes éthiques inaperçus, niés, minimisés par les interlocuteurs officiels en position de pouvoir dans la communauté de communication réelle, qu'il faut donner de nouveaux droits de parole et faciliter de nouveaux statuts politiques, stratégiques, juridiques et économiques, plus égalitaires. Ce sont les mouvements citoyens des porteurs d'enjeux de l'insoutenabilité sociale et planétaire qui ont toute légitimité à prendre place dans l'espace interlocutif institutionnel élargi de la société du risque, où visiblement les seuls interlocuteurs de la lutte des classes (patronat, syndicat, Etat) ne suffisent plus à traiter un torrent de problèmes éthiques, politiques, économiques, scientifiques et techniques qui les dépassent complètement. Et il faut reconnaître au mouvement de la RSE le mérite d'avoir participé, pour le compte des milieux économiques, à cet élargissement de la communauté de communication en direction des ONG, tant par les efforts d'entrepreneurs plus visionnaires que par ceux des ONG les plus conscientes de la nécessité de passer à une médiation efficace entre le point de vue moral et le point de vue stratégique.

Les scientifiques, les ONG, les mouvements sociaux internationaux ne se sont donc pas privés, ces dernières décennies, pour s'inviter de force dans le débat politique mondial, puisque la société civile universelle des « citoyens du monde » est partout où l'on fait un usage public de sa raison, accueillante et hospitalière à toute prétention universalisable à la validité. C'est maintenant à l'institutionnalisation de cet espace d'interlocution global, sous l'égide d'une éthique de la discussion comprise comme éthique de la responsabilité, **dans** les institutions des systèmes d'auto-affirmation particuliers, qu'il faut s'attacher. Car ce sont ces systèmes d'auto-affirmation qui sont eux, par définition, fermés, et liés à la responsabilité primordiale particulière de perdurer dans leur être. Faire des organisations des espaces de dialogue pour la solution des problèmes humains est une autre manière de définir la Responsabilité Sociale de ces organisations.

C'est à ce **progrès moral des institutions** vers l'assomption du dialogue public, qui médiatise les responsabilités individuelles légitimes des agents sociaux responsables de systèmes d'auto-affirmation et la coresponsabilité universelle des citoyens du monde, qu'il nous faut finalement réfléchir, dans le contexte réel d'une communauté de communication qui n'est certes pas idéale, mais qui n'est pas non plus sordidement condamnée à la guerre, où donc le consensus et la communication sont possibles et où il coûte toujours plus cher à chaque système d'auto-affirmation de les refuser. Car la coresponsabilité solidaire n'est pas qu'une norme fondamentale de la discussion argumentée, c'est aussi souvent un bon moyen stratégique de parvenir à ses fins, tant qu'elles sont légitimes.

Là encore Karl-Otto Apel peut nous aider à penser cette médiation entre responsabilités particulières dans le cadre institutionnel propre des personnes et coresponsabilité universelle dans le cadre de la discussion argumentée. La puissance d'une éthique de la responsabilité pour l'orientation de l'humanité vers la solution consensuelle dialogique de ses problèmes se juge en effet à sa capacité d'assurer un réel progrès moral historique, et de ne pas en rester à de simples déclarations sur ce qu'il faudrait faire dans l'idéal. Pour pouvoir organiser ce progrès moral dans le sens du principe de la discussion, il faut, nous dit Karl-Otto Apel, travailler au **remplacement progressif des institutions et conventions traditionnelles non démocratiques** par des institutions "qui tiennent compte du principe d'universalisation (U)

propre à cette méta-institution qu'est la discussion argumentée"⁶⁷⁹. Car la démocratie n'est pas qu'une base contingente pour produire des consensus, comme une vision relativiste de la politique pourrait l'envisager. Au contraire, pour Karl-Otto Apel, la démocratie est :

“la meilleure mise en œuvre partielle possible du *principe non contingent de la discussion*.”⁶⁸⁰

Dans ce sens, la démocratie politique tire sa non-contingence de son lien intrinsèque avec la norme fondamentale de l'éthique de la discussion et devient un bon modèle universalisable d'institution organisée pour la solution des conflits politiques, car au lieu de considérer la controverse politique comme l'ennemie du pouvoir, donc comme un danger pour la durabilité du gouvernement, la démocratie en fait un des mécanismes du système : en **légalisant l'Opposition** et en institutionnalisant la controverse dans le cadre constitutionnel (assemblée pluripartite, élections, campagnes, etc.), la discussion pratique n'est plus extérieure à l'activité politique mais elle est intériorisée par le système politique démocratique. Nous pouvons donc faire de la démocratie politique le modèle d'une responsabilisation sociale de toute organisation par internalisation de la discussion pratique en son sein. Encore faut-il avoir une définition systémique correcte de ce qu'est la démocratie. Niklas Luhmann va nous aider dans cette tâche.

La démocratisation ne doit pas être vue comme une idéalisation morale des organisations, mais peut servir aussi les intérêts stratégiques d'auto-affirmation des organisations. Intérioriser la discussion a permis au système politique démocratique de développer une grande flexibilité de comportement et une grande sensibilité à ce qui se passe dans son environnement, tout en étant extrêmement stable puisqu'il assume les conflits comme partie de lui-même. Les discussions pratiques issues du conflit permanent entre Majorité et Opposition sont utiles à l'autoreproduction du système, et l'on voit mal aujourd'hui comment les systèmes démocratiques pourraient virer de nouveau vers un régime absolutiste, alors qu'on voit fréquemment des régimes dictatoriaux virer vers la démocratie. Le système politique démocratique apparaît donc comme une espèce de preuve, pour la rationalité stratégique, que l'on peut **fonctionner avec succès** loin du consensus imposé uniformément par une hiérarchie monolithique, en accueillant en son sein la discussion argumentée comme un des modes de

⁶⁷⁹ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 1*, op.cit. p 128.

⁶⁸⁰ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 139.

fonctionnement du système. C'est à cette **intériorisation de la discussion pratique à l'intérieur des organisations** qu'il faut travailler, sur le modèle de la transformation du pouvoir politique absolutiste en pouvoir démocratique parlementaire, pour que les organisations développent leur **Responsabilité Sociale sans crainte de trahir leurs responsabilités particulières** par rapport à leurs exigences d'auto-affirmation (auto-reproduction et auto-développement).

L'intériorisation démocratique de la discussion dans les organisations, but d'une morale de la discussion généralisée, et que nous reprenons comme fondement de la responsabilisation sociale des organisations, a paradoxalement besoin d'une « **démoralisation** » des jugements que l'organisation porte sur ses « opposants ». La neutralité morale, pour qualifier ceux qui poursuivent des buts opposés, est une condition de l'inclusion du dialogue dans le fonctionnement de l'organisation, comme en témoigne le régime démocratique :

“On peut parler de démocratie lorsque l'opposition en tant que telle est autorisée juridiquement et moralement, de sorte qu'il n'y ait pas une partie qui soit présentée comme bonne alors que l'autre serait mauvaise et interdite. Ce n'est qu'à une telle condition que l'électorat peut choisir, c'est-à-dire déterminer par sa décision le groupe appelé à gouverner. Cela présuppose non seulement une neutralisation juridique des options, mais également une neutralisation morale. Les gouvernants sont appelés à respecter moralement l'opposition, et inversement. La disposition démocratique se laisse mesurer par le respect moral que l'on manifeste à l'égard de l'adversaire. Ce respect est la condition du fonctionnement d'un code politique binaire qui oriente l'ensemble de la politique sur l'opposition entre ceux qui sont au gouvernement et ceux qui sont dans l'opposition.”⁶⁸¹

Cette remarque de Niklas Luhmann est importante pour comprendre le sens d'une morale « postconventionnelle » et « procédurale » comme celle de l'éthique de la discussion, qui ne provient plus d'une vision du monde particulière et d'une échelle de valeurs (une définition du Bien en soi) mais s'efforce de produire des procédures de coexistence universalisables entre les êtres humains quelles que soient leur vision du monde et leurs échelles de valeurs. Niklas Luhmann, de même, refuse de définir la démocratie en termes de « souveraineté du peuple » ou de « prise de décision participative », comme on le fait généralement. Il la définit plutôt en termes de “**scission du sommet**” :

⁶⁸¹ Luhmann N. *Politique et complexité*, op.cit. p 159-160.

“Je propose pour ma part de définir la démocratie par la *scission du sommet*, à savoir la scission du sommet du système politique perdifférencié par la distinction entre gouvernement et opposition.”⁶⁸²

Cette scission au sommet du système démocratique permet de dialectiser l'exercice du pouvoir, et de **responsabiliser les gouvernants**, puisque ceux-ci sont constamment montrés du doigt par l'opposition, avide de la moindre faille dans l'agir du gouvernement, donc avide de visibiliser sans cesse toutes les conséquences négatives de ses actions et décisions. La responsabilité du pouvoir est donc imputée au pouvoir par une mise en demeure permanente de **rendre des comptes** dans l'espace public politique, grâce à un dédoublement du pouvoir entre un gouvernement, qui a tout pouvoir, mais qui est fragilisé par son exposition permanente à la critique, et une opposition, qui n'a aucun pouvoir, mais qui est fortifiée par le fait justement de n'être responsable en rien des erreurs du gouvernement. Luhmann souligne donc comment le système démocratique scindé en son sommet permet de résoudre le paradoxe d'un pouvoir dominant et d'un pouvoir dominé où :

“on trouve généralement d'un côté une singulière impuissance de la part des puissants et de l'autre côté une véritable puissance des impuissants. (...) L'opposition n'a aucun pouvoir gouvernemental, ce qui est la raison pour laquelle elle peut justement faire valoir la puissance de l'impuissance.”⁶⁸³

La puissance de l'impuissant face au puissant est bien le type de solution organisationnelle dont on a besoin aujourd'hui face à ces puissances déchainées de la science et de l'industrie qui provoquent notre pente d'insoutenabilité globale, et qu'il faut responsabiliser, en y remettant le pouvoir de « quelqu'un » qui réponde pour ces puissances. La scission au sommet du système politique permet de développer un mécanisme où la prise de décision est sans cesse vigilée par une instance interne au système, qui n'a d'autre but que de publier les conséquences négatives de l'action politique du gouvernement. Or, la responsabilisation de l'organisation face à toutes les conséquences négatives de ses actions et décisions, n'est-ce pas cela que l'on appelle, d'après l'ISO 26000, Responsabilité Sociale ? Et que cette responsabilité soit instituée comme réelle imputation opposable, obligation de rendre des comptes, mais sans empêcher la prise de décision à l'intérieur du système, et sans que cette imputation soit unilatéralement conçue comme soumission à une loi au-dessus de

⁶⁸² Idem. p 165.

⁶⁸³ Idem. p 166.

l'organisation, n'est-ce pas cela que l'on cherchait pour notre Responsabilité Sociale, pour laquelle on voulait à la fois une « imputation sociale » et une non culpabilisation juridique ?

On aura compris où nous voulons en venir : proposer une espèce de scission au sommet dans la sphère décisionnelle de chaque entreprise et de chaque organisation scientifique, comme modèle pour sa **responsabilisation sociale interne démocratique**, permettant d'institutionnaliser la discussion pratique en son sein pour la prise de décision responsable. La démocratisation des entreprises et des sciences n'est pas dans l'illusoire soumission de leurs décisions à une « participation d'un public extérieur », sous la forme de parties prenantes, toujours en mauvaise position pour lui opposer quelque chose d'efficace et de rationnel, mais dans une **scission au sommet des Conseils de direction et d'administration**. C'est la raison profonde pour laquelle il ne nous apparaissait pas tenable de faire dépendre la pratique interne de la discussion organisationnelle d'une simple « prise en compte des parties prenantes », qui n'était toujours qu'une déférence du pouvoir organisationnel envers des interlocuteurs contingents et extérieurs à la sphère du pouvoir, et non pas une auto-différentiation interne au pouvoir, munie d'une force d'obligation à la publicité et à la « redevabilité » des actes du pouvoir.

Comment faut-il penser cette scission au sommet, avec légalisation d'une opposition permanente aux côtés du gouvernement des organisations ? Faut-il inscrire des représentants d'institutions extérieures (ONG, associations, pouvoirs publics...), en même temps que des représentants du personnel, comme membres obligatoires permanents des Conseils d'administration ? Vaut-il mieux obliger à la publication des décisions dans l'espace public ? Ou même proposer des associations permanentes obligatoires entre des organisations aux buts opposés, mais complémentaires pour le traitement des impacts sociaux et environnementaux de l'économie et de la science ? C'est là un problème que nous n'avons pas à traiter ici, et surtout que nous n'avons pas à traiter de façon solitaire, car c'est **déjà** un problème qui appartient au niveau des discussions pratiques réelles entre interlocuteurs compétents dans la communauté de communication. Mais qu'il **faill**e instituer cette scission interne à la sphère décisionnelle des organisations qui provoquent la pente d'insoutenabilité actuelle de l'humanité, afin de les responsabiliser, ou bien trouver un mode de gestion qui aboutisse au même effet, est quelque chose que l'on peut essayer de **fonder** grâce à l'éthique de la discussion, devenue éthique de la responsabilité pour la promotion du dialogue comme seul

mode juste et soutenable de solution des problèmes humains, certes tout en reconnaissant qu'il reste peut-être du domaine de l'utopie.

On peut néanmoins montrer facilement qu'il existe déjà deux « systèmes d'autoaffirmation » qui fonctionnent de cette manière dans le monde, et qui sont, par rapport aux organisations intermédiaires que sont les entreprises et les institutions scientifiques, des modèles de responsabilité et de pérennité : la personne humaine, d'un côté, qui est dotée d'une pensée « deux-en-un » (Arendt) et qui vit de manière responsable avec sa conscience morale intégrée, et l'Etat démocratique moderne, de l'autre côté, qui, par sa scission au sommet entre gouvernement et opposition, est le lieu de discussions pratiques incessantes et dont les dirigeants sont soumis à la publicité, le jugement public et des contrôles de toutes sortes⁶⁸⁴.

Faire de l'ennemi d'hier un interlocuteur, comme le réclame l'éthique de la discussion, n'est possible, au niveau institutionnel, que si l'organisation trouve une possibilité de s'auto-dépasser dans son fonctionnement monologique, et accepte de soumettre sa destinée à un espace d'interlocution permanent. L'ennemi devenu interlocuteur permet une prise en compte accrue des impacts négatifs que l'organisation génère (donc des ennemis qu'elle se crée), bref stimule une dynamique de **responsabilisation sociale**, dans le sens que nous avons indiqué : gestion des impacts négatifs en association de coresponsabilité avec ceux qui peuvent aider l'organisation à mener à bien cette gestion élargie. Déjà, des ONG comme Greenpeace jouent le jeu de la mise en concurrence des entreprises pour la promotion de pratiques écologiquement responsables, intègrent des Conseils d'administration d'entreprises, s'associent avec des entreprises pour mener à bien des projets communs mutuellement bénéfiques... La pratique de la décision dialoguée n'est pas une utopie dans le monde de l'entreprise, et le monde des sciences est lui aussi très largement traversé, de par la pratique même du débat académique universitaire, par des controverses de toutes sortes, dont aussi celles concernant le sens de l'activité scientifique dans la société du risque. Une institutionnalisation de tous ces dialogues et débats pour la responsabilisation sociale des entreprises et des sciences n'est pas en soi un impossible politique.

⁶⁸⁴ Ce qui ne veut pas dire, bien évidemment, que les personnes et les Etats démocratiques « fonctionnent » de façon parfaitement responsable. Mais ils ont la procédure de responsabilisation inscrite au cœur de leur sphère de décision, scindée pour le dialogue et la réflexion.

L'Etat démocratique a trouvé le moyen de comprendre l'opposition politique de façon légitime, comme une des fonctions de son mécanisme. On n'y aurait sans doute jamais cru avant qu'un relâchement de la structure hiérarchisée des sociétés européennes ne permette d'envisager ce très improbable événement politique au XVIIIème siècle que furent les révolutions, l'abolition des privilèges, la disparition du droit divin, la disparition des ordres, l'élection des législateurs par les citoyens, la Déclaration des Droits de l'Homme, etc. Et pourtant c'est arrivé avec une relative rapidité, l'idée démocratique a tenu et elle continue à gagner du terrain sur les régimes monologiques :

“Aussi longtemps que l'ensemble de la société était ordonné hiérarchiquement par le principe d'une différenciation sous forme de stratification, une telle scission au sommet était inconcevable, dans la mesure où on lui aurait associé des expériences négatives comme le schisme ou la guerre civile, c'est-à-dire le désordre et la calamité. Ce n'est qu'à partir du moment où la société est devenue structurée de telle manière qu'elle n'ait plus besoin d'un sommet et qu'elle se soit organisée de manière horizontale par des systèmes fonctionnels qu'il est devenu possible pour la politique d'opérer avec un sommet scindé.”⁶⁸⁵

Nombreux sont ceux qui pourront voir dans cette proposition de scission au sommet de la sphère décisionnelle des entreprises et institutions scientifiques quelque chose d'utopique ou de calamiteux. Mais d'autres pourront apprécier que les agents économiques et scientifiques n'ont plus besoin d'un fonctionnement monologique, privé et ésotérique de leurs organisations comme s'il s'agissait encore de familles ou de sectes nécessitant d'un *pater familias* ou d'une organisation hiérarchique stricte. Une analyse démythifiée du fonctionnement du système politique scindé qu'est la démocratie parlementaire actuelle permet du reste de voir que le système décisionnel y comporte des avantages. Premièrement, le système fonctionne même sans la contrainte de l'accord :

“Pour tout ce qu'entreprend le gouvernement, l'opposition est en effet co-présente, de même que l'opposition s'oriente constamment en fonction du gouvernement – en effet, sur quelle autre base pourrait-elle s'orienter ? C'est précisément en raison du fait que les deux ne gouvernent pas en même temps, raison pour laquelle il n'y a justement *pas* de contrainte d'accord, que ce code peut être instructif. Il produit en effet constamment des informations internes au système qui sont mesurées d'après ce qui incombe au gouvernement et d'après ce qui incombe à l'opposition. Tout cela est obtenu grâce à un léger décalage temporel : à savoir la possibilité permanente pour les partis gouvernants et pour les partis d'opposition de changer de place dans le système après les prochaines élections.

⁶⁸⁵ Ibid.

Il n'est aucunement exagéré de dire que cette scission du sommet ou ce codage du système politique constituent un résultat évolutionnel hautement improbable.⁶⁸⁶

Deuxièmement, le système fonctionne même sans que les décisions du gouvernement soient toujours considérées comme justes et légitimes par les subordonnés :

“On abandonne la prétention de donner au pouvoir gouvernemental l'autorité de la seule opinion juste. On assiste au contraire au développement d'une « opinion publique » qui selon ses humeurs favorisera tantôt les gouvernants, tantôt l'opposition. Il en résulte que le pouvoir suprême s'en trouve fragilisé.”⁶⁸⁷

Finalement, cette fragilisation du pouvoir est non pas une perte, mais un gain du système par rapport à sa capacité de se **sensibiliser** face à ses environnements, ne pas fonctionner de manière indifférente à l'environnement. Ce que décrit ici Niklas Luhmann rappelle la description philosophique de Lévinas, on l'a vu, d'un sujet humain devenu responsable parce qu' “expulsé hors de chez soi”⁶⁸⁸ par le visage d'autrui et son ordre absolu. La passivité intrinsèque de l'humain exposé à autrui, donc incapable de se refermer solidement sur son être, sur l'auto-affirmation de son être, correspond ici, toute proportion gardée, à la fragilité du pouvoir décisionnel politique, tout tourné vers son environnement social turbulent, exigeant et complexe. Il n'y a pas de responsabilité sans fragilité essentielle d'un soi ému par l'autre et tourné vers le monde :

“Le gain structurel du changement se situe beaucoup plus dans la fragilisation en tant que telle, et dans la sensibilité nouvelle du système que cela entraîne. Cet acquis structurel est pour sa part corrélatif à la perdifférenciation du système politique comme l'un des nombreux sous-systèmes de la société. Cette perdifférenciation signifie que le système politique doit opérer *dans* et non *au-dessus* d'un environnement sociétal hautement complexe, qui est constamment modifié par des systèmes fonctionnels possédant leur dynamique propre : l'économie fluctue, la science invente des bombes atomiques, des pilules contraceptives ou encore des composés chimiques en tous genres ; les familles et les écoles ne produisent plus la jeunesse que les militaires souhaitent, etc.”⁶⁸⁹

C'est de cette caractéristique structurelle systémique d'organisations opérant non pas au-dessus mais bien dans la société, et sensibles à ses problèmes, pour y répondre et en répondre, dont nous avons besoin pour institutionnaliser la Responsabilité Sociale. Mais quoi qu'on pense de cette suggestion de démocratisation des organisations par scission de leur sphère

⁶⁸⁶ Idem. p 168.

⁶⁸⁷ Idem p 169.

⁶⁸⁸ Lévinas E. *Autrement qu'être*, op.cit. p 218.

⁶⁸⁹ Luhmann N. *Politique et complexité*, op.cit. p 169.

décisionnelle, afin de dépasser la fausse bonne idée de la « participation des parties prenantes », majoritaire dans le discours actuel du mouvement de la Responsabilité Sociale, une telle responsabilisation interne à chaque organisation ne suffira même pas pour atteindre les objectifs de la responsabilité globale pour la soutenabilité de l'humanité, car les problèmes d'impacts systémiques globaux de l'activité sociale planétaire débordent bien au-delà des décisions responsables de chaque organisation. Une éthique de la discussion conçue comme éthique de la responsabilité doit donc s'occuper non seulement de l'institution du dialogue **au sein** de chaque organisation, mais encore et surtout **entre** les organisations. Or, cela pose le problème, pour les responsables de ces organisations, du dépassement de leurs responsabilités institutionnelles centrées sur les besoins de l'organisation vers la coresponsabilité universelle pour le monde. Peut-on, sans demander au responsable organisationnel un « sacrifice éthique », qu'il ne pourrait pas assumer dans le cadre de l'application de la rationalité stratégique pour la préservation de sa mission institutionnelle confiée, l'aider à penser un auto-dépassement de ses responsabilités limitées vers la coresponsabilité globale pour le monde ? Tel est le dernier problème qu'une fondation d'une éthique de la responsabilité doit envisager dans le cadre d'une éthique de la discussion.

46. Le dépassement du conflit des responsabilités : la Responsabilité Sociale comme progrès des responsabilités individuelles imputables vers la coresponsabilité globale.

Karl-Otto Apel nous aidera encore une fois à éclairer ce problème. Ce qu'il dit de l'homme politique vaut aussi pour le responsable d'une organisation :

“L'homme politique ne peut certes enjamber la réalité pour se réfugier dans un état idéal, mais il peut parfaitement avoir le souci d'un changement, à long terme, des conditions et rapports d'ensemble, en se conformant à l' « idée régulatrice » kantienne d'un rapprochement progressif de l'état idéal.”⁶⁹⁰

L'idée de **progresser**, en effet, est ce qui médiatise théoriquement la logique du succès liée à la rationalité instrumentale et stratégique, et la logique de la réalisation idéale du devoir liée à la rationalité morale. Progresser, en ce sens, s'oppose à sacrifier : Pour le responsable d'une organisation, en charge d'en préserver la durabilité et d'en assurer le développement, la Responsabilité Sociale ne peut absolument pas signifier un **sacrifice** de cette responsabilité

⁶⁹⁰ Apel K-O. *discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 53.

individuelle imputative au nom d'une coresponsabilité globale pour le monde. D'un autre côté, l'idée d'une coresponsabilité entre tous les êtres humains pour le progrès de la communauté de communication réelle vers la communauté idéale de communication interdit de sacrifier ce but moral au nom de la préservation des intérêts particuliers du présent, intérêts qui, de toute façon, dépendent à terme d'une amélioration de la soutenabilité globale. Il n'est donc pas impossible, bien au contraire, de penser une médiation entre rationalité stratégique et rationalité morale au niveau des responsabilités prises. Il faut pouvoir trouver :

“une voie de sortie au dilemme que présente l'alternative entre une position purement *déontologique*, qui est orientée vers un point zéro de l'histoire, et une position qui absolutise la rationalité *stratégique* de l'« *homo oeconomicus* » et qui est exclusivement fonction de l'intérêt propre de l'individu.”⁶⁹¹

Refusant ces deux positions radicales, qui demandent chacune le sacrifice de la position adverse, la discussion argumentée entre des protagonistes devant défendre à la fois la mission confiée à toute l'humanité (prendre soin au présent et au futur de l'autonomie de l'humanité) et les missions particulières confiées à chacun, dans le cadre de ses institutions de référence (prendre soin des intérêts des siens, réaliser les objectifs organisationnels), peut s'orienter vers une amélioration continue de la satisfaction des deux missions à la fois.

Tout d'abord, un argument moral de poids devra rappeler à qui veut se réfugier dans ses seules responsabilités institutionnellement définies (obéir à la loi de son Etat et à ses supérieurs hiérarchiques dans le cadre de ses fonctions professionnelles) qu'il ne s'y trouve pas en bonne compagnie, car c'est exactement la position adoptée par les criminels contre l'humanité, qui tous justifient leurs méfaits génocidaires en disant qu'ils ne font qu'obéir aux ordres et assumer leur mission institutionnelle confiée, en bons responsables professionnels⁶⁹². L'autolimitation personnelle à la seule obéissance est déjà une trahison de la loi morale en soi, donc une position immorale qu'on peut bien tenir par défi, mais qu'on ne peut pas justifier rationnellement. Dès lors, l'obéissance aux charges que les responsabilités institutionnelles nous ordonnent de porter, ne peut pas être un alibi incontournable et définitif devant la communauté de communication morale et juridique. Elle réclame plutôt son complément par une responsabilité morale **par-delà les cadres institutionnels**, qui garantisse que le contenu

⁶⁹¹ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 151.

⁶⁹² Voir : Arendt H. *Eichmann à Jérusalem*, op.cit.

des responsabilités institutionnelles soit lui-même responsable, c'est-à-dire en accord avec la mission universelle d'une humanité digne et autonome au présent et au futur. Ce qui signifie que la justification seulement stratégique et juridique stricte de la responsabilité par l'institution est en soi impossible, sans la transcendance de la morale universelle, car elle n'est qu'un impératif hypothétique et non pas catégorique. Cela n'efface pas la légitimité de la responsabilité individuelle définie institutionnellement, mais lui retire la prétention à une légitimité absolue et exclusive. On peut donc toujours demander s'il est responsable d'assumer ses responsabilités individuelles, et seule la responsabilité morale arrête la remontée aux raisons antérieures, en fixant un devoir universel absolu.

De là la nécessité de nier la position conservatrice d'Arnold Gehlen, et d'affirmer au contraire une carence de sens irrémédiable de la responsabilité limitée institutionnellement définie, et donc son besoin intrinsèque d'être mise en perspective vers une responsabilité universelle morale, de la même manière qu'il faut affirmer l'auto-dépassement du droit strict étatique dans le droit cosmopolitique :

“Le mot « responsabilité » n'a de signification claire que là où quelqu'un est amené à encaisser publiquement les conséquences de ses actes tout en étant au courant de la chose, ainsi que le politicien par rapport à son succès, l'industriel ou le fabricant par rapport au marché, le fonctionnaire par rapport à la critique de son supérieur, le travailleur par rapport au contrôle de ses résultats.”⁶⁹³

Par rapport à cette position conservatrice de la responsabilité, réduite à la seule imputabilité personnelle institutionnelle, la notion juridique cosmopolitique de « crime contre l'humanité » ouvre une brèche éthico-juridique non négligeable, car elle permet au responsable politique d'être “parfaitement au courant” qu'il pourra, le cas échéant, être “amené à encaisser publiquement les conséquences de ses actes” devant un tribunal international, malgré et à cause de son obéissance aux ordres de son système d'auto-affirmation. Il nous semble qu'il faudrait inscrire au débat moral la possibilité d'étendre la portée de ce concept à des « crimes scientifiques et industriels contre l'humanité », au vu des nouvelles possibilités d'inhumanité issues de la science et de l'industrie. Si la notion est définie de façon raisonnable, elle pourrait déjà constituer pour le scientifique pris dans des responsabilités professionnelles parfois moralement difficiles à assumer, un garde-fou éthique et juridique face à ses supérieurs

⁶⁹³ Gehlen A. *Moral und Hypermoral*, op.cit. p 151, traduit et cité in : Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 138.

hiérarchiques et surtout face aux finalités de son financeur. Et cela constituerait aussi, au cours de la formation académique du jeune scientifique, une illustration instructive du fait que son activité n'est pas dénuée de responsabilité morale et juridique **devant l'humanité**, et qu'elle pourrait même, le cas échéant, déboucher sur un crime relevant des sanctions pénales les plus lourdes⁶⁹⁴.

C'est donc la transcendance du sens de notre agir qui ouvre une brèche dans toute position conservatrice d'une responsabilité liée à la seule sauvegarde des intérêts institutionnels. Responsabilité n'est pas obéissance. Le concept dépasse toujours le simple fait de **répondre de** la mission confiée vers le **répondre à** tous les membres de la communauté idéale de communication. Au-delà de ses responsabilités particulières, toute personne, en tant qu'elle participe *a priori* à la communauté idéale de communication des êtres raisonnables qui pensent de façon argumentée, doit toujours avoir reconnu sa coresponsabilité et solidarité avec toutes les autres, face aux exigences de la force de contrainte universelle qu'est la raison. C'est pourquoi Karl-Otto Apel distingue nettement :

“entre le concept traditionnel de *responsabilité*, c'est-à-dire celui de la *responsabilité individuellement imputable (accountable)*, et le concept de *co-responsabilité primordiale*, qui est spécifique à l'éthique de la discussion et pour lequel nous devons exiger la priorité sur le concept traditionnel.”⁶⁹⁵

Si la coresponsabilité primordiale universelle doit avoir la priorité, c'est parce que c'est elle qui justifie en dernière instance le sens et la légitimité de la responsabilité individuellement imputable. Cependant, ces deux responsabilités présentent chacune des défauts symétriques : La coresponsabilité primordiale est méta-institutionnelle, prospective et collective, mais pas imputative, puisqu'elle n'appartient à personne. Elle « flotte » au-dessus de toutes les institutions sociales, comme communauté idéale de communication, toujours anticipée certes, dans toute position prétendant à la rationalité morale, mais aussi toujours renvoyée à l'horizon formel et vide d'une exigence qui ne peut se concrétiser en une institution précise, définissant des responsabilités précises aux acteurs sociaux. Elle offre le meilleur tribunal de la raison pour justifier et surtout relativiser les prétentions à la validité de notre dire et de notre agir. Mais ce tribunal n'a pas de lieu précis ni de force concrète qui le soutienne, hors de la

⁶⁹⁴ Evidemment, l'intérêt d'un tel outil juridique est préventif, l'idée est de ne jamais avoir à l'utiliser.

⁶⁹⁵ Apel K-O. Idem. p 137.

discussion pratique où on le pressent à chaque fois qu'on y distingue la simple opinion de l'argument fondé en raison.

Au contraire, la responsabilité institutionnelle est individuelle et imputative. Elle peut donner lieu, rétrospectivement, à des sanctions et fournit prospectivement des missions précises aux individus. La responsabilité individuelle est donc fortement opposable. Mais elle est trop bornée et trop contingente pour pouvoir se justifier à elle seule : « Nous avons fait notre devoir institutionnel en nous acquittant de nos responsabilités. Et alors ? A part faire vivre notre famille et pérenniser l'organisation pour un temps, est-ce que ce que l'on a fait a vraiment du sens ? Est-ce utile au progrès de l'humanité ? Personne n'a-t-il à se plaindre de ce que nous faisons, de ses effets négatifs, ni au présent, ni au futur ? Pourrait-on justifier devant une communauté de communication illimitée de la légitimité de notre action ? Et les conséquences à long terme de notre agir seraient-elles acceptables sans contrainte par tout membre de la communauté idéale de communication ? La responsabilité institutionnelle imputative peut être fière de pouvoir remplir totalement sa mission, puisque ses objectifs, définis par la loi ou le contrat, sont limités. Mais la responsabilité morale en veut toujours plus, elle n'est jamais contente et réintroduit l'immensité de la douleur du monde dans l'étroitesse repue de la responsabilité institutionnelle⁶⁹⁶.

On voit que la coresponsabilité primordiale, sans assise institutionnelle pour la soutenir, est pourtant le seul « cadre » qui justifie la responsabilité particulière institutionnelle. L'idéal serait donc de pouvoir médiatiser “sans cesse” la “responsabilité particulière et la responsabilité universelle concrète”⁶⁹⁷, pour bénéficier des avantages de chacune d'elles : rendre collective et universalisable la responsabilité institutionnelle imputable et rendre imputable la coresponsabilité primordiale, pour qu'elle s'incarne réellement en une suite continue de progrès visibles pour les acteurs sociaux.

Ce qui est clair, c'est que la responsabilité individuellement imputable serait complètement dépassée par les exigences de l'éthique universelle à l'âge des “effets globaux et indirects de

⁶⁹⁶ “Car j'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger, j'ai eu soif et vous ne m'avez pas donné à boire, j'étais un étranger et vous ne m'avez pas recueilli, nu et vous ne m'avez pas vêtu, malade et prisonnier et vous ne m'avez pas visité.” *Matthieu*, XXV, 31-46.

⁶⁹⁷ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 32.

nos activités collectives”⁶⁹⁸, si l’on devait lui imputer les dits effets. La personne responsable est bien évidemment “surtaxée” par la “responsabilité globale”⁶⁹⁹ et ses nouvelles exigences, d’une part parce qu’il s’agit d’activités collectives, d’autre part parce qu’il s’agit d’impacts systémiques non directement voulus ni même perçus, et finalement parce que ces effets globaux concernent la réflexion critique sur l’orientation méta-institutionnelle globale des institutions : il s’agit de réguler « la science », « l’entreprise », « l’éducation », « l’Etat », etc. en général, ce qui n’a que peu à voir avec les rôles dévolus aux individus dans leur institution d’appartenance. Je peux bien, en tant que scientifique, comprendre mes responsabilités dans mon travail au quotidien, mais je ne peux réformer la science pour qu’elle cesse d’être le simple développement d’une intelligence aveugle. Par contre, la personne aussi bien que l’organisation peuvent **participer**, depuis leur action locale, à l’amélioration de la situation globale. Et elles peuvent reconnaître qu’il s’agit là d’un devoir inéludable, de par leur participation à la communauté humaine transgénérationnelle. Il y aura donc bien « engagement », de la part des personnes et des organisations, pour des initiatives de Responsabilité Sociale, mais un engagement qui reconnaîtra qu’il ne fait que répondre à une responsabilité obligatoire et inéludable, donc rien de contingent et méritoire, rien qu’il aurait le droit de ne pas faire en tant qu’engagement facultatif.

Les personnes responsables doivent, du sein de leur institution, assumer leur coresponsabilité solidaire, toujours impliquée dans leur effort de raison, “qui transcende toutes les institutions”⁷⁰⁰. La formule semble paradoxale : **gérer, du sein de l’institution, des finalités qui transcendent toutes les institutions**. C’est pourtant exactement la définition de la Responsabilité Sociale qu’il nous faut. Et c’est bien celle qui correspond, au quotidien, aux initiatives de Responsabilité Sociale que des personnes entreprennent au sein de leur organisation, sans aucunement avoir l’impression d’y faire un sacrifice. C’est par exemple ce que font au quotidien des employés d’une entreprise qui gèrent les achats responsables et le recyclage du papier : du sein de leur institution, en assumant leurs responsabilités institutionnelles, ils participent aussi à la gestion méta-institutionnelle des forêts de la planète. Leur action locale n’a pas qu’une finalité stratégique par rapport à leur institution (optimiser les coûts de matériels de bureau), elle a aussi une finalité cosmopolitique par rapport à

⁶⁹⁸ Apel K-O. *La réponse de l’éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd’hui*, op.cit. p 137.

⁶⁹⁹ Idem. p 138.

⁷⁰⁰ Idem. p 139.

l'habitabilité planétaire (donner un signal au marché sur la nécessité de proposer des produits qui correspondent aux attentes de Responsabilité Sociale des clients). Il y a là un auto-dépassement de l'usage d'une « raison privée » pour des fins privées, vers un « usage public » de la raison pour des fins universalisables, pour le dire dans les termes de Kant. L'activité fait sens universellement au-delà des raisons institutionnelles contingentes et bornées, car elle parvient à obéir non plus à un simple impératif hypothétique (si tu veux nourrir ta famille, alors tu dois obéir aux ordres de ton organisation), mais à un impératif catégorique : la Terre doit toujours être conservée de façon habitable pour toutes les générations futures.

L'exemple est simple et banal, mais la double logique de **l'optimisation de l'agir** de la rationalité stratégique et de **la réalisation de l'idéal** de la rationalité morale, peuvent l'étendre potentiellement à l'infini, par amélioration continue : association en groupement d'acheteurs pour augmenter la pression sur le marché, association avec des ONG spécialisées dans la vigilance et la gestion des forêts primaires, participation à la recherche pour améliorer les techniques les plus soutenables de production de papier, pression sur les pouvoirs publics pour obtenir une législation plus contraignante pour tous, participation à l'amélioration des alternatives économiques dans les pays producteurs pour éradiquer les pratiques insoutenables (coupes illégales, déforestation, etc.)... Le progrès est sans fin. Il est cumulatif, associatif, créatif. Il fera rencontrer certainement des problèmes hybrides qui lieront choses et gens, écologie, économie, droit, techniques et politique. La solidarité intrinsèque et la coresponsabilité s'y manifesteront sans cesse, donc aussi la nécessité de se partager les tâches et les coûts. La remise en cause des limites de notre agir est permanente face à ce que l'on croyait être hier les bornes de nos responsabilités, face à la complexité du monde et aux défis que la néguentropie digne nous présente sans cesse. L'amélioration continue est le thème même de la gestion, les perspectives que lui ouvre la gestion morale d'un monde plus juste et plus soutenable ne pourront que stimuler sa créativité⁷⁰¹.

Nous retrouvons finalement le philosophe chinois Mencius : la morale concerne le déploiement, l'extension, la propagation, en nous et en dehors de nous, de la réaction spontanée au devoir. Mettre le pouvoir de la gestion organisationnelle rationalisée au service de cette propagation de la bonne pratique fait tout l'intérêt de la Responsabilité Sociale.

⁷⁰¹ Dans la pratique, les responsables d'initiatives de RSE sont généralement beaucoup plus enthousiastes au sein d'une entreprise que leurs collègues qui ne font « que » satisfaire des objectifs endogènes de l'organisation.

Encore faut-il être astucieux et comprendre à chaque fois comment utiliser la tension qui existe entre les responsabilités limitées institutionnelles et la coresponsabilité illimitée méta-institutionnelle dans le sens d'une opportunité de **coopération pour le partage « des » responsabilités au-dessus des organisations et non pas dans le sens d'une restriction de « sa » responsabilité face aux autres organisations**. Pour le dire autrement, les restrictions budgétaires ne témoignent que d'un manque d'association et d'une vision sous optimisée d'une responsabilité encore trop **solitaire**, qui voit donc dans les charges infinies à assumer une surtaxe impayable, alors qu'il suffirait d'ouvrir le champ de la coresponsabilité de manière plus large pour que ce qui apparaît comme impossible devienne possible. Notre concept d'imputation sociale, qui associe gestion des impacts et création de collectifs de coresponsabilité, doit aussi être utilisé dans le sens stratégique d'une optimisation de l'auto-dépassement des responsabilités institutionnelles limitées par le partage des responsabilités (et donc des coûts) qu'une association inter-organisationnelle permet d'assurer. Il n'y a rien de plus catastrophique pour la logique de la Responsabilité Sociale que le fait de croire que chaque organisation a « sa » responsabilité sociale à assumer, alors qu'en fait **il n'y a qu'une seule coresponsabilité globale** humaine à laquelle chaque organisation **participe** en inscrivant sa propre compétence dans la dynamique d'amélioration continue de cette éthique en trois dimensions (vertu, justice, soutenabilité) qui sous-tend tout progrès cosmopolitique de l'humanité.

C'est toujours dans l'espace interlocutif méta-institutionnel que l'organisation trouvera le moyen de transformer ses intérêts privés en prétentions à la validité universalisable, en collaboration avec d'autres organisations pour améliorer les pratiques communes, et non pas en se centrant sur ses ressources propres, au risque de faire dégénérer l'intérêt privé en intérêt égoïste. Karl-Otto Apel distingue à ce propos trois niveaux pour l'application de l'éthique de la discussion dans l'institution, les niveaux infra, intra et méta-institutionnels. Seul ce dernier niveau permet réellement d'assurer un dépassement de la responsabilité institutionnelle limitative vers la coresponsabilité de toutes les institutions :

“Tandis que les êtres humains comme personnes privées *en dessous du niveau des institutions* sont complètement surchargés par les exigences d'une éthique globale de la responsabilité et que les porteurs de responsabilités professionnelles *au niveau même des institutions* sont toujours en danger d'agir uniquement comme fonctionnaires des contraintes systémiques (...), c'est seulement *au-dessus du niveau des institutions* que devient possible une chance réelle pour l'application de l'éthique de la discussion en

tant qu'éthique de la coresponsabilité humaine reliée à l'histoire. Cette possibilité se présente ainsi : d'une part, l'éthique de la discussion doit entrer en application sous les contraintes des institutions qui, en tant que telles, sont inéluctables et, d'autre part, ces contraintes peuvent être cependant soumises, dans leur forme contingente, à un contrôle et à une transformation qui s'accorde avec la *stratégie morale à long terme du principe* (...) de l'éthique de la discussion [faire progresser les conditions sociales vers une meilleure possibilité de solution consensuelle des conflits, n.d.a].⁷⁰²

Or, qu'y a-t-il au-dessus des institutions ? Les **exigences sociales** elles-mêmes, dont parle l'ISO 26000, qui sont toujours méta-institutionnelles (car la société n'est pas une institution) et par rapport auxquelles nous devons nous responsabiliser, en discuter les problèmes et en assumer les solutions **entre** les institutions. Le vrai lieu des problèmes sociaux est donc bien méta-institutionnel. Le vrai lieu de leur solution est inter-institutionnel, sachant que l'Etat de droit n'est plus, comme à l'époque fordiste centrée sur l'Etat-nation, une méta-institution régulant toutes les institutions au-dessous d'elle, mais une des institutions coresponsables de la solution des problèmes, avec ses compétences et outils spécifiques qui sont ceux des lois et de l'aménagement administratif. Le lieu d'exercice de la coresponsabilité sociale est donc **l'espace interlocutif méta-institutionnel**, où chaque organisation partage avec les autres le souci de justifier ses prétentions et collaborer à la solution des problèmes communs.

La régulation qui s'exerce spontanément dans cette "**quasi-institution globale**" qu'est la sphère des "mille dialogues et conférences"⁷⁰³ est directement celle de la coresponsabilité solidaire pour le sens et le consensus, c'est-à-dire celle de la force d'obligation intersubjective de la raison communicationnelle. D'où une série d'obligations réciproques régulées par inter-contrainte, dans cet espace de discussion où chaque accord entraîne des promesses mutuelles prononcées publiquement devant tous les autres agents sociaux. La tactique du passager clandestin (*free rider*) n'est ici d'aucun profit, car tout manquement à la promesse mutuelle entraîne pour le contrevenant l'exclusion de la communauté de communication elle-même, exclusion trop coûteuse pour être bénéfique. En effet, dans la communauté de communication, on n'est jamais tout seul, en relation sérieuse à côté des autres, condition nécessaire au jeu du passager clandestin, mais on y est solidairement lié aux autres en coresponsable du sens de ce qui s'y décide. Il n'y a donc pas de possibilité de s'y isoler pour y jouer pour son seul compte. Même déjà au niveau de la « pensée solitaire », la solitude n'existe pas dans la communauté de communication productrice de sens :

⁷⁰² Idem. p 142-143.

⁷⁰³ Idem. p 140.

“Bien sûr, d’un point de vue empirique, on peut dire qu’un individu peut penser seul et pour lui-même (...). Mais même celui qui fait cela pense avec la *prétention à la validité intersubjective*, et ce, non seulement eu égard à la *vérité* de sa pensée mais aussi, et même en premier lieu, eu égard à son *sens*. Or ce *sens*, en tant qu’il s’articule par et dans le langage, il faut bien que, par principe, il puisse le *partager avec d’autres*. Dès lors, par principe, personne ne peut donc penser seul et pour soi-même.”⁷⁰⁴

La coresponsabilité primordiale « flottante », au-dessus de toute institution et de toute imputation, trouve dans cette “quasi-institution globale” qu’est l’espace de dialogue méta-institutionnel cosmopolitique, animé par les “mille conférences”, le domaine où elle peut réellement **obliger** les personnes et les institutions, en les forçant à s’auto-imputer leurs propres paroles, ce que l’on appelle la **promesse**. Nietzsche déjà voyait dans le phénomène de la responsabilité l’aboutissement d’un long développement d’un être capable de faire et tenir des promesses, donc de “disposer ainsi par anticipation de l’avenir”⁷⁰⁵. Mais les vraies promesses qui régulent l’activité sociale sont celles qui sont prononcées publiquement et mutuellement, afin de construire des institutions nouvelles, de fabriquer du social. La responsabilisation par la promesse est au fondement du social, et la responsabilité n’est pas un phénomène primordialement subjectif mais intersubjectif, relationnel :

“Or le caractère intersubjectif de la responsabilité prise en ce sens est évident. L’exemple de la promesse le fera comprendre. L’autre y est impliqué de multiples façons : comme bénéficiaire, comme témoin, comme juge, et plus fondamentalement comme celui qui, en comptant sur moi, sur ma capacité à tenir parole, m’appelle à la responsabilité, me rend responsable. C’est dans cette structure de confiance que s’intercale le lien social institué par les contrats, les pactes de toutes sortes, qui donnent une structure juridique à l’échange des paroles données. Que les pactes doivent être observés, ce principe constitue une règle de reconnaissance qui dépasse le face-à-face de la promesse de personne à personne. Cette règle englobe quiconque vit sous les mêmes lois, et, s’agissant du droit international ou humanitaire, l’humanité entière. Le vis-à-vis n’est plus toi, mais le tiers que désigne de façon remarquable le pronom *chacun*, pronom impersonnel mais non anonyme.

Nous sommes arrivés au point où *le politique* apparaît comme le milieu par excellence d’accomplissement des potentialités humaines.”⁷⁰⁶

Tous les fils de notre analyse se rencontrent donc ici, dans cet espace de **coresponsabilité primordiale non imputative, mais qui oblige à l’imputation**, qu’est l’espace des mille dialogues et conférences du politique, où les humains se rassemblent pour se reconnaître les

⁷⁰⁴ Apel K-O. *Discussion et Responsabilité 2*, op.cit. p 24-25.

⁷⁰⁵ Nietzsche F. *La généalogie de la morale*, Le livre de Poche, 2000, p 121.

⁷⁰⁶ Ricœur P. *Le Juste*, op.cit. p 36-37.

uns les autres dans leurs différences, conflits et consensus, et décider comment ils doivent vivre ensemble. C'est aussi l'espace où les représentants des organisations doivent, sans sacrifice de leurs responsabilités institutionnelles limitées, mais sans défausse possible de leur coresponsabilité solidaire avec tous les autres, remplir leur **double mission privée et publique** de représentants institutionnels soumis à l'autorité d'intérêts particuliers à défendre et de représentants de l'humanité, interlocuteurs citoyens du monde, tenus d'en prendre en charge la justice, la soutenabilité, l'hospitalité à venir :

“Il me semble que la structure profonde des « mille dialogues et conférences » se caractérise en fait par une *double implication de la responsabilité des délégués*. D'un côté, la *responsabilité individuellement imputable* des délégués demeure liée au système social qu'ils représentent et, dans cette mesure, ils doivent remplir leurs devoirs moraux conformément aux contraintes moralement restrictives des systèmes sociaux comme doivent le faire tous les fonctionnaires au niveau des institutions. Mais, d'un autre côté, les délégués des « mille dialogues et conférences » sont aussi soumis aux *quasi-contraintes* de la *méta-institution globale du public qui raisonne* et, par là, aux principes normatifs de la *discussion primordiale* de l'humanité. Ceci se révèle dans le fait que les organisateurs et les délégués des « mille conférences » d'aujourd'hui ne peuvent pas éviter, dans la lumière de l'espace public, de faire montre d'allégeance aux principes procéduraux et aux normes intrinsèques de l'éthique de la discussion. Personne ne peut se permettre, s'il veut garder son crédit, de renier ouvertement la finalité idéale de la discussion qui est de rechercher pour les problèmes des solutions qui puissent être acceptées par toutes les personnes concernées. Ce dernier point montre que, quand bien même demeure le besoin d'une critique de l'idéologie, la *quasi-institution* des « mille dialogues et conférences » est certainement aujourd'hui *le champ paradigmatique d'application de la coresponsabilité primordiale de tous les êtres humains par dessus le niveau des institutions et de leurs contraintes systémiques fonctionnelles.*”⁷⁰⁷

Concernant l'organisation et le développement de cette « quasi-institution globale des mille dialogues et conférences », une remarque s'impose : Durant la période de la première modernité, tant que le conflit était primordialement un conflit interne à l'Etat-nation pour la production et le partage des richesses, il revenait naturellement à l'Etat d'organiser et contenir le débat public entre les partenaires sociaux en conflit. C'était donc la loi et le pouvoir public qui régulaient en dernière instance la possibilité de règlement des conflits par la discussion plutôt que par la force, dans les espaces d'interlocution que le gouvernement en place voulait bien aménager à cet effet. A l'heure de la société globale du risque technoscientifique d'insoutenabilité planétaire, nous sera-t-il permis de suggérer que les Universités (les

⁷⁰⁷ Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, op.cit. p 141-142.

institutions de formation professionnelle et de recherche scientifique au sens large) devraient organiser, au-delà de ce qu'elles font déjà pour leurs finalités académiques, le lieu interlocutif méta-institutionnel où les scientifiques, les citoyens, les entrepreneurs et les représentants de l'Etat puissent se rencontrer et rechercher ensemble les solutions aux problèmes de notre société ? C'est là, nous semble-t-il, une tâche de la **Responsabilité Sociale Universitaire** que cette vieille institution millénaire pourrait se donner à elle-même, en accord avec ses finalités institutionnelles universelles.

Pour conclure, l'éthique de la discussion a bien tenu sa promesse d'assurer la possibilité d'une éthique de la responsabilité orientée vers le dépassement du conflit entre la rationalité stratégique et la rationalité morale. L'ouverture des organisations à la coresponsabilité sociale discutée méta-institutionnellement est ainsi la meilleure voie pour transformer le conflit des responsabilités en une tension fertile pour le progrès social global. Le mouvement de la Responsabilité Sociale y trouvera une dynamique pour se déployer et grandir de façon créative. Chaque fois que l'intérêt de la rationalité stratégique rencontre l'intérêt général, il est assez facile de commencer à développer une dynamique de responsabilisation sociale. C'est le cas actuellement pour le développement des « bonnes pratiques » vis-à-vis de l'environnement, que la plupart des entreprises commencent à adopter. Car il n'est pas besoin de changer la logique du profit (qui est de maximiser les bénéfices en minimisant les coûts) pour faire des réductions de l'empreinte écologique des organisations un objectif profitable à court terme : économies d'énergie, rationalisation des ressources, éradication du gaspillage, développement d'une bonne réputation, etc. L'affaire est plus compliquée en ce qui concerne l'aspect « social », car la réduction des coûts s'accommode fort bien, hélas, de l'exploitation de l'homme par l'homme. Le développement de l'Etat social et de la classe moyenne salariée dans les pays dits « en voie de développement » peut faire espérer des évolutions positives à moyen terme. Mais le problème le plus compliqué est celui du changement du mode de production économique basé actuellement sur la croissance, pour un mode fondé sur la néguentropie et la biocompatibilité de l'économie humaine. Il faudra tout l'effort conjugué des sciences, des entreprises, des Etats et des mouvements citoyens pour réussir ce passage obligé vers la soutenabilité planétaire. Là encore, l'Université pourrait y jouer un rôle de promoteur et facilitateur.

Conclusion :

Qu'est-ce que la Responsabilité Sociale ?

La coresponsabilité originaire entre nous tous, citoyens du monde idéal de la raison transgénérationnelle, flotte au-dessus de nous. Inéludable, nous l'anticipons et la portons dans chacune de nos prétentions au sens et à la légitimité de notre dire et de notre agir. Elle n'a pas d'institution qui la soutienne et la détermine. Elle n'est pas imputative, elle ne montre personne du doigt et n'exclut personne de l'exigence de coresponsabilité solidaire pour l'autonomie humaine passée, présente et future. Elle permet originairement toute responsabilisation. Elle est la force d'obligation intersubjective de la raison elle-même.

Cette coresponsabilité flottante se « précipite » (au sens météorologique, c'est-à-dire tombe en précipitations), tête en avant⁷⁰⁸, à chaque fois qu'il y a du devoir qui apparaît dans le monde, à chaque fois que le pratico-inerte entre en « crise » (*crinô* : juger), devient « pratico-alerte » qui force au jugement, à la décision, à l'installation d'un tribunal qui appelle témoins et accusés à la barre pour répondre du monde. On doit alors répondre à l'appel, être coresponsables, se réunir, discuter et décider de ce qu'il faut faire ensemble, en suivant les normes originaires de l'argumentation, d'égalité, solidarité et coresponsabilité pour la solution du problème.

Ensuite vient la distribution des tâches et des missions entre des « responsables » qui sont maintenant imputés personnellement par une autorité en raison des décisions prises. Ils savent qu'ils doivent répondre de leurs actes devant ceux à qui ils ont promis de bien s'occuper de la mission confiée, selon un cahier des charges précisé. Ils savent qu'ils seront montrés du doigt « en cas de coup dur ». Leur responsabilité individuelle institutionnelle les oblige, les honore, leur pèse, les force à prendre soin de l'avenir d'un certain domaine de réalité, à exclusion de

⁷⁰⁸ Précipitation vient du latin *præcipitatio* : « qui tombe la tête (*caput*) en avant (*præ*) ». La précipitation, en ce sens étymologique et chimique du passage d'un état amorphe à un état solide et sensé, où l'on voit apparaître une tête, un visage, quelqu'un, qui se met en avant, et s'oriente dans une direction déterminée, est la description même du geste de la responsabilisation. Toute la philosophie de Lévinas est dirigée vers cette description, dont on trouve l'origine philosophique dans la troisième antinomie de la *Critique de la Raison pure* de Kant, où, et ce n'est pas un hasard, on discute de l'apparition possible de la liberté dans le monde comme possibilité d'une « action originaire », possibilité d'une imputabilité d'un commencement dans le monde, malgré la continuité du cours du monde, qui ne connaît jamais rien qui commence.

tous les autres domaines. Ils sont « chargés » d'une mission et d'une promesse, ils sont en service, ou « de garde » comme disent les médecins et infirmières.

Quand c'est le tout du monde qui rentre en crise et commence à appeler, alors vient le temps de la « **responsabilité globale** », le temps d'aujourd'hui. Les précipitations s'accumulent à mesure que tombent les résultats de l'état du monde : nous sommes sur une pente insoutenable, le déluge est proche, il faut appeler Noé le juste pour prendre soin de tout le monde. La gestion de crise est beaucoup plus difficile puisqu'il faut coordonner l'action coresponsable globale de beaucoup de responsables institutionnels locaux. Vient le temps des « milles conférences » à travers le monde et de la gouvernance. Chacun se retrouve devant de nouveaux devoirs universels, qui ne sont plus « mes » devoirs face à mon prochain et face à la loi de mon Etat, mais les « devoirs du genre humain envers lui-même » (Kant), donc « nos » devoirs, difficiles à déterminer et face auxquels les défautes de toutes sortes sont faciles et nombreuses. D'autant plus que chacun se retrouve aussi devant un **conflit des responsabilités**, entre sa coresponsabilité originaire de citoyen du monde de la raison transgénérationnelle, sa responsabilité universelle personnelle d'être moral appelé par le devoir, et sa responsabilité individuelle institutionnelle d'être en charge d'une portion d'être qui exige fidélité à la promesse. On sait bien qu'il ne serait pas moral de se restreindre aux seules responsabilités institutionnelles définies, trop courtes pour le monde. On sait aussi qu'on ne pourra pas faire tout seul un saut dans l'utopie. Et on sait que les autres le savent aussi.

Et il faut quand même s'organiser. La Responsabilité Sociale des Organisations est cet effort de gestion, du sein de toutes les organisations, pour répondre à la responsabilité globale de prise en charge des problèmes du monde. Elle s'oriente vers la solution du problème systémique diagnostiqué : celui des effets collatéraux globaux négatifs de tout agir social. Elle en tire une règle stratégique : gérer les impacts des activités organisationnelles de façon responsable pour et en vue du monde, de manière à réorienter le tout des processus sociaux vers la soutenabilité du monde. La soutenabilité du monde est donc sa finalité, richement conçue de manière éthique en termes de promotion de la justice et de l'autonomie transgénérationnelle, raison pour laquelle on n'y distinguera plus de manière séparée la justice des gens (aspects « sociaux » ou « sociétaux ») et la justice des choses (aspects « environnementaux »). Car toute injustice est insoutenable, toute insoutenabilité est injuste.

L'éthique de la discussion est le cadre philosophique approprié pour comprendre la Responsabilité Sociale : qu'est-ce qu'une organisation socialement responsable ? comment sait-on que l'on gère les impacts des activités organisationnelles de façon responsable ? La réponse dépend de la présentation publique de l'organisation au test de la prétention à la validité de son agir devant la communauté idéale de communication :

« Une organisation est socialement responsable quand les intérêts dont elle assume la satisfaction, et les moyens qu'elle met en œuvre pour ce faire, peuvent prétendre au consensus universel au sein d'une communauté idéale de communication, entre tous les participants réels et potentiels, eu égard aux conséquences directes et indirectes prévisibles de l'agir de l'organisation, pour le présent comme pour l'avenir. »

En d'autres termes plus simples, déclinée à partir de la règle d'or, la norme éthique d'action pour l'organisation socialement responsable est la suivante :

« Que personne n'ait à se plaindre de ce que fait l'organisation, ni au présent, ni au futur ».

Comme l'obéissance parfaite à cet impératif est difficile (comme dans toute éthique !), on ajoutera une double clause supplémentaire qui permettra de réduire le conflit entre l'agir présent de l'organisation et son agir idéal, par l'introduction d'un principe de progrès ou d'amélioration continue, indiquant un chemin de gestion morale et stratégique rationnelle :

« Que tous ceux qui peuvent légitimement se plaindre de l'organisation puissent avoir l'assurance (1) que la cause du problème est due à des raisons compréhensibles du point de vue des nécessités internes à l'organisation (l'organisation est un interlocuteur de bonne foi) ; et (2) que celle-ci travaille à l'élimination des causes du problème dans les meilleurs délais, acceptables tant du point de vue des plaignants que de celui de l'organisation (l'organisation veut progresser dans sa légitimité sociale). »

Si l'une des deux clauses n'est pas remplie, l'organisation est immédiatement exclue de la communauté idéale de communication, car elle a rompu avec la norme de solidarité et coresponsabilité de l'argumentation rationnelle, et elle tombe dans la seule communauté

d'interaction stratégique (où chacun n'est que moyen pour les fins des autres). C'est alors aux interlocuteurs compétents (de bonne foi et coresponsables pour faire progresser la légitimité de la société) de décider entre eux, dans la communauté de communication réelle, au sujet de l'organisation exclue, de l'attitude stratégique, et non plus communicationnelle, qu'ils doivent adoptés à son égard, en vue du progrès moral du tout. Une organisation qui se met sciemment en dehors de la communauté idéale de communication, et ne cherche donc plus à valider la prétention de ses intérêts par rapport à la communauté, perd sa licence sociale d'opérer. Elle en calculera les conséquences en relation à la réactivité éthique de la société où elle opère.

Une société responsable, à forte réactivité éthique, est une société qui facilite une communauté réelle de communication en son sein pour réguler et contrôler la légitimité sociale de ses organisations, institutions et processus collectifs, et qui se compromet à progresser continuellement dans l'élimination des actions collectives et organisations irresponsables, par la distinction entre les organisations dont on n'a pas légitimement à se plaindre, et celles dont on a à se plaindre (distinction dont les critères sont eux-mêmes soumis à la critique dialoguée publique). Le droit d'une société responsable évolue à mesure qu'évolue le consensus sur la définition de la légitimité sociale. Ainsi, des organisations et activités autrefois légales peuvent devenir illégales, eu égard aux nouvelles exigences consensuelles sur la soutenabilité. Une législation efficace concernant la Responsabilité Sociale des Organisations décharge en amont la communauté réelle de communication d'avoir à traiter trop de plaintes d'irresponsabilité sociale organisationnelle et durant trop longtemps.

La plainte (légitime) adressée à l'agir de l'organisation n'a pas forcément à être portée par un locuteur réel, agissant en tant que partie prenante affectée, ou représentant d'affectés. L'idéal est que l'organisation puisse se l'adresser à elle-même comme reproche interne et gestion de sa politique d'amélioration continue socialement responsable. La plainte devrait aussi, dans la plus large mesure, déjà être comprise dans la loi comme prohibition ou réglementation, de telle sorte qu'il n'y ait qu'à suivre la loi pour être socialement responsable. C'est donc dans les failles de la loi que les plaintes trouvent leur sens (ce qui devrait être interdit par la loi mais ne l'est pas encore).

Dans une procédure de mise en cause de la légitimité de l'agir d'une organisation, les plaignants ne sont pas forcément les « parties prenantes » de l'organisation, mais ils sont des

lanceurs d'alerte et porteurs d'enjeux concernant le problème détecté, qui compromet la prétention à la légitimité de l'organisation. Ils agissent dans les trous de la loi, en l'absence de procédures légales de mise en cause juridique de l'organisation (leur plainte n'est pas un procès). En tant que lanceurs d'alerte, ils jouent un rôle essentiel pour l'auto-apprentissage de l'organisation, en apportant l'information manquante permettant l'amélioration de l'agir responsable de celle-ci. Ils ne sont donc pas, du point de vue de l'éthique de la discussion, des « adversaires » de l'organisation mais des « partenaires » pour l'approfondissement de la coresponsabilité solidaire dans la communauté idéale de communication. En tant que plaignants pour une cause éthique, les lanceurs d'alerte sont immédiatement coresponsables, avec les représentants de l'organisation, et tous les participants compétents possibles, pour le traitement des problèmes incriminés. C'est devant la communauté réelle de communication que les plaignants et les représentants de l'organisation auront à présenter leurs arguments respectifs concernant les causes et les raisons du problème soulevé, et la légitimité ou pas d'un changement dans la gestion de l'organisation. C'est devant la communauté réelle de communication que l'organisation apportera également les preuves de sa bonne foi et sa promesse de progresser, pour que le débat se maintienne dans le cadre d'une discussion pratique sur ce qu'il convient de faire entre interlocuteurs égaux, solidaires et coresponsables de la solution à apporter, et ne tombe pas dans la communauté d'interaction stratégique.

Une fois reconnue la légitimité d'une plainte et la bonne foi et volonté de l'organisation, ce n'est pas forcément vis-à-vis des plaignants que l'organisation doit agir (contrairement à la théorie des parties prenantes), mais en vue de l'élimination de la cause qui fonde la légitimité de la plainte. Dans la majorité des cas, les problèmes systémiques complexes demandent une association en coresponsabilité sociale avec d'autres organisations et institutions pour pouvoir espérer agir efficacement sur le problème détecté, en vue de la soutenabilité du monde. La participation de l'organisation à l'action collective inter-organisationnelle vaudra comme preuve, dans la communauté réelle de communication, de sa bonne foi et volonté concernant le progrès de sa politique de gestion socialement responsable.

Notons que ce n'est pas parce que personne ne trouve rien à redire à l'agir d'une organisation dans la communauté réelle de communication que celle-ci est par définition socialement responsable, car il est toujours possible qu'un plaignant potentiel apparaisse plus tard dans la communauté idéale de communication (et cette éventualité doit être heuristiquement anticipée,

à titre d'essai, par l'organisation). En tant que processus d'autoapprentissage organisationnel, la Responsabilité Sociale est sans terme. En tant que souci pour la soutenabilité du monde, la responsabilisation sociale se renouvelle constamment.

Le cadre légal des Etats les plus avancés en matière de souci de justice et soutenabilité, les accords internationaux, les normes de conduites promues par les organisations internationales publiques et non gouvernementales, les référentiels et normes de gestion des agences et organisations professionnelles, les résultats des « mille conférences » et des avancées scientifiques, etc. constituent le socle argumentaire sur lequel chaque organisation pourra puiser les références dont elle a besoin pour réguler son agir, et que la réalisation de ses nécessités endogènes soit la plus universalisable possible, c'est-à-dire puisse prétendre à la validité dans la communauté idéale de communication. Deux efforts sont à fournir : (1) un effort interne, pour que chaque collaborateur de l'organisation puisse argumenter que son agir organisationnel transcende la simple satisfaction de nécessités internes à l'organisation vers la réalisation de fins universellement exigibles ; (2) un effort externe d'association avec d'autres organisations pour le traitement coresponsable des impacts systémiques négatifs desquels l'organisation participe.

La présente définition de la Responsabilité Sociale doit elle-même être soumise à approbation dans la communauté idéale de communication.

Résumé général de l'argumentation

CHAPITRE 1. POSITION DU PROBLEME

(§1) Nous sommes devenus **insoutenables**. Les effets collatéraux globaux des actions humaines locales conduisent l'humanité vers une pente entropique dangereuse, créant pour la première fois une seule histoire pour une seule humanité en risque. La société du risque (Beck) inverse les priorités : la lutte pour la diminution soutenable des risques engendrés devient plus importante que la lutte pour la création de richesses. L'action humaine doit donc se contrôler elle-même sur fond de saturation aux limites planétaires de sa portée, ce qu'on appelle la « globalisation » (le monde est devenu le globe, il n'a plus de dehors où externaliser les problèmes : les externalités doivent être internalisées).

(§2) Mais nous ne devons pas voir ce problème systémique de l'habitabilité humaine en termes techniques pour en chercher une solution seulement technique. Sinon, on aboutit à la recherche de réduction drastique de l'humanité comme facteur d'ajustement aux nouvelles conditions planétaires. La solution doit être **éthique et politique**, et non technique.

(§3) L'insoutenabilité démontre l'inanité des pensées de l'espoir systémique qui misent sur un dépassement spontané des contradictions par elles-mêmes (par le Marché ou l'Histoire). Il faut passer de la seule négociation autour des richesses à une coordination entre tous les protagonistes de la gestion des biens communs. C'est le temps de la responsabilité qui n'est pas celui de la culpabilité. La culpabilité singularise, elle concerne la personne, tandis que la responsabilité dont il s'agit ici est collective (Arendt). L'insoutenabilité ne désigne pas les actes des personnes mais la configuration systémique que ces actes réalisent sans le savoir. On ne peut donc appliquer ici la logique morale et juridique de l'imputation des fautes aux agents. Nous sommes insoutenables par appartenance à cette génération-ci d'humains, ce qui n'est pas une faute. Nous sommes donc responsables sans êtres coupables de notre insoutenabilité. Cependant, nous participons à cette insoutenabilité et ne pouvons nous défausser individuellement sous prétexte que le problème est collectif. Sans accuser personne,

cette **responsabilité globale** doit pourtant être opposable à tous. Il faut déjà pour cela distinguer entre une simple responsabilité liée à l'imputation des fautes passées et la responsabilité comme mission confiée pour le futur (Ricœur).

(§4) Mais peut-on établir un devoir de promettre quelque chose aux générations futures ? Y'a-t-il une mission obligatoire confiée aux humains ? Il faut réfléchir à ces nouveaux devoirs de soutenabilité. Le niveau de vie occidental n'est écologiquement pas universalisable : tous ne pourraient l'adopter et l'on doit en changer, car il ne pourra être maintenu longtemps même pour la minorité privilégiée. Mais la confusion règne concernant la désirabilité de la croissance, pendant qu'avance un nouveau cadre éthique international liant Droits de l'Homme, soutenabilité, gouvernance démocratique et responsabilité globale.

(§5) La *sustainability*, qu'on ne devrait pas traduire par « durabilité », ne se réduit pas à une pérennité chronologique et pas non plus à la « protection de la nature ». Est insoutenable ce qui ne doit pas durer. Le concept est d'emblée lié à l'injustice (l'insupportable) et à la critique des systèmes absurdes qui détruisent leur propre environnement. La **gouvernance** s'oppose à gouvernement, et désigne la nécessité de coordonner horizontalement des régulations communes par consensus, quand aucun ordre hiérarchique ne peut émaner d'une autorité en position de pouvoir absolu. Or, l'interdépendance planétaire entre Etats, nations, cultures différentes, doit conduire à des processus de gouvernance démocratique pour la gestion de notre soutenabilité commune, car personne ne peut se passer des autres et gouverner unilatéralement. En ce sens, la publicité est l'arme de la démocratie pour contrebalancer les pouvoirs discrétionnaires.

(§6) L'humanité est responsable du monde. Mais n'est-ce qu'un vœu pieux ? Y'a-t-il un passage possible depuis les responsabilités locales jusqu'à la responsabilité globale ? Peut-on « prendre » cette responsabilité globale ? Cette responsabilité collective de tous pour le tout semble irréalisable. Sauf qu'une responsabilité ne peut pas être irréalisable sans être irresponsable, donc contradictoire. Il est irresponsable de vouloir assumer une responsabilité qu'on ne peut pas assumer. Or, le tout de l'humanité ne peut pas être responsable car ce n'est pas un sujet. Et un sujet ne peut pas être responsable du tout car il n'en est qu'une partie. Tel est le **dilemme de la responsabilité globale** : soit le sujet

manque, soit le pouvoir fait défaut. Imputer tout le monde n'est pas efficace, imputer quelques-uns au nom de tous est injuste. Si je veux assumer non seulement mes actes mais aussi leurs effets collatéraux, je deviens responsable de tout, donc de rien que je puisse assumer. Si au contraire je ne veux assumer que mes actes intentionnels, je tourne le dos à tous les problèmes du monde : en voulant être parfaitement responsable, je deviens là encore irresponsable. Derrière ce dilemme on trouve la « tragédie de l'action », qui dépasse toujours l'auteur et sa volonté (Arendt). Car le sujet n'est jamais souverain, et l'acte n'est jamais ponctuel et séparé du tout. C'est parce que le monde nous dépasse qu'il faut en répondre, et parce que nous subissons ce que nous faisons qu'il nous faut promettre, sans garantie. Nous sommes donc condamnés à un arbitrage permanent entre une vision trop courte d'une responsabilité limitée et une vision trop longue d'une responsabilité illimitée (Ricœur).

(§7) Comment donc faire d'une responsabilité globale en soi illimitée, donc non opposable aux agents sociaux, une responsabilité limitée institutionnellement reconnue, donc opposable aux agents sociaux ? Il nous faut une **régulation hybride** dépassant les solutions unilatérales de l'Etat, du Marché, de l'Éthique. Comment inventer un cadre éthique et politique de régulation humaine qui aille plus loin que la contrainte interne subjective du devoir moral de chacun et la contrainte externe de la loi juridique pour tous ? Et comment nous motiver à cet amour du lointain de la soutenabilité future ? La responsabilité globale pose donc des problèmes de représentation, d'opérationnalisation, et de motivation. Ne resterait-il alors qu'un usage métaphorique du terme « responsabilité », pris comme engagement personnel, volontariat altruiste ? La responsabilité relèverait alors de la décision militante libre du sujet, impossible à obliger ni à imputer.

(§8) Or, on ne peut pas renvoyer les problèmes systémiques globaux à la bonne volonté militante. Il faut mettre en jeu un élargissement du cadre étroit de la responsabilité morale et juridique trop centrées sur l'acte volontaire et sa conséquence immédiate. Cette courte vue éthique (Nietzsche) nous empêche de savoir ce que fait ce que nous faisons et de nous sentir responsables des effets de masse auxquels nous participons. Nous avons besoin d'étendre notre sensibilité éthique aux effets collatéraux à long terme de nos actions.

(§9) On retrouve le même problème au niveau juridique, où la responsabilité repose principalement sur le dommage commis et la réparation par l'agent fautif. La responsabilité juridique dépend de la distinction entre ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas. Dès lors, le jugement d'imputation distingue et isole. Or, les problèmes systémiques concernent justement une bioanthroposphère où l'on ne peut plus opérer le grand partage entre nature et humanité. Nous vivons dans des objets-monde (Serres) et une ontologie floue (Latour). Le principe de l'écologie de l'action (Morin) relativise la pertinence de la stricte séparation et attribution des actes à des auteurs. Depuis le XIXème, la pensée juridique a commencé à élargir les frontières de la responsabilité en la socialisant. Elle couvre maintenant tout le champ social avec ou sans faute, et la société assurantielle calcule pour tous les actes quotidiens le coût de l'assurance. La socialisation de la responsabilité développe une logique de relativisation de l'imputation personnelle et de répartition solidaire des coûts des risques entre tous (Ewald). Mais les assurances n'assurent que des dommages locaux, calculables et payables. Le système de l'assurance ne fonctionne plus face à des risques « systémiques », des « dommages-monde » dans lesquels nous habitons et face auxquels doit s'organiser une **responsabilité sociale prospective plutôt que réparatrice**. Celle-ci demande de dépasser une « juridicisation » exacerbée de la société, où l'inflation des droits individuels développe la victimisation mais dénoue le lien social.

(§10) Un autre problème de la responsabilité globale concerne le partage de cette responsabilité commune entre les agents sociaux. Théoriquement, on devrait tous s'associer pour régler ces problèmes globaux qui nous affectent tous. Mais on ne le fait pas. Qu'est-ce qui nous « anesthésie » ? Le Public est en crise (Dewey). Dans un monde trop complexe, on ne peut plus passer de la Grande Société amorphe à la Grande Communauté démocratiquement organisée. D'autre part, les petits groupes arrivent toujours plus facilement à faire valoir leurs intérêts que les grands groupes « latents » où personne n'a intérêt à en faire plus que les autres (Olson). Le paradoxe d'Olson veut que plus l'intérêt soit général et concerne tout le monde, et moins il y ait de chance pour qu'il triomphe face aux intérêts particuliers des lobbies. Or, l'humanité étant le plus grand groupe latent possible, on ne voit pas pourquoi elle s'organiserait en vue de sa sauvegarde. Il faudra donc utiliser des leviers coercitifs et incitatifs autres que l'intérêt bien compris pour que les organisations s'intéressent à leur Responsabilité Sociale.

(§11) Mais quel pouvoir réel avons-nous sur le monde qui se construit entre nous ? La responsabilité est toujours liée au pouvoir d'intervenir sur le cours des choses. Certes, nous maîtrisons beaucoup de choses dans la société technoscientifique, mais maîtrisons-nous la maîtrise ? Le paradoxe est que plus nous avons de pouvoir sur le monde, plus ce pouvoir nous force à n'être que les opérateurs des processus qu'il déchaîne (Jonas, Illich). Plutôt que du préjugé anti-politique (la politique est un danger), nous avons besoin d'un retour du politique pour contrôler les processus techno-scientifico-industriels. Or, nous affrontons un nouveau risque, le risque « politicide » d'abandon de toute volonté de maîtrise des systèmes sociaux (Arendt). Il faut donc, pour sauver l'idée de la responsabilité globale, trouver la possibilité d'une **politique responsable**. Sinon, on risque la validation de la loi de Gabor : "Tout ce qui peut être fait le sera, quelles qu'en soient les conséquences".

(§12) Il faut distinguer la « puissance », comme développement autonome de processus collectifs induits par les humains mais sans volonté, sans prévision ni pilotage, et le « pouvoir », défini comme la capacité de diriger un processus. La puissance est sans auteur. A-t-on encore du pouvoir sur notre puissance techno-scientifico-industrielle ? Trois réponses possibles : (1) Le fatalisme déterministe qui pose au cœur du monde une puissance extra-humaine qui le gouverne. Aucune responsabilité globale n'est alors concevable par-delà les responsabilités individuelles institutionnalisées. (2) Le volontarisme moral et politique qui pose que les humains sont souverains et peuvent défaire ce qu'ils font. Il y a entière responsabilité et culpabilité. (3) Sans déterminisme ni volonté souveraine, la 3^{ème} possibilité pose seulement le devoir de pouvoir humain sur le monde, sans garantie : elle postule l'effort d'**émancipation**. Elle reconnaît le caractère hybride du monde, ni tout à fait œuvre humaine, ni tout à fait objectivité. Le monde se constitue entre nous mais il se réifie et se tient face à nous. Aucune impossibilité ontologique d'y exercer un pouvoir responsable, mais aucune garantie non plus de non débordement du pouvoir responsable par la puissance des processus mondains déchainés. La société est « œuvre humaine sans auteur » (Sartre). Les actions dépassent leurs auteurs et se stabilisent en champ pratico-inerte où les humains sont en relation « sérielle » plutôt que « groupale » : les uns à côté des autres interdépendants mais agis par des mécanismes massificateurs. De cette équivoque sur le caractère humain sans auteur du social naît la finalité de l'action politique : garantir la possibilité de l'action politique au futur, la possibilité du pouvoir sur la puissance sociale

anonyme, par limitation des puissances et des pouvoirs. Une politique responsable, sans naïveté volontariste ou systémiste, s'efforce de composer le but de l'autonomie et la réalité des processus tendant à la puissance déchainée. Elle préserve l'action politique elle-même, donc la pluralité (Arendt) et la limitation des pouvoirs, dans une perspective « post-babélienne » de diversification équilibrée des pouvoirs. La convivialité de nos outils sociaux (Illich) contre la désutilité marginale croissante de nos innovations constitue le but d'une action politique responsable.

(§13) Il existe donc un gouffre entre ma responsabilité individuelle imputable et la responsabilité globale de tous. Mais si les problèmes globaux sont bien notre fait, en bonne logique juridique (Code Civil) il faut pouvoir obliger ceux par la faute desquels ces dommages arrivent, c'est-à-dire nous tous, à réparer les dégâts en inventant une économie « réparatrice » (Hawken) qui assure la soutenabilité présente et future. Comment organiser cette coresponsabilité globale ? Notre hypothèse est la suivante : (1) La responsabilité globale, apparemment impossible, est en fait un **opérateur de créativité politique**. Responsabilité illimitée et sans auteur, donc paradoxale, elle anime le dépassement de toutes les responsabilités limitées avec auteur. (2) La mise en application de cette responsabilité globale émerge actuellement à travers, entre autre, le mouvement de la **Responsabilité Sociale**, qui constitue un moyen possible **d'opérationnaliser les exigences de la responsabilité globale dans les organisations**. La Responsabilité Sociale construirait un pont entre la responsabilité morale et juridique trop limitée et la responsabilité illimitée pour le monde. Cette manière d'envisager la Responsabilité Sociale comme solution au problème de la responsabilité globale permet de donner aux acteurs du mouvement un concept fécond de leur pratique, tendue vers l'universel, et de donner aux militants de la cause de la responsabilité globale une perspective plus concrète que la seule critique du système. (3) L'enrichissement conceptuel de la Responsabilité Sociale passe par le dépassement de trois carences philosophiques : le manque d'une coresponsabilité éthique répondant aux défis de la situation globale ; le manque d'une « éthique de la soutenabilité » qui puisse compléter le point de vue moral personnel et le point de vue du droit ; le manque de médiation entre la rationalité stratégique des porteurs de responsabilités institutionnelles et la rationalité éthique qui demande une « éthique de la responsabilité » ouverte à la fois au souci réaliste et au souci universaliste (une éthique non sacrificielle, mais néanmoins universaliste).

CHAPITRE 2. VERS UNE SOLUTION SOCIALE

(§14) Une solution sociale à un problème social n'est pas le fruit d'un travail d'expert appliqué au tout social, mais passe par une rupture du mode de pensée établi, qui crée les conditions de reproduction du problème. Le mouvement de la Responsabilité Sociale des Entreprises (RSE) est récent, et correspond à une sortie de l'idéologie du Tout-Marché comme de celle du Tout-Etat. Nous y voyons une innovation philosophique et politique émergente pour **élargir les frontières de la responsabilité**. C'est pourquoi nous ne nous limitons pas à une RSE, mais considérons une Responsabilité Sociale plus large que le seul niveau entrepreneurial, qui inaugure un déplacement nécessaire de la signification de la responsabilité.

(§15) Pour établir une responsabilité globale qui ne soit pas seulement engagement militant volontaire (donc facultatif), il faut tenir ensemble (1) l'obligation juridique de réparer les dommages ; (2) l'exigence de concordance entre l'étendue du pouvoir d'agir et l'étendue de la responsabilité ; (3) l'exigence de partage des coresponsabilités entre tous. La responsabilité globale n'est pas « ma » responsabilité, elle est « notre » responsabilité, mais je ne puis m'exclure de ce « nous » qu'est l'humanité. Cependant, la responsabilité globale n'est pas imputable comme telle : imputer tout le monde est absurde ; imputer la charge du tout du monde aux sujets est absurde. Il nous faut donc transformer le mécanisme d'imputation pour qu'il corresponde à la globalité de l'agir et à la mutualité des humains. L'imputation au sens strict limite le fait du sujet à sa sphère d'influence immédiate (mes actes et leur effet immédiat) et exclut les autres dans le geste même d'imputer quelqu'un (si c'est toi, ce n'est pas nous). Il nous faut un nouveau concept d'« **imputation sociale** » qui : (1) impute les **impacts** de l'agir du sujet ; (2) ne disculpe pas les autres en imputant un, mais au contraire crée une **coresponsabilité** de tous ceux impliqués dans les impacts incriminés. L'imputation sociale crée un sujet social chargé de répondre des faits systémiques désignés. Comment rendre cette coresponsabilité opposable aux sujets particuliers ? En les obligeant à s'associer pour traiter les impacts négatifs diagnostiqués de façon mutuelle. On impute donc à l'agent les impacts de ses actes, mais en coresponsabilité avec tous les associés à cet impact. Les impacts sont des effets en marge de ceux recherchés ; des effets croisés émergents entre diverses séries d'actions, suscitant des problèmes de seuil et d'emballement ; des

effets totaux qui émergent de la rétroaction du tout sur l'agir des agents. La coresponsabilité sociale correspond à une création de liens autour d'impacts systémiques qui permet de **fabriquer du social**. La société ne se présente pas ici comme une entité toute faite (ostensive) devant les agents sociaux, mais comme quelque chose de performé par eux (Latour). Définie de cette manière, la Responsabilité Sociale permet de formuler des questions précises pour la responsabilisation des organisations : quels sont nos impacts ? qui affectent-ils ? si tous agissaient comme nous, que se passerait-il ? avec qui devons-nous nous associer pour traiter nos impacts négatifs ?

(§16) Mais que veut dire « responsabilité sociale » ? Il y a deux manières de la penser : soit comme responsabilité **vis-à-vis** de la société, soit comme responsabilité **de** la société ; soit la société est objet d'une responsabilité, soit elle est sujet et objet de sa propre responsabilité. S'opposent ici deux conceptions du social : comme « quelque chose » que des sujets pourraient manipuler ; ou comme une entité subjective et réflexive pouvant s'auto-responsabiliser. Les deux définitions posent problème : la société n'est pas un objet ; elle n'est pas non plus un sujet. La première définition doit être écartée, tandis que la seconde peut être malgré tout fertile, car l'idée d'une « société responsable d'elle-même » est bien le but de la responsabilité globale.

(§17) Pourquoi ne doit-on pas penser la Responsabilité Sociale comme responsabilité vis-à-vis d'une société conçue comme objet ? Cette conception offre deux possibilités : soit il est possible de connaître la société pour **agir sur elle**, soit il n'est pas possible de la connaître et l'on peut seulement **agir en elle**. Dans le premier cas, on a une **version technocratique** de la Responsabilité Sociale, dans le second, une **version éthique**. Dans le premier cas, ce sont des experts mondiaux, et eux seuls, qui seraient socialement responsables (de grandes entreprises, embauchant une armée de scientifiques, alliées à quelques Etats puissants). La Responsabilité Sociale étant une science, une oligarchie devrait alors prendre en charge la société mondiale, contre la démocratie et contre l'idée d'une coresponsabilité : les citoyens devraient seulement obéir aux ordres des experts. Au contraire, dans la version éthique, on ne peut plus opérer sur un tout social connu, on ne fait qu'agir dans la société, modestement, en s'occupant des problèmes sociaux les plus criants (pauvres, fragiles, pollution, etc.). La sensibilité morale personnelle est la seule juge. La Responsabilité Sociale est un altruisme dans son contenu et un libre engagement dans sa forme, car elle donne lieu à

des actions méritoires « en faveur de » la société. Cette bonne volonté ne peut être imposée. Dans les deux cas, la coresponsabilité est évacuée, soit par spécialisation, soit par libre engagement personnel. Malheureusement, c'est cette version éthique basée sur le **volontariat** qui domine le mouvement de la RSE et qu'on retrouve dans la définition du *Livre Vert* de la Commission Européenne. Mais une Responsabilité Sociale ainsi conçue est (1) contradictoire avec la recherche du profit, car elle n'est que dépense sociale marginale par rapport à l'activité de l'entreprise ; (2) inefficace pour traiter les problèmes systémiques globaux puisqu'il ne s'agit que d'initiatives ponctuelles « en faveur de » la société. Or, nous avons besoin d'une Responsabilité Sociale opposable à tous.

(§18) Il faut donc préférer une conception réflexive de la Responsabilité Sociale où la société se responsabilise pour elle-même. Une société réflexive est une société politique capable d'auto-apprentissage par rapport à ses erreurs, et d'émancipation (de progrès vers l'autonomie). Mais comment définir cette « autoréflexion sociale » ? La réflexion demande le dédoublement de soi (Arendt). La société se dédouble sans cesse car nous pensons, nous la pensons et elle est le fruit de notre performance collective permanente. C'est là d'ailleurs la condition de possibilité de l'action politique. La Responsabilité Sociale passe donc par l'auto-politisation de la société, le dépassement des tabous politiques du Marché et de la Science (Fable des abeilles et Mythe de la caverne). Avec cette conception, la Responsabilité Sociale devient (1) responsabilité de tous ; (2) responsabilité obligatoire pour tout sujet « social », puisque, qu'il le veuille ou non, il fait de la politique (il performe la société) même quand il prétend ne pas en faire ; (3) coresponsabilité à partager, puisqu'il s'agit de fabriquer ensemble une autre société. Dans cette société responsable, il ne s'agit plus seulement de négocier les intérêts de chacun face aux autres, mais de gérer le monde commun entre tous : on doit passer de la négociation au dialogue (Jacques). La RSE est ici dépassée : ce n'est plus un problème strictement entrepreneurial. Le problème devient celui de coordonner les diverses instances sociales pour assurer une réflexivité permanente responsable de notre société mondiale. La science y joue un rôle fondamental pour aider tous les sous-systèmes sociaux à développer leur fonction réflexive : auto-observation et réactivité aux problèmes détectés. On peut maintenant synthétiser le concept de Responsabilité Sociale autour de trois exigences. (1) En ce qui concerne son contenu : il faut nous responsabiliser pour tous les impacts de nos actions. (2) En ce qui concerne sa finalité :

il faut travailler en vue de promouvoir un monde juste et soutenable. (3) En ce qui concerne sa méthode : il faut travailler en coordination avec toutes les « parties prenantes » de nos actions, toutes également coresponsables, en cherchant ensemble les solutions les plus efficaces aux problèmes des impacts négatifs détectés. Ce concept de Responsabilité Sociale implique trois déplacements par rapport à la notion juridique de responsabilité : (1) responsabilité pour les impacts plutôt que les actes ; (2) responsabilité prospective et non rétrospective (Ricœur) ; (3) responsabilité non plus atomisée mais collectivisée : coresponsabilité créant un sujet social en aval de l'imputation au lieu d'en chercher un préexistant en amont de l'imputation. Comparons maintenant ce concept de Responsabilité Sociale avec celui de la norme ISO 26000.

(§19) ISO 26000, norme hors-norme issue d'un dialogue « multi-parties prenantes » international, a produit une définition pertinente de Responsabilité Sociale en termes de responsabilité pour les impacts de l'organisation sur la société et l'environnement : (1) L'organisation est responsable de son propre agir (responsabilité autoréférentielle). (2) La définition ne mentionne pas de caractère volontaire et « au-delà de toute obligation légale », comme celle du *Livre vert* ; au contraire, elle exige compatibilité avec les normes internationales de comportement, d'où une Responsabilité Sociale théoriquement opposable aux organisations. (3) La finalité de la Responsabilité Sociale est bien le développement soutenable. (4) Elle relativise un peu l'importance des parties prenantes qui ne sont plus que moyen, puisque la norme distingue les intérêts des parties prenantes des attentes sociales plus larges et du développement soutenable. (5) La loi est un référent obligé, et surtout la loi internationale, la norme prônant un cosmopolitisme organisationnel. (6) Comme le traitement des impacts se développe à l'infini, la Responsabilité Sociale devient processus d'apprentissage permanent et amélioration continue. Mais le statut des parties prenantes reste ambivalent dans la norme, et la coresponsabilité n'est pas affirmée. On ne parvient pas à un véritable concept politique de Responsabilité Sociale à partager pour une société réflexive, chaque organisation restant avec « sa » Responsabilité Sociale.

(§20) Mais la victoire théorique de la RSE est timide au niveau pratique. La position purement libérale est en recul, cependant, la gestion socialement responsable ne s'universalise pas rapidement dans le champ économique. La RSE reste un ensemble de « démarches volontaires » et l'on est loin d'une nouvelle régulation de l'économie

mondiale. Outre les problèmes de relations de pouvoir, il y a encore des dilemmes philosophiques à résoudre.

(§21) Six dilemmes de la RSE accompagnent de façon plus ou moins visible les efforts du mouvement de la Responsabilité Sociale : Une entreprise à but lucratif doit-elle être ou non socialement responsable ? S'agit-il d'un engagement altruiste pour des causes sociales ou d'une responsabilité pour ses propres impacts sur la société ? La Responsabilité Sociale doit-elle être volontaire ou obligatoire ? Que faire avec les parties prenantes ? La Responsabilité Sociale se conjugue-t-elle au singulier ou au pluriel ? Est-elle réparatrice de dommages ou transformatrice du système ?

(§22) Solution du 1^{er} dilemme : la RSE doit être. Si les entreprises provoquent des dommages systémiques, elles sont responsables de les réparer et de les éviter ; et la croyance en une solution des problèmes sociaux par le marché est une illusion métaphysique. Solution du 2^{ème} dilemme : La RSE est une responsabilité-imputation redevable. Si la Responsabilité Sociale est un devoir, l'organisation ne peut la considérer comme option facultative. La demande de la société est originaire et l'organisation ne peut se « désocialiser ». La Responsabilité Sociale n'est donc pas un libre engagement. Solution du 3^{ème} dilemme : La RSE doit être institutionnalisée aussi par la loi. Mais la loi n'est pas toujours le meilleur moyen, ni le seul. Si la RSE n'est pas philanthropie, il faut des cadres légaux dissuasifs contre l'irresponsabilité organisationnelle, mais la loi est un des outils pour une régulation hybride plus vaste qui puisse lutter contre le dumping juridique des multinationales. 4^{ème} solution : il faut remplacer la confuse « prise en compte des parties prenantes » par une coresponsabilité entre organisations de même pouvoir qui puissent collaborer à la solution des impacts négatifs. La théorie des parties prenantes ne garantit aucune symétrie de dialogue, les intérêts des parties prenantes ne sont pas forcément compatibles avec le développement soutenable, et une organisation ne peut satisfaire toutes ses parties prenantes sans périliter. Nous avons besoin d'un **partenariat inter-organisationnel pour le Développement Soutenable**. La théorie des parties prenantes ne socialise pas assez l'entreprise et ne promeut pas la coresponsabilité. Seuls des interlocuteurs puissants porteurs d'enjeux universalisables et institutionnalisés peuvent mettre les entreprises en position de dialogue. D'autre part, le dialogue avec les parties prenantes risque d'être une illusion vu la dissolution juridique des grands groupes dans un nœud de contrats

sans visage ni responsabilité (Robé). Seules des ONG et des Etats peuvent forcer l'entreprise sans existence juridique à répondre, à se mettre en interlocution. 5^{ème} solution : la Responsabilité Sociale ne peut être qu'une seule coresponsabilité à partager entre toutes les organisations, et non pas atomisée en responsabilité de chaque organisation face à ses parties prenantes. Il faut donc territorialiser la Responsabilité Sociale dans un champ organisationnel pluriel. L'imputation sociale crée des collectifs de partenaires, car personne ne peut gérer seul « ses » impacts comme s'il s'agissait de « ses » actes. 6^{ème} solution : le but n'est pas de mitiger certaines conséquences négatives mais de trouver une société soutenable, en passant de la correction en aval des dégâts sociaux et environnementaux à la sélection en amont des activités économiques soutenables (économie de fonctionnalité, circulaire, biomimétique, etc.). La finalité de la Responsabilité Sociale est la soutenabilité du tout social, non la seule exemplarité de la partie. Une organisation ne peut être ni juste, ni soutenable, dans un monde injuste et insoutenable.

(§23) L'évolution de la RSE se distingue en trois temps (Capron) : (1) un 1^{er} âge centré sur l'éthique, la vertu, et la philanthropie organisationnelle. (2) un 2^{ème} âge utilitariste où l'on essaye d'intégrer la RSE dans le cœur de métier de l'organisation en en faisant un avantage concurrentiel et une stratégie de gestion des risques et opportunités. Cette stratégie est efficace dans le cadre de la médiatisation publique de l'économie qui expose l'entreprise au risque de mauvaise réputation. Mais cette version « démoralisée » de la RSE dépend d'une dialectique optimiste des marchés récompensant systématiquement l'entreprise responsable, ce qui n'est pas vraiment le cas. Les démarches RSE ne prouvent pas pour l'instant leur rentabilité par rapport aux autres démarches. (3) un 3^{ème} âge qualifié d'âge de raison de la RSE : l'âge de la soutenabilité. Ni la vertu, ni le marché ne fonctionnent parfaitement. La RSE raisonnable s'appuie sur une régulation hybride des rationalités stratégique, économique, éthique et politique. La **régulation hybride** concerne le monde, qui n'est pas un système (Luhmann), donc n'admet aucune régulation systémique prédéterminée. La Responsabilité Sociale, comme souci éthique et politique pour le monde, doit donc développer une régulation méta et inter systémique du monde, sans aucune causalité en boucle à sa disposition comme outil magique de régulation. La gouvernance seule, et non le gouvernement, est la procédure dialogique de cette régulation. C'est à l'interface entre système,

gouvernement, coopération dialogique et intervention technoscientifique qu'il faut se tenir pour gérer les impacts globaux insoutenables de l'agir humain.

(§24) L'institutionnalisation de la Responsabilité Sociale demande de dépasser le statut entrepreneurial de la notion vers la coresponsabilité de tous les acteurs sociaux, à commencer par les acteurs scientifiques, et de résoudre le problème de la « politisation du Progrès » (Beck). Depuis la révolution industrielle, entreprises et sciences, sous couvert de la liberté d'entreprendre et de recherche, se sont soustraites aux règles de contrôle démocratiques, alors qu'elles bouleversent la vie sociale. L'espace scientifico-industriel est dépolitisé et opère sans contrepoids politique. Plus les sciences et entreprises sont politiquement influentes, plus les gouvernements se dépolitisent en ne faisant que gérer le fait accompli de l'évolution scientifico-industrielle. Cela donne aux entreprises et aux sciences un « statut hybride subpolitique » (Beck). Il faut redéfinir le lieu et le moyen de l'action politique en déjouant les défausses « subpolitiques » des systèmes économique, technique et scientifique. Dans la société du risque, **le problème n'est pas tant de produire plus de richesses mais moins de pauvreté**, c'est-à-dire moins d'effets collatéraux négatifs de la richesse produite. Une économie soutenable est une économie **néguentropique** (Georgescu-Roegen), définie sur une base thermodynamique et de justice intergénérationnelle : une économie fondée sur l'utilisation de stocks est injuste, car on les confisque aux générations futures ; une économie fondée sur des flux (solaires et dérivés) est juste, car on ne peut voler le flux solaire de la génération suivante. Il faut réorienter les sciences et l'économie sous l'égide de ces devoirs de justice et soutenabilité. Là se trouve le développement futur de « l'âge de raison » (Capron) de la Responsabilité Sociale.

(§25) Il faut pour cela promouvoir la nécessité d'une **Responsabilité Sociale des Sciences**, c'est-à-dire produire une « démocratie technique » (Callon, Lascoumes, Barthe). Parmi les nombreux impacts systémiques à gérer, il y a les **impacts épistémiques et cognitifs** qui se reproduisent inconsciemment dans les pratiques de recherche et d'enseignement supérieur, et déterminent de manière subpolitique la conception que la science produit d'elle-même et de sa relation à la société (Mythe de la caverne, Latour). La raison technique et instrumentale a pour fin l'optimisation de tous les processus qu'elle aborde. Or, optimisation n'est pas universalisation, qui est l'exigence de la loi morale (Kant). L'optimisation conduit à l'hyperspécialisation et au problème social de « l'intelligence

aveugle » (Morin). L'organisation du savoir mutile l'intelligence des problèmes globaux, réduit les complexités, et accumule anonymement des connaissances disponibles pour la manipulation de la réalité, pendant que le retour réflexif sur le sens de cette accumulation est écarté comme non-scientifique. L'intelligence aveugle déresponsabilise la science, qui doit être rendue à la citoyenneté réfléchissante.

(§26) D'autre part, pour penser la régulation hybride que la Responsabilité Sociale réclame, il faut enrichir le concept de régulation au-delà des oppositions éthique/juridique et économie/Etat. On distingue communément trois types de régulation : (1) autorégulation personnelle non programmée (morale); (2) l'hétérorégulation programmée par un pouvoir de contrainte légale (Etat); (3) l'hétérorégulation non programmée par des contraintes systémiques anonymes et spontanées (Marché). La 1^{ère} vague de RSE préfère l'autorégulation non programmée (la vertu). La 2^{ème} vague préfère l'hétérorégulation non programmée (le marché). La 3^{ème} vague préférera l'hétérorégulation programmée (par l'Etat) mais celle-ci reste débile face à une économie mondialisée où l'on pratique facilement le dumping social et juridique. Alors faut-il seulement composer les 3 régulations : éthique, marché, Etat ? Il reste encore l'idée d'une autorégulation collective programmée, qui correspond à l'organisation autonome d'un groupe. Les acteurs se donnent leur règle mais ils en contrôlent l'exécution entre tous par un programme qui les lie par promesse mutuelle. On atténue l'importance de la décision personnelle, car le programme est opposable aux membres qui l'ont conçu. Cette forme de régulation développe la coresponsabilité : consensus et mission confiée, promesse et mémoire de l'engagement pris, vigilance pour opposer sa propre promesse à l'oubli. Cette régulation doit être ajoutée aux trois autres pour compléter le concept de régulation hybride, car un référentiel RSE, par exemple, est une contrainte normative opposable librement consentie, qui implique un programme d'actions pour maintenir de bonnes pratiques dans l'entreprise. C'est dans l'équilibre des 4 pouvoirs de la loi, l'argent, la connaissance et la publicité que la régulation hybride pourra s'effectuer, loin de toute solution unilatérale. Le pouvoir de la publicité y joue un rôle régulateur des autres pouvoirs, en empêchant leur collusion et en les responsabilisant.

CHAPITRE 3. LES FONDEMENTS ETHIQUES DE LA RESPONSABILITE SOCIALE

(§27) Fonder éthiquement la Responsabilité Sociale, c'est montrer par des arguments sa prétention à l'universalité, car le devoir est toujours ce que tous devraient faire. Cette universalité se trouve dans les présupposés transcendants de tout devoir en général, ce sans quoi la notion de devoir serait impossible à poser. Le devoir n'est ni un simple vouloir subjectif, ni un ordre imposé de l'extérieur, mais un ordre que je me donne à moi-même de manière autonome. Liberté, autonomie et responsabilité sont des présupposés transcendants de tout devoir.

(§28) Il nous faut fonder 2 devoirs : le **devoir de soutenabilité** du genre humain, et le **devoir de responsabilité sociale** de toutes les organisations. Mais il faudra fonder ces devoirs sans les confondre avec une obligation juridique, c'est-à-dire sans réduire la responsabilité à la sanctionnabilité pour faute, car on ne peut sans injustice imputer aux personnes les impacts de leurs actes. La Responsabilité Sociale n'a de sens que comme coresponsabilité prospective pour organiser une société soutenable. C'est cette coresponsabilité prospective qu'il faut établir, en ne la faisant reposer ni sur la seule vertu personnelle, ni sur la seule sanction juridique.

1^{ÈRE} PARTIE : DE LA SOUTENABILITE

(§29) Fonder la soutenabilité ne signifie pas fonder un devoir vis-à-vis de la nature mais vis-à-vis du monde, qui est un concept politique. Ce n'est pas la nature qu'il faut sauver mais la démocratie cosmopolitique sur une planète écologiquement habitable et socialement hospitalière. Si la soutenabilité est conçue comme « durabilité et efficacité » par rapport aux limites naturelles, ce n'est qu'un concept technique qui ne fonde aucun devoir, mais seulement une prudence. Or, la prudence est toujours battue en brèche par la recherche de l'intérêt en régime concurrentiel. Le futur doit être protégé au présent contre le présent par un impératif catégorique, un vrai devoir moral universel (Kant). Mais réclamer pour la soutenabilité le statut d'impératif catégorique est dangereux tant que l'on conçoit le contenu de l'obligation en termes de nature.

(§30) Le concept de nature est culturel, occidental, et on ne peut fonder dessus une prétendue valeur absolue éthique, pas plus qu'on ne peut attribuer des « droits » à des animaux, plantes ou écosystèmes. Le concept de droit est relationnel. Il dépend d'une réciprocité entre humains autonomes sous des lois communes qui définissent les droits de chacun par les devoirs de tous les autres (de respecter ce droit de chacun). Il n'est question de droit qu'entre des êtres capables d'interlocution et d'accord mutuel autonome. Le respect des animaux est un devoir éthique qu'on peut institutionnaliser par des lois prohibitives entre nous, mais qui ne donnent pas de « droits » aux animaux, car ils n'ont aucun moyen de respecter symétriquement nos droits à nous. Les êtres juridiques responsables sont ceux qui peuvent participer à l'institution politique du monde commun en s'en rendant responsables. Les non-humains font le monde avec nous, mais sans en être coresponsables. De la même manière, poser une valeur en soi de la nature est toujours une pétition de principe métaphysique : Hans Jonas, en fondant son éthique de la responsabilité sur l'exigence de l'être en soi qui veut être, retire aux humains leur autonomie morale et politique. Il construit une éthique qui vient d'un ordre supérieur asymétrique (l'ordre de l'Être) et non pas du consensus dialogique entre les humains. D'où le fait que rien n'empêche que le devoir de soutenabilité s'applique dans une politique autoritaire, au détriment de la justice (par réduction drastique de la quantité d'humains pour retrouver un équilibre de l'empreinte écologique, par exemple). Toute fondation métaphysique d'une valeur en soi de la nature est une hétéronomie. Et toute hétéronomie annule la pertinence du débat démocratique sur les normes communes, en imposant d'avance cette norme de l'extérieur d'un Bien en soi. L'attribution d'une valeur en soi à la nature, afin, dit-on, de dépasser l'anthropocentrisme moderne, est aussi contradictoire, car ce sont toujours des humains qui attribuent cet « en soi » qui ne viendrait pas d'eux.

(§31) Le problème n'est pas d'attribuer une valeur intrinsèque à la nature, mais de réguler l'action humaine. Le combat « religieux » entre « libertariens » (qui pensent le progrès comme bon en soi et adulent la liberté de transformer tout donné au gré de l'individu) et « naturalistes » (qui pensent une valeur en soi intouchable dans la nature) ne fait pas avancer la réflexion sur la régulation hybride responsable. L'idéologie scientiste voudrait constituer le progrès comme « sub-éthique » toujours désirable. Le naturalisme écologiste ou religieux voudrait poser l'absolu de la nature. Les deux positions

s'affrontent en une antinomie entre divinisation de la science et divinisation de la nature.

(§32) Sortir de cette antinomie demande de dépasser une position métaphysique où le Bien dépend d'un en soi, où la liberté est soit donnée, soit individualiste, mais jamais relationnelle et fruit de l'autonomie coresponsable. Or, dans une perspective orientée vers l'autonomie, la relation à la nature et à la science change de sens : il ne s'agit plus d'aduler ou abhorrer *a priori* mais d'ouvrir un espace public de réflexion sur la qualité de notre autonomie personnelle et collective. On peut alors convoquer la nature (par ses représentants scientifiques et citoyens) à une Assemblée Mondiale pour l'Autonomie (Parlement des choses de Latour, ou WAFEL de Serres) pour discuter entre nous de la valeur du donné naturel ou de sa transformation pour notre autonomie et le progrès futur de l'autonomie. L'autonomie ne se confond pas avec le désir égocentré de l'individu du système marchand. Elle correspond à l'impératif : « Agis de façon à accroître le nombre des possibilités, pour toi et pour les autres. » (Von Foerster). L'accroissement des possibilités pour tous ne se confond pas avec la possibilité d'achat varié sur un marché, car l'autonomie se décide par consensus, tandis que la relation sérielle mercantile ne garantit rien contre le risque d'aliénation des autres au confort des uns. L'indépendance de l'individu se paye au prix de la dépendance des autres, tandis que l'autonomie s'oppose à l'hétéronomie d'une loi aliénante que tous ne pourraient vouloir. L'autonomie produit un avenir plus libre pour tous, donc la soutenabilité d'un monde moins menacé par des crises systémiques (il y a crise quand tous font la même chose au même moment). Donc, **la recherche de soutenabilité implique la recherche de démocratie autonome**. Alors que l'indépendance individuelle ne voit dans le donné naturel que limite à son désir, dans certains cas, l'autonomie préférera la transformation scientifique du donné, dans d'autres, le respect du donné naturel (par exemple contre la fabrication d'humains génétiquement modifiés, qui ne seraient alors plus symétriquement libres et autonomes par rapport à leurs fabricants, Habermas).

(§33) Ainsi **la soutenabilité ne se fonde ni sur la durabilité technique, ni sur la valeur en soi de la nature, mais sur l'autonomie politique universelle**. Le devoir de soutenabilité devient ainsi condition de possibilité du devoir en général et se définit en

termes de justice intra et intergénérationnelle. La justice lie le tout de la Terre au tout des humains par exigence cosmopolitique de coexistence, qui comprend la soutenabilité sous un droit à l' « hospitalité universelle » (Kant). L'habitabilité planétaire est condition de possibilité de la coexistence entre les libertés, et on n'a plus à distinguer problèmes sociaux d'un côté et problèmes écologiques de l'autre. Dès lors, l'insoutenabilité est injuste. Elle provoque rareté irréversible et catastrophes, donc des conditions lésées d'exercice de la coexistence libre : la rareté irréversible fait de l'autre mon ennemi irréversible (il n'y en a plus assez pour tout le monde). L'insoutenabilité crée l'inhumanité, car pour qu'il y ait un monde, il faut un « entre nous » (Arendt), que l'autre ne soit pas ennemi radical, et que l'entre nous nous transcende tous dans un monde qui dure au-delà des individus. Le monde est un devoir, car il est l'espace public d'accueil des libertés. C'est donc lui qui doit être protégé, et sa soutenabilité doit orienter les entreprises et les sciences. De là, la Responsabilité Sociale des entreprises et des sciences devient aussi un devoir.

(§34) La critique de la justice moderne jugée « anthropocentriste » par certains penseurs écologistes est injuste, car le droit moderne se transcende lui-même en opposant dans son concept le droit strict fondé sur la contrainte étatique au droit cosmopolitique fondé sur l'hospitalité (Kant). Le passage au droit international interdit d'y appliquer de nouveau la soumission de tous à une contrainte juridique extérieure. C'est l'alliance volontaire entre Etats égaux se promettant mutuellement le respect des accords qui prévaut. Ce modèle d'une obligation juridique pourtant sans contrainte légale est le modèle de la *soft law* de la Responsabilité Sociale. Cette 2^{ème} justice permet la double citoyenneté de chaque humain : citoyen de son Etat et citoyen du monde. Or, le monde n'est pas un Etat, et doit pourtant avoir une signification juridique. Si tout était absorbé dans la logique de l'Etat, il n'y aurait plus de monde où les humains puissent librement se rencontrer sans lois au-dessus d'eux. On ne pourrait plus alors critiquer l'Etat de l'extérieur et l'améliorer. Le conflit des deux droits devient le conflit des deux usages de la raison : l'usage privé soumis à l'institution et l'usage public des citoyens du monde soumis à la seule prétention rationnelle au consensus (Kant). Cette articulation des deux droits et deux usages de la raison est nécessaire au **progrès institutionnel**. Le « monde » a donc un statut juridico-politique extra-étatique. Il est un droit sacré de l'humanité (Kant) plus universel que le droit étatique strict, mais plus fragile et moins institutionnel. L'autonomie politique et les Droits de l'Homme dépendent de ce droit

supra-étatique, qui « court-circuite » (Habermas) la souveraineté des Etats et instaure une inter-contrainte entre les membres citoyens du monde (*soft law*) : sans loi de contrainte au-dessus de nous, nous nous associons par promesses mutuelles qui nous contraignent pourtant de par notre propre autonomie jurée.

(§35) Mais le devoir de soutenabilité a aussi à voir avec une justice intergénérationnelle. Comment la penser ? Comment penser notre « concitoyenneté » avec les générations futures ? Comment penser la solidarité envers le futur : de façon opposable par le droit ou comme un libre engagement vertueux ? On retrouve là le même problème que celui de l'institution de la Responsabilité Sociale : *hard or soft law* ? Ces questions remettent en jeu l'idée de soutenabilité : pourquoi devrait-il y avoir toujours des humains ? A qui cela ferait-il du tort si l'humanité décidait de se supprimer ? (Hösle). On sait que, de toute façon, le soleil va mourir, et avec lui toute vie sur Terre. Mais reste ouverte la possibilité d'une Arche de Noé cosmique transportant toute vie terrestre sur une autre planète habitable. La puissance technoscientifique humaine est donc ambivalente : elle ouvre le risque de « mort globale » (Serres) mais aussi la possibilité d'une vie de l'espèce au-delà de la mort de la Terre. De toute façon, la mort globale n'est pas une fatalité, donc le repli sur un « après moi le déluge » ne bénéficie pas d'une certitude théorique d'impossibilité de la pérennité du monde humain. Mais comment fonder un devoir face au futur quand le présent nous appelle à traiter ses urgences ?

(§36) Tout devoir moral, en demandant qu'un certain futur soit plutôt qu'un autre, exige quelque chose qui le dépasse comme devoir. Si ce futur ne pouvait absolument pas se réaliser, c'est la loi morale elle-même qui deviendrait vaine et absurde. Une certitude de l'impossibilité de réalisation future du devoir viderait le sens de la vie humaine (Kant), car celui-ci a besoin de l'espoir d'une continuité à venir. Il faut alors poser la permanence de la possibilité future du monde comme condition de possibilité du sens du devoir. Les générations futures sont condition de possibilité de notre sens moral au présent. C'est la raison pour laquelle l'humanité n'a de véritable sens que comme tâche à réaliser (Kant). Or, la mort du monde viendrait abolir rétrospectivement le sens de tout effort moral humain. Depuis le « point de capiton » (Lacan) de la mort globale, tous nos efforts moraux et politiques d'hier et d'aujourd'hui auront perdu irrémédiablement leur sens demain. Cette possibilité d'un échec final du sens du devoir ne **doit** pas être retenue (la croyance en la soutenabilité du monde est une « croyance rationnelle », au

sens de Kant, un espoir qui soutient l'effort militant pour réaliser le devoir). Les générations futures sont donc toujours déjà les partenaires présents du sens de nos actes, elles participent du sens de notre vie.

(§37) Mais il faut voir si cette concitoyenneté avec les générations futures peut être formulée de façon juridique (cosmopolitique). Le problème est de savoir s'il y a une réciprocité entre eux et nous, car l'idée de droit implique celle de réciprocité entre droits et devoirs. D'après le droit cosmopolitique, la terre appartient à tous et aucun être, ni passé ni futur, ne peut être exclu de la communauté universelle des citoyens du monde. Le droit de propriété est donc toujours limité comme usufruit d'un monde commun à tous. La mutualité entre les générations futures et nous dépend de ce qu'ils nous font faire prospectivement, et de ce que nous leur ferons faire rétrospectivement. Notre relation aux générations passées le démontre : nous étions présents dans leur vie, et ils sont présents dans la nôtre. Or, les générations passées n'ont pas le droit d'empêcher notre autonomie présente. De même nous n'avons pas le droit d'affecter l'autonomie des générations futures. D'autre part, les actes justes du passé sont des promesses adressées à nous auxquelles nous devons fidélité et mémoire : car on ne peut être injuste envers les justes. Il y a ainsi comme une **promesse mutuelle intergénérationnelle** qui permet de penser le progrès moral et juridique de l'humanité, condition de possibilité du sens de l'effort moral. La mutualité de cette promesse en fait un concept juridique : ceux qui se sont sacrifiés pour notre liberté d'aujourd'hui ne peuvent nous la donner que si nous nous la donnons, de façon autonome, en justifiant ainsi de notre existence devant les justes du passé. Il y a là un certain rapport de réciprocité, par la structure de la promesse mutuelle transgénérationnelle qui dessine l'idée d'une Constitution civile cosmopolitique à travers le temps. Dans cette Constitution, les générations futures peuvent déjà nous réclamer le respect anticipé de leur autonomie. En retour, nous leur réclamons le respect futur de notre autonomie acquise et institutionnalisée dans des structures de justice déjà universalisables : les générations futures n'ont pas le droit de revenir sur les Droits de l'Homme et la démocratie, l'idée de Paix et celle des Nations Unies. Ils n'ont pas le droit de ne pas nous promettre fidélité à ce que nous avons déjà d'universalisable, sans quoi la continuité du monde moral disparaît entre eux et nous, et, dès lors, toute possibilité de progrès moral et politique. Cette union transgénérationnelle n'a pas d'institution pour la garantir. Il faut réguler sa possibilité de façon responsable et hybride.

(§38) Le devoir de soutenabilité est universel. Il aurait sommeillé jusqu'à aujourd'hui car les possibilités techniques de ne pas lui obéir n'auraient été que récemment ouvertes (armes atomiques, manipulations génétiques, etc.). La « macro-éthique » actuelle (Apel) exige une gestion publique cosmopolitique de l'éthique universelle, où la soutenabilité devient la troisième dimension de l'éthique, aux côtés de la vertu et de la justice. Génétiquement parlant, cette 3^{ème} éthique vient d'un auto-débordement de l'éthique par l'entremise du souci du « tiers » (Lévinas, Ricœur) : le tiers inaugure la justice contre l'enfermement de la morale du face-à-face. De même, dans la communauté juridique institutionnalisée, il manque toujours des tiers non reconnus et qui veulent l'être. De tiers en tiers, on en arrive à l'hospitalité cosmopolitique transgénérationnelle. On peut aussi penser cette « **éthique en 3D** » à partir de la triade individu/société/espèce (Morin). Morin propose une éthique trinaire : auto-éthique, socio-éthique, anthropo-éthique, visant à produire une démocratie cognitive où cesserait le cercle vicieux du non-savoir citoyen lié à l'intelligence aveugle des sciences. On n'aura pas une imagination éthique suffisante de cette macro-éthique en 3D si l'on ne démocratise pas les sciences en organisant leur accessibilité publique. La représentation schématique de l'éthique en 3D est difficile. Kant avait produit le schème de la loi morale grâce au test d'universalisation, pour la vertu. Au niveau juridique, vaudrait le principe : « Ce qu'un peuple ne peut décider à propos de lui-même, le législateur ne peut pas non plus le décider à propos du peuple » (Kant), par lequel on teste si une loi pourrait être décidée de façon autonome par le peuple soumis à elle. Pour la soutenabilité, la volonté autonome des générations futures peut être le critère de sélection des décisions politiques, industrielles et scientifiques soutenables : **« Ce que l'humanité future ne pourrait pas décider pour elle-même, l'humanité présente ne peut pas non plus le décider. »**

(§39) Cette éthique de la soutenabilité est en marche, dans les réflexions des philosophes et des politiciens. Habermas, par exemple, en critiquant le projet scientiste d'instrumentaliser des humains génétiquement « améliorés », milite contre le risque de rupture de continuité d'autonomie entre générations (chaque génération nouvelle est autonome par rapport à l'antérieure parce qu'elle est engendrée mais pas fabriquée par elle). Le devoir de soutenabilité va donc au-delà d'une simple limitation des déprédations écologiques : il interdit aussi la déprédation technoscientifique de la

liberté. De même, les principes de réversibilité (pouvoir revenir sur une décision prise si elle s'avère erronée) et le principe du sans regret (n'entreprendre que des actions désirables en soi, pour ne pas avoir de regret même si le futur n'est pas comme on l'avait prévu) sont typiquement des principes de soutenabilité, définie comme la recherche du maximum d'autonomie pour tous, et permettent de dépasser un peu le problème du principe de précaution, qui doit toujours créer des conflits tant qu'on insistera à vouloir développer des technologies que l'on sait potentiellement dangereuses. Voici un tableau résumant l'éthique en trois dimensions :

ETHIQUE EN « 3D »	1^{ÈRE} DIMENSION : AUTO-ETHIQUE	2^{ÈME} DIMENSION : SOCIO-ETHIQUE	3^{ÈME} DIMENSION : ANTHROPO-ETHIQUE
Type de devoir	Vertu	Justice	Soutenabilité
Sujet du devoir	Personne	Société	Humanité
Objet du devoir	L'acte	La loi	Le monde
Type de responsabilité	Responsabilité morale	Responsabilité juridique	Responsabilité sociale
Type d'autonomie	Autonomie personnelle (Dignité)	Autonomie politique (Démocratie)	Autonomie cosmopolitique transgénérationnelle (Progrès)

2^{ème} PARTIE : DE LA RESPONSABILITE

(§40) La responsabilité globale que l'on cherche doit être à la fois collective, imputative et prospective. Mais peut-on la penser autrement que comme libre engagement méritoire ? Il le faut, puisqu'il s'agit du devoir de justice et de soutenabilité. Il faut en organiser l'institutionnalisation et l'opposabilité. Pourquoi cette coresponsabilité universelle pour l'avenir n'est pas un libre engagement qui dépendrait de la décision volontaire du sujet ? L'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel permet de répondre à cette question.

(§41) L'éthique de la discussion (Apel, Habermas) traduit l'impératif catégorique en termes de **devoir de discussion argumentée** pour résoudre les conflits normatifs entre les humains. Ces discussions doivent suivre des normes procédurales qui garantissent que toute décision prise le soit de manière non coercitive et que toutes les conséquences de l'accord puissent être librement acceptées par tous les interlocuteurs et intéressés. L'éthique de la discussion fournit d'entrée de jeu la règle de son application et le souci des conséquences secondaires, mais elle démontre aussi que les règles de l'argumentation ne sont pas contingentes : elles sont toujours déjà anticipées dans toute pensée rationnelle, où le sujet veut rendre raison de ce qu'il affirme. Car toute pensée prétendant à la validité anticipe une communauté de communication dans laquelle cette validité pourrait être idéalement décidée (par oui ou non), sous la force de contrainte intersubjective qu'on appelle « raison » (Apel). De plus, cette pensée argumentative indépassable présuppose des normes morales, elles aussi indépassables, entre les interlocuteurs de cette communauté idéale de communication : justice (égalité de tous), solidarité (entre tous), coresponsabilité (pour résoudre ensemble le problème en débat). L'éthique de la discussion permet donc enfin de fonder une responsabilité directement comme **coresponsabilité**, responsabilité collective entre membres solidaires et égaux d'une discussion pratique. Et cette coresponsabilité n'est pas fondée comme engagement vertueux mais comme obligation impliquée dans l'acte même de participer à la discussion. Car la discussion n'a de sens que si les participants sont coresponsables de trouver ensemble une solution au problème et de mettre en œuvre dans la réalité les consensus obtenus, ce qui permet de distinguer entre le fait de mener une discussion sérieuse et le fait de jouer à discuter. La discussion sérieuse contient déjà une promesse mutuelle de mise en pratique de l'accord. C'est donc par l'éthique de la discussion qu'est fondée ultimement la coresponsabilité dont nous avons besoin pour comprendre **l'obligation à la Responsabilité Sociale en deçà de tout engagement volontaire**. Aucun sujet libre et rationnel pourrait, du dehors de la discussion rationnelle, s'engager librement à y entrer ou à en sortir et comprendre encore sa décision de façon rationnelle. Il n'y a aucun sujet libre derrière la morale qui pourrait décider en sa faveur, il n'y a qu'un sujet toujours déjà pris et lié par le devoir, qui peut après coup décider contre le devoir, mais sans jamais s'en justifier légitimement.

(§42) L'idée même de devoir interdit la possibilité d'un libre choix d'avant le devoir, et qui pourrait se justifier contre le respect du devoir. Le devoir implique immédiatement un

devoir de responsabilité face à la réalisation du devoir. Le devoir se situe en effet entre l'ordre imposé de l'extérieur et le vouloir. Il est autonome et « mien », donc il n'est pas un ordre reçu. Mais il est objectif et m'oblige même si je ne veux pas, donc ce n'est pas un vouloir. Le devoir est une sorte d'autonomie non subjective, et toute responsabilité qui dépend d'un devoir est elle-même un devoir face auquel on ne peut pas librement s'engager. Il faut donc distinguer entre les responsabilités qui ne sont pas des devoirs et dépendent à ce titre d'une liberté subjective qui s'engage à les assumer, et les responsabilités qui sont des devoirs et qui sont à ce titre obligatoires et opposables à tout sujet. On appellera les premières responsabilités-engagement et les secondes responsabilités-imputation. Les premières dépendent de mon libre choix, les secondes me rendent libres, car elles m'ouvrent à la possibilité effective de mon autonomie, de ma capacité d'agir, dans certains cas, non seulement comme je le veux, mais comme tous devraient le faire. Or, **comme la soutenabilité est un devoir, la responsabilité globale pour la soutenabilité est un devoir, et la Responsabilité Sociale qui l'incarne dans la gestion des organisations est aussi un devoir. Il n'y a donc pas d'engagement volontaire vis-à-vis de la Responsabilité Sociale, mais une obligation universelle transgénérationnelle dont il faut chercher l'institutionnalisation.**

(§43) Mais l'applicabilité de ce devoir de Responsabilité Sociale pose problème : ne va-t-on pas vers une exagération fanatique de l'éthique qui, finalement, se retournera en inapplicabilité de ses exigences utopiques dans la réalité ? Rappelons cependant que (1) la responsabilité dont il s'agit est coresponsabilité à partager ; (2) l'imputation dont il s'agit est « sociale » : imputation créatrice de collectifs porteurs d'enjeux tournés vers l'avenir, et non pas culpabilité par rapport au passé. De plus, la communauté idéale de communication de Apel n'a pas du tout le sens d'une « communauté de sacrifice » des intérêts particuliers au nom de l'universel. Il va falloir au contraire établir une **médiation entre les intérêts universels de la communauté idéale de communication et les intérêts particuliers que défendent aussi les membres de cette communauté en tant qu'ils sont responsables de systèmes d'auto-affirmation définis**, d'institutions de référence à défendre. Quelle relation la coresponsabilité originare de tous, comme norme fondamentale de la communauté idéale de communication, entretient-elle avec les responsabilités individuelles institutionnalisées ? Premièrement, la discussion argumentée n'est pas une institution quelconque à côté des autres, à laquelle on pourrait adhérer si l'on veut, de façon contingente. Il est impossible, en tant

qu'humain sensé, de refuser tout le temps toute prétention à la validité de son dire et de son agir (on est donc toujours lié à des discussions au moins virtuelles qui justifient nos actes). Deuxièmement, toute institution sociale est dépendante de sa légitimation, d'une manière ou d'une autre, donc de la discussion pratique normative. Troisièmement, les discussions réelles ne sont pas des jeux mais sont lestées de tous les intérêts des interlocuteurs, qu'ils n'ont pas à abandonner lors de la discussion puisque c'est justement de leur compatibilité qu'ils discutent. Dans la discussion réelle opère déjà le conflit entre les intérêts des interlocuteurs et les intérêts universels de la discussion rationnelle : l'intérêt particulier doit s'y faire légitime en se dépassant vers une prétention universelle. Donc l'éthique de la discussion ne demande pas le sacrifice de l'intérêt particulier, mais instaure une procédure normative de mise en accord des points de vue particuliers par auto-dépassement de l'intérêt privé vers l'intérêt universel. L'éthique de la discussion est une éthique pour résoudre les conflits de façon responsable et non pour désigner des bons et des méchants. La discussion argumentée est une méta-institution de toutes les institutions (car elle est le lieu de leur justification ultime) et un devoir à instituer pour le règlement de tous les conflits. Cette éthique est formelle, mais elle détermine les normes procédurales de solution éthique des conflits : Egalité, solidarité, coresponsabilité.

(§44) Mais il y a encore le problème de l'application concrète de cette morale de la discussion dans les cas où les protagonistes ne veulent pas (encore) discuter. Comment alors faire une application responsable de l'éthique de la discussion, mais sans sacrifier naïvement ses propres responsabilités institutionnelles ? L'éthique de la discussion se transforme ici en une **éthique de la responsabilité capable de contrôler sa propre application responsable** dans les cas conflictuels. Il y a deux principes régulateurs de tout progrès vers la solution dialoguée des conflits : (1) garantir la survie de l'espèce humaine comme communauté réelle de communication et (2) réaliser la communauté idéale de communication dans la communauté réelle de communication (Apel). Comment appliquer ces principes dans une réalité récalcitrante ? Il est des cas où dialoguer serait une tentative naïve et irresponsable, provoquant des dommages pires qu'une attitude stratégiquement calculée. De la même manière, un responsable d'organisation qui voudrait appliquer une politique de Responsabilité Sociale peut redouter par là de mettre en péril son organisation face à une concurrence moins scrupuleuse. L'éthique de la discussion ne peut obliger à une application de ses normes

quelles qu'en soient les conséquences. Cela veut-il dire que, finalement, on est en droit de se replier sur une défense des seuls intérêts institutionnellement définis et remettre à jamais la responsabilité globale ? Non, car dans la situation d'insoutenabilité qui est la nôtre, même la raison stratégique peut admettre qu'un repli sur la seule stratégie n'est pas une bonne stratégie. Il faut donc **trouver des médiations entre éthique et stratégie, entre coresponsabilité globale et responsabilités locales** : on reconnaîtra la légitimité des exigences de préservation des organisations que la rationalité stratégique réclame, mais on reconnaîtra aussi que le progrès et l'émancipation vers des conditions toujours plus idéales de solution des conflits est un devoir et un intérêt général. De là un principe passerelle entre raison éthique et raison stratégique, car on ne peut dénigrer la gestion de ce qui est comme quelque chose qui ne devrait pas être pris en considération par l'éthique : la gestion devient souci éthique (qui ne demande plus de sacrifice) et l'éthique devient un domaine de gestion (qui n'est plus simple égoïsme). Ce principe de « stratégie morale » autorise une attitude stratégique vis-à-vis d'autrui en vue d'amener la situation conflictuelle vers l'instauration d'un vrai dialogue entre les opposants. On utilise autrui comme un moyen, mais en vue de l'amener du simple échange de menaces à une attitude interlocutive.

(§45) L'éthique de la discussion permet bien d'articuler les rationalités stratégique et morale et de résoudre le conflit des responsabilités, car elle renonce à dire le bien en soi et à demander le sacrifice des intérêts particuliers au nom de l'idéal. Elle vise la construction d'un espace interlocutif institutionnel apte à accueillir les conflits d'intérêts sans renoncer à la responsabilité globale. C'est aux lanceurs d'alerte et traducteurs de nouveaux problèmes éthiques qu'est dévolu le rôle d'enrichir la discussion pratique permanente. C'est ce qu'ont fait les scientifiques, mouvements citoyens et ONG ces dernières décennies. Les nouvelles responsabilités de l'agenda mondial s'ajoutent aux responsabilités endogènes des organisations. Assumer cette articulation entre responsabilités locales et globales constitue le modèle de responsabilisation de toute organisation, qui doit donc s'ouvrir au dialogue démocratique en interne et à l'extérieur. Or, le système démocratique se caractérise par la légalisation de l'opposition et son inclusion dans la sphère décisionnelle du système. Les organisations doivent donc, pour devenir démocratiques, internaliser la discussion pratique en leur sein. De même que le système politique démocratique se définit par une « scission au sommet » (Luhmann) entre gouvernement et opposition, nous proposons une **scission au sommet des**

Conseils d'Administration des grandes entreprises et organisations scientifiques comme base structurelle pour leur responsabilisation sociale interne, les obligeant à discuter avec leur opposition avant de prendre des décisions. Mais il faut aussi un dialogue inter-organisationnel.

(§46) On ne peut se réfugier dans les seules responsabilités institutionnelles imputables (comme le font les criminels de guerre) car elles ne trouvent leur sens moral que par une responsabilité universelle méta-institutionnelle. La coresponsabilité originaire de tous au sein de la communauté idéale de communication offre le meilleur cadre critique de légitimation, mais elle est sans institution qui la soutienne. Au contraire, la responsabilité institutionnelle imputative est fortement opposable, mais trop bornée. La satisfaire pleinement ne donne pas sens à l'action institutionnelle en tant que telle. L'idéal sera donc de médiatiser sans cesse ces deux responsabilités soit trop larges, soit trop étroites : rendre universalisable la responsabilité institutionnelle imputable et rendre imputable la coresponsabilité primordiale. La responsabilité individuelle est « surtaxée » par les exigences de la responsabilité globale (Apel), car aucun responsable ne peut réguler toutes les institutions dans son institution. Les personnes ne peuvent que participer, depuis leur action locale, à l'amélioration de la situation globale. On peut quand même agir dans une organisation pour des finalités qui transcendent l'organisation. Cette transcendance fait que la moindre action en vue de la soutenabilité invite à une association inter-organisationnelle pour traiter des problèmes systémiques qui ne se règlent pas au niveau local. En même temps, l'association en coresponsabilité va permettre de mutualiser les coûts et mener à bien des actions de grande envergure, sans risquer la préservation de l'organisation, unie à un collectif qui l'oblige mais la protège. La meilleure façon de ne pas se replier sur « sa » responsabilité face aux autres organisations est de coopérer pour le partage « des » responsabilités au-dessus des organisations. Car il n'y a en fait qu'une seule coresponsabilité globale à laquelle chaque organisation participe. C'est dans cet espace interlocutif méta-institutionnel que l'on trouve les fameuses « demandes sociales » (car la société n'est pas une institution). C'est l'espace des « mille dialogues et conférences » (Apel) qui fonctionne comme une « quasi-institution globale » où les interlocuteurs institutionnels se régulent par inter-contraintes et promesses mutuelles fiscalisées par les pairs, et pourtant sans loi au-dessus des acteurs. C'est dans ces « mille dialogues et conférences » que la coresponsabilité originaire oblige le plus les personnes et les institutions. Bien qu'elle

ne soit pas imputative, elle oblige alors à l'imputation, car, dans l'espace du dialogue inter-organisationnel, chaque représentant devra assumer sans défausse possible sa double mission privée et publique de représentant institutionnel et de représentant de l'humanité. A l'heure de la responsabilité globale, l'Université devrait être l'institution qui pourrait le mieux, de par son histoire et sa finalité, organiser ce lieu du débat méta-institutionnel, dans le cadre de sa politique de Responsabilité Sociale Universitaire.

BIBLIOGRAPHIE :

- Adorno T. *Dialectique négative*, Payot, 1978.
- Afeissa H-S. *Ethique de l'environnement : Nature, Valeur, Respect*, Vrin, 2007.
- Afeissa H-S. *La communauté des êtres de nature*, Editions MF, 2010.
- Afeissa H-S. (dir.) *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Editions MF, 2009.
- Aggeri F., Pezet E., Abrassart C. et Acquier A. *Organiser le développement durable, expériences des entreprises pionnières et formation de règles d'action collective*, Vuibert, 2005.
- Akrich M., Callon M., Latour B., *Sociologie de la traduction : textes fondateurs*, Ecole des mines de Paris, 2006.
- Algan Y. et Cahuc P. *La société de défiance : comment le modèle social français s'autodétruit*, Eds. Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 2007.
- Alter N. *L'innovation ordinaire*, PUF, 2000.
- Alter N. *Donner et prendre, la coopération en entreprise*, La Découverte, 2009.
- Ameisen J-C. *La sculpture du vivant*, Seuil, 2003.
- Anders G. *Le temps de la fin*, Carnets de l'Herne, 2007.
- Andréani T. et Rosen M. (dir.) *Structure, système, champ et théorie du sujet*, L'Harmattan, 1997.
- Andreewsky E. et Delorme R. (dir.) *Seconde cybernétique et complexité, rencontres avec Heinz von Foerster*, L'Harmattan, 2006.
- Apel K-O. *Ethique de la discussion*, Cerf, 1994.
- Apel K-O. *Le logos propre au langage humain*, L'Eclat, 1994.
- Apel K-O. *L'éthique à l'âge de la science*, PUL, 1987.
- Apel K-O. *Discussion et responsabilité : 1. L'éthique après Kant*, Cerf, 1996.
- Apel K-O. *Discussion et responsabilité : 2. Contribution à une éthique de la responsabilité*, Cerf, 1998.
- Apel K-O. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve, 2001.
- Apel K-O. « Esquisse d'une théorie philosophique des types de rationalité. Le défi d'une critique totale de la raison », *Le Débat*, Gallimard, n°49, mars 1988, p 141-163.
- Arendt H. *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983.
- Arendt H. *Responsabilité et jugement*, Payot, 2005.
- Arendt H. *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, 1995.
- Arendt H. *Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, 2002.
- Arendt H. *L'impérialisme*, Gallimard, 2002.
- Arnaud E., Berger A. et de Perthuis C. *Le développement durable*, Nathan, 2008.
- Arnsperger C., Van Parijs P. *Ethique économique et sociale*, La Découverte, 2003.
- Arnsperger C., Larrère C., Ladrière J., *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, INRA éditions, 2001.
- Atlan H. *Entre le cristal et la fumée, essai sur l'organisation du vivant*, Seuil, 1979.

- Atlan H. et de Waal F. B. M. *Les frontières de l'humain*, Le Pommier / Cité des Sciences et de l'Industrie, 2007.
- Audard C. *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Gallimard, 2009.
- Ballet J. et de Bry F. *L'entreprise et l'éthique*, Seuil, 2001.
- Barel Y. *Le paradoxe et le système*, Presses Universitaires de Grenoble, 2008.
- Bateson G. *Vers une écologie de l'esprit 1 et 2*, Seuil, 1977, 1980.
- Bazin D. *L'éthique économique*, Armand Colin, 2006.
- Beck U. *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Champ Flammarion, 2003.
- Beck U. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Flammarion Aubier, 2006.
- Beck U. *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, Flammarion, 2008.
- Beck U. *The reinvention of Politics. Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity Press, 1997.
- Bensaude-Vincent B. *Les vertiges de la technoscience : façonner le monde atome par atome*, La Découverte, 2009.
- Beriaïn J. (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad, A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann, U. Beck*, Anthropos, 1996.
- Berque A. *Etre humains sur la terre*, Gallimard, 1996.
- Bobbio N. *Libéralisme et démocratie*, Cerf, 1996.
- Boidin B., Postel N., Rousseau S. (éds.) *La Responsabilité Sociale des Entreprises : une perspective institutionnaliste*, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- Boltanski L. et Chiapello E., *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999.
- Bomsel O. *L'économie immatérielle, industries et marchés d'expériences*, Gallimard, 2010.
- Bonami M., de Hennin B., Boqué J-M., Legrand J-J. *Management des systèmes complexes, pensée systémique et intervention dans les organisations*, De Boeck, 1993.
- Bonnaïfous-Boucher, M. et Pesqueux Y. (dir.) *Décider avec les parties prenantes, Approches d'une nouvelle théorie de la société civile*. La Découverte, 2006.
- Bourg D. *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996.
- Bourg D. *La nature en politique, ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, L'Harmattan, 1993.
- Bourg D. *Le nouvel âge de l'écologie*, Descartes & Cie, 2003.
- Bourg, D. & Buclet, N. « L'économie de fonctionnalité: changer la consommation dans le sens du développement durable », *Futuribles*, n° 313, Nov. 2005.
- Bourg D. et Schlegel J-L., *Parer aux risques de demain : le principe de précaution*, Seuil, 2001.
- Boutiller S., Allemand S. (dir.) *Economie sociale et solidaire, nouvelles trajectoires d'innovations*, L'Harmattan, 2010.
- Brague R. *La sagesse du monde, histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Arthème Fayard, 1999.
- Brundtland G.H. *Our Common Future*, ONU, 1987.
- Brunel, S. *Le développement durable*, PUF, 2004.
- Callicott J. Baird, *Ethique de la Terre*, Wildproject, 2010.
- Callon M., Lascoumes P., Barthe Y. *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique*, Seuil, 2001.
- Capron M. « Les trois âges de la RSE », in : *Alternatives économiques*, Hors série Poche, n°41, novembre 2009.

- Capron M., Quairel-Lanoizelée F. *Mythes et réalités de l'entreprise responsable*, La Découverte, 2004.
- Capron M., Quairel-Lanoizelée F. *La Responsabilité Sociale d'Entreprise*, La Découverte, 2007.
- Capron M. Quairel-Lanoizelée F. Turcotte M-F. *ISO 26000 : une Norme « hors norme » ? Vers une conception mondiale de la responsabilité sociétale*, Economica, 2011.
- Capron M. Petit P. « Responsabilité sociale des entreprises et diversité des capitalismes », in : *Revue de la régulation*, n°9, 1^{er} semestre 2011.
- Cardot F. *L'éthique d'entreprise*, PUF, 2006.
- Castells M. *La société en réseaux, l'ère de l'information*, Librairie Arthème Fayard, 2001.
- Castillo M. *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, 1990.
- Castillo M. *La responsabilité des modernes, essai sur l'universalisme kantien*, Kimé, 2007.
- Castillo M. « Pluralisme culturel et cosmopolitisme kantien », in : Zarka Y.C., Guibet Lafaye C. (dir.) *Kant cosmopolitique*, Editions de l'Eclat, 2008.
- Castoriadis C. *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.
- Castoriadis C. *Domaines de l'homme : Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, 1986.
- Castoriadis C. *La montée de l'insignifiance : Les carrefours du labyrinthe 4*, Seuil, 1996.
- Castoriadis C. *Fait et à faire : Les carrefours du labyrinthe 5*, Seuil, 1997.
- Chanial P. *La délicate essence du socialisme*, Le bord de l'eau, 2009.
- Claessens M. *La technique contre la démocratie*, Seuil, 1998.
- Clastres P. *La société contre l'Etat*, Editions de Minuit, 1974.
- Clergerie J-L. *Le principe de subsidiarité*, Ellipses/Eds. Marketing S.A., 1997.
- Colloque de Cerisy. *L'auto-organisation, de la physique au politique*, Seuil, 1983.
- Colloque interdisciplinaire. *La Grèce pour penser l'avenir*, L'Harmattan, 2000.
- Commission Européenne. *Livre vert : Promouvoir un cadre européen pour la responsabilité sociale des entreprises*, Bruxelles, 2001.
- Commission Théologique Internationale. *A la recherche d'une éthique universelle*, Cerf, 2009.
- Conche M. *Le fondement de la morale*, PUF, 1993.
- Dhaoudi I. « La conception politique de la responsabilité sociale d'entreprise; vers un nouveau rôle de l'entreprise globalisée », *Revue de l'Organisation Responsable*, vol. 3, n° 2, novembre 2008.
- Delahaye J-P. *Complexité aléatoire et complexité organisée*, Quæ, 2009.
- Descartes R. *Méditations métaphysiques*, Flammarion, 1992.
- Descola P. *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
- De Tocqueville A. *De la démocratie en Amérique*, Tome 2, Flammarion, 1981.
- Dewey J. *Le public et ses problèmes*, Gallimard, 2010.
- De Woot P. *Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, Economica, 2005.
- D'Humières P. *Le développement durable va-t-il tuer le capitalisme ? les réponses de l'eco-capitalisme*, Maxima, 2010.
- Duflo E. *La politique de l'autonomie*, Seuil, 2010.
- Du Granrut C. *La citoyenneté européenne, une application du principe de subsidiarité*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, EJA, 1997.

- Dumont L. *Essai sur l'individualisme*, Seuil, 1983.
- Dumont L. *Homo æqualis I, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1985.
- Dupuy J-P. *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, 2002.
- Dupuy J-P. *Libéralisme et justice sociale*, Calmann-Lévy, 1992.
- Durand C. *Le capitalisme est-il indépassable ?* Textuel, 2009.
- Durkheim, E. *Les règles de la méthode sociologique*, Flammarion, 1988.
- Eberhard C. *Le droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, L.G.D.J., 2010.
- Eberhard C. (dir.) *Traduire nos responsabilités planétaires, recomposer nos paysages juridiques*, Bruylant, 2008.
- Engel L. *La responsabilité en crise*, Hachette, 1995.
- Enrègle Y., Souyet A. (dir.) *La responsabilité sociétale de l'entreprise (RSE) ... sous le prisme du développement durable*, Arnaud Franel, 2009.
- Etchegoyen A. *Le temps des responsables*, Julliard, 1993.
- Etienne M. (coord.) *La modélisation d'accompagnement, une démarche participative en appui au développement durable*, Quæ, 2010.
- European Coalition for Corporate Justice: *Opportunités législatives pour améliorer la responsabilité des entreprises en Europe*, ECCJ, Mai 2008.
- Ewald F. *Histoire de l'Etat Providence*, Grasset, 1996.
- Ewald F. Gollier C. de Sadeleer N. *Le principe de précaution*, PUF, 2008.
- Fauconnet P. *La responsabilité*, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, 2010.
- Ferrarese E. *Niklas Luhmann, une introduction*, La Découverte, 2007.
- Ferry J-M. *Les puissances de l'expérience, Tome 1 et 2*, Cerf, 1991.
- Finkelkraut A. *Nous autres, modernes*, Ellipses Editions Marketing & Ecole Polytechnique, 2005.
- Finkelkraut A. De Fontenay E. *Des hommes et des bêtes*, Répliques, éd. du Tricorne, 2000.
- Fischbach F. *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Vrin, 2009.
- Foucault M. *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Seuil/Gallimard, 2004.
- Freeman E. *Strategic management : a Stakeholder Approach*, Pitman, 1984.
- Friedman M. *Capitalisme et liberté*, Robert Laffont, 1971.
- Gagnon E. et Saillant F. (dir.) *De la responsabilité : Ethique et Politique*, Liber, Montréal, 2006.
- Gauchon P., Tellenne C., (dir.) *Géopolitique du développement durable, Rapport Anthéios 2005*, PUF, 2005.
- Gehlen A. *Moral und Hypermoral*, Athenäum, 1973.
- Georgescu-Roegen N. *La Décroissance : Entropie, Ecologie, Economie*, Sang de la Terre, 2008.
- Gibson M. F. *Ces lois inconnues, pour une anthropologie du sens de la vie*, Métailié, 2002.
- Giddens A. *La constitution de la société*, PUF, 1987.
- Giddens A. *Les conséquences de la modernité*, L'Harmattan, 1994.
- Global Footprint Network, *El poder ecológico de las naciones, la biocapacidad de la Tierra como un nuevo marco para la cooperación internacional*, GFN, 2009.

- Godard O. (dir.) *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, INRA, 1997.
- Godard O, Henry C, Lagadec P, Michel-Kerjan E. *Traité des nouveaux risques*, Gallimard, 2002.
- Gond J-P. et Igalens J. *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, PUF, 2008.
- Goodin R. E. « The sustainability ethic : political, not just moral », in : *Journal of applied philosophy*, Vol.16 n°3, 1999.
- Gorz A. *Métamorphoses du travail, Quête du sens*, Galilée, 1988.
- Gorz A. *Ecologie et liberté*, Galilée, 1977.
- Grant J. *Le manifeste du marketing vert*, AFNOR, 2009.
- Habermas J. *L'Espace Public*, Payot, 1986.
- Habermas J. *Morale et communication*, Cerf, 1986.
- Habermas J. *Logique des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987.
- Habermas J. *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1992.
- Habermas J. *La Paix perpétuelle*, Cerf, 1996.
- Habermas J. *Théorie de l'agir communicationnel, Tome 1 et 2*, Fayard, 1987.
- Habermas J. *L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libéral ?* Gallimard, 2002.
- Habermas J. *Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie*, Gallimard, 2008.
- Habermas J. *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, 1973.
- Habermas J. *Droit et Démocratie : entre faits et normes*, Gallimard, 1997.
- Habermas J. *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, Grasset, 2003.
- Habermas J. Ratzinger J. *Raison et religion, la dialectique de la sécularisation*, Salvator, 2010.
- Handicap International (Dir.) : *Contestataires, contestées... Quel avenir pour les ONG dans la nouvelle gouvernance mondiale ?*, Dalloz / IRIS, 2008.
- Hawken P. *L'écologie de marché, ou l'économie quand tout le monde gagne*, Le souffle d'or, 1995.
- Hayek F.A. *Droit, Législation et Liberté*, T.1 et 2, PUF, 1980-1981.
- Held D. *Un nouveau contrat mondial*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2005.
- Hervé D., Laloë F. (Ed.) *Modélisation de l'environnement : entre natures et sociétés*, Quae, 2009.
- Horkheimer M. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, 1996.
- Horkheimer M. et Adorno T. *La dialectique de la raison*, Gallimard, 2008.
- Hösle V. *Philosophie de la crise écologique*, Wildproject, 2009.
- Hösle V. *La crise du temps présent et la responsabilité de la philosophie*, Théétète, 2004.
- Hottois G. et Pinsart M-G. (coord.) : *Hans Jonas : nature et responsabilité*, Vrin, 1993.
- Illich I. *La convivialité*, Seuil, 1973.
- ISO : *Norme Française NF ISO 26000 : Lignes directrices relatives à la responsabilité sociétale*, AFNOR, 2010.
- Jacques F. *L'espace logique de l'interlocution*, PUF, 1985.
- Jacques F. *Différence et Subjectivité*, Aubier Montaigne, 1982.
- Jaulin R. *La décivilisation, politique et pratique de l'ethnocide*, Ed. Complexe, 1974.
- Jaulin R. *La paix blanche, introduction à l'ethnocide*, 10/18, 1974.

- Joas H. *La créativité de l'agir*, Cerf, 1999.
- Jonas H. *Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, 1990.
- Jonas H. *Une éthique pour la nature*, Desclée de Brouwer, 2000.
- Justice et Paix – France, *Notre mode de vie est-il durable ? Nouvel horizon de la responsabilité*, Karthala, 2005.
- Jullien F. *Dialogue sur la morale*, Grasset et Fasquelle, 1995.
- Jullien F. *Traité de l'efficacité*, Grasset et Fasquelle, 1996.
- Jullien F. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008.
- Jullien F. *Les transformations silencieuses*, Grasset, 2009.
- Kant I. *Critique de la raison pure*, Gallimard, 1980.
- Kant I. *Œuvres philosophiques 2 : des Prolégomènes aux écrits de 1791*, La Pléiade, Gallimard, 1985.
- Kant I. *Œuvres philosophiques 3 : Les derniers écrits*, La Pléiade, Gallimard, 1986.
- Kant I. *Vers la Paix perpétuelle*, PUF, 1974.
- Kourilsky P. *Du bon usage du principe de précaution*, Odile Jacob, 2002.
- Lacan J. *Écrits*, Le Seuil, Paris, 1966
- Lamizet B. *les lieux de la communication*, Mardaga, 1992.
- Larrasquet J-M. *Le management à l'épreuve du complexe, 1 et 2*, L'Harmattan, 1999.
- Larrère C. et Larrère R. *Du bon usage de la nature, pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, 1997.
- Larrère C. et Larrère R. (éds) *La crise environnementale*, INRA Eds. 1997.
- Latour B. *Politiques de la nature*, La Découverte, 2004.
- Latour B. *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, 1991.
- Latour B. *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, 2007.
- Latour B. *Un monde pluriel mais commun, Entretiens avec François Ewald*, Eds. de l'Aube, 2005.
- Lavignotte S. *La décroissance est-elle souhaitable ?* Textuel, 2009.
- Laville E. *L'Entreprise verte*, Pearson Education France, 2007.
- Legros R. *L'idée d'humanité*, Grasset et Fasquelle, 2006.
- Leibniz G.W. *Discours de métaphysique, Monadologie*, Gallimard, 1995.
- Leopold A. *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion, 2000.
- Le Roy F. Marchesnay M. (coord.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise*, EMS, 2005.
- Le Tourneau P. *La responsabilité civile*, PUF, 2003.
- Lévinas E. *Ethique et infini*, Fayard, 1982.
- Lévinas E. *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, 2009.
- Lévinas E. *Entre nous*, Grasset, 1991.
- Lévinas E. *Autrement qu'être*, Kluwer Academic, 1978.
- Lévinas E. *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.
- Lévy J-C. *L'économie circulaire : l'urgence écologique ? Monde en transe, Chine en transit*, Presses Ponts et chaussées, 2009.
- Libaert T. *Communication et environnement : le pacte impossible*, PUF, 2010.
- Lipovetsky G. *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992.

- Loosdregt H-B. *Prévenir les risques éthiques de votre entreprise*, INSEP Consulting, 2004.
- Lovelock J. *La revanche de Gaïa*, Flammarion, 2007.
- Lugan J-C. *La systémique sociale*, PUF, 1993.
- Luhmann N. *Politique et complexité*, cerf, 1999.
- Luhmann N. *La confiance : un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, Economica, 2006.
- Luhmann N. *Le pouvoir*, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Luhmann N. *Systèmes sociaux, esquisse d'une théorie générale*, Presses de l'Université Laval, 2010.
- Lussault M. *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset et Fasquelle, 2009.
- Mandeville B. *La ruche bourdonnante ou les crapules virées honnêtes*, Editions La Bibliothèque, 1997.
- Manent P. *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Calmann-Lévy, 1987.
- Marty F. *L'homme habitant du monde, à l'horizon de la pensée critique de Kant*, Honoré Champion, 2004.
- Méda D. *Le travail, une valeur en voie de disparition*, Aubier, 1995.
- Millon-Delsol C. *L'Etat subsidiaire*, PUF, 1992.
- Molinier P., Laugier S., Paperman P., *Qu'est-ce que le care ?* Payot, 2009.
- Moreau Defarges P. *La gouvernance*, PUF, 2003.
- Morin E. *La Méthode 1 : La Nature de la Nature*, Seuil, 1977.
- Morin E. *La Méthode 2 : La Vie de la Vie*, Seuil, 1980.
- Morin E. *La Méthode 5 : L'Humanité de l'Humanité*, Seuil, 2001.
- Morin E. *La Méthode 6 : Ethique*, Seuil, 2004.
- Morin E. *L'An I de l'ère écologique*, Tallandier, 2007.
- Morin E. *Pour une politique de civilisation*, Arléa, 2008.
- Morin E. *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, 2005.
- Moscovici S. *La société contre nature*, 10-18, 1972.
- Moulier Boutang Y. *L'abeille et l'économiste*, Carnets Nord, 2010.
- Müller D. et Simon R. (éditeurs) *Nature et descendance, Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Labor et Fides, Genève, 1993.
- Naess A. *Ecologie, Communauté et style de vie*, MF, 2008.
- Neyrat F. *Biopolitique des catastrophes*, MF, 2008.
- Nietzsche F. *La Volonté de Puissance I et II*, Gallimard, 1995.
- Nietzsche F. *La généalogie de la morale*, Le livre de Poche, 2000.
- Olson M. *Logique de l'action collective*, PUF, 1978.
- Ost F. « Elargir la communauté politique par les droits ou par les responsabilités ? », in : *Revue Ecologie et Politique*, n°22, Oikia, 1998.
- Ostrom E. *Gouvernance des biens communs, pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, De Boeck Université, 2010.
- Palt A. Cousson P. *Précaires & Clients, l'entreprise face à de nouveaux consommateurs*, Fabric of Society, 2010.
- Paquot T., Lussault M., Younès C. *Habiter, le propre de l'humain*, La découverte, 2007.
- Paquot T., Younès C. : *Le territoire des philosophes, lieu et espace dans la pensée au XXème siècle*, La Découverte, 2009.

- Parret H. *La communauté en paroles, communications, consensus, ruptures*, Mardaga, 1991.
- Pelluchon C. *L'autonomie brisée, bioéthique et philosophie*, PUF, 2009.
- Pelt J-M. *L'homme re-naturé*, Seuil, 1990.
- Pelt J-M. et Séralini G-E. *Après nous le déluge ?* Flammarion/Fayard, 2008.
- Peretti-Watel P. *La société du risque*, La Découverte, 2010.
- Perret B. *Le capitalisme est-il durable ?* Carnets Nord, 2008.
- Perret B. *De la société comme monde commun*, Desclée de Brouwer, 2003.
- Pesqueux Y. *Organisations : modèles et représentations*, PUF, 2002.
- Pesqueux Y. *Gouvernance et privatisation*, PUF, 2007.
- Poché F. *Une politique de la fragilité, Ethique, dignité et luttes sociales*, Cerf, 2004.
- Polanyi K. *La grande transformation*, Gallimard, 1983.
- Popper K. *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979.
- Popper K. *Toute vie est résolution de problèmes, tome 2, réflexions sur l'histoire et la politique*, Acte Sud, 1998.
- Postel N., Cazal D., Chavy F., Sobel R. (éds.) *La Responsabilité Sociale de l'Entreprise : Nouvelle régulation du capitalisme ?*, Presses Universitaires du Septentrion, 2011.
- Programme des Nations Unies pour l'environnement. *Vers une économie verte : Pour un développement durable et une éradication de la pauvreté –Synthèse à l'intention des décideurs*, PNUE, 2011.
- Raisons politiques* : « Néolibéralisme et responsabilité », Presses de Sciences Po, n°28, Novembre 2007.
- Rawls J. *Théorie de la Justice*, Seuil, 1987.
- Renaut A. *L'Ere de l'individu*, Gallimard, 1989.
- Renaut A. *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997.
- Renaut A. *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Buchet/Chastel, 2011.
- Renouard C. *La responsabilité éthique des multinationales*, PUF, 2007.
- Ricœur P. *Le Juste*, Esprit, 1995.
- Ricœur P. *Le Juste 2*, Esprit, 2001.
- Ricœur P. *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.
- Ricœur P. *Lectures 1, autour du politique*, Seuil, 1991.
- Rifkin J. *L'âge de l'accès, la nouvelle culture du capitalisme*, La Découverte, 2005.
- Robé J-P. « L'entreprise en droit », in : *Droit et Société* n°29, 1995.
- Robé J-P. *L'entreprise et la constitutionnalisation du système-monde de pouvoir*, Collège des Bernardins : Département, Economie, Homme, Société, Avril 2011.
- Robin J. *Changer d'ère*, Seuil, 1989.
- Robitaille M. « Le transhumanisme comme idéologie technoprophétique », *Revue Futuribles* n°370, Janvier 2011.
- Rosanvallon P. *Le capitalisme utopique*, Seuil, 1999.
- Salzmann Y. *Sartre et l'authenticité, vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, 2000.
- Sarthou-Lajus N. *L'éthique de la dette*, PUF, 1997.
- Sartre J-P. *Critique de la Raison Dialectique, Tome 1 : Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1985.
- Sas E. *Philosophie de l'écologie politique*, Les petits matins, 2010.

- Schelling G. *Système de l'idéalisme transcendantal*, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1842.
- Schumpeter J.A. *Théorie de l'évolution économique*, Dalloz, 1935.
- Sen A. *La démocratie des autres*, Ed. Payot & Rivages, 2006.
- Sen A. *L'économie est une science morale*, La Découverte, 1999.
- Serres M. *L'Incandescent*, Le Pommier, 2003.
- Serres M. *Le contrat naturel*, François Bourin, 1990.
- Serres M. *Eclaircissements : entretiens avec Bruno Latour*, Flammarion, 1994.
- Serres M. *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, 1983.
- Serres M. *Hominescence*, Le Pommier, 2001.
- Serres M. *Retour au Contrat Naturel*, Bibliothèque nationale de France, 2000.
- Serres M. *Temps des crises*, Le Pommier, 2009.
- Simmel G. *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, PUF, 1999.
- Sizoo E. (coord.) *Responsabilité et cultures du monde : dialogue autour d'un défi collectif*, Charles Léopold Mayer, 2008.
- Sloterdijk P. *La mobilisation infinie*, Christian Bourgeois, 2000.
- Sloterdijk P. *Le palais de cristal : à l'intérieur du capitalisme planétaire*, Hachette, 2008.
- Smouts M-C. (dir.) *Les nouvelles relations internationales, pratiques et théories*, Presses de Sciences Politique, 1999.
- Stengers I. *Au temps des catastrophes, résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, 2009.
- Stengers I. *Sciences et pouvoirs*, La Découverte, 2002.
- Stengers I. «Le développement durable : une nouvelle approche ?» in *Alliage* n°40, automne 1999.
- Terestchenko M. *Un si fragile vernis d'humanité, banalité du mal, banalité du bien*, La Découverte, 2007.
- Thévenot L. *L'action au pluriel, sociologie des régimes d'engagement*, La Découverte, 2006.
- Todorov T. *La vie commune, essai d'anthropologie générale*, Seuil, 1995.
- Tronto J. *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, La Découverte, 2009.
- Truc G. *Assumer l'humanité, Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2008.
- Vacquin M. (dir.), « *La responsabilité* », Série Morales, n° 14, Autrement, , 1995.
- Vallaes F. "Ética y Residencia" *Cuadernos Arquitectura y Ciudad*, n° 8, 2008, Lima : Departamento de Arquitectura – Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vallaes F., de la Cruz C., Sasia P. *Responsabilidad Social Universitaria : Manual de primeros pasos*, Banco Interamericano de Desarrollo / McGraw-Hill Interamericana, 2009.
- Vandenberghe F. *Complexités du posthumanisme, trois essais dialectiques sur la sociologie de Bruno Latour*, L'Harmattan, 2006.
- Van Sevenant A. *Philosophie de la sollicitude*, Vrin, 2001.
- Varela F. *Ética y acción*, Dolmen eds., 1996.
- Viveret P. *Reconsidérer la richesse*, Ed. de l'Aube, 2008.
- Vogel D. *Le marché de la vertu, possibilités et limites de la responsabilité sociale des entreprises*, Economica, 2008.
- Wade D. *Pour ne pas disparaître*, Albin Michel, 2011.

- Weber M. *Le savant et le politique*, Plon, 1963.
- Weber M. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1985
- Winnicott D. *Jeu et Réalité, L'espace potentiel*, Gallimard, 1975.
- Whitman W. *Feuilles d'herbe*, Gallimard, 2002
- Wittgenstein L. *Remarques mêlées*, Trans-Europ-Repress, 1990.
- WWF: *Living Planet Report, 2011*.
- Zarka Y.C., Guibet Lafaye C. (dir.) *Kant cosmopolitique*, Editions de l'Eclat, 2008.