



**HAL**  
open science

# Les frontières de la responsabilité économique à l'égard des modes de vie

Louis Gall

► **To cite this version:**

Louis Gall. Les frontières de la responsabilité économique à l'égard des modes de vie. Philosophie. 2015. dumas-01300991

**HAL Id: dumas-01300991**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01300991v1>**

Submitted on 11 Apr 2016

**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.



Louis GALL

Les frontières de la responsabilité économique à l'égard  
des modes de vie

*Mémoire de Master 2 « Philosophie et Société »*

*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR 10*

*Sous la direction de M. Emmanuel PICALET*

**Année universitaire 2014-2015**





Louis GALL

Les frontières de la responsabilité économique à l'égard  
des modes de vie

*Mémoire de Master 2 « Philosophie et Société »*

*Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR 10*

*Sous la direction de M. Emmanuel PICALET*

**Année universitaire 2014-2015**



## **Remerciements**

Je souhaite remercier Emmanuel Picavet pour sa disponibilité et son implication dans mon travail en dépit du manque de commodité dû à ma situation géographique.

## Note

« Les frontières de la responsabilité économique à l'égard des modes de vie » est un énoncé ambigu au premier abord, de par l'ambivalence du terme « à l'égard » : on peut l'entendre comme les frontières de la responsabilité des acteurs économiques à l'égard de nos modes de vies d'individus, ou bien comme les frontières de la responsabilité économique que les individus portent même à travers les dimension *surtout* non-économiques de leurs existences. Heureusement, ces deux acceptions du sujet sont largement intriquées, dans la mesure où j'ai essayé, au cours du mémoire, d'opposer le moins possible acteurs économiques et acteurs non-économiques, entreprises et individus, Entreprise et Société, puisque ces distinctions sont pratiques pour penser le problème rapidement mais inexacts épistémologiquement et donc finalement paralysantes pour l'analyse. En outre, la relecture du mémoire et les commentaires effectués par M. Picavet lors de la soutenance m'ont fait prendre conscience que le mémoire s'adresse en particulier à la question *des formes et des limites (ou des frontières) de la responsabilité collective à l'égard de l'injustice structurelle*, formulation peut-être plus claire que celle proposée en titre, ou qui du moins doit venir la compléter.

# Sommaire

<b>PARTIE 1 - LE CONCEPT DE RESPONSABILITE .....</b>	<b>11</b>
CHAPITRE 1 – LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE .....	12
Liberté et déterminisme .....	13
La question de la coercition .....	18
CHAPITRE 2 – DE LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE A LA RESPONSABILITE COLLECTIVE .....	23
La responsabilité collective chez Hannah Arendt .....	23
Agentivité collective et moralité .....	25
<b>PARTIE 2 - LA RESPONSABILITE ECONOMIQUE .....</b>	<b>31</b>
CHAPITRE 4 – QU’EST CE QUE L’ENTREPRISE ? .....	32
Définition .....	32
Un rôle social pour l’entreprise ? .....	33
Théories des parties prenantes .....	33
CHAPITRE 5 – L’ÉTAT ET LE PATERNALISME LIBERTAIRE .....	38
Définition .....	38
L’architecture du choix .....	39
Responsabilité individuelle vs responsabilité des acteurs économiques ? .....	41
CHAPITRE 6 – LA SPHERE D’INFLUENCE DE L’ENTREPRISE .....	45
L’extension du domaine de l’influence de l’entreprise .....	45
Nouvelles pratiques managériales et souffrance au travail .....	48
L’entreprise dans un futur proche .....	62
<b>PARTIE 3 - POUR UN NOUVEAU CONCEPT DE RESPONSABILITE .....</b>	<b>67</b>
CHAPITRE 7 – L’INJUSTICE STRUCTURELLE .....	68
Responsabilité et inégalités .....	68
Jugements normatifs .....	72
Frontières de l’injustice structurelle .....	73
CHAPITRE 8 – UNE SOLUTION SEMANTIQUE : LA RESPONSABILITE PROSPECTIVE .....	79
La responsabilité prospective .....	79
Objections .....	83
La responsabilité prospective d’un point de vue métaphysique .....	86



## Introduction

Une stratégie très souvent employée par les défenseurs du capitalisme pour répondre aux critiques de ses détracteurs est d'affirmer que, si un tel système économique n'est évidemment pas parfait, ses conséquences néfastes (pauvreté, inégalités, destruction de l'environnement) ne pourraient être évitées, car elles découlent d'un ordre naturellement créé, spontané, qu'elles sont le fruit d'interactions incontrôlables entre des milliards d'individus. Certes des gens souffrent du capitalisme, mais personne n'aurait à porter la responsabilité de ces souffrances puisque personne n'en est la cause directe, la seule cause, etc.

On entrevoit ici un premier présupposé porté par le concept de responsabilité : celle-ci ne pourrait être autre qu'individuelle. Il n'y aurait pas de sens à chercher des responsables aux maux existants dans le système capitaliste, puisque du fait des intrications et interconnexions propres à ce système mondialisé, tout le monde serait responsable, c'est-à-dire plus personne. Cette affirmation semble en effet assez intuitive : on entend en général par responsabilité la capacité à répondre de ses actes, à assumer leurs conséquences. Or lorsque qu'on juge les conséquences d'une action collective non coordonnée, et lorsque celles-ci diffèrent de l'intention même de cette action, il semble délicat d'attribuer une responsabilité à quiconque. Prenons l'exemple des embouteillages : chaque automobiliste a pour objectif de se rendre plus vite au travail, motif moralement neutre. Mais le résultat produit est négatif pour chacun, et n'était l'intention de personne. On voit mal comment désigner un ou plusieurs responsables, sinon tous. Etendu, ce raisonnement conduit à des conclusions comme : « les inégalités sont moralement justes. » N'est-il pas en effet incohérent de parler d'injustice s'il n'y a pas de responsable de cette injustice, du moins tant qu'il n'existe aucune possibilité d'ajustement, d'évitement ? On aperçoit dès lors un premier enjeu lié à la notion de responsabilité.

L'évaluation morale du système capitaliste, mais plus généralement de toute action collective institutionnalisée, dépendra du contenu que l'on attribue à la responsabilité. En outre, la dimension transnationale des injustices politiques, socio-économiques et environnementales affecte cette notion de

responsabilité et réciproquement. Si les réseaux d'interactions économiques étaient autrefois relativement intelligibles, ils se sont transformés dans l'économie mondialisée en réseaux immensément complexes d'interdépendances, ce qui rend encore plus ardu l'application du concept traditionnel de responsabilité, de par l'impossibilité d'une traçabilité de la chaîne de conséquences d'un acte ou d'une décision économique.

On s'aperçoit ici qu'avec une définition traditionnelle de la responsabilité, qui établit une relation directe entre un acte dommageable et une personne donnée, on aura du mal à traiter la problématique de l'injustice commise par tous ou plusieurs : les acteurs économiques sont très rarement des personnes qui agissent en leur nom propre, leurs actions sont « collectives », ainsi il faudra nous atteler à la question de la possibilité d'une responsabilité collective.

Dans la plupart des cas, il est entendu que la responsabilité présuppose la liberté de l'agent, autrement dit si nous étions entièrement déterminés causalement, nous ne pourrions être tenus responsables de nos actes. Mais le résultat produit par une action collective n'est presque jamais directement attribuable à la volonté libre d'une personne. Lorsque ce résultat correspond à l'intention de l'action collective, le modèle traditionnel de la responsabilité semble encore applicable, on peut imaginer ici une sorte de partage de la responsabilité entre les protagonistes. Mais lorsqu'un résultat moralement condamnable est produit par des interactions désorganisées et n'est la volonté de personne, comme il semble que ce soit le cas pour l'injustice dans le système capitaliste, la responsabilité au sens classique n'est plus opérante, et il faut commencer à s'interroger sur le concept de responsabilité politique. Si à la fois tout le monde est responsable et personne ne l'est, c'est que la responsabilité ne signifie plus rien et qu'il faut chercher à la redéfinir pour lui donner un sens applicable à notre problème, qui est notamment de savoir dans quelle mesure on peut estimer que les acteurs économiques sont responsables à l'égard de nos modes de vie.

L'objectif principal de notre travail va donc être d'élucider quel contenu nous pourrions octroyer au concept de responsabilité pour que cela ait un sens

de désigner des responsables d'actions collectivement menées. Cette problématique dépasse le champ des acteurs économiques. Prenons l'exemple récent des naufrages récurrents de migrants au large des côtes italiennes. Les états qui ferment leurs frontières sont-ils responsables de la mort des migrants pour avoir fermé leurs frontières ? Si oui, tous sont-ils également responsables ? Où doit-on seulement accuser les trafiquants qui organisent les passages ? Les seuls responsables ne sont-ils pas finalement les migrants eux-mêmes dont la mort est le résultat d'une décision qui n'est que la leur ? La problématique qui s'offre à nous ici est sensiblement la même, puisqu'il s'agit de voir dans quelle mesure des acteurs collectifs sont responsables et à quel degré. Il semble évident qu'il y a un moment où cette responsabilité collective doit s'arrêter, que cette responsabilité a une *frontière*, qui serait le moment où seule l'autonomie individuelle peut entrer en jeu. Si les Etats sont responsables de la production de conditions qui favorisent la prise de risque des migrants, il semble indéniable qu'au moment où le migrant prend la décision de traverser la mer, sa seule responsabilité individuelle a pris le pas. On voit ici qu'il peut y avoir un effet de vases communicants entre responsabilité collective et individuelle, cristallisée par le débat entre structuralisme et individualisme méthodologique, que nous devons prendre en compte tout au long de la recherche. Si l'on élargit sémantiquement les frontières de la responsabilité collective, on restreint celles de la responsabilité individuelle et réciproquement. C'est là un second aspect de notre problématique, le premier étant le questionnement sur les conditions de possibilité d'une responsabilité collective. Entendue ici au sens métaphorique, la question des frontières de la responsabilité se pose également au sens propre, c'est-à-dire d'un point de vue géographique : comment délimiter le spectre des obligations de justice, autrement dit de la responsabilité ? Les frontières de la responsabilité sont-elles celles de la communauté politique ? Mais n'est-il pas vrai que l'appartenance à une communauté politique est arbitraire du point de vue moral, et que de fait les interactions sociales à l'origine de notre sens de la responsabilité dépassent aujourd'hui largement les frontières de l'état-nation, nous obligeant à adopter une approche plus globale de la responsabilité ?

Dans le but de répondre aux quelques problématiques soulevées, il m'a semblé d'abord utile de mieux comprendre les origines et le sens du concept de

responsabilité, qui s'applique en premier lieu à l'individu et qui est étroitement lié à un problème bien connu de la philosophie morale, celui du déterminisme. Pour cela il nous faudra évoquer des auteurs classiques (Kant) et contemporains (H. Frankfurt, G. Watson) qui ont réfléchi sur les questions de liberté de la volonté, de contrainte, d'autonomie, etc. Une fois ce déchiffrement de la notion de responsabilité individuelle effectué, il sera possible de comprendre son rapport avec celle de responsabilité collective, traitée par Arendt et Iris Marion Young notamment. Seulement après cet indispensable travail de définition, nous pourrons appliquer ces concepts à la problématique particulière des acteurs économiques et bien comprendre ses enjeux, en nous penchant sur les derniers développements théoriques en éthique des affaires. Néanmoins la seconde partie sera plus concrète avec une tentative de décryptage des fonctions sociales des différents acteurs macroéconomiques et les implications de leur transnationalisation, suivie d'une analyse des responsabilités qui de fait découlent de ces fonctions ou qui devraient en découler. Nous nous appuyerons sur des exemples factuels pour illustrer notre propos. Nous pourrons ensuite nous atteler à des tentatives de réponses en nous aidant fortement de l'appareil conceptuel d'Iris Marion Young, qui développe une conception de la responsabilité susceptible de prendre sens dans le contexte globalisé précédemment décrit, dans lequel les pratiques sociales dépassent largement les frontières nationales, ce qui force à revoir également les frontières de la responsabilité.

## **Partie 1**

-

### **Le concept de responsabilité**

## Chapitre 1 – La responsabilité individuelle

Avant de déterminer si un acteur, collectif ou non, peut-être responsable d'un résultat produit, il est nécessaire d'élucider le sens de ce concept. Or à l'origine, la responsabilité est une notion qui ne s'applique qu'à l'individu, posant la question de la nature du lien qu'il entretient avec ses actes. On octroie couramment deux sens au mot responsabilité. Le premier désigne une certaine maturité psychologique, la faculté de bien juger, d'agir rationnellement, c'est à ce sens que renvoie par exemple la phrase « les enfants ne sont pas responsables ». Le second sens est celui d'une charge que l'on accepte d'assumer, sens qui s'illustre notamment dans l'expression « avoir des responsabilités ». Etre responsable, c'est dans tous les cas se reconnaître l'auteur de ses actes, ou du moins être reconnu par la société comme l'auteur de ses actes et potentiellement jugé pour ceux-ci. Si la valeur instrumentale d'un tel concept n'est pas à démontrer – la responsabilité individuelle étant un présupposé essentiel au fonctionnement de toutes les institutions sociales – il n'en demeure pas moins important, dans une démarche philosophique, de s'interroger sur sa valeur ontologique, notamment dans la perspective éventuelle d'élargir ce concept, et en outre car

C'est seulement lorsque nous aurons compris la manière dont les problèmes moraux contemporains se posent à qui que ce soit dans notre type de société et de culture que nous pourrons comprendre les problèmes moraux spécifiques qui se posent aux dirigeants et cadres d'entreprise.<sup>1</sup>

Nous serons en effet amenés à discuter de la responsabilité des entreprises, en évitant l'approche duale, « atomiste » qui les oppose à la société de manière réductrice, mais en essayant de les penser d'abord comme les hommes qui les constituent. Cette approche suppose donc de se questionner sur la

---

<sup>1</sup> MACINTYRE Alasdair, « Why are the problems of business ethics insoluble ? », *Proceedings of the First National Conference on Business Ethics*, 1977. In : ANQUETIL A. (coord.) *Ethique des affaires : marché, règle et responsabilité*, Vrin, 2011, p.31.

responsabilité des collaborateurs de l'entreprise, et de considérer les problèmes moraux auxquels ils sont confrontés (par exemple dans le cas des injonctions contradictoires), à l'aune des théories morales qui s'appliquent aujourd'hui aux individus en général. Affirmer qu'un dirigeant est responsable à l'égard de quelque partie prenante suppose de s'interroger sur les sources de la responsabilité concernant *tous les individus*. Si l'interrogation sur les sources de la responsabilité n'est pas l'objet de ce travail, il nous semble néanmoins indispensable, pour mieux cadrer le débat, de nous intéresser à un problème classique de la philosophie morale, celui du déterminisme.

### ***Liberté et déterminisme***

La conception traditionnelle de la responsabilité s'articule autour de la question de la liberté et de l'autonomie : un individu est responsable d'un acte lorsque sa volonté libre est reconnue comme la cause de cet acte. Lorsque la volonté de l'individu n'est pas considérée comme libre, par exemple lorsqu'on reconnaît qu'un meurtrier agit sous l'effet d'une pathologie, alors on estime qu'il n'est pas responsable, ou dans certains cas qu'il est moins responsable du crime qu'il a commis. Ainsi, admettre que les agents sont systématiquement mus par des causes extérieures, ou que la décision qui conduit à leur action n'est en fait que le maillon d'une chaîne de causalité bien plus vaste (ce qui est, grossièrement, l'idée du déterminisme), reviendrait à nier toute possibilité de responsabilité individuelle. Si l'agent est responsable et doit assumer les conséquences de ces actes, c'est parce que, alors qu'il aurait pu agir autrement, il a choisi d'agir ainsi en exerçant son libre arbitre. Il existe néanmoins une position plutôt neutre relativement à ce problème métaphysique que nous ne saurions traiter avec complétude, et permettant de sauvegarder la possibilité d'une responsabilité, il s'agit de celle Harry Frankfurt. Contrairement à ce que voudrait la tradition philosophique, Frankfurt nie l'existence d'un lien indissociable entre responsabilité morale et liberté de la volonté. Pour lui

Il est faux qu'une personne n'est moralement responsable de son action que si sa volonté était libre au moment d'agir. Il est tout à fait possible qu'elle soit

moralement responsable de son action alors que sa volonté n'était pas du tout libre.<sup>2</sup>

Pour comprendre cela il nous faut voir ce que Frankfurt entend par liberté de la volonté, concept qu'il distingue notamment de celui de liberté d'action, ce qui implique de rappeler sa fameuse distinction entre désir de premier niveau et désir de deuxième niveau, qui aide à identifier la présence ou non de volonté dans telle action individuelle. La distinction de base entre ces deux types de désir, que Frankfurt sera amené à préciser, est la suivante : quand un individu désire faire ou non telle chose il s'agit d'un désir de premier niveau, et quand il désire simplement avoir ou non un certain désir de premier niveau il s'agit d'un désir de second niveau.

### **Désir de premier niveau et désir de second niveau**

Dans le cas où « faire X » renvoie à une action, l'énoncé « A désire faire X » renvoie donc à un désir de premier niveau. Selon Frankfurt, « A désire faire X » décrit la volonté de A, seulement dans le cas où il s'agit d'un désir efficient de faire X, c'est à dire qui amènerait effectivement à faire X, excluant par exemple des cas où A désire faire X tout en ayant une préférence pour une autre action.

Si en revanche « faire X » ne renvoie pas une action mais à un désir de premier niveau, l'énoncé « A désire faire X » renvoie à un désir de second niveau, mais ne décrit pas non plus systématiquement la volonté de A. Frankfurt nous rappelle qu'il est tout à fait possible qu'un individu désire désirer faire X, mais sans aucunement désirer que X s'accomplisse réellement. En revanche, on peut dire que le désir de désirer faire X concerne le contenu de la volonté de A lorsque A désire avoir le désir *efficient* de faire X, c'est à dire lorsque

---

<sup>2</sup> FRANKFURT Harry G., « Freedom of the will and the concept of person », *The Journal of Philosophy*, vol.68, n°1, 1971. In : JOUAN M. (coord.), *Psychologie morale : autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Vrin, 2008, p.99.



Il ne désire pas seulement que ce désir fasse partie des désirs qui, plus ou moins fortement, le poussent ou l'inclinent à agir, mais qu'il soit efficient – c'est à dire qu'il soit le motif de son action. Dans ce contexte, A désire désirer faire X implique que A désire déjà faire X.<sup>3</sup>

Puisque la volonté est d'après Frankfurt synonyme de désir efficient, la situation précédemment décrite est celle dans laquelle A désire qu'un désir constitue sa volonté. Ces désirs de second de niveau se font appeler « volitions de second niveau »<sup>4</sup> par Frankfurt, et ce sont elles qui sont essentielles au fait d'être une personne. Ce qui différencie la personne de ce que Frankfurt appelle « l'irréflexif », est que contrairement à la personne, l'irréflexif ne s'interroge pas sur le contenu de sa volonté, suit ses inclinations sans interroger la qualité de leur objectif, d'un point de vue moral ou non. De plus, et ce qui nous intéresse ici, la possession de « volitions de second niveau » est ce qui fait que la personne peut jouir d'une *liberté de la volonté*. Il convient de s'interroger sur la nature de cette liberté, ce que fait Frankfurt, avant de lier ces développements avec la question de la responsabilité, celle qui nous intéresse.

### **Liberté de la volonté et liberté d'action**

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre en quoi la liberté d'action diffère de la liberté de la volonté. L'irréflexif peut parfaitement jouir d'une liberté d'action, lorsqu'il fait ce que lui-même désire faire, et d'après une conception traditionnelle de la liberté qui veut qu'être libre consiste à agir selon ses désirs. Mais dans la mesure où aucun choix en amont n'explique la réalisation de ce désir plutôt qu'un autre, la liberté de la volonté n'existe pas dans ce cas. Frankfurt la définit brièvement comme « la liberté de désirer ce qu'on désire désirer »<sup>5</sup>, s'ensuit que le problème de liberté de la volonté est celui de savoir si cette volonté est celle que le sujet désire avoir.

---

<sup>3</sup> Ibid. p.85

<sup>4</sup> Ibid. p.87

<sup>5</sup> Ibid. p.93

C'est donc en conformant sa volonté avec ses volitions de second niveau qu'une personne dispose d'une volonté libre. Et c'est dans l'écart entre sa volonté et ses volitions de second niveau, ou en se rendant compte que leur concordance n'est pas de son propre fait mais seulement un pur hasard, qu'une personne ressent son manque de liberté.

On voit ici que le manque de liberté ne s'explique pas par la prise de conscience d'une détermination causale. En fait pour Frankfurt cette question importe peu, puisque selon lui, lorsqu'un agent jouit simultanément de la liberté d'action et de la liberté de la volonté, il dispose de toute la liberté concevable. En effet, en reprenant son exemple, la question de savoir si je déclenche une série de causes en bougeant ma main, ou si ce mouvement s'inclut dans une chaîne causale sans l'interrompre n'est pas pertinente relativement au problème de la liberté, puisque sa réponse ne change strictement rien à notre faculté ou non d'exercer une préférence. Un animal pourrait tout à fait être à l'origine d'une chaîne de causes sans qu'on lui attribue la liberté pour autant. La question de la liberté serait en quelque sorte proprement philosophique et insoumise à toute preuve scientifique : si l'on prouvait la nécessité de tous les phénomènes et donc de toute action humaine, cela n'aurait pas d'implication sur notre faculté de désirer et désirer désirer. Le contenu que dans notre forme de vie nous attribuons au concept de liberté est indépendant de la véridicité du principe de causalité. Si la liberté a un sens dans le langage, c'est qu'elle correspond à un état émotionnel que je peux ressentir ou non, dans une infinité de degrés ; mais en tout cas elle est une réalité qui existe indépendamment de ce que la science peut nous apprendre a posteriori. Par exemple, si l'on m'apprend demain qu'en connaissant parfaitement les conditions dans lesquelles j'évolue on pourrait prédire exactement la manière dont j'agirai, je continuerais à essayer d'influer sur mes désirs pour que ceux que j'estime louables se réalisent. En ce sens le problème de la liberté peut se résumer à celui de savoir si ma volonté est conforme à mes volitions de second niveau, ce qui est en mesure de nous aider relativement à la question de la responsabilité.

### Le lien entre responsabilité et liberté

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Frankfurt adopte un point de vue qui s'écarte de la « tradition » philosophique relativement au lien entre liberté et responsabilité. S'il est couramment admis qu'une personne ne peut être moralement responsable de son action que si sa volonté est libre au moment d'agir, Frankfurt estime que la liberté de la volonté n'est pas une condition nécessaire à la responsabilité morale. Qu'une personne jouisse de la liberté de la volonté signifie simplement qu'elle aurait pu avoir une volonté différente, faire varier son contenu. Mais nul besoin de savoir si un agent aurait pu faire autrement pour lui attribuer la responsabilité morale de son action : s'il est passé à l'acte c'est précisément parce que la volonté qui l'y a poussé était celle qu'il désirait.

Supposé même qu'elle aurait pu agir autrement, elle ne l'aurait pas fait, et supposé même qu'elle aurait pu avoir une autre volonté, elle ne l'aurait pas désirée. (...) Dans ces conditions, rechercher si les alternatives qu'elle a rejetées lui étaient ou non réellement accessibles n'a rien à voir avec l'évaluation de la responsabilité morale.<sup>6</sup>

Comme nous l'évoquions précédemment, la conception de Frankfurt de la liberté de la volonté est neutre à l'égard du problème de déterminisme. Aussi il n'est pas incohérent qu'une personne jouisse d'une volonté libre suite à une détermination causale, tout comme il affirme, ce qui semble paradoxal en apparence, qu'un pouvoir extérieur à la personne elle-même puisse être moralement responsable de la présence ou non de liberté de la volonté chez celle-ci. Pour illustrer son propos, il distingue entre être pleinement responsable et être seul responsable, l'exemplifiant comme suit : si un toxicomane consentant (qui désire se droguer et désire que son désir de se droguer soit efficient) est devenu dépendant par suite de l'action volontaire d'un autre individu, les deux sont *pleinement* responsables de ce que le toxicomane se drogue, bien qu'aucun d'eux n'en soit le *seul* responsable. Ainsi, bien qu'on puisse tout à fait identifier une cause de la dépendance du

---

<sup>6</sup> Ibid. p.100

toxicomane, ce dernier désire que son désir de se droguer soit efficace et ainsi « il a fait sien sa volonté », il en devient donc moralement responsable. Ce dernier point nous laisse notamment entrevoir la possibilité d'une responsabilité dans l'action collective, laquelle serait plus qu'une responsabilité partagée, diluée. L'individu peut être pleinement responsable d'une action dont il n'est pas le seul responsable, affirmation sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

### ***La question de la coercition***

La question de la coercition est également intéressante relativement à celles de la responsabilité et de la responsabilité collective. Par exemple, invoquer la coercition est un moyen répandu de se décharger de sa responsabilité, on pense notamment au procès de Nuremberg analysé par Arendt dans *Responsabilité et Jugement*. Cette décharge de responsabilité repose sur l'antithèse couramment employée entre actes que nous commettons parce que nous désirons les commettre et ceux que nous commettons parce que nous y sommes forcés. L'objectif de cette partie est de critiquer cette antithèse pour montrer la faiblesse des argumentations y ayant recours, afin de montrer que dans un cadre collectif, invoquer la contrainte n'est pas nécessairement un bon moyen de nier sa responsabilité. Dans un souci de cohérence, nous nous placerons dans un cadre théorique semblable à celui de Frankfurt, soit celui d'une analyse hiérarchique des désirs, afin de déterminer les ressorts de l'action non-libre. Nous aurons notamment recours aux critiques d'Irving Thalberg.<sup>7</sup>

### **La coercition dans l'analyse hiérarchique du désir**

Chez Frankfurt, la coercition survient dans trois cas distincts : (1) une personne est poussée à coopérer par un désir dont elle ne désire pas qu'il motive sa conduite. La volition de second niveau entre en conflit avec le désir

---

<sup>7</sup> THALBERG Irving, « Hierarchical Analysis of Unfree Action », *Canadian Journal of Philosophy*, vol.8, n°2, 1978. In : JOUAN M. (coord.), *Psychologie morale : autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Vrin, 2008.

efficient et l'individu ne jouit donc plus d'autonomie. (2) Une personne est confrontée à un ensemble d'options entre lesquelles elle souhaiterait ne pas choisir, néanmoins, l'option finalement choisie est préférée sans réserve aux autres options possibles. (Le conflit entre les deux niveaux disparaît ici). (3) Une personne est poussée à agir sans l'accord d'une volition de second niveau. Dans ces trois cas, on peut dire que dans une certaine mesure l'individu contraint désire obtempérer, ce qui sauvegarde la possibilité d'une part de responsabilité.

### **Critique de cette approche**

Cette approche hiérarchique est néanmoins critiquable, notamment car les ressorts de l'action dans le cas de la coercition peuvent être compris comme n'ayant presque rien à voir avec ceux de l'action dite libre. La distinction entre désir efficient et volition de second niveau ne serait plus pertinente dans le cas de l'action forcée, simplement parce que dans une telle situation l'individu ne peut avoir de désir efficient autre que celui de ne pas se trouver dans une telle situation, idée développée par Thalberg.<sup>8</sup> La spécificité de la situation de coercition serait donc celle-ci que l'attitude « vraiment importante » de l'agent est celle de se trouver dans une situation différente. Les cas dans lesquels l'individu aurait la possibilité effective de changer de situation ne pourraient donc pas être des cas de coercition, puisque si le seul désir *efficient* est de changer de situation, la possibilité se présentant le désir se réaliserait et l'on ne serait précisément plus en situation de coercition. Evidemment, une interrogation demeure quand au sens que l'on peut attribuer à « possibilité effective ». S'il s'agit simplement d'une possibilité matérielle, alors les argumentations reposant sur des assertions comme « je n'aurais pas pu faire autrement » tombent presque systématiquement à l'eau. Si l'on prend en compte d'autres facteurs la problématique reste ouverte. Prenons l'exemple archétypique du cadre nazi qui pour se disculper affirme que pour assurer la pérennité de son cercle familial il n'avait pas eu d'autre choix que de commettre ce qu'il a commis. Il peut être vrai qu'il aurait tout perdu en

---

<sup>8</sup> Ibid. p.231

refusant d'exercer ses fonctions. Si l'on estime que « possibilité effective » signifie « possibilité matérielle », alors il est entièrement responsable et coupable (distinction que nous discuterons plus tard), si l'on estime qu'elle signifie plutôt « possibilité rationnelle », alors l'influence de la contrainte est à prendre en compte et la responsabilité diminue, pour peu qu'elle soit quantifiable.

L'on peut retrouver cette problématique dans les analyses d'Aristote de *l'Ethique à Nicomaque*.<sup>9</sup>

Un acte forcé est celui dont le principe est extérieur à nous-mêmes et tel que l'agent n'y participe en rien, par exemple quand un vent violent ou des gens, maîtres de notre vie, nous transportent en quelque endroit. Pour toutes les actions que nous exécutons par crainte de maux plus grands ou en vue d'une belle fin, on peut discuter la question de savoir si elles sont volontaires ou non; prenons par exemple le cas d'un tyran, qui, maître de la vie de nos parents et de nos enfants, nous enjoindrait de faire un acte honteux, en y mettant la condition que l'exécution sauverait les nôtres, tandis que le refus entraînerait leur mort.

Aristote estime que dans ce cas l'action s'apparente plus à une action volontaire, car au moment où elle est exécutée, elle est délibérément voulue. Néanmoins, si la cause de l'acte est interne à l'agent, sa fin est déterminée par les circonstances, ce qui leur donne également un caractère involontaire. Le caractère paradoxal de l'action contrainte est merveilleusement exposé dans ce passage :

Certains actes sont par eux-mêmes involontaires; mais, dans telle circonstance, on les préfère à d'autres, et alors la cause réside dans l'exécutant. Par eux-mêmes ils restent involontaires; mais ils deviennent volontaires par ce choix momentané. Aussi ressemblent-ils plutôt aux actes volontaires; car les actions ont rapport avec les circonstances particulières et ces dernières comportent une intervention de la volonté. Mais sur le choix à faire de préférence à un autre, il n'est pas facile de s'expliquer, car les cas particuliers présentent beaucoup de différences.

---

<sup>9</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre III, « L'activité volontaire ».

### Problèmes relatifs à l'action non-libre

On aperçoit dorénavant mieux les problèmes d'ordre métaphysique attachés à la question de la responsabilité. Si l'on accepte l'antithèse entre action selon son désir et action sous la contrainte, force est de constater qu'un problème se pose lorsque la contrainte n'est pas d'ordre matériel, physique. En effet dans un tel cas l'agent *peut* d'une certaine manière agir autrement, ce qui laisse supposer qu'il agisse en fait selon son désir et ce qui rend l'antithèse caduque. Un moyen de rendre compte de cela est d'invoquer plusieurs niveaux de désirs comme le propose l'analyse hiérarchique, mais celle-ci est sujette à de nombreuses critiques, qu'il ne serait pas pertinent de mentionner ici, excepté la principale d'entre elles : celle de la régression à l'infini, dont l'idée est que si nous disposons de volitions de second niveau capables de se prononcer sur des désirs de premier niveau, l'existence d'un troisième niveau est tout à fait envisageable, ainsi que d'un quatrième, et ce indéfiniment. D'autres problèmes pratiques se posent, résumés notamment dans ce passage de Thalberg :

Qu'en est-il si mon attitude est le produit d'un conditionnement suivi pendant l'enfance – ou, à l'âge adulte, d'un lavage de cerveau, d'une opération neurochirurgicale, d'une hypnose, d'une modification du comportement, de l'alcoolisme, d'une dépendance aux narcotiques, d'une psychose ou pire ? Mon autonomie n'est-elle pas alors restreinte ? Qu'est ce qui, dans ces désirs ou dans leur origine, les différencie de leurs congénères non menaçants ?<sup>10</sup>

On remarque une nouvelle fois que les moyens d'évacuer la responsabilité d'un point de vue ontologique ne manquent pas. Si son existence métaphysique est logiquement soumise à de nombreuses interrogations philosophiques, sa valeur instrumentale n'est pas à démontrer ; il semble qu'il y ait assez peu d'interactions entre les plans ontologique et logique et le plan pratique. Qu'en est-il de la responsabilité collective ? Peut-elle avoir une structure ontologique semblable à celle de la responsabilité individuelle, ou leur similitude n'est elle

---

<sup>10</sup> THALBERG I., op.cit.. p.222

que d'ordre métaphorique ? Les analyses que nous venons de développer se situent clairement sur le plan de l'agentivité, dans un registre psychologique, et il semble impossible de les transposer à un niveau collectif. Tachons d'abord de mieux comprendre ce que désigne communément le concept de responsabilité collective.



## Chapitre 2 – De la responsabilité individuelle à la responsabilité collective

Nous l'avons déjà dit, la responsabilité est initialement un concept qui s'emploie relativement à un individu. Dès lors, lorsqu'on l'utilise vis-à-vis d'un collectif, c'est à dire lorsqu'on parle de responsabilité collective, ce n'est a priori que par analogie. On décèle dans un collectif des caractéristiques, une agentivité semblables à celles d'un individu et l'on estime possible, judicieux, utile de lui attribuer une responsabilité comme on le fait classiquement pour l'individu. Une bonne manière d'introduire le concept de responsabilité collective est d'expliquer le texte d'Hannah Arendt qui porte le même nom, issu de l'ouvrage *Responsabilité et Jugement*.

### *La responsabilité collective chez Hannah Arendt*

Arendt prend d'abord soin de distinguer les domaines d'application de la responsabilité individuelle et de la responsabilité collective. Elle affirme que l'on ne peut parler de responsabilité collective que relativement à « des choses qu'on n'a pas accomplies »<sup>11</sup>. Cette proposition est néanmoins peu claire, et il semble qu'elle veuille dire qu'on n'a pas *directement* accomplies, ou sinon qu'on n'a pas accompli *seul*, assertions qui à leur tour méritent clarification. La seconde condition d'attribution de la responsabilité collective est ma participation à un groupe, mais seulement si aucun acte volontaire de ma part n'aurait pu dissoudre le groupe. Seulement dans ce cas je suis responsable collectivement et non individuellement. Si sa distinction sémantique est à première vue intéressante, il semble qu'elle échoue après un plus long examen. Arendt ne propose pas ici un critère distinctif entre responsabilités collective et individuelle, mais seulement entre deux modalités différentes de la responsabilité individuelle. Si sa responsabilité collective diffère effectivement de la responsabilité individuelle que l'on attribue classiquement pour un

---

<sup>11</sup> ARENDT Hannah, *Responsabilité et jugement*, Petite bibliothèque Payot, 2009, p.199.

résultat produit dont la cause est directement identifiable (l'action directe d'un individu autonome), elle continue de prendre pour sujet l'individu et non le groupe. C'est l'individu qui est responsable, mais responsable d'une autre forme, qu'elle appelle responsabilité collective. Or il semble que cela soit l'un des principaux problèmes philosophiques attachés au concept de responsabilité collective.

Peut-on réellement concevoir une responsabilité qui oublie totalement l'individu comme référent ? L'on peut poser la question autrement : un agent collectif peut-il être responsable d'actions dont les individus qui le composent ne sont eux nullement responsables ? Nous tenterons de commencer à répondre à cette question au prochain paragraphe, juste après avoir souligné un autre point soulevé par Arendt. Pour elle, lorsque un homme se noie au large d'une plage sur laquelle reposent des nageurs expérimentés conscients de la situation, aucune forme de responsabilité collective n'est présente ici, puisque précisément les vacanciers au repos ne forment pas un collectif. Ce critère est pertinent en dépit de la critique émise plus tôt sur les deux conditions de la responsabilité collective. Pour qu'il y ait responsabilité collective il faut qu'il y ait collectif ; ce qui a l'air d'une lapalissade est en fait relativement problématique : à partir de quand peut-on dire qu'il y a collectif ? Il n'est pas exclu que certains des touristes sur la plage se connaissent, ce qui change leur situation morale vis-à-vis du baigneur en noyade. Plus généralement, dans le cas où le groupe n'est pas institutionnalisé, où il n'existe aucune procédure formelle de décision, la question de la responsabilité de ce groupe est d'autant plus complexe, car sa forme d'agentivité n'est pas claire. Il nous faut donc tenter de dégager des critères de « moralité » d'un agent collectif, autrement dit nous demander si un agent collectif peut-il être un agent moral, et si oui sous quelles conditions.

S'il semble dans un premier temps plus intuitif de penser la responsabilité collective sur le modèle de la responsabilité individuelle (par analogie), il faut se garder, si l'on veut penser la responsabilité collective dans ce qu'elle a de réellement collectif, de la rapporter à nouveau à l'individu en changeant tout simplement les modalités d'application de la responsabilité individuelle.

### ***Agentivité collective et moralité***

Nous posons plus tôt la question des conditions d'existence du collectif. A partir de quand y a-t-il collectif ? Cette question, mieux formulée relativement à notre problème, serait en fait : quelle forme d'agentivité doit avoir un collectif pour qu'il puisse prétendre (ou qu'il ne puisse nier) être un agent moral, et en ce sens être doté de droits et obligations au même titre que le serait un individu ? C'est, entre autres, la question que se pose Frank Hindrinks dans son texte *How Autonomous Are Collective Agents ? Corporate Rights and Normative Individualism*<sup>12</sup>. Son point de départ est assez intuitif : pour connaître le « statut normatif » d'une certaine entité, il faut examiner le type d'agentivité dont elle fait preuve, puis constater quel « statut normatif » correspond à ce type d'agentivité. Mais cette manière de procéder conduit à des conclusions contre-intuitives lorsqu'on l'étend aux agents collectifs. Par exemple, si l'on reconnaît à un acteur collectif la capacité d'agir rationnellement, de prendre des décisions de manière autonome, d'être sensible aux valeurs, lui accorder le même statut moral qu'un individu ne revient pas seulement à lui poser des obligations, mais aussi à lui fournir des droits, comme le droit de vote, cas le plus problématique. C'est du moins le point de vue d'Hindrinks, que nous questionnerons : est-il possible d'attribuer une responsabilité morale aux agents collectifs sans les droits et/ou obligations qui instinctivement l'accompagnent ?

### **Les mécanismes de décision collective**

Lorsque nous évoquons le « type d'agentivité » dont une entité fait preuve, nous nous référons généralement au degré d'autonomie qu'elle est capable d'exercer, et donc à sa manière de prendre les décisions. Pour déterminer la responsabilité d'un agent individuel, on va se demander comment il forme ses décisions, la responsabilité croissant avec l'autonomie. Il faut dès

---

<sup>12</sup> HINDRINKS Frank, « How Autonomous Are Collective Agents ? Corporate Rights and Normative Individualism », publication en ligne, 2014

lors se poser la même question pour un agent collectif. Comment forme-il ses décisions ? C'est relativement à cette problématique que French a introduit la notion de mécanisme de décision collectif (CDM).<sup>13</sup> Quand le groupe est institutionnalisé, il peut s'agir des procédures de vote par exemple. Hindrinks répond à la question que nous avons formulée plus haut ; pour lui, l'on peut parler d'agent collectif dès lors qu'un groupe d'individus a accepté collectivement un mécanisme de décision collectif. Pour French, l'existence de CDM fait de la l'agent collectif un agent *intentionnel* à condition que le critère suivant soit respecté : que l'agent soit capable de modifier son comportement lorsqu'il comprend qu'un comportement passé a eu un effet inopportun. L'intentionnalité serait une sorte de faculté d'adaptation, car celle-ci suppose en effet l'existence d'une grille d'évaluation morale interne à l'agent, d'une capacité de modifier l'environnement, d'agir sous sa propre impulsion, etc. Pour lui de nombreux agents collectifs font preuve de cette capacité.

### **Le dilemme discursif**

Mais French va plus loin dans son argumentation en faveur de l'existence d'agents moraux collectifs. Il franchit un pas qui nous semble indispensable pour penser la responsabilité collective autrement que comme une variante de la responsabilité individuelle. Pour lui, il est tout à fait possible qu'un agent collectif soit responsable moralement alors même qu'aucune des parties qui le composent ne le soit. C'est ce qu'Hindrinks appelle « la thèse de l'irréductibilité de la responsabilité collective ».<sup>14</sup> Pour démontrer sa thèse French s'appuie sur un exemple, celui du crash du Concorde à Paris en 1974. Si l'on cherche la faute qui a conduit au crash de l'avion, on constate qu'elle n'est imputable à aucun des agents individuels, mais qu'elle résulte de la mauvaise structure décisionnelle de l'entreprise McDonnell-Douglas qui a construit l'avion. En outre, il existe des cas où le vote de la majorité conduit à une décision différente de ce qui était normalement impliqué par le vote sur les prémisses. Ces cas de discordance sont liés à ce qu'on appelle le dilemme

---

<sup>13</sup> FRENCH P.A., *Collective and Corporate Responsibility*, Columbia University Press, 1984. Cit par HINDRINKS Frank, *ibid.*

<sup>14</sup> Op. Cit., p.12.

discursif, soit précisément le paradoxe selon lequel un ensemble de jugements réalisés par un vote à la majorité peut mener à une décision contradictoire avec ce qui était réellement contenu dans les jugements. Ce genre de paradoxe souligne la grande difficulté qu'il y a à considérer un agent collectif sur le mode d'un agent individuel, bien que l'analogie puisse être assez instinctive de par notre manière de penser la normativité, et surtout fort utile.

Voici l'exemple archétypique du dilemme discursif, présenté par Philip Pettit. Une cour de justice composée de trois membres doit se prononcer sur la responsabilité ou non d'un individu concernant la rupture d'un contrat. Un paysan est accusé d'avoir rompu un contrat stipulant qu'il ne devait pas labourer le champ de roses d'un autre individu. Les juges doivent se prononcer sur trois propositions :

(P) Si l'accusé a effectivement labouré les roses

(Q) Si l'accusé avait effectivement l'obligation contractuelle de ne pas agir de la sorte

(C) Si l'accusé est responsable.

Les juges acceptent en outre la proposition  $C \leftrightarrow P \wedge Q$ , soit l'accusé est responsable si et seulement si il a effectivement labouré les roses alors qu'il lui était contractuellement interdit de le faire. Imaginons à présent que les juges répondent comme suit dans le tableau :

	P	Q	$C \leftrightarrow P \wedge Q$ est respectée	C
Juge 1	Oui	Oui	Oui	Oui
Juge 2	Non	Oui	Oui	Non
Juge 3	Oui	Non	Oui	Non
Décision de la majorité	Oui	Oui	Oui	Non

L'on constate que la plupart des juges ont beau penser que P est vrai, de même la majorité pense que Q est vrai, autrement du vote résulterait que le paysan a bien labouré les roses, et que le contrat le lui interdisait. Par suite, l'on peut dire que du vote résulterait la responsabilité de l'accusé. Pourtant la plupart des juges pense que l'accusé n'est pas responsable, d'où le paradoxe. Celui-ci s'explique par le fait que le vote concerne ici les prémisses, alors que s'il portait directement sur la conclusion il pourrait mener au résultat opposé. Cela soulève évidemment des questions sur ce que l'on pourrait appeler la volonté d'un agent collectif. Ce cas met en lumière l'inconsistance totale de cette volonté, puisqu'elle n'a pas d'existence en soi et ne peut émerger que par une procédure et *dans* cette procédure. Selon que l'on choisit d'organiser un vote basé sur les prémisses ou sur la conclusion, selon que l'on pose les questions de telle ou telle manière, l'expression de la volonté du groupe, et donc la volonté du groupe diffèrera. Il n'y a, a priori, pas de manière correcte et simple d'agrèger des opinions individuelles en une seule opinion de groupe cohérente. (Nous reviendrons sur ce problème en dernière partie, lorsque nous étudierons la possibilité d'un nouveau concept de responsabilité). Cela peut donner des pistes de réflexions concernant l'attribution de droits aux entités collectives. Nous avons vu qu'un aspect problématique de la question est que reconnaître l'agentivité morale des collectifs implique en retour l'attribution de droits qui reviennent à tout sujet moral, comme le droit de vote, ce qui est contre-intuitif. Pour Pettit ce cas montre qu'en dépit de nombreux éléments en faveur de l'attribution de droits fondamentaux aux groupes, les différences de mode d'agentivité entre acteurs individuels et collectifs suggère qu'on restreigne les droits pour ses derniers.

### **Autres points problématiques**

Un autre point qui vient affaiblir l'analogie pratiquée entre agents individuels et collectifs est le manque de ce qu'Hindriks appelle entendement évaluatif, soit la faculté de former des jugements moraux. L'agent collectif, si sa structure décisionnelle le lui permet, peut agir de manière efficace, rationnelle, intelligente, mais parfaitement amoral, ce qui le distingue de l'individu. Si l'entendement évaluatif est posé pour condition de l'autonomie, il

semble contestable qu'on puisse accorder l'autonomie à un agent collectif. Même la définition donnée par French de l'autonomie (comme faculté d'adaptation, d'ajustement) semble exclure les groupes de la sphère de l'autonomie pour la majorité des cas. En fait il semble que tout le vocabulaire de la moralité que nous employons habituellement relativement à l'individu ne soit applicable aux agents collectifs que métaphoriquement. Ontologiquement, le groupe n'est jamais autre que les individus qui le composent et il n'a pas d'existence propre. Mais s'ils ne sont pas sujets moraux à proprement parler il semble qu'il faille les traiter comme tels, puisque leur manière d'impacter le monde peut être semblable à celle des individus, sinon plus forte. Faire une analogie entre agents individuels et collectifs n'implique nullement de la poursuivre jusqu'au bout, jusqu'à la rendre caduque.

Pour Hindrinks, les agents collectifs peuvent acquérir quelque chose de semblable à l'entendement évaluatif lorsqu'ils disposent d'une procédure de décision qui a été acceptée par tous les membres du groupe. Par suite on ne pourrait nier qu'ils présentent une forme d'autonomie, ce qui fournit un argument en faveur de leur attribution de droits et d'obligation et conduit au problème selon lequel il est inconcevable que de telles entités disposent de droits tels que le droit de vote, le droit de ne pas être conduit en esclavage, le droit à la vie etc. Mais ce problème semble en réalité être un faux problème. Pourquoi faudrait-il mener l'analogie si loin ? Par chance nous disposons d'une analogie qui fonctionne bien et permet de mieux comprendre l'agentivité des groupes, mais elle n'est qu'une opération intellectuelle utile et ne doit pas éclipser le fait que l'agent collectif est ontologiquement différent de l'individu, lequel est l'unique source des normes (nous nous rapprochons ici de l'individualisme normatif). En ce sens il est tout à fait envisageable que l'on reconnaisse une forme d'autonomie des agents collectifs, laquelle est néanmoins substantiellement différente de l'autonomie individuelle, et peut générer des obligations à l'égard de ces agents sans leur équivalent en droits.





## **Partie 2**

-

### **La responsabilité économique**

## Chapitre 4 – Qu’est ce que l’entreprise ?

Nous allons dans cette partie essayer de rester plutôt descriptifs, c’est à dire tenter d’explicitier le rôle joué par les différents acteurs de fait et non de droit ; l’objectif étant seulement de pouvoir dégager une sphère de responsabilité en fonction d’un potentiel d’impact déjà existant, et non de nous lancer dans un débat politique sur ce que doit être le rôle de l’état, quoique nous ne pourrions éviter totalement cette question.

### *Définition*

On pourrait la définir génériquement comme une coopération institutionnalisée entre individus à des fins économiques. Cette définition est très neutre. Rappelons que l’entreprise est le cadre de travail de l’immense majorité des individus au XXI<sup>e</sup> siècle. Dans la mesure où elle est cadre de travail et donc de vie, elle est lieu de décisions, d’actions individuelles donc l’impact peut être amplifié par la coopération. Autrement dit, d’une certaine manière une entreprise n’est autre que les hommes qui la composent et en ce sens sa sphère de responsabilité est large, et s’étend à la sphère des responsabilités des hommes qui agissent en son nom. Selon ce point de vue la responsabilité de l’entreprise serait une sorte d’agrégat des responsabilités individuelles des collaborateurs. Mais nous avons vu en première partie que tout agent collectif, et donc toute entreprise dispose d’un agir propre (ce que nous disons là est presque tautologique), ce qui laisse émerger un nouveau type de responsabilité qui n’est pas l’agrégat des responsabilités individuelles mais une responsabilité propre à l’agent collectif et d’une certaine manière indépendante. L’entreprise serait donc dotée de sa propre responsabilité, comme si elle était elle-même une personne.

### ***Un rôle social pour l'entreprise ?***

Il est presque impossible de parler de rôle social de l'entreprise, tant il semble s'agir d'un rôle total : l'entreprise n'a pas été créée pour jouer un rôle, dans un but précis ; elle est une voie d'action propre à l'humain que presque tous empruntons, dans sa dimension physique on peut dire qu'elle est notre principal lieu de vie, d'interactions et donc d'influence sur l'environnement et les autres. C'est à travers l'entreprise, les entreprises que le monde évolue, que les modes de vie changent, que des gens s'enrichissent, d'autres s'appauvrissent.... De tout cela l'on peut déduire intuitivement que la responsabilité des entreprises n'est même pas matière à débat philosophique. Puisqu'elles ne sont qu'un filtre, une interface entre humains, leur prolongement, lorsqu'on parle des entreprises on parle en fait des hommes, en ce sens elles sont le monde et la transformation du monde, elles sont responsables, au sens de *elles doivent répondre de leurs actes*.

### ***Théories des parties prenantes***

Il est pourtant possible de voir les choses différemment. Il nous faut à présent exposer les théories en présence dans le débat.

#### La théorie des parties prenantes

Affirme que l'entreprise appartient à une communauté, sans cesse changeante, qui comprend l'ensemble de ses parties prenantes. Elle affirme aussi que le rôle des managers est, dans chaque situation de choix, d'équilibrer au mieux les intérêts des parties prenantes dans le but de produire un bénéfice mutuel à répartir entre les membres de la communauté.<sup>15</sup>

Cette définition s'inscrit dans la continuité de ce que nous disions dans la sous-partie précédente, l'entreprise est systématiquement au cœur d'interactions, elle implique de fait d'innombrables agents, d'où sa responsabilité à être attentive aux besoins et intérêts de ses agents impliqués d'une manière ou d'une autre. Si

---

<sup>15</sup> ANQUETIL Alain, *Ethique des affaires : marché, règle, responsabilité*, Vrin, 2011, p.245.

elle pourrait être déduite de la définition proposée par Anquetil, nous préférons préciser ce qui signifie la notion de partie prenante avec Carroll, pour qui il s'agit de

N'importe quel individu ou groupe susceptible d'affecter les actions, les décisions, les politiques, les pratiques ou les buts de l'organisation, ou qui peut en être affecté.<sup>16</sup>

Autrement dit, dès lors qu'il existe un lien entre un agent et l'activité de l'entreprise, l'on peut dire que le premier en est une partie prenante. En ce sens les parties prenantes peuvent aussi bien être les employés, les employés du concurrent, les fournisseurs, les actionnaires, les consommateurs, etc. Le degré de complexité du réseau des parties prenantes pouvant varier en fonction de la nature de l'activité de l'entreprise. D'après cette théorie, l'entreprise est responsable pour ses parties prenantes. Mais lorsqu'on y regarde de plus près, l'on se rend compte que cette théorie ne fournit pas réellement d'outil d'analyse pour l'identification des responsabilités de l'entreprise. En effet, la dimension transnationale des entreprises et des marchés rend extrêmement floues et difficilement identifiables ce que nous avons appelé les parties prenantes. Nous voulons dire que les décisions prises au sommet d'une entreprise multinationale vont affecter inégalement d'innombrables parties prenantes à différents endroits de la planète, parfois de manière involontaire car sans même avoir identifié telle partie prenante comme une partie prenante. Entendre les parties prenantes comme « entités individuelles séparables qui peuvent être clairement identifiées par les managers et dont les intérêts peuvent être pris en compte dans les processus de décision »<sup>17</sup> peut donc induire largement en erreur. Cette idée provient d'une position philosophique, celle de l'individualisme atomiste, qui suggère « qu'un individu est la première brique d'une société ou d'une communauté et qu'une société n'est rien de plus que la somme des individus qui la composent. »

---

<sup>16</sup> CARROLL A.B., *Business and Society : Ethics and stakeholder management*, South-western Pub, 3<sup>e</sup> éd, 1996. Cit. Par BUCHOLZ R. et ROSENTHAL S. in ANQUETIL A., op.cit., p.302.

<sup>17</sup> Ibid. p.303

Nombre d'auteurs qui ont travaillé sur le concept de partie prenante se situent dans ce cadre de pensée, qui nous semble-t-il mène à une impasse relativement à la question de la responsabilité des entreprises. Voici un début d'explication du problème

Bien que le langage, la communauté et les relations humaines affectent le moi, ils sont perçus comme extérieurs et sans lien avec l'individu qui est, lui, à la fois autonome et ontologiquement antérieur à ces éléments de contexte. De la même façon, dans les affaires, l'entreprise est plutôt perçue comme un agent autonome, séparé de ses fournisseurs, de ses consommateurs et de son environnement extérieur. Là aussi, alors que, plus largement, les forces du marché et l'environnement économique ont un réel impact sur une entreprise donnée, c'est néanmoins cette seule entreprise qui sera au centre des discussions sur la stratégie. C'est aussi cette même entreprise que nous jugerons prééminente dans la mesure où c'est à elle que nous attribuons la qualité d'agent.<sup>18</sup>

L'on peut reprocher à cette conception atomiste ses lacunes d'ordre scientifique, propices à une mécompréhension d'enjeux plus globaux et donc nuisibles. Pour ces auteurs, il est important de voir l'entreprise comme un réseau. On comprend facilement leur démarche de s'attaquer à une vision du marché comme champ de bataille sur lequel luttent pour leur survie des firmes isolées les unes des autres, chacune essayant de maîtriser leur environnement et s'organisant hiérarchiquement dans un souci de performance. Celle-ci s'inscrit dans une tentative plus générale, que l'on pourrait qualifier de postmoderne, de prise de conscience des métaphores dominantes qui structurent le débat sur l'éthique des affaires puis de reformulation de celles-ci pour « poser les bases d'un changement constructif »<sup>19</sup> grâce à la performativité du langage. En réfléchissant à une conception féministe des parties prenantes, ils en arrivent à une nouvelle interprétation de la firme qu'ils définissent comme suit :

---

<sup>18</sup> WICKS A.C., GILBERT D.R., et FREEMAN R.E., « Réinterprétation du concept de partie prenante », in ANQUETIL A., op. Cit. p.265-266.

<sup>19</sup> Ibid., p.256

L'entreprise est formée par le réseau des relations dans lequel elle est impliquée par l'intermédiaire de ses employés, de ses clients, de ses fournisseurs, des communautés, des entreprises et d'autres groupes qui interagissent avec elle, lui confèrent du sens et contribuent à la définir.

L'on comprend bien la différence par rapport aux précédentes définitions, dans lesquelles l'entreprise est réellement comprise comme une entité ontologiquement préexistante à ses parties prenantes. Cette conception « individualiste », masculine, de l'entreprise est la conception dominante mais n'est pas pour autant la seule possible. Elle nous semble correspondre au réel mais est en fait le filtre à travers lequel nous voyons le réel : modifions le filtre et le réel se transformera à son tour, pour devenir, selon nos auteurs, plus harmonieux.

Si nous nous attardons ici sur cette conception atomiste de la société, c'est qu'elle est essentielle pour comprendre comment la responsabilité des entreprises a été entendue jusqu'ici et continue d'être entendue. La vision scientifique du monde a façonné la manière dont nous nous comprenons en tant que « sujets atomiques individuels »<sup>20</sup>, liés aux autres et aux institutions par des liens seulement *externes* et *instrumentaux*. De là l'individu et la communauté ne peuvent que s'opposer dans une tension inéluctable. Ainsi notre appareil conceptuel, notre manière théorique de voir le monde conduit à des problèmes sociaux bien réels, pratiques. En outre, « cette vision du moi atomique influence notre compréhension de l'économie et du système économique. »<sup>21</sup> Lorsqu'on s'est rendu compte que l'entreprise avait un impact sur la société bien supérieur à sa performance sur le marché, on a commencé à vouloir saisir les relations entre elle et sa communauté d'appartenance, et ce dans la perspective que nous venons de décrire, l'individualisme atomiste. L'on voyait dans l'entreprise une entité distincte de la société, et tenue de prendre en compte sa nouvelle responsabilité. Cette vision est critiquable, comme l'explique Solomon :

---

<sup>20</sup> BUCHOLZ R. et ROSENTHAL S., « Un cadre conceptuel renouvelé », in ANQUETIL A., op.cit., p.311

<sup>21</sup> Ibid. p.313

La notion de responsabilité relève en grande partie de l'individualisme atomiste dont je critique l'inadéquation. Les arguments classiques en faveur des « responsabilités sociales de l'entreprise » tombent beaucoup trop souvent dans le piège consistant à partir de la prémisse selon laquelle l'entreprise est une entité autonome et indépendante qui doit, de ce fait, considérer son devoir envers la communauté environnante. Mais les entreprises, comme les individus, font partie intégrante des communautés qui les ont créées, et les responsabilités qu'elles assument ne sont pas le fruit d'un argument ou de contrats implicites, mais son inhérentes à leur existence même en temps qu'entités sociales.<sup>22</sup>

Ce passage montre que, comme l'on pouvait s'y attendre, la manière de définir l'entreprise, puis la société, ainsi que la relation entre les deux, influe largement sur ce que l'on pourra dire de la responsabilité des entreprises. Une chose est certaine : il vaut mieux viser la relation entre l'entreprise et ses parties prenantes comme une relation harmonieuse d'enrichissement mutuel, que comme une relation de contrôle ou de « tolérance externe »<sup>23</sup>. Cela suggère « que l'entreprise internalise les perspectives des parties prenantes dans un unique réseau de perspectives. »<sup>24</sup>. Il semble en tout cas important de ne pas laisser de côté la nature relationnelle de l'entreprise si l'on veut penser sa responsabilité de manière à la fois optimiste et rigoureuse.

---

<sup>22</sup> SOLOMON R.C., *Ethics and excellence*. Cit. par BUCHOLZ R. et ROSENTHAL S., « Un cadre conceptuel renouvelé », in ANQUETIL A., op.cit., p.315

<sup>23</sup> Ibid. p.329

<sup>24</sup> Ibid. p.330

## **Chapitre 5 – L’Etat et le paternalisme libertaire**

### ***Définition***

Dans la précédente partie nous avons tenté de montrer que la manière de concevoir la responsabilité de l’entreprise dépend en partie du statut ontologique que l’on octroie à cette dernière. L’on peut également axer le débat sur la responsabilité des acteurs économiques autour d’une autre perspective,



plus politique. En effet, des auteurs comme Thaler et Sunstein dans *Nudge*<sup>25</sup> discutent de comment il serait bénéfique de définir la sphère d'influence des entreprises. Pour eux, il serait profitable de l'étendre tout en la contrôlant. En ce sens ils se placent dans une perspective tout à fait politique et pragmatique dans le débat sur la responsabilité des entreprises. Loin du débat moral ou « métaphysique » sur ce qu'est l'entreprise et sa responsabilité, ils rappellent que c'est à nous de choisir cette dernière, non en fonction de considérations sur l'ontologie de l'entreprise, mais en fonction de ce qui semblerait le plus profitable aux individus au vu du statut *visible* dont disposent les entreprises.

A travers leur livre, ils défendent une version non dogmatique de ce qu'ils appellent le paternalisme libertaire, qui suggère en résumé qu'il est légitime d'influencer le comportement des gens afin de les aider à vivre mieux, sans toutefois leur imposer un carcan. Cette idée s'applique également à l'influence du secteur public, autrement dit Thaler et Sunstein s'intéressent aussi à la sphère de responsabilité d'acteurs économiques publics, et grossièrement à l'Etat. Leur théorie semble en apparence légèrement paradoxale ; ils la résument subtilement comme suit : « Au sens où nous l'entendons, une politique est « paternaliste » si elle s'efforce d'influencer les choix de façon à promouvoir les intérêts des gens, *tels qu'ils les conçoivent eux-mêmes.* »<sup>26</sup>

### ***L'architecture du choix***

Il semble qu'implicitement ils entérinent parfaitement la nature relationnelle de l'entreprise que nous évoquions plus haut. En effet, bien qu'ils n'en fassent pas mention, ils s'écartent d'une vision de l'entreprise comme entité insécable opposée à l'individu ou la société et dont il faudrait définir le rôle a priori. Cela se dénote notamment lorsqu'ils reprochent deux erreurs de raisonnement aux détracteurs de leur théorie du paternalisme libertaire ; la

---

<sup>25</sup> THALER R.H. et SUNSTEIN C.R., *Nudge : la méthode douce pour inspirer la bonne décision*, Vuibert Pocket, 2010

<sup>26</sup> Ibid., p.24

première étant de croire qu'il est possible d'éviter d'influencer les choix que font les individus, la seconde de croire que le paternalisme se traduit toujours par une coercition.

Pour appuyer leur théorie, Thaler et Sunstein partent du constat de la faillibilité humaine. A travers de nombreux exemples, ils montrent que pour nous décider et agir dans un monde immensément complexe nous n'avons d'autre choix que d'utiliser des règles empiriques commodes mais trompeuses (biais de disponibilité, biais de représentativité, optimisme exagéré, aversion à la perte, etc.) Dans la mesure où les individus n'ont presque jamais le temps ni les capacités de prendre leurs décisions rationnellement, après avoir étudié les différentes options et réalisé une introspection pour savoir laquelle correspondrait le mieux à leur volonté, grande nombre de décisions sont prises soit arbitrairement, soit sous la « contrainte sociale », soit ne sont jamais prises. Autrement dit dans de nombreux cas les individus passent à côté de ce qui objectivement aurait été la meilleure option pour eux. De cela les auteurs déduisent tout à fait logiquement que

Les gens ont besoin d'être mis sur la bonne voie lorsqu'ils doivent prendre des décisions difficiles, auxquelles ils sont rarement confrontés, dont ils ne connaîtront pas les effets avant longtemps ou lorsqu'ils ont du mal à traduire certains aspects de la situation en termes compréhensibles.<sup>27</sup>

Inutile de préciser que ce sont précisément les acteurs économiques tels que les entreprises qui ont cette opportunité d'exercer positivement leur responsabilité en mettant les gens sur la bonne voie à travers les *nudges*, ou incitations douces. Il ne s'agit en aucun cas de contraindre les individus, mais de modifier la façon dont les choix se présentent à eux, ce que les auteurs appellent « l'architecture du choix ». Reprenons leur exemple où des enfants qui déjeunent à la cantine disposent de trois choix pour le dessert : un yaourt, un fruit, ou un gâteau. Le nudge ne consistera jamais à interdire le gâteau, mais par exemple à mettre les fruits à hauteur des yeux afin d'inciter les enfants à les

---

<sup>27</sup> Ibid. p.136

choisir. Ici les possibilités de choix sont restées exactement les mêmes, en revanche leur « architecture » s'est vue modifiée, les enfants sont dorénavant incités à choisir ce qui objectivement est le meilleur pour eux, tout en demeurant libres de ne pas le choisir. Evidemment on commence à apercevoir un problème : dans le cas du dessert il est aisé de voir quelle est l'option à mettre en avant, quelle est la meilleur option « objectivement » ; mais étendue à des questions plus complexes la mise en avant d'une option peut revenir à se prononcer à la place de l'individu sur ce qui est le meilleur pour lui alors que cela n'a rien d'évident.

### ***Responsabilité individuelle vs responsabilité des acteurs économiques ?***

On peut ici introduire une problématique contenue dans ces développements sur le paternalisme libertaire : lorsque l'on souhaite, comme Thaler et Sunstein, étendre la sphère d'influence d'acteurs tels que les entreprise, et que de fait on étend leur sphère de responsabilités (puisqu'ils prennent des décisions qu'ils ne prenaient pas auparavant), ne risquons nous pas, dans le même mouvement, d'amoindrir celle des individus, et par suite de les « infantiliser », ou du moins de générer une perte de liberté ? Plus de responsabilité pour les entreprises ou pour l'état, signifie-t-il moins de responsabilité pour l'individu ? Cette idée schématique de vases communicants n'est-elle pas un peu trop simpliste ?

Selon eux, les *nudges* auraient au contraire l'effet positif d'augmenter la liberté des individus, en construisant une architecture du choix tels qu'ils puissent systématiquement effectuer le choix le plus rationnel. Le nudge serait un coup de pouce pour inciter à faire ce que de toute façon l'individu aurait fait *s'il avait pu* faire un choix éclairé, libre. La responsabilité individuelle n'est en ce sens pas amoindrie, sinon augmentée : dès lors que tout est mis en œuvre pour que l'individu fasse le bon choix, il demeure libre de faire le mauvais, mais s'il fait le mauvais il sera d'autant *plus responsable* qu'il était facile pour lui de faire le bon. Se pose néanmoins la question de savoir jusqu'où le *nudge* doit intervenir, soit jusqu'à quel niveau de décision. A cela Thaler et Sunstein

répondent en invoquant une sorte de principe de subsidiarité : tant que le choix est assez simple pour que l'individu puisse l'effectuer de manière éclairée on doit lui laisser le faire, mais dès lors que cela est impossible (trop d'options existantes, pas de possibilité de constater les résultats à court ou moyen terme, trop d'informations à prendre en compte, etc.) alors des *nudges* doivent être mis en places, par exemple sous la forme d'options par défaut.

Des craintes sont logiquement suscitées par leur programme. Concernant les acteurs privés, on ne peut pas nier que les entreprises ont la fâcheuse tendance, quand elles prennent conscience d'une faiblesse humaine, d'essayer de l'exploiter à des fins économiques plutôt que de remédier à cette faiblesse. Vis-à-vis de l'Etat, on peut s'interroger sur le risque d'un basculement de l'éducation du public à sa manipulation. Comment s'assurer de l'intégrité et de la probité des « architectes de choix » ? Les auteurs voient dans la transparence la solution à ces problèmes concernant les acteurs publics comme privés.

Dans le secteur public comme dans le secteur privé, l'un des premiers objectifs doit être d'augmenter la transparence. C'est le sens de nos diverses propositions de récapitulation annuelle, spécifiquement conçue pour que les consommateurs puissent voir plus facilement l'usage qu'ils font de tel ou tel service et combien ça leur coûte. Dans le domaine de l'environnement, (...) la divulgation obligatoire des données peut être un moyen de suivi efficace et peu coûteux.<sup>28</sup>

Accroître la responsabilité des entreprises sans perdre la nôtre suppose donc que nous ayons toujours la possibilité de savoir de quelle manière nous sommes influencés, et que cette manière émane de nous-mêmes, selon la conception « relationnelle » de l'entreprise que nous développons plus tôt. Il est possible de voir l'entreprise comme un outil semblable à l'Etat, qui certes a ses propres fins, mais qui au final n'est pas une réalité qui se retourne contre les individus, puisqu'elle est d'une certaine manière les individus qui la composent. On peut la voir comme une interface. Le paternalisme libertaire

---

<sup>28</sup> Ibid. p. 377

consiste en une sorte de brouillage de cartes entre individu, société, Etat, entreprise, et initie comme un mouvement d'autocontrôle circulaire qui part de l'individu pour revenir vers lui. Si l'on voit l'individu comme distinct de l'entreprise qui elle-même est distincte de l'Etat, alors les propositions du paternalisme libertaire apparaissent comme une tentative d'extension du territoire de la responsabilité des entreprises et de l'Etat au détriment de celle des individus. Dans la mesure où nous couplons intuitivement responsabilité et liberté, cela semble négatif. Mais la réalité est différente. En fait il s'agit d'utiliser les entreprises comme un outil, grâce à autre outil qu'est l'Etat, pour aider les individus à faire des choix que de toute façon ils ont à faire : « il n'est pas possible d'éviter l'architecture du choix et, dans ce sens, il n'est pas possible d'éviter d'influencer les gens. »<sup>29</sup> Agrandir la sphère d'influence des entreprises en les forçant à nous inciter vers la bonne direction n'est pas renoncer à notre responsabilité mais au contraire l'exercer, et dans de nombreux cas cela semble possible.

Thaler et Sunstein tentent de nous le montrer en nous expliquant comme les institutions publiques ou privées pourraient nous orienter gentiment dans des directions susceptibles de nous assurer une situation financière meilleure et plus stable. Souvent, les plans d'épargne retraite proposés par les entreprises à leurs salariés sont très avantageux pour ces-derniers, qui pourtant les négligent. L'idée d'un *nudge* simple vient alors à l'esprit : modifier l'option par défaut de sorte qu'elle devienne la souscription à ce plan. C'est l'expérience qu'ils ont réalisée, obtenant des résultats très convaincants : seulement 0,3% des salariés ont renoncé au plan après coup, ce qui signifie que 99,7% d'entre eux choisissaient la moins bonne option sans le savoir. On peut néanmoins contester ce résultat en faisant l'hypothèse que si l'on avait choisi de placer une seconde option par défaut qui stipulait de mettre fin au plan d'épargne un an après son commencement, une majorité des salariés auraient abandonné le plan, autrement dit que leurs résultats ne font que confirmer la paresse et le surmenage administratif des salariés. Néanmoins ils évoquent une autre option, peut-être meilleure, de mettre en place le choix obligatoire.

---

<sup>29</sup> Ibid. p.385

Nous sommes désormais en mesure de comprendre les implications du paternalisme libertaire relativement à notre question des frontières de la responsabilité des acteurs économiques à l'égard de nos modes de vie. Cette doctrine entérine le fait que nos choix sont déjà largement influencés par toutes sortes d'acteurs institutionnalisés ou non, autrement dit, elle part d'une vision plutôt humble de l'individu. Nous continuerons quoiqu'il arrive d'être influencés, l'émancipation totale est une utopie, car le réel que nous avons nous mêmes construits est aujourd'hui trop complexe pour que l'on puisse y évoluer librement et en toute clarté. La chance que nous avons est que les médiateurs dont nous sommes les créateurs (entreprises, Etat, autres institutions) et qui rendent le réel si complexe demeurent nos outils, et que grâce à eux nous pouvons continuer d'organiser le social de telle sorte que la complexité que nous avons créée ne se fasse plus sentir. Les frontières de la responsabilité des acteurs économique n'existent pas vraiment, car elles se confondent d'une certaine manière aux frontières de notre propre responsabilité. Nous - les individus - sommes responsables des frontières que nous plaçons (parfois à travers de collectifs) à la responsabilité des acteurs économiques : les frontières de la responsabilité des acteurs économique n'est pas déterminable a priori, elle n'est pas à chercher, sinon à constater ou à définir. Nous pouvons semble-t-il nous demander si nous ne les avons justement pas posées un petit peu loin. Voir l'entreprise, comme nous l'avons suggéré, dans son sens relationnel, peut également conduire à un constat plus alarmiste, car si l'on comprend l'entreprise comme institution totale, on peut voir la « crise de sens » qui la touche comme une crise plus profonde qui concerne l'ensemble de la société et des individus.

## Chapitre 6 – La sphère d’influence de l’entreprise

### *L’extension du domaine de l’influence de l’entreprise*

Les considérations que nous avons faites sur l’importance de ne pas voir les entreprises comme des entités indépendantes opposables à l’individu ou à la société ne signifient pas qu’on ne peut parler de l’entreprise en soi de manière pertinente ; l’entreprise est une réalité qui touche à notre mode d’être au XXI<sup>e</sup> siècle, comme semble-t-il elle ne l’a jamais tant touché auparavant. Car effectivement, il semble que la tendance soit à l’implication subjective des salariés dans l’entreprise, soit à un brouillage encore plus fort des frontières entre individus et entreprises. C’est ce que Michela Marzano appelle management « à visage humain » et qu’elle juge tout à fait paradoxal :

Par le biais d’un discours qui valorise la liberté et la responsabilité individuelle, les nouveaux dirigeants parviennent à canaliser, orienter, et même surveiller la subjectivité des travailleurs, jusqu’à les faire adhérer à leur propre exploitation.<sup>30</sup>

C’est notamment grâce à une rhétorique de l’autonomie, propre aux nouvelles pratiques managériales, que la subjectivité des salariés est colonisée. En invoquant le développement personnel, la quête de sens, le besoin d’exprimer sa créativité, son autonomie, on aurait réussi à faire passer une dégradation du cadre de vie (la fin de la distinction claire entre vie privée et vie professionnelle) pour une forme d’épanouissement. Pour Marzano, « l’utilisation de mots tels que engagement, valeurs, dialogue, sert à créer un système où les salariés sont transformés en esclaves dorés (...) qui choisissent librement leur état de servitude. »<sup>31</sup> Le brouillage de la frontière vie privée/vie professionnelle se manifeste de plusieurs manières. Pour être recruté aujourd’hui, il ne suffit plus de disposer d’un savoir-faire, sinon d’un *savoir-être*. Or la manière dont on valorise le savoir-être personnel lors du

---

<sup>30</sup> MARZANO Michela, *Extension du domaine de la manipulation : de l’entreprise à la vie privée*, Grasset (Pluriel), 2010.

<sup>31</sup> Ibid p.168

recrutement a des conséquences sur le rapport à soi : « les pratiques de soi en entreprise véhiculent ainsi une véritable codification du rapport à soi ». <sup>32</sup>

C'est aussi et surtout comme cela que l'entreprise exerce son influence et que sa sphère de responsabilité s'en voit agrandie. Non tant par l'action externe qu'elle produit sur la société (dans le cas par exemple d'un impact sur l'environnement) mais par son action interne, c'est à dire en tant que lieu de vie fort de ses propres règles et codes qui imprègnent les individus, et donc les poursuivent hors de ce lieu de vie. La plus grande responsabilité de l'entreprise est d'être lieu de sociabilité. L'on peut citer l'Américain Stephen Corel, consultant dans un grand cabinet, qui produit une phrase archétypique de l'avancée de l'empire des entreprises sur le temps et l'esprit des salariés (nous utilisons la métaphore « entreprises vs salariés » afin de simplifier les choses) :

Etre efficace (...) n'est plus en option dans le monde d'aujourd'hui – c'est le ticket d'entrée sur le terrain. Mais pour survivre, prospérer, innover, exceller et être au premier rang de cette réalité nouvelle, nous devons capitaliser sur cette efficacité et la dépasser. L'ère nouvelle exige de la grandeur. Elle exige que l'on ait un sentiment *d'accomplissement*, que l'on exécute avec *passion* et que l'on *paie de sa personne*.<sup>33</sup>

L'on voit donc que le vocabulaire du développement personnel s'immisce dans l'entreprise, mouvement qui s'effectue également dans le sens inverse : la rhétorique managériale est en train de se faire une place dans tous les secteurs de la société, à travers la très à la mode quête de « bien-être ». Dans la vie de tous les jours, il faut savoir se gérer : gérer son corps, gérer son temps ; dans un souci d'efficacité, de performance. Nous sommes confrontés à un nombre toujours plus important de représentations et discours qui renvoient, de façon plus ou moins explicites, à l'idée de contrôle :

Exhiber un corps bien maîtrisé semble la preuve la plus évidente de la capacité d'un individu à assurer un contrôle sur sa vie ; faire preuve d'un langage lisse et politiquement correct est le signe de sa capacité à composer avec ses émotions et de

---

<sup>32</sup> Ibid. p.160

<sup>33</sup> COVEY Stephen R., *La Huitième Habitude*, First Editions, Paris, 2005, p.4. Cit. Par MARZANO M., op. Cit. p.158



réprimer ses humeurs sombres ; développer une attitude positive est la marque du winner qui ne se laisse pas abattre par l'adversité, etc. <sup>34</sup>

Dès lors les nouvelles pratiques managériales, que l'on regroupe autour du nom de management participatif (ou collaboratif), soit un aplatissement théorique de la pyramide hiérarchique avec une responsabilisation et une « autonomisation » des salariés, semblent s'insérer dans un mouvement général « d'extension du domaine d'influence » de l'entreprise, expression moins polémique que l'« extension du domaine de la manipulation » employée par Michela Marzano. L'on assiste du moins à un effacement de la frontière entre vies personnelle et professionnelle. Selon une étude d'Ipsos et Edenred<sup>35</sup>, sur 8800 salariés interrogés, 67% reconnaissent être sollicités par leur travail en dehors des horaires professionnels, et 62% admettent régler des problèmes d'ordre personnel au travail. Faut-il voir, comme le fait Marzano, cette tendance comme nécessairement négative ? Impliquer les collaborateurs dans leur subjectivité, les responsabiliser jusqu'à faire du travail un lieu où à la place de se comporter conformément à une fonction, au lieu de jouer un rôle, l'on s'implique de tout son être, n'est-il pas un moyen, voire le seul moyen, de lui donner réellement du sens ? Tant que l'entreprise est perçue, vécue par ses collaborateurs comme un autre, elle peut être la source d'injonctions contradictoires et de conflits internes d'idéaux. L'on peut voir le verre à moitié plein ou à moitié vide : soit l'effacement de la frontière entre vie professionnelle et vie personnelle est un empiètement insupportable de la première sur la seconde, soit elle est l'expression d'un mouvement porteur de sens initié par des individus éduqués qui n'en peuvent plus de laisser leur subjectivité, leur personnalité, aux portes de leur entreprise. Cette distinction personnel/professionnel mérite en tout cas d'être dépassée, puisqu'elle structure largement nos représentations du travail et empêche de penser correctement les interactions réelles entre ces deux plans fictifs ; même quand les employés croient laisser de côté leur subjectivité lorsqu'ils sont au travail, ils s'engagent dans des rapports qui continuent d'agir sur leur être. Il faut donc

---

<sup>34</sup> Ibid. p.185

<sup>35</sup> [http://www.lemonde.fr/economie/article/2014/05/20/vie-professionnelle-vie-personnelle-une-frontiere-de-plus-en-plus-floue\\_4421890\\_3234.html](http://www.lemonde.fr/economie/article/2014/05/20/vie-professionnelle-vie-personnelle-une-frontiere-de-plus-en-plus-floue_4421890_3234.html)

se garder d'analyses trop rapides sur la question complexe de l'effacement de la frontière entre vie privée et vie professionnelle. Christophe Dejours s'est longtemps penché sur la question de l'investissement subjectif au travail et des mécanismes générateurs de souffrance. Ses analyses, que nous exposerons au prochain paragraphe, nous semble intéressantes puisqu'elles décrivent d'une manière originale les mécanismes subjectifs, psychologiques, d'acceptation et de perpétuation de l'injustice structurelle sur le lieu où elle se fait peut-être le plus ressentir, soit le travail.

### ***Nouvelles pratiques managériales et souffrance au travail***

Une étude menée par Technologia<sup>36</sup>, cabinet spécialisé dans l'évaluation et la prévention des risques liés à l'activité professionnelle, indique que 12% de la population active française, soit 3,2 millions de travailleurs serait sous la menace d'un « burn-out », c'est-à-dire une perte de sa capacité de travail due à un « épuisement professionnel ». Parmi les causes mentionnées dans l'étude, on trouve la trop grande intensité du travail (60%), la pénibilité du travail (38%), ou encore la perte du sens du travail (22%). Cette étude vient nous rappeler qu'il faut se méfier du cliché selon lequel les évolutions techniques auraient libéré l'homme des contraintes du travail. Il semble qu'elles n'aient fait que reconfigurer le rapport de l'homme au travail, d'une manière qui ne lui est pas forcément profitable. Depuis que Marx a développé ses théories sur l'aliénation du travail et du travailleur, les rapports de domination ont évolué, les structures hiérarchiques cristallisées par la dialectique patron/ouvrier se sont dissoutes (au moins dans le discours), et comme nous avons pu le mentionner les pratiques managériales se sont elles aussi transformées (on parle également de *néomanagement* pour désigner ces nouvelles pratiques qui placent l'autonomie au cœur du discours managérial), donnant lieu à de nouvelles formes d'aliénation et donc à de nouvelles formes de souffrance. Dans son livre *Souffrance en France*,<sup>37</sup> Christophe Dejours s'intéresse à cette problématique ancienne, dans une perspective actuelle (le

---

<sup>36</sup> Résultats publiés dans un article de lefigaro.fr, 05/12/2014.

<sup>37</sup> DEJOURS Christophe, *Souffrance en France*, Editions du Seuil, 1998

livre a été publié en 1998 et une préface accolée dix ans plus tard vient rappeler son actualité). Il dresse d'abord une brève typologie des formes d'aliénation et de souffrance au travail, montrant toute leur ampleur, puis tente de comprendre comment un système qui génère autant de souffrance peut perdurer si aisément. Ses analyses sur les nouvelles formes de souffrance au travail sont à lire comme une interrogation plus générale sur notre rapport au travail et sa modification engendrée par les nouvelles pratiques organisationnelles et discursives. Il nous a semblé important d'explicitier le contenu du propos de Dejours, pour mieux comprendre la manière dont se développe la souffrance au travail et comprendre le rôle et la supposée responsabilité des entreprises dans ce développement. Son livre nous permet de mieux appréhender le rapport de l'humain à l'entreprise, en ce sens nous estimons pertinent vis-à-vis de notre sujet de nous y attarder.

### **Présentation**

Dejours commence par rappeler que les nouvelles formes d'organisation du travail, c'est à dire celles qui se pratiquent depuis les débuts du néolibéralisme dans les années 80, ont des conséquences au delà de la sphère de l'entreprise, en résultant à des formes de violence sociale normalisée, ce pourquoi il considère que l'organisation du travail est une « question politique à part entière ».

Dans ce livre, il tente de comprendre comment nous parvenons à tolérer une forme d'organisation du travail qui semble directement conduire à la progression de l'injustice sociale. Il analyse, à partir d'observations factuelles réalisées en entreprise, comment fonctionne la « naturalisation » des institutions néolibérales. Il réfute d'emblée l'idée selon laquelle cette naturalisation, c'est-à-dire le basculement des institutions néolibérales dans la sphère d'objets de croyances quasi religieuses, soit le fait d'une logique systémique de laquelle toute responsabilité individuelle serait exclue. Notamment, il utilisera la notion de consentement comme outil théorique pour appuyer son propos. L'originalité de cet ouvrage pourrait bien être que, contrairement à de nombreuses autres analyses critiques de l'organisation néolibérale du travail, il concède une large part de responsabilité aux victimes

mêmes de cette organisation, lesquelles font preuve d'une « servitude volontaire ».<sup>38</sup> Soucieux de ne pas s'enfermer dans une analyse trop psychologisante ou trop fonctionnaliste, Dejours réfléchit aussi bien sur le rapport subjectif au travail que sur les processus coopératifs, liant les plans individuel et collectif dans son argumentation.

Il rappelle que la naturalisation des institutions néolibérales, leur acceptation aveugle par l'immense majorité, repose sur un paradoxe : le système nécessite le consentement à des pratiques que les acteurs situent du côté du mal, autrement dit « la majorité des gens peut être enrôlée au service d'un système dont elle désapprouve profondément les méthodes »,<sup>39</sup> et ce sans usage de la force. Si les convictions néolibérales des dirigeants sont facilement compréhensibles puisqu'elles justifient leur action et la rendent fructueuse, il est plus complexe de comprendre comment la majorité des citoyens en vient à partager ces convictions en apportant son concours au fonctionnement du système.

La question centrale de l'ouvrage de Dejours est celle-ci: « Pourquoi les uns consentent-ils à subir la souffrance, cependant que d'autres consentent à infliger cette souffrance aux premiers ? » Il se propose d'explicitier le lien entre consentement et souffrance au travail, la seconde engendrant des stratégies de défense qui conduisent au premier. Notre aveuglement proviendrait notamment d'une faiblesse conceptuelle historiquement explicable qui rendrait inintelligibles ces mécanismes de souffrance et de peur qui sous-tendent le système, ce pourquoi ce livre propose, outre l'analyse de données pratiques, un apport théorique et normatif.

### **Le consentement à la souffrance au travail**

Dejours propose d'abord un constat simple, celui du clivage mental entre souffrance et injustice : force est de reconnaître que les victimes du chômage, de la pauvreté ou de l'exclusion souffrent ; en revanche, l'idée que cette souffrance est une injustice est loin d'être partagée. Autrement dit la

---

<sup>38</sup> Ibid. préface, p.IV

<sup>39</sup> Ibid. préface, p.IX

souffrance d'autrui peut susciter la compassion mais pas l'indignation ou la mobilisation politique, à moins que cette souffrance soit effectivement doublée d'une injustice. Ce clivage résulte notamment de la naturalisation des institutions néolibérales évoquée plus tôt, laquelle s'accompagne logiquement d'une posture de résignation. Comment expliquer ce clivage entre malheur et injustice ; l'adhésion à un discours qui attribue la souffrance ou la peur de l'exclusion et du chômage à la fatalité, à des « lois naturelles » ? Pour Dejours, cette « adhésion à la cause economiciste »<sup>40</sup> n'est pas juste une *résignation*, qui semblerait compréhensible en premier lieu (quelle différence, au niveau subjectif, entre des lois naturelles et des lois non naturelles mais pas moins nécessaires ?), mais une *stratégie de défense*, contre la douloureuse idée de sa propre participation au système et au malheur qui lui est lié.

A l'aide des avancées de la psychodynamique du travail, discipline aux confins de la psychologie et de la sociologie qui a pour objet « l'analyse clinique et théorique de la pathologie mentale due au travail », Dejours va tenter d'explicitier « la banalité du mal » d'Hannah Arendt en déplaçant son objet d'application vers la société contemporaine. Il la définit brièvement comme le « processus grâce auquel on fait passer pour un malheur ce qui relève en fait de l'exercice du mal commis par certains contre d'autres. »

Commençant à s'interroger sur les causes de cette « tolérance de l'intolérable », il écarte l'idée selon laquelle c'est avant tout l'absence d'alternative crédible et souhaitable qui conduit à l'inertie : ses expériences cliniques en psychodynamique du travail le forcent à penser que l'action collective est plus *réaction* qu'action, à l'inverse de l'action individuelle mue par un désir et l'espoir d'un bonheur. Si le processus de mobilisation collective est d'abord réactif, on ne peut expliquer l'absence de mobilisation par l'absence d'objet de l'action, d'alternative désirable. La première piste qu'il propose est celle de la mise en œuvre « de nouvelles méthodes de gestion et de direction des entreprises, qui se traduit par la remise en cause progressive du droit du travail et des acquis sociaux ».

Il met en garde contre le cliché selon lequel les nouvelles technologies industrielles mettraient fin à la pénibilité du travail : au maintien de formes

---

<sup>40</sup> Ibid. p.22

« classiques » de souffrance au travail par l'exposition à un danger sanitaire vient s'ajouter la multiplication des contraintes de l'organisation du travail, « contraintes de temps, de cadence, de formation, d'information, de niveau de connaissances et de diplôme, d'expérience, de rapidité d'acquisition intellectuelle et pratique... ». Ce cliché très largement répandu se double de discours individuels qui viennent le contredire ; paradoxe notamment imputable à l'influence du discours des médias qui depuis trois décennies ne s'intéressent plus à la « souffrance ordinaire », sans doute pas assez lucrative.

Ce paradoxe suscite un questionnement sur le « réel du travail », sur quelle valeur attribuer à quel discours. Dejours le définit comme « ce qui résiste aux connaissances, aux savoirs, aux savoir-faire et d'une façon plus générale à la maîtrise. (...) Il se fait essentiellement connaître du sujet par le décalage irréductible entre *l'organisation prescrite* du travail et *l'organisation réelle* du travail. » Le choix par Dejours d'employer le mot « sujet » n'est pas anodin, et par là il s'oppose aux courants intellectuels qui suggèrent son abandon sinon son dédain, remplaçant la subjectivité, et notamment l'affectivité, au cœur de son discours pour être justement mieux aux prises avec le réel tel qu'il le définit.

La première forme de souffrance au travail qu'il juge pertinente de recenser est la crainte de l'incompétence, qui provient de ce décalage entre le prescrit et le réel, dont la gestion peut être rendue complexe par des facteurs extérieurs aux simples compétences du sujet. En développant cette forme de souffrance il introduit une notion qu'il lui servira tout au long du livre, celle de « zèle » : « le zèle, c'est précisément tout ce que les opérateurs ajoutent à l'organisation prescrite pour la rendre efficace. »

La seconde forme identifiable de la souffrance au travail est différente ; il s'agit de la contrainte à mal travailler, exercée par des collègues, un climat social néfaste, des procédures incompatibles entre elles. Dejours prend l'exemple d'un technicien de maintenance chargé de superviser le travail effectué par un sous-traitant, sur un chantier d'importance sur lequel des ouvriers travaillent jour et nuit. Il engage sa responsabilité sur la qualité du travail accompli (dont dépend la sûreté des installations) en étant tenu de signer les bordereaux, mais ne peut objectivement pas surveiller le chantier 24 heures sur 24, ce qui le place dans une situation psychologique très inconfortable.

Enfin le manque de reconnaissance au travail apparaît comme le principal danger pour celui qui mobilise sa subjectivité dans le travail, puisque la reconnaissance est l'élément essentiel qui vient donner sens à la globalité du travail effectué : elle a une valeur performative cruciale. Si l'on décrit le travail comme comprenant une succession d'efforts, de craintes, de déceptions, la reconnaissance vient donner une cohérence à cette souffrance, la sublimant pour « la rapatrier ensuite dans le registre de la construction de l'identité [du sujet] ». Sinon le travail demeure proprement insignifiant et déstabilisateur d'identité. Or Dejours a conclu de ses entretiens que la reconnaissance est rarement accordée de façon satisfaisante et suffisante.

Le fait que, dans la plupart des cas, la souffrance ne s'accompagne pas de l'éclosion d'une maladie mentale, est imputable à des stratégies psychologiques de défense, lesquelles ont la particularité d'être *collectives*. Ces stratégies sont ambivalentes, au sens où elles rendent tolérables la souffrance psychique mais également la souffrance éthique, celle qui résulte d'une action commise par un sujet alors qu'il l'estime moralement condamnable. Ces stratégies de défense ne doivent pas être confondues avec des défenses institutionnalisées, politiques, qui pourraient se faire par le biais des organisations syndicales, lesquelles n'ont en fait qu'une utilité minime relativement à la défense psychologique des travailleurs. La faiblesse des organisations syndicales apparaît simultanément comme cause et effet de la tolérance (à l'injustice et à la souffrance de soi et d'autrui). En outre, si le thème de la souffrance au travail n'a jamais été pris au sérieux par ces organisations au cours des décennies qui précèdent, c'est que « l'analyse de la souffrance psychique relevait de la subjectivité – simple sujet fictif et sans valeur relevant du subjectivisme et de l'idéalisme. Supposées antimatérialistes, ces préoccupations sur la santé mentale étaient suspectes de nuire à la mobilisation collective et à la conscience de classe. » Mais alors que la gauche et les organisations syndicales refusaient ces préoccupations pour des raisons quasi-idéologiques, le patronat et les cadres créaient, dans les années 80 le concept de « ressources humaines », instaurant de nouvelles pratiques en lien avec la subjectivité et le sens du travail potentiellement dangereuses. L'erreur d'analyse des organisations syndicales a donc laissé le champ libre aux innovations économiques et managériales, à un moment où paradoxalement les

seuls à se préoccuper à forger de « nouvelles utopies sociales » en créant le discours sur l'entreprise comme dispensaire de bonheur, étaient ceux-là mêmes qui produisaient la souffrance et l'injustice (ceux qui spéculaient, qui favorisaient les revenus du capital au détriment de ceux du travail, etc.). Le dédain envers la souffrance organisée par le travail apparaît dès lors comme une condition favorable à l'absence d'indignation face au chômage.

Mais en quoi les innovations managériales sont-elles source de malheur ? Il faut les inscrire dans un basculement du discours sur le travail opéré par le néolibéralisme, qu'on peut résumer comme suit : le travail devient une denrée rare pour des raisons technologiques, il ne pose plus de problème scientifique et l'action de l'homme devient tout à fait contingente, se limitant à de l'exécution, ainsi il est souhaitable de trouver de nouveaux modes de réalisation individuelle ; thèse évidemment contestable. Notamment, l'idée que le travail est une « denrée rare » renforce ce que Dejours appelle « la honte spontanée de protester quand d'autres sont beaucoup plus mal lotis », en d'autres termes la fausse impression que les rapports de domination ne nuisent qu'aux chômeurs et aux pauvres.

Or la honte de rendre publique la souffrance engendrée, par exemple, par les nouvelles méthodes de gestion, est affectivement et directement liée à la prise d'une posture d'indifférence à la souffrance à la 3<sup>e</sup> personne (celle infligée par autrui à un tiers). Comment me convaincre que je ne souffre pas si j'admets que dans des conditions similaires tout le monde souffre ? Il faut ici comprendre que la perception de la souffrance d'autrui ne fait pas que déclencher un processus cognitif (auquel cas nous serions tous capables d'indignation) mais également un processus affectif qui prend le pas sur le constat rationnel. Il faut comprendre l'articulation que Dejours construit entre indifférence à l'égard de la souffrance des chômeurs (et donc à l'égard de l'injustice sociale) et le caractère inavouable de la souffrance *au travail*.

Le discours sur la rareté du travail contribue à renforcer la mobilisation des travailleurs, dont la responsabilité morale devient de s'engager « corps et âme » pour l'entreprise. D'après l'exemple de Dejours, lorsque 15000 jeunes postulent pour un poste d'opérateur à l'usine et qu'en fin de compte seuls 300 sont retenus, la rhétorique des supérieurs s'autojustifie : on explique au nouveau travailleur qu'il a été choisi pour ses qualités, qu'il a



été « élu » et qu'il lui incombe d'être à la hauteur de ces qualités afin de mériter le *privilège* de travailler au sein de l'entreprise, laquelle lui promet un avenir radieux s'il fait preuve d'une authentique implication à son égard.

L'un des points les plus importants de la reconfiguration du rapport au travail et du changement des pratiques discursives propres au « néomanagement » est la thématique de « l'autocontrôle ». Comme nous l'avons rapidement évoqué, le néomanagement peut être défini comme un ensemble de pratiques managériales qui usent de la rhétorique de l'autonomie des salariés pour favoriser leur motivation. L'autonomie devient une injonction, ce qui lui confère un caractère paradoxal et surtout trompeur (dans la plupart des cas). Les moyens traditionnels de contrôle (présence de la hiérarchie, chronométrage, etc.) sont abandonnés au profit de moyens bien plus subtils qui engendreraient au moins autant de souffrance. Cette dernière assertion est peu évidente à justifier, car pour cela il faut prendre en compte deux types de discours, et distinguer la « description gestionnaire du travail » fournie par les cadres de la « description subjective du travail » fournie par les opérateurs et chefs d'UET, sans toutefois voir dans l'une plus que l'autre l'expression de la vérité : les deux sont des façons de « décrire l'organisation réelle du travail ». Néanmoins, on peut dire que la clé de voute du néomanagement est la *précarisation*, ou la *peur*, d'être licencié généralement. C'est elle qui rend obsolètes les moyens traditionnels de contrôle, d'après un mécanisme qu'il est aisé de comprendre. Autonomie et soumission iraient désormais de pair.

Un autre paradoxe tient dans le fait que les cadres, qui fournissent « la description gestionnaire du travail », ont une parfaite conscience de son écart par rapport à *leur propre vécu* subjectif et à la réalité des dysfonctionnements et difficultés à remplir les objectifs. (La « description gestionnaire », qui repose notamment sur des indicateurs chiffrés, est en général triomphaliste).

Dejours tente d'expliquer cette sorte de schizophrénie du cadre, montrant d'abord qu'eux aussi sont sujets à la peur et à l'impossibilité pratique de dire leurs difficultés, dans une logique de contrainte systémique (que tous imposent à chacun). Leur faculté de décider et d'agir avec *zèle*, c'est à dire en mobilisant leur intelligence pour sortir des simples prescriptions et faire fonctionner l'organisation en pratique, ne serait pas du ressort de leur libre

volonté comme on le croit souvent, mais bel et bien de celui de la peur. Le cadre a conscience des difficultés propres à une organisation inadéquate, mais la peur engendre sa mobilisation intellectuelle pour répondre à ces difficultés et produire un discours qui les fait oublier. En outre, si le discours triomphaliste des cadres quant à la performance est si facilement produit et accepté, c'est qu'il résulte de la prise en compte d'informations que Dejours estime falsifiées, d'après une « stratégie de la distorsion communicationnelle » dont il tente de rendre compte.

L'auteur emprunte à Habermas le terme de « distorsion communicationnelle » pour rappeler que relativement à la complexité de la réalité aucune méthodologie n'est à même de départager le vrai du faux, et que les discours produits sur l'organisation du travail ne peuvent que résulter de compromis entre des points de vue nécessairement distincts. Dans les « espaces de discussion » au sein de l'entreprise, la rationalité communicationnelle est loin d'être atteinte, et cette « distorsion communicationnelle » est non seulement intentionnelle mais stratégique, comme se propose de l'expliquer Dejours. Ainsi il n'hésite pas à l'appeler « mensonge institué », il en décrit la structure et la portée de manière conséquente, mais cela n'intéresse que moyennement notre propos. Retenons que la duplicité du discours (le mensonge) sert une logique de performance, le discours « triomphaliste » étant la condition d'une image de marque préservée ; que la construction de ce discours sert aussi des objectifs en interne (favoriser la « cohésion »), chose rendue possible par une organisation qui opacifie les rapports sociaux au sein de l'entreprise en cloisonnant les différents services : « chaque unité (...) doit « vendre » ses services aux autres unités de l'entreprise qui peuvent éventuellement préférer un partenaire extérieur ». On comprend bien que le mensonge s'institue à tous les niveaux : « Bientôt une discipline s'impose à chacun, qui consiste à défendre et à soutenir le message de valorisation, et aussi à s'abstenir de toute critique, au nom de la pérennité du service et de la solidarité face à l'adversité ». Bien évidemment, il importe de modérer ces analyses, qui ne s'appliquent qu'à un certain type d'entreprises, d'une certaine taille. Des pratiques émergentes de management collaboratif s'accompagnent d'une transparence de plus en plus importante des informations dans

l'entreprise, dans une démarche dite « d'open innovation », tendance qui pourrait un jour venir contrebalancer les observations faites par Dejours.

Mais pour l'instant, cette rationalisation (au sens psychiatrique, de processus d'autojustification d'une conduite normalement considérée comme invraisemblable par le sujet) génère une forme de souffrance différente de la peur mais tout aussi puissante, « celle de perdre sa propre dignité et de trahir son idéal et ses valeurs ». Sans nous attarder sur la structure de ce mensonge et ses conditions de possibilité, retenons qu'il a une place importante dans le processus d'instauration de la peur et de la souffrance qui nous intéresse.

Ce processus est lié à ce que Dejours appelle « l'acceptation du sale boulot ». Par « sale boulot » il désigne principalement le travail des cadres qui consiste dans l'application de ce qui génère la souffrance : décider de licenciements, violer le droit du travail, etc. On touche là au cœur du problème et du paradoxe : il est admis que ces sujets là ne font pas le « sale boulot » par gaieté de cœur, qu'il leur faut une certaine dose de courage. Mais comment une vertu - le courage - peut-elle être assimilée à l'exercice du mal ?

L'idée d'un calcul stratégique, rationnel, est insuffisante, car d'abord celui-ci n'aboutirait pas nécessairement à l'acceptation docile (qui n'est pas un gage de sécurité), et parce qu'elle néglige le sens moral des sujets, dont les études cliniques montrent qu'il a une part prépondérante dans l'explication des conduites humaines. Il envisage aussi une autre possibilité qui elle prend en compte le sens moral des sujets, dont ceux-ci en seraient pourvus mais dans une version inversée, « pervertie ». C'est en résumé le destin du sens moral dans « la banalité du mal » dont parle Arendt relativement notamment à l'expérience nazie : plutôt que dissipé, le sens moral, c'est à dire les valeurs qui catalysent ou freinent l'action des individus, s'inverse, se transforme. Dejours tente alors de comprendre comment les « braves gens » se font enrôler du côté du « mal », c'est à dire du mensonge et de la tolérance (à la souffrance d'autrui) institutionnalisés dans des pratiques organisationnelles. Lorsque la lâcheté devient courage et inversement, Dejours parle d'un retournement de la *raison éthique*, qu'il distingue de la *rationalité pathique*, soit « la rationalité par rapport à la préservation de soi ». Le fait d'accomplir le « sale boulot » est supportable car ce n'est pas seulement la rationalité pathique qui est en jeu, mais aussi la raison éthique inversée par la force du jugement des pairs.

Autrement dit, commettre le mal au nom du travail et non seulement au nom de la préservation de soi, cela peut paraître pour « désintéressé », pour vertueux.

Plus précisément, la pierre angulaire de ce mécanisme d'inversement de la raison éthique serait la virilité. Les stéréotypes socialement construits de la virilité seraient le principal vecteur de la « banalité du mal ». Les conduites dites « de virilité » (usant, en termes psychanalytiques, de la « menace de castration »), sont le fait de la rationalité pathique, qui s'impose dans le conflit manipulé par la rationalité stratégique avec la rationalité morale-pratique. L'originalité du travail de Dejours réside notamment dans l'importance qu'il accorde à la rationalité pathique dans son analyse des conduites, sans toutefois tomber dans un psychologisme simplificateur. Il remet en cause les théories philosophiques classiques de la violence en postulant l'antériorité de la souffrance à la violence, cette dernière résultant de stratégies défensives. Sous l'égide de la virilité, la fuite devient signe de lâcheté, la lâcheté signe de peur, et donc la peur signe de manque de virilité. Comme la virilité est, dans notre culture, associée au pouvoir de séduction, à la capacité à se servir de sa force, elle peut aisément passer pour une valeur. Les clichés et les confusions sur la masculinité et la virilité nourrissent la crainte d'exclusion de la « communauté des hommes virils » et du mépris sexuel. En outre, les stratégies collectives de défense (qui permettent d'évacuer la culpabilité) sont structurées par des « rituels de conjuration » : réaffirmation régulière de la nécessité de sauver le pays du naufrage économique en réduisant les avantages sociaux, repas arrosés où les plaisanteries cyniques sur le « dégraissage » vont bon train, etc. Plus largement, on dénote la proximité de la « stratégie collective de défense du cynisme viril » avec une « idéologie défensive du réalisme économique », laquelle suggère que tout cela se fait au nom de la guerre économique, pour sauver les entreprises et par suite la nation. Ainsi dans le sens commun : « la violence ne serait pas de nature politique ou morale, mais de nature économique ».<sup>41</sup>

Qui pis est, le comportement des victimes en réaction à celui des « bourreaux » vient parfois presque justifier ce dernier : les licenciements s'accompagnent d'une sous-traitance et d'un recours aux emplois précaires,

---

<sup>41</sup> Ibid. p.134.

dans des conditions qui peuvent conduire les travailleurs à des pratiques sociales « hors normes » : alcool, drogues, etc., lesquelles viennent en retour susciter la méfiance ou la condamnation morale : « On comprendra sans difficulté que l’habitus de ces hommes qui subissent la discrimination sociale, alimentent en retour le discours élitiste, raciste et méprisant des leaders et des collaborateurs du « sale boulot », en mal de rationalisation. »<sup>42</sup>

Venons-en à présent au concept d’aliénation, à l’égard duquel Dejours se propose d’adopter une position de « prudence théorique », notamment en la dissociant bien de la domination. Pour lui, stratégies collectives et individuelles de défense sont déjà des formes d’aliénation au sens où elles peuvent nuire à l’autonomie du sujet. En outre, « la fermeture de tout accès, dans le registre psychique, à la sublimation favorise l’émergence de la compulsivité et de la violence ». Cette phrase de l’auteur résume bien la situation :

L’origine du mal ne semble pas se situer dans la violence elle-même, mais en amont dans les stratégies collectives de défense mobilisées pour lutter contre la peur dans un contexte de rapports sociaux de domination où il n’est pas possible de déclarer forfait.<sup>43</sup>

Toujours relativement aux analyses d’Arendt sur la banalité du mal, il prend le temps de dresser un portrait d’Eichmann d’un point de vue psychopathologique dans le but d’éclairer ses réflexions sur la tolérance à l’injustice. Loin d’être un pervers, un paranoïaque, Eichmann se présente comme un *normopathe*, c’est à dire un individu dont la normalité est poussée à l’extrême, ce qu’on peut résumer grossièrement par une absence de la faculté de penser qui se traduit par un recours quasi-systématique aux stéréotypes, une indifférence à l’égard du monde « distal » (tout ce qui ne fait pas partie du monde « proximal », i.e. le cercle de connaissances proches avec qui il entretient une communauté d’intérêts), ainsi qu’une absence de faculté de juger, i.e. de pouvoir émettre un jugement moral et agit en conséquence.

---

<sup>42</sup> Ibid. p.132

<sup>43</sup> Ibid. p.148

Si Dejours prend la peine de cette analyse, c'est qu'appliquées à notre situation, ces caractéristiques se retrouvent chez nombre de participants au système néolibéral, non pas tous normopathes, mais en présentant régulièrement des « comportements » ou des « positions » qui rendent possible la banalisation de ce nouveau mal, et qui peuvent encore une fois être une stratégie de défense dans le cadre d'un « clivage du moi ».

### **Différents niveaux de responsabilité**

L'auteur propose finalement de distinguer trois modes de participation à la « banalité du mal » : le premier serait constitué par les leaders du néolibéralisme dont le profil psychologique est « de type pervers ou paranoïaque », le second par les collaborateurs directs dont la défense est le principal moteur de l'engagement, le dernier par la masse de ceux qui ne contribuent pas directement mais consentent par des stratégies défensives contre la peur. En face, ceux qui n'adhèrent pas au système forment deux catégories : ceux qui ignorent réellement la réalité, à laquelle ils n'ont pas accès ; et les opposants dont la protestation peine à se faire entendre du fait de la solidité du consensus néolibéral et de l'absence d'une réelle alternative structurée.

A la fin de son œuvre, Dejours propose quatre pistes pour lutter contre la « banalité du mal » ; (1) déconstruire la distorsion communicationnelle dans les entreprises et les organisations, déconstruction qui semble en voie d'application, qui du moins est sujette depuis peu à une prise de conscience (2) mettre fin au mensonge de la virilité par une déconstruction scientifique (ce qui suppose de s'attaquer à des préjugés profondément ancrés dans notre société), (3) réhabiliter la réflexion sur la peur et la souffrance, (4) entamer une réflexion théorique et philosophique sur ce que serait « le courage débarrassé de la virilité ».

Il propose finalement un embryon de philosophie de l'action qui insiste sur la dimension *pathique* de celle-ci, montrant aussi qu'action, travail et souffrance sont intriqués, ce qui vient appuyer ses arguments sur la banalité du mal.

Il rappelle que ce qui a vraiment changé et qui a justifié son livre, ce n'est pas la banalité du mal, ni même un renforcement de la domination, mais la propagation du mensonge presque unanimement perçu comme discours vrai. Sa postface nous rappelle l'actualité de son analyse, et développe deux formes de pratiques organisationnelles qui génèrent de la souffrance : « l'évaluation individualisée des performances », qui suscite la peur, la concurrence malsaine entre salariés, nuisant à la coopération et la solidarité au sein de l'entreprise ; et « la qualité totale » instituée, qui dénie purement et simplement la possibilité de l'erreur humaine et place le travailleur dans une logique de culpabilité permanente.

Au cours de son ouvrage, Dejours insiste à plusieurs reprises sur le « clivage du moi » inhérent aux stratégies de défense face à la souffrance et la peur, lesquelles résultent largement de pratiques organisationnelles inadéquates. Pour sa santé psychologique, le sujet est contraint d'abandonner partiellement sa faculté de penser et de juger, au travail mais aussi au-delà, dans toute sa vie sociale. Or les analyses de Marx nous montrent que dès lors que dans le travail la pensée se détache de l'action, le premier ne permet plus la réalisation de l'homme. Mais l'objectif du livre de Dejours n'est pas de dénoncer la continuation de l'aliénation, mais plutôt de dépasser ce concept. Si l'on entend par aliénation le processus non conscient par lequel un individu est dépossédé de ce qui le constitue au profit d'un autre qui l'asservit, cette définition ne s'applique pas à la situation des travailleurs ; Dejours parvient à sauvegarder une forme de consentement dont font preuve toutes les parties prenantes du système, et il rompt avec l'analyse classique dominant/dominé montrant que chacun est tour à tour, voire simultanément « victime et bourreau ».

La force de cet ouvrage est de montrer que s'il ne faut exclure la présence d'un consentement minimal, certaines « nouvelles » pratiques organisationnelles et managerielles dépossèdent certainement les sujets d'une part de liberté (en instituant et en généralisant une excroissance de la raison pathique ainsi qu'une inversion de la raison éthique), *tout en laissant percevoir l'exact contraire.*

En effet le vocabulaire du management a changé : le bon ouvrier n'est plus discipliné mais créatif ; l'autonomie au travail s'exprime par la flexibilité

des tâches et des compétences, du temps et de l'espace de travail (introduisant des porosités nouvelles entre temps de travail et temps de loisir), liée aux contraintes de production. Or le management par l'autonomie, qui est encore une hypocrisie dans beaucoup des entreprises (puisque'on l'a vu, le travailleur est souvent très loin de disposer de la liberté morale lui permettant d'agir conformément à ce que lui dicte sa raison éthique) est un inhibiteur des résistances collectives. On pourrait dire qu'au travail, l'individu devient contraint d'exercer sa liberté pour réaliser la norme, ce qui est lourd de contresens, mais rend acceptable les conditions de travail et possible la banalisation de l'injustice sociale. On comprend dès lors parfaitement que le discours qui consiste à accuser systématiquement les entreprises de tous les maux est extrêmement simplificateur et infructueux. Lorsque l'on dit que les nouvelles pratiques managerielles dépossèdent certainement les sujets d'une part de liberté, cela ne signifie nullement que les entreprises exploitent les individus, ce qui n'aurait aucun sens. En détaillant les ressorts du consentement, Dejours entame une réflexion sur l'autonomie au sein de l'entreprise qui nous sera utile pour mieux comprendre la question de la « distribution » de la responsabilité entre les différents acteurs de la structure sociale (que nous traiterons au chapitre 8).

Pour mieux comprendre la responsabilité des entreprises à l'égard des modes de vies il faut s'interroger en profondeur sur les rapports humains là où ils s'effectuent, donc en grande partie au travail.

### ***L'entreprise dans un futur proche***

#### **Les Gafa**

Nous nous sommes jusqu'à présent intéressés à ce que l'on pourrait appeler l'influence « interne » des entreprises, soit leur influence en tant qu'institutions qui régulent les pratiques sociales tout en étant le lieu de ces pratiques, ou leur influence à travers ce qu'on appelle depuis quelques années la *culture d'entreprise*. Mais l'influence à laquelle on se réfère le plus souvent est l'influence « externe », extérieure, c'est à dire le résultat des activités de l'entreprise sur la société. Lorsqu'une innovation est réalisée par une entreprise et vient modifier un aspect de la société, une pratique, il s'agit de l'influence



externe. Cette capacité qu'ont les entreprises d'agir sur l'environnement, la société, les rapports humains, de transformer le réel, engendre très naturellement une responsabilité, entendue ici au sens non-juridique. Elles sont responsables de fait, puisque reconnues par la société comme auteures de leurs actes, et de plus en plus forcées de se reconnaître elles-mêmes comme responsables. Or il semble que cette forme de responsabilité soit en expansion considérable ces dernières années, avec notamment l'émergence de ce qu'on appelle les Gafa : Google, Amazon, Facebook et Apple. Il s'agit là d'une responsabilité sans frontières géographiques : à la différence d'un Etat dont on pourrait dire qu'il est responsable dans la limite de ses frontières, la sphère d'action et donc de responsabilité de ces entreprises (et de bien d'autres) est transnationale. Or il semble que nous ayons multiples raisons de procéder à une comparaison entre responsabilité de l'Etat et celle de ces entreprises, tant les orientations que ces dernières sont en train de prendre laissent penser qu'elles ont ou auront bientôt une importance au moins égale à celle des Etats.

Financièrement, déjà, le chiffre d'affaires cumulé des Gafa s'élève à 316 milliards de dollars en 2014, ce qui les place au même niveau de richesse que le Danemark, 35<sup>e</sup> puissance économique mondiale. Surtout, un constat s'impose : ces entreprises sont en train d'empiéter sur la sphère de l'Etat concernant les services qu'elles proposent ou vont proposer, avec les considérables atouts du savoir technologique et de la force économique. Dans le domaine de la santé, l'on s'attend à des innovations révolutionnaires. Par exemple, en 2014, Facebook a racheté la société Oculus, spécialisée dans la réalité virtuelle, pour 2 milliards de dollars. A moyen terme, l'objectif est de permettre à un médecin vivant dans n'importe quel pays d'offrir un même service aux niveaux local et mondial. Dans le domaine de l'enseignement, le « réseau social » développe une application grâce à laquelle les étudiants rwandais pourront participer à des cours gratuits avec des connexions lentes comme la 2G. Le projet phare de Google n'est autre que « tuer la mort ». Nul besoin d'autres exemples pour montrer que ces entreprises ont aujourd'hui une capacité d'impact sur les domaines les plus profonds et intimes de la personne humaine. En plus de changer la société elles ont pour objectif avoué de changer l'homme. Et tout porte à croire que ces entreprises sont en mesure d'organiser,

par leurs réseaux transnationaux, les individus et les institutions de manière totalement différente (et certainement plus efficace) que les Etats-nations classiques. En effet, comme le note Hannah Kuchler, journaliste au Financial Times :

La mission de Facebook a le plus de chance de réussir sur les marchés émergents, où moins de structures dans la finance, l'enseignement et la santé ont les fonds nécessaires pour riposter (...) Si vous pouvez choisir entre envoyer de l'argent en passant par Facebook ou par un prêteur au coin de la rue, entre contacter un médecin à l'autre bout du monde ou une clinique mal équipée dans votre ville, la décision risque d'être facile à prendre.<sup>44</sup>

En outre, on peut dresser le constat selon lequel ce ne sont aujourd'hui plus les hommes politiques qui portent une vision sur l'avenir du monde, mais bien les entrepreneurs et hommes d'affaires. Ces derniers semblent bien plus audacieux et ambitieux, lorsqu'il s'agit par exemple de « tuer la mort », de soigner ses phobies grâce à la réalité virtuelle, ou plus simplement de garantir l'accès à la santé à tous. Les entreprises ont notamment un avantage sur les Etats : elles n'ont pas de compte à rendre à des électeurs dans les buts qu'elles poursuivent, lesquels peuvent donc être librement choisis par elles-mêmes. La responsabilité des entreprises à l'égard des modes de vie n'a en ce sens jamais été aussi grande : les entreprises façonnent ces modes de vie. L'économie du partage en est un exemple superficiel. Facebook a déjà modifié certains codes de socialisation.

### **De nouvelles communautés**

La manière dont ces entreprises sont en mesure de transformer le monde soulève des questions relativement à un aspect de notre problématique, celui des frontières *géographiques* de la responsabilité. Nous nous demandions en introduction si le sentiment de responsabilité, ou plus largement la responsabilité, doivent s'arrêter aux limites de la communauté politique. Dans ce cas un acteur ne serait responsable que des interactions dans lesquels il est

---

<sup>44</sup> « Au pays de Facebook », Courrier International, 23-29 Juillet 2015, p.28

impliqué *dans la limite* des frontières de son Etat. Or il semble que la dimension fortement transnationale de ces entreprises et de leurs capacités d'influence viennent rendre obsolète cette frontière, qui de toute façon était relativement arbitraire. En outre, les réseaux sociaux ont généré de nouvelles communautés qui dans la littérature sont souvent comparées à des Etats. Ainsi Facebook serait le pays le plus peuplé du monde avec 1,4 milliard d'habitants. Nous traiterons cette question en dernière partie, lorsque nous étudierons le modèle de connexion sociale mis sur pieds par Iris Marion Young.



## **Partie 3**

-

**Pour un nouveau concept de responsabilité**

## Chapitre 7 – L’injustice structurelle

Comme nous avons commencé à l'évoquer, la dimension transnationale des injustices politiques, socio-économiques et environnementales affecte la notion de responsabilité telle que nous la concevons habituellement. Le fait que nos interactions sociales dépassent aujourd'hui très largement les frontières des Etats, en même temps qu'elles participent du maintien (ou l'incarnent) d'une injustice structurelle, suscite des interrogations relatives à la responsabilité des acteurs économiques : la définition de la responsabilité comme assignation de torts à des acteurs causalement et/ou intentionnellement responsables en vue de leur faire assumer les conséquences de leurs actes n'est-elle pas inopérante dans la quête d'explication puis d'éradication de l'injustice, ne mène-t-elle pas à des impasses dans la compréhension du monde socio-économique ? Dans quelle mesure peut-on dire que les acteurs économiques sont responsables de la reproduction de l'injustice sociale ? De quelle manière peut-on attribuer les responsabilités dans des cas aussi complexes, qui mettent en jeu un nombre incalculable d'interactions à l'échelle globale ?

### *Responsabilité et inégalités*

L'Etat social repose sur l'idée que tous les acteurs socio-économiques sont interdépendants, que ce que fait un acteur affectera systématiquement un autre acteur de manière imprévisible, ce pourquoi il faut un système de protection réciproque. Puisque l'activité d'un acteur a un impact sur l'activité d'un autre acteur, il en découle une certaine responsabilité à l'égard de cet acteur, responsabilité exercée en acceptant un équilibre normalement organisé par l'Etat. Deux problèmes se soulèvent : la complexité du monde socio-économique fait qu'il est impossible d'identifier tous les acteurs sur lesquels l'activité d'un autre a un impact ; la conséquence de l'activité d'un agent économique n'est jamais directement identifiable et mesurable, l'activité économique ne se formalise pas en une chaîne simple de causes à effets, ainsi

l'attribution de responsabilité en devient plus complexe. La conception « individualiste » de la responsabilité, qui demande à chacun « d'internaliser » les conséquences de ses actions, c'est à dire d'en assumer la responsabilité afin d'absoudre celle des autres ne semble plus très opérante.

### **Structuralisme et individualisme**

Généralement deux conceptions s'opposent quant à la relation entre pauvreté économique et responsabilité, qu'on pourrait appeler la conception structuraliste et la conception individualiste, que défendraient Murray et Mead. Dans les années 70, ils dénoncent une approche trop sociologique de la pauvreté : on ne peut transférer la responsabilité des difficultés des pauvres vers le gouvernement ou la société, l'explication sociologique de la pauvreté n'est pas valable pour eux. Evidemment il semble possible d'emprunter une voie médiane : pourquoi faudrait-il que structure sociale et responsabilité personnelle soient deux catégories qui s'excluent mutuellement ? Comme le suggère Iris Marion Young <sup>45</sup> il faut s'intéresser à l'individu au sein de la structure, puisque celle-ci ne décrit que les panels d'opportunités disponibles dont des individus semblablement positionnés disposent, et ne dit rien de l'action, de l'exercice du libre-arbitre des individus relativement aux opportunités qu'ils ont.

### **La structure**

Chez Young, la structure n'est pas qu'un contexte arbitraire qu'il faut prendre en compte de facto, puisque « (les circonstances) dérivent d'actions, politiques, institutions (...) elles soulèvent des problématiques spécifiques de justice qui impliquent d'autres personnes dans les circonstances qui entourent ces personnes vulnérables. » Ainsi l'injustice est contenue dans la structure même : les compensations seront toujours insuffisantes pour la combattre. En fait, le seul moyen d'attribuer justement une responsabilité est de comparer les efforts et actions de personnes *avec un panel similaire d'options et contraintes*. Il y a ensuite différentes manières de s'attaquer au problème. Roemer s'est

---

<sup>45</sup> YOUNG Iris Marion, *Responsibility for justice*, Oxford University Press, 2013.

concentré sur les inégalités entre personnes similairement positionnées dans la structure, tandis que Young préfère s'intéresser aux inégalités entre différentes positions dans la structure ; soit le sens le plus courant de l'injustice sociale. C'est ici qu'intervient la question de la responsabilité collective, prolongement de celle de la responsabilité individuelle. Pour Young

Une théorie de la responsabilité personnelle relativement à la justice ne devrait pas seulement se demander dans quelle mesure les individus sont responsables de leurs propres circonstances, mais aussi comment nous devons nous tenir responsables des conditions de départ de la vie des autres qui sont produites par les relations institutionnalisées de la structure sociale.<sup>46</sup>

Or la seule manière d'endosser également cette responsabilité est de lui adjoindre une dimension collective dans la manière dont on la pense. Young soutient qu'au lieu de constater passivement les mécanismes complexes de notre société telles des forces naturelles dont les effets profitent à certains et nuisent à d'autres, nous devons les considérer comme un problème de justice pour lequel nous devons prendre une responsabilité collective.

### **Responsabilité et injustice structurelle**

L'on voit déjà surgir des interrogations, et la proposition de Young paraît contre-intuitive voire irréalisable : elle nous demande d'endosser la responsabilité pour des mécanismes sur lesquels, individuellement, nous n'avons aucune possibilité d'influence, et dont les effets ne nous sont jamais directement imputable. Autrement dit le lien de causalité entre une intentionnalité et un effet produit qui est à l'origine de la responsabilité comme on la définit traditionnellement semble disparaître en tant que condition de cette responsabilité. Pour bien comprendre quel type de responsabilité Young tente d'attribuer à quel type d'acteurs, il importe de bien comprendre précisément pour quel type d'injustice Young s'évertue de chercher des responsables (attention cependant, comme nous l'expliquerons plus tard, sa

---

<sup>46</sup> Ibid. p.40



démarche est à l'opposé d'une tentative de culpabilisation de certains acteurs). Pour cela, il nous semble judicieux de rapporter sa définition de l'injustice structurelle :

L'injustice structurelle existe quand les interactions sociales placent de larges groupes de personnes sous la menace systématique de la domination ou de la privation de moyens de développer et d'exercer leurs capacités, interactions qui dans le même temps permettent à certains de dominer ou d'avoir une grande diversité d'opportunités pour développer ou exercer les capacités qui leurs sont accessibles. L'injustice structurelle est moralement mauvaise, bien qu'elle se distingue de l'action moralement mauvaise d'un individu ou de la politique d'un état. Elle apparaît comme la conséquence de nombreux individus et institutions qui agissent dans leur intérêt, mais pour la plupart dans le cadre des normes et règles établies.<sup>47</sup>

Cette dernière phrase peut interpeller : s'il y a des responsables de l'injustice structurelle, il n'y a pas réellement de coupables, car « 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 à des potentialités. »<sup>48</sup> Il se peut que les responsables de cette injustice agissent non seulement légalement, mais peut être aussi moralement. Cela ne peut être qu'un autre type de responsabilité que la responsabilité telle qu'on la conçoit normalement. Un point « polémique » est que Young, en soutenant que l'injustice structurelle est moralement mauvaise prend la structure comme sujet de la justice, ce sur quoi elle rejoint globalement Rawls. Cela entraînerait que la promotion de la justice n'implique plus les individus dans leurs choix et actions quotidiens, ce qui n'est pas plausible. Mais en réalité c'est mal comprendre la notion de structure chez Young que de soutenir cette implication. En effet, la structure est loin d'être une réalité supra-individuelle, figée, et elle n'existe qu'à travers l'action des individus et leurs relations entre eux. En ce sens les actions produisent et reproduisent les structures. En fait, elle emploie le mot structure dans un but didactique et de manière métaphorique, mais pour parler plus précisément elle évoque les « processus

---

<sup>47</sup> Ibid. p.52

<sup>48</sup> ARENDT Hannah, op. Cit. p.199

structurels », afin notamment de rappeler le caractère dynamique, fluide de la structure. Si l'on comprend les « processus structurels » comme elle les a articulés, les actions individuelles demeurent cruciales dans la perpétuation ou l'éradication de l'injustice.

Il existe différentes façons de penser le rapport entre responsabilité collective et responsabilité individuelle au regard de l'injustice socio-économique. L'on peut dire que deux points de vue structurent le débat : le point de vue dualiste confère seulement aux individus de la responsabilité de soutenir les institutions qui promeuvent la justice, quand le point de vue moniste soutient que les individus sont directement responsables de promouvoir la justice. La première interprétation laisse plus de place à une responsabilité collective dans la production des injustices. Force est d'admettre qu'il semble impossible d'éradiquer l'injustice sans une action collective et coordonnée, par le biais des institutions. Si nous échouons à combattre les inégalités socio-économiques, c'est notamment parce que nous tentons de les expliquer au niveau individuel, donc de les solutionner au niveau individuel, quand bien même elles se produisent collectivement au travers d'actions individuelles conditionnées par la structure.

### ***Jugements normatifs***

A travers son analyse de l'injustice structurelle, Young se propose d'en attribuer la responsabilité à des processus sociaux-structurels incarnés par les interactions individuelles. L'injustice est moralement mauvaise « bien qu'elle se distingue de l'action moralement mauvaise d'un individu ». Dès lors se pose le problème suivant : comment distinguer les actions pour lesquelles les individus engagent une responsabilité collective, des actions pour lesquelles ils sont individuellement responsables, c'est à dire moralement condamnables ?

Pour préserver cette distinction entre jugements normatifs qui réfèrent à la structure et jugements normatifs qui réfèrent aux interactions individuelles, Young propose de nous interroger sur le caractère systématique ou non de la faute commise. Elle reprend l'exemple de Sandy, mère célibataire qui peine à trouver un logement à louer. Le propriétaire la traite irrespectueusement, lui

annonçant dans un premier temps que l'appartement est libre, puis se rendant compte qu'il s'agit d'une mère célibataire, lui mentant en disant qu'il a finalement été loué. Il ne s'agit pas à proprement parler d'injustice, car la faute n'est pas systématique. C'est donc une faute morale de la part du propriétaire. En revanche,

Derrière cette interaction particulière se cache une faute systématique : un préjugé socialement nourri et largement partagé selon lequel une « vraie » famille doit être menée par un homme, et le fait que le marché du travail ne permette aux femmes encore sans travail de n'accéder qu'à un petit nombre de travaux peu payés.

Une même action peut donc simultanément être faute morale individuelle et refléter une faute collective, incarner un processus structurel représentatif ou reproductif d'une injustice. Cela dépend simplement du point de vue qu'on adopte, et seulement deux sont possibles : le point de vue interactionnel (individuel) et le point de vue institutionnel (structurel). Précisons que la sphère de la moralité ne se limite sans doute pas à l'interactionnel, car si, comme le pense Robert Nozick, les principes moraux ne sont applicables qu'aux interactions individuelles, une série d'interactions moralement bonnes qui conduit néanmoins à un résultat immoral serait en fait moralement acceptable. Cette précision pourrait apparaître seulement comme relative à un problème de langage sans prises avec la réalité, auquel cas elle serait superflue. Elle est en fait importante, car dotée d'une valeur performative. Si l'on distingue trop entre la valeur morale des actions individuelles et celle des processus structurels, cela peut entraîner une déresponsabilisation des individus relativement aux problèmes structurels.

### ***Frontières de l'injustice structurelle***

Nous sommes désormais en mesure de comprendre le rapport entre injustice structurelle et responsabilités individuelle et collective. Avant d'expliquer plus concrètement ce que peut être cette dernière, sous quelle forme elle se présente et ce que sa reconnaissance implique, il faut nous poser

la question des limites de son champ d'implication, au sens propre. Cette question est notamment traitée par Wilfried Hinsch, qui dans son article « Global distributive justice »<sup>49</sup>, propose une distinction entre les principes de redistribution des richesses aux échelles domestique et intersociétale. A l'inverse de Rawls, Hinsch soutient que les principes égalitaires de justice distributive peuvent être étendus à l'échelle globale (quand Rawls les remplace par un « devoir d'assistance aux sociétés désavantagées »).

### **La justice globale**

On distingue généralement deux points de vue lorsque l'on évoque le problème de la justice globale. D'abord, on peut la voir comme une juxtaposition de justices nationales. Autrement dit, le spectre d'application des principes de justice distributive se limite aux frontières de l'état, et pour réaliser la justice globale il faut la réaliser indépendamment dans chaque état. C'est la vision « domestique » de la justice globale, que l'on oppose à une vision cosmopolite, selon laquelle les principes de justice distributive doivent s'appliquer directement à la communauté mondiale. Dans ces deux conceptions, un domaine d'application unique est décidé en amont.

Wilfried Hinsch va proposer une troisième voie, celle du « fédéralisme moral », qui semble réconcilier les deux voies précédemment décrites :

On pourrait appeler cette idée de la justice globale fédéralisme moral : un ensemble d'Etats parfaitement indépendants et organisés en interne selon des conceptions de la justice au moins en partie divergentes (certaines d'entre elle pouvant être libérales, d'autres non), coopérant sur la base d'une conception commune de la justice globale.<sup>50</sup>

Rappelons que chez Rawls le principe de différence stipule que l'on ne doit tolérer les inégalités que lorsqu'elles profitent aux plus désavantagés en

---

<sup>49</sup> HINSCH W., « Global distributive justice », in *Metaphilosophy*, Vol.32, Nos.1/2 Janvier 2001

<sup>50</sup> Ibid. p.59

maximisant leur richesse. Rawls se refuse d'étendre ce principe à l'échelle globale pour deux raisons.

### **Le principe de différence global**

La première raison est implicite et d'ordre psychologique : elle repose sur l'idée simple qu'un être humain normalement constitué ne pourra pas développer un sens de la justice suffisant pour qu'un système de redistribution à l'échelle globale qui maximise la richesse des plus désavantagés fonctionne. Les liens émotionnels qui nous unissent sont simplement trop faibles. Hirsch reconnaît cette difficulté mais estime qu'en renforçant les institutions internationales le sentiment de proximité entre habitants du monde peut continuer à se développer ; de plus il estime que mieux vaut être trop ambitieux que pas assez dans ce domaine.

Il s'agit en fait ici d'un problème intrinsèque au concept de justice, et d'une tension irréductible et tragique de la vie morale. Notre volonté de justice est toujours mise à mal par notre exigence d'immédiateté des interactions. Le singulier prime toujours « les autres » dont on ne peut faire l'expérience immédiate, mais qui néanmoins sont l'origine du concept de justice. Il est impossible d'éviter la pensée selon laquelle répondre aux exigences de justice se fait au détriment de nos interactions immédiates et fait violence à l'incomparabilité des sujets qui nous entourent directement. On distingue donc deux sources d'exigences de responsabilité, dont il est vain d'essayer de dissoudre la tension, selon Young. Une théorie de la responsabilité doit selon elle distinguer les niveaux interactionnel et structurel, irréductibles l'un à l'autre, bien que chacun tend à camoufler les exigences morales requises par l'autre.

La seconde raison repose sur le fait que la situation économique d'un pays découle de l'action collective de ses habitants, qu'il y a une responsabilité collective dans la production des richesses d'un pays et qu'appliquer le principe de différence à l'échelle globale nie cette responsabilité de manière inacceptable. Il serait inacceptable de redistribuer dès lors que les inégalités découlent des choix qui ont été faits collectivement par une société. Mais n'en

est-il pas de même entre individus ? Au sein d'un pays, les inégalités entre individus découlent en partie de choix individuels. Nier cela, c'est effectivement nier l'existence de la responsabilité et menacer l'édifice social. Mais cela n'empêche pas Rawls de soutenir l'applicabilité de son principe de différence. De même qu'entre individus, il y a des interactions entre les sociétés. Le PIB d'un pays n'est jamais seulement le résultat des décisions et actions de ce pays, mais dépend de nombreux facteurs qui impliquent souvent tous les autres pays. En outre, la question de la justice entre les générations se pose ici : les enfants ne méritent jamais les conditions de départ façonnées par les décisions politiques de leurs aïeux.

En fait, il semble que cette analogie entre interactions individuelles et interactions « intersociétales » soit de moins en moins pertinente compte tenu de notre problème. Du moins, elle a tendance à nous mettre des œillères en nous poussant à penser les interactions intersociétales sur le même mode que les interactions individuelles, tout en maintenant une différence ontologique entre les deux, alors que celle-ci est loin d'être évidente. D'autant plus qu'aujourd'hui la situation économique des individus est de moins en moins le résultat d'actions collectivement menées à travers les Etats, et de plus en plus le fruit de décisions prises par les acteurs économiques privés. Il semble que les sociétés soient aujourd'hui extrêmement poreuses d'un point de vue économique, comme en témoignent les récentes « crises systémiques ». Il devient presque impossible de voir l'économie d'un pays comme seulement le fruit de ses décisions politiques, et la responsabilité des conditions économiques individuelles est largement partagée par les acteurs économiques *internationalisés*. Ces assertions vont donc dans le sens d'un principe de différence global en tant qu'horizon à viser. Du moins, elles contredisent les deux seuls arguments qui semblaient valables pour en dénier l'applicabilité.

### **Une fin des frontières ?**

Dans son article, Hirsch opte finalement pour une structure à deux étages, distinguant la justice domestique de la justice globale, ce qui ne correspond donc pas tout à fait à une abolition des frontières de la

responsabilité des acteurs vis-à-vis de l'injustice structurelle. Si les individus peuvent encore décider des principes de justice au sein de leur pays et en ce sens poser les contours de la responsabilité de chacun à l'égard des autres, ils n'ont pas le choix quant à la responsabilité qui les incombe de redistribuer les richesses à l'échelle globale, puisque leurs interactions sont finalement (et depuis seulement quelques décennies) de cette ordre, et puisque si ces interactions leurs semblent abstraites, elles pourraient se concrétiser par une internationalisation des institutions. S'il semble évident que les processus en cours d'investissement, de production, de commerce connectent les personnes de divers régions du monde, nous préférons prendre la précaution d'exemplifier la transnationalisation des interactions socio-économiques, avec l'aide d'Iris Marion Young, qui emprunte son exemple à Elliott et Freeman.<sup>51</sup>

Elle s'intéresse à la structure d'un détaillant américain, JC Penney, et de ses sous-traitants aux Philippines. JC Penney achète des biens finis par l'intermédiaire d'un importateur américain, Renzo. Renzo transmet les demandes de JC Penney à Robillard Resources, un exportateur philippin, qui lui-même est sous contrat avec une firme textile philippine qui organise la chaîne de production incluant de nombreuses usines sous-traitantes. Ces sous-traitants, en retour, ne font pas qu'organiser et superviser la production de vêtements, mais en plus organisent un nouveau système de sous-traitance de ces tâches à des travailleurs à domicile (qui travaillent chez eux). Selon Elliott et Freeman, JC Penney est en relation contractuelle avec plus de 200 fournisseurs dans plus 80 pays.

Comme nous l'avons évoqué, la transnationalisation change la donne en matière de justice sociale. Si, comme Young, nous acceptons le fait que l'appartenance à une communauté politique est parfaitement arbitraire d'un point de vue moral, dès lors on ne peut justifier une obligation morale par la simple appartenance politique. Le corollaire est que l'appartenance à d'autres formes de communautés est plus encline à produire cette normativité. Ces communautés ayant un caractère global, la solution réside-t-elle dans une législation globale ? Pour Young, s'il faut bel et bien appréhender le problème

---

<sup>51</sup> Elliott and Freeman, *Can Labor Standards Improve under Globalization ?*, p.50-54, in YOUNG I.M., Op. Cit. p.129

à cette échelle, il est impératif de compter sur le pouvoir des acteurs non gouvernementaux pour combattre l'injustice structurelle. Légiférer est insuffisant. En effet,

Pour comprendre comment l'injustice est produite et reproduite, cependant, nous devons aussi regarder les règles et pratiques des affaires, les moyens de communication, ainsi que les loisirs et tendances de consommation des personnes ordinaires.<sup>52</sup>

En outre le rôle de l'Etat se voit pour elle très limité, puisque celui-ci « tend plus à refléter le résultat de ces luttes qu'à les équilibrer »<sup>53</sup>. En d'autres termes, comme nous le suggérons, l'injustice structurelle est ancrée dans les pratiques sociales, et il appartient à chacun de prendre sa responsabilité vis-à-vis de cette injustice sans frontière. Pour Young, lorsqu'on agit, on est responsable à l'égard de quelqu'un dès lors qu'une relation de dépendance se forme, de quelque manière. Comme nous l'avons montré, les relations de dépendance entre individus ne sont pas cantonnées dans les frontières étatiques. Se pose maintenant la question du contenu que peut prendre cette responsabilité.

---

<sup>52</sup> YOUNG I.M., op. Cit. p.142

<sup>53</sup> Ibid. p.151



## Chapitre 8 – Une solution sémantique : la responsabilité prospective

Selon ce que nous venons de voir, les injustices socio-économiques présentent une forte dimension transnationale, ce qui repousse les frontières de la responsabilité des acteurs impliqués dans ces injustices. Reste cependant à voir comment ces acteurs peuvent continuer à exercer leur responsabilité, compte tenu de cette nouvelle donne. Comme nous le suggérons plus tôt, il semblerait que le seul moyen de répondre à cette question soit d'introduire un concept de responsabilité qui diffère du concept traditionnel sur quelques points.

### *La responsabilité prospective*<sup>54</sup>

Nous allons dans cette partie présenter le concept introduit par Iris Marion Young pour rendre compte de la responsabilité que peuvent endosser, *prendre*, les individus ou agents collectifs dans le contexte globalisé que nous connaissons et en situation d'injustice structurelle.

### **L'obsolescence du concept traditionnel de responsabilité vis-à-vis de notre problématique**

La question que se pose Iris Marion Young est la suivante : « Comment les agents, tant individuels qu'institutionnels, doivent-ils penser leur responsabilité vis-à-vis de l'injustice structurelle ? »<sup>55</sup> Le problème vient du fait qu'estimer que les circonstances sont injustes revient à dire qu'elles sont en partie causées par des individus, et donc que quelque chose doit être fait pour rectifier cela ; en même temps que ce qui caractérise l'injustice structurelle est qu'il n'y a personne en particulier à blâmer, pas d'agent clairement identifiable sur lequel intervenir pour rectifier cette injustice. Comprenons bien : la

---

<sup>54</sup> « *Forward-looking responsibility* »

<sup>55</sup> Op.cit. p.95

responsabilité traditionnelle s'applique à l'action individuelle dont on peut observer une chaîne relativement linéaire des conséquences. En général, il s'agit d'effectuer le chemin inverse : pour identifier le responsable d'un résultat, on remonte les causes qui ont produit ce résultat jusqu'à tomber sur l'action individuelle comme déclenchement de la chaîne de causes, ce pourquoi ce modèle est appelé « responsabilité rétrospective »<sup>56</sup> par Young. Dans le cas de l'injustice structurelle, il est impossible d'assigner ce type de responsabilité aux acteurs qui y contribuent, simplement car la chaîne de causes ressemblera rapidement à un gigantesque arbre dont l'infinité de branches de tailles variées rend invisible le sommet.

En outre, un modèle de la responsabilité fondé sur le blâme est contre-productif pour plusieurs raisons. S'il faut admettre que la crainte du blâme peut avoir des effets positifs sur l'action des individus et des collectifs, elle s'inscrit dans un modèle qui focalise le débat sur le passé au lieu d'interroger ce qui pourrait changer maintenant, ralentissant ainsi l'amélioration possible. En outre, le schéma accusation/défense, en plus de n'être presque jamais pertinent (au sens où il correspond rarement à la réalité), divise trop les gens, créant de la défiance quand la coopération s'avère nécessaire.

Il ne s'agit pas ici de dire que la responsabilité telle qu'on la définit usuellement n'est jamais valable ou n'a aucune valeur. Lorsqu'une relation de cause à effet est directement établie entre l'action d'une entreprise et un tort donné, l'entreprise est responsable au sens traditionnel du terme. D'un point de vue fonctionnel, cela est rendu possible par la création du concept de personnalité juridique ou personnalité morale. Par exemple, l'explosion de la plateforme pétrolière *Deepwater Horizon*, utilisée par la compagnie BP dans le golfe du Mexique en 2010 a été directement imputée à cette compagnie pétrolière, dont la responsabilité (ici dans un sens très proche de culpabilité) a été établie et qui a dû en réparer les dégâts. Si des employés ont, par mégarde, causé cette explosion (ce qui n'est probablement pas le cas), ils sont responsables auprès de l'entreprise, mais dans la mesure où ils ont agi à travers celle-ci, en son nom, dans une fin qui n'était pas la leur mais celle de

---

<sup>56</sup> « *Backward-looking responsibility* »

l'entreprise, c'est cette dernière qui est responsable aux yeux de la société. On peut ainsi imaginer plusieurs niveaux ou étages de la responsabilité.

### **Les théories de la complicité**

A ce stade les choses sont légèrement confuses. Nous avons vu qu'un acteur collectif peut porter une responsabilité rétrospective lorsqu'il est identifié comme un acteur qui dispose d'une volonté, d'une agentivité analogue à l'agentivité individuelle. Au sein de cet agent collectif, les individus n'abandonnent pas toute responsabilité : lorsqu'ils agissent en vue de leur propre fin ils engagent la leur ; lorsqu'ils agissent en vue des fins de l'entreprise ils engagent celle de cette dernière. Tout ce que nous venons de dire concerne les actions menées par les individus/entreprises dont on identifie une conséquence qui n'en aura pas d'autre.

Pour Christopher Kutz, même en l'absence d'un vrai projet collectif (donc lorsque l'agentivité collective n'a rien de comparable avec l'agentivité individuelle), les individus sont complices de l'action collective dès lors que la fin de leur action est la fin de l'action collective. En ce sens, le concept traditionnel de responsabilité, ou responsabilité rétrospective, resterait pertinent en toute circonstance ; *sauf* lorsque la fin de l'action individuelle n'est pas celle de l'action collective, mais que néanmoins l'action individuelle contribue à la réalisation d'une fin collective. C'est le cas des embouteillages par exemple : chacun prend sa voiture dans le but d'arriver plus vite au travail, et non dans le but d'être bloqué. Pourtant la fin produite collectivement est le blocage. L'on voit dès lors que les théories de la complicité ne permettent pas de mettre fin au problème de la responsabilité collective, qui a encore besoin d'un recadrage sémantique.

### Présentation du modèle de « connexion sociale »<sup>57</sup>

Dans le *liability model*<sup>58</sup>, on recherche l'exécutant d'un tort, celui-ci étant en général une déviation par rapport à une norme globalement acceptée, la punition visant à préserver la norme en tant que norme. Dans le modèle de connexion sociale, il ne s'agit plus d'identifier ce qui dévie de la norme, mais d'interroger directement la norme. Pourquoi interroger la norme ? Si l'on reconnaît que l'injustice structurelle existe, et il semble difficile de faire autrement, c'est que certaines conditions de l'action<sup>59</sup> qui sont communément acceptées, sont en fait moralement inacceptables. Le nouveau concept de responsabilité qu'elle propose, et qui a un rôle de pilier dans son modèle de connexion sociale, s'appelle responsabilité prospective car il ne cherche plus à trouver des responsables au sens de coupables, c'est à dire à remonter la chaîne de causes vers le passé, mais à inciter les acteurs à *prendre* leurs responsabilités, à faire en sorte que les parties prenantes d'un processus transforment ce processus pour que ses résultats soient plus justes. A la différence de la responsabilité rétrospective, qui se porte seul, on ne se décharge de la responsabilité prospective qu'en se joignant aux autres dans l'action collective. On ne peut exercer seul sa responsabilité prospective : en ce sens elle est plus proche d'une responsabilité politique que d'une responsabilité morale ou juridique.

Young adopte également une vision peu atomiste de la société : pour elle,

Il faut voir les institutions coercitives et bureaucratiques du gouvernement comme des instruments médiés pour l'action coordonnée de ceux qui partagent la responsabilité pour les structures, plutôt que comme des acteurs indépendants de nous. La politique gouvernementale de promotion de la justice sociale a généralement besoin du soutien des communautés afin d'être efficace.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> « *Social connexion model* »

<sup>58</sup> Nous préférons conserver l'appellation originale car « liability » se traduit en français par « responsabilité », ce qui prêterait sans doute à confusion.

<sup>59</sup> « *Background conditions* »

<sup>60</sup> Ibid. p.112

Cela constitue un argument en faveur de l’assertion selon laquelle la responsabilité prospective nous incombe à tous, y compris à ceux qui sont victimes de l’injustice structurelle (on peut ici voir un parallèle avec les développements sur le consentement à la souffrance en entreprise et la théorie de Dejours en seconde partie). On ne peut déléguer toute la responsabilité de l’injustice aux institutions gouvernementales ou même privées, puisqu’elles ne sont que des instruments, des interfaces. Concrètement, exercer sa responsabilité prospective requiert tout de même un regard vers le passé pour comprendre quel rôle nous jouons dans un processus donné, mieux voir quelles interactions ont conduit à tel résultat (et non pour blâmer). Ensuite, il s’agit de s’impliquer collectivement pour rendre plus justes ces interactions.

### ***Objections***

Certaines objections au modèle de connexion sociale ont été anticipées par Young, d’autres non.

#### **Une exigence accablante**

L’objection la plus intuitive à la théorie de Young est celle selon laquelle la responsabilité qui découle de son modèle de connexion sociale est bien trop lourde pour être supportée par tout un chacun. Si l’on demande à un employé qui travaille 60 heures par semaine pour un maigre salaire qui lui permet à peine de nourrir sa famille d’accepter qu’il est responsable du fait que certains patrons peuvent gagner 200 fois plus en travaillant le même nombre d’heures, il est probable qu’il rechigne ; d’autant que d’après le modèle de connexion sociale, il sera également responsable devant de nombreux autres processus sociaux-structurels dans lesquels il est engagé, et ce probablement dans un rapport qui lui est également défavorable. Young entend tout à fait cette objection et lui accorde une part de vérité. Au lieu de la contredire, elle la rend superflue en rappelant la place de la philosophie dans la politique :

Aucune philosophie ne peut dire aux acteurs simplement ce que nous devons faire pour nous décharger de notre responsabilité, ni fournir une formule magique pour la décision. En revanche, la philosophie peut proposer ce que j’appelle des paramètres

de raisonnement auxquels peuvent se référer les individus et les organisations afin de décider ce qui a le plus de sens pour eux dans la lutte contre l'injustice, étant donné qu'il y a beaucoup de problèmes et des ressources limitées pour y remédier.<sup>61</sup>

Autrement dit, le modèle qu'elle propose n'a pas pour but d'accabler chacun en lui disant qu'il est responsable de tout ; il ne s'agit pas d'une série d'injonctions pour révoquer l'injustice, mais d'une proposition de penser la responsabilité différemment, dans une perspective qui ouvre plus de portes à l'action, sans définir aucun contenu précis pour cette action. La réponse à cette objection se trouve peut être dans la nuance conceptuelle entre devoir et responsabilité, le premier proposant lui un contenu de l'action à accomplir.

### **Un flou conceptuel**

Cette absence de contenu peut être vue comme une faiblesse conceptuelle. Savoir que chacun doit prendre sa responsabilité vis-à-vis de l'injustice structurelle est un « paramètre de raisonnement » peut-être trop léger. Young indique néanmoins que les exigences issues de la responsabilité prospective ne sont pas fixes et universelles, elles varient en fonction de la position des agents dans la structure ; elle fournit en outre quatre paramètres à prendre en compte pour appréhender cette position et donc mieux cerner la responsabilité qui nous incombe. Ces paramètres sont le pouvoir, le privilège, l'intérêt et l'aptitude collective. En se questionnant dessus, les agents seront en mesure de comprendre leur rôle dans l'injustice et comment modifier leur comportement pour limiter cette dernière. Concrètement, exercer sa responsabilité prospective revient à comprendre son positionnement dans la structure, mais aussi à exposer le mieux possible que certains ont un intérêt au statu quo et d'autres au changement. En outre, pour mieux penser sa responsabilité vis-à-vis de l'injustice structurelle, il semble indispensable de se focaliser sur un système à la fois, et non sur le capitalisme global en général, afin que les acteurs et les possibilités de changement soient plus facilement identifiables. Un approfondissement de la théorie de Young – qui la rendrait

---

<sup>61</sup> Ibid. p.124

plus opérationnelle – serait souhaitable en ce qui concerne « l’aptitude collective ». De toute évidence, les paramètres de la formation des actions collectives diffèrent considérablement en fonction de la taille des groupes : pouvoir évaluer sa responsabilité prospective requiert également de savoir quel type d’action est envisageable pour quel type de collectif, ce qui demanderait un travail plus exhaustif d’analyse.

### **Un manque de précision métaphysique**

L’on peut également reprocher à Young de ne pas avoir réellement justifié son modèle d’un point de vue métaphysique. Notamment, si cette responsabilité incombe à tous les agents, les agents collectifs doivent également la *prendre*. Nous avons vu plus tôt les conditions d’agentivité des acteurs collectifs, et à quel moment on pouvait les estimer responsables, d’après la définition traditionnelle de la responsabilité. Le problème est que si l’injustice structurelle doit être combattue, c’est parce qu’elle place des *individus* en situation de désavantage, et non des organisations. Du moins, elle place aussi des organisations en situation de désavantage, mais le problème prend sa source uniquement dans le fait que ces organisations sont constituées d’*individus*. Dès lors la position d’un agent collectif vis-à-vis de cette responsabilité prospective est ambiguë, puisque ceux-ci deviennent les moyens pour les individus de se décharger de leur responsabilité prospective, au lieu d’être également porteurs de cette responsabilité.

Il nous semble que la théorie de Young oublie quelque peu l’agentivité propre aux acteurs collectifs, qui à la différence des individus ne peuvent réellement se poser la question de leur positionnement (autrement qu’à travers les individus qui les composent, ce qui nie leur agentivité propre), puisque d’ailleurs souvent (dans le cas des entreprises par exemple) leur raison même d’exister est d’obtenir le meilleur positionnement. Comment peut-on envisager, d’un point de vue métaphysique, que ces acteurs soient également porteurs de responsabilité prospective ?

### ***La responsabilité prospective d'un point de vue métaphysique***

L'on peut apporter quelques précisions sur la responsabilité prospective avec l'aide de Carol Rovane<sup>62</sup>, qui en propose un recadrage métaphysique.

#### **Le point de vue de groupe**

Intuitivement, dire qu'un agent collectif est le siège d'une responsabilité revient à admettre que cet agent est capable de reconnaître sa responsabilité, sans quoi cette dernière n'existe pas. Autrement dit, cela nécessite que l'agent dispose d'un avis, d'une opinion qui s'exprime de forme unique. C'est pourquoi Rovane tente d'expliquer ce que peut être une opinion de groupe. Elle prend l'exemple d'une conversation entre deux individus qui essaient conjointement de résoudre un problème philosophique. Si la structure logique de la conversation coïncide avec celle d'une chaîne de pensée individuelle, alors on peut dire qu'ils raisonnent d'un seul point de vue, d'un point de vue de groupe. L'on peut étendre cela à toute décision de groupe dès lors qu'il y a volonté de rassembler les différentes opinions en un creuset commun de considérations. C'est cette condition qui est déterminante : lors d'une conversation argumentative, nos deux individus ne raisonneront pas d'un seul point de vue, car chacun apportera ses propres considérations pour faire emprunter à l'autre une direction qui n'est pas la sienne. Dans la conversation « dialectique », les individus s'appuient sur une base *commune* de considérations pour faire émerger un point de vue *unique*. Uniquement dans de tels cas l'on peut dire que le groupe *prend* la responsabilité prospective pour l'évolution des affaires à venir et porte la responsabilité pour les décisions qu'il a déjà prises.

#### **L'individualisme métaphysique**

Afin de résoudre le problème de la localisation de la responsabilité prospective des agents collectifs (qu'elle appelle elle-même agents groupés<sup>63</sup>),

---

<sup>62</sup> ROVANE Carol, « Forward-looking collective responsibility : a metaphysical reframing of the issue », in *Midwest Studies In Philosophy*, XXXVIII, 2014



elle propose d'abandonner la position de l'individualisme métaphysique, en réfutant l'identité entre être humain et individu. L'être humain n'est plus l'individu mais seulement son support, comme il peut être le support d'un agent collectif, lorsque les conditions sont remplies pour qu'une opinion de groupe émerge. C'est ce que suggère notamment cette phrase : « Certaines activités intentionnelles réalisées par des êtres humains qui sont le vecteur de leur existence n'appartient pas à la vie de ces-derniers, mais plutôt à la vie du département »<sup>64</sup>

Le département désigne ici le département de philosophie de l'université de Columbia, qui est un exemple d'agent collectif remplissant la condition décrite plus tôt. L'être humain est donc porteur simultanément de l'individu et de l'agent collectif ; il peut ainsi être le site d'une activité intentionnelle qui procède du point de vue d'un agent collectif bien plus grand. A l'inverse de ce que propose l'individualisme métaphysique, Rovane postule une fragmentation rationnelle intrinsèque à l'humain.

Pour elle, ce n'est qu'en choisissant et poursuivant des fins et portant les choix que requièrent l'accomplissement de ces fins que les agents individuels existent. Leur existence n'est pas un donné métaphysique mais plutôt un produit de l'effort et de la volonté. Dès lors « il peut y avoir multiples agents dans un être humain, et notamment des agents collectifs composés de plusieurs êtres humains »<sup>65</sup>. C'est donc une véritable localisation de la responsabilité qui est proposée ici, (lorsque le groupe agit à travers l'être humain, mais pas l'individu) qui vient donner un peu plus de consistance métaphysique à la théorie d'Iris Marion Young. Il y a une certaine compatibilité entre leurs théories : chez Young la structure existe seulement à travers les actions individuelles ; il y a également cette sorte de fragmentation de l'être humain qui peut être irréprochable en terme d'interactions personnelles et contribuer le plus à l'injustice structurelle en étant aussi le siège d'un autre agent (collectif cette fois).

---

<sup>63</sup> « *Group agents* »

<sup>64</sup> Ibid. p.19

<sup>65</sup> Ibid. p.22





## Conclusion

Le principal problème lorsque l'on traite de la responsabilité économique dans une perspective philosophique est certainement d'ordre métaphysique. La responsabilité collective doit avoir une essence commune avec la responsabilité individuelle pour qu'on puisse parler de responsabilité, mais il existe de fait une différence ontologique entre les deux. Un moyen de résoudre ce problème est de revoir le statut métaphysique de l'individu, qui au même titre que l'agent collectif ne serait qu'une application sur un support qu'est l'être humain. En pensant les acteurs économiques (y compris les entreprises), sur le mode d'un réseau de parties prenantes interdépendantes, l'on s'aperçoit que chacun a la possibilité et éventuellement le devoir de *prendre* sa responsabilité en s'unissant à d'autres pour faire connaître puis infléchir les processus pour la plus part non-institutionnels qui génèrent ou reproduisent l'injustice structurelle. Dès lors, au lieu de chercher une responsabilité devant *l'injustice*, mieux vaut inverser la perspective en analysant notre responsabilité devant la *justice*, c'est-à-dire passer d'une approche rétrospective à une approche prospective de la responsabilité. En outre, prendre sa responsabilité implique de connaître sa position dans la structure en s'intéressant à quatre critères que sont le pouvoir, le privilège, l'intérêt et l'aptitude collective. Il est vain de tenter de délimiter la structure en lui appliquant des frontières institutionnelles comme celle des Etats : ses frontières, tout comme celles de la responsabilité donc, sont mouvantes et de plus en plus poreuses. En effet, en considérant que nous devons prendre notre responsabilité à l'égard de tous ceux avec qui nous interagissons (c'est-à-dire tous ceux sur qui notre action influe d'une quelconque manière) – ce qui certes représente une prise de position philosophique – l'on peut dire que les frontières de la responsabilité ont tendance à s'effacer dans ce mouvement de transnationalisation des interactions. Enfin, comprendre le sens et la portée de la responsabilité prospective implique de se défaire d'une vision de l'entreprise comme opposable à la société, l'Etat ou les individus : en plus d'être épistémologiquement incorrecte, la vision atomiste de la société conduit à une interprétation de la responsabilité paralysante pour la lutte contre l'injustice

structurelle. L'économie collaborative peut être vue comme un bon exemple de prise de responsabilité collective par des acteurs mixtes, montrant bien qu'il est vain de tenter de définir les spectres de responsabilité en fonction de la nature des acteurs, mais que pour cela mieux vaut chercher leur position dans la structure, non pour les culpabiliser mais afin de comprendre leurs possibilités d'ajustement.

## Bibliographie

### OUVRAGES

- ANQUETIL Alain (dirigé par), *Ethique des affaires : Marché, règle et responsabilité*, Vrin, Paris, 2011, 375 p.
- ARENDRT Hannah, *Responsabilité et jugement*, Petite Bibliothèque Payot, 2009, 339 p.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Livre III, « L'activité volontaire ».
- BOURGNE Patrick (dirigé par), *Marketing : remède ou poison ? Les effets du marketing dans une société en crise*, Editions EMS Management & Société, 2013, 314 p.
- DEJOURS Christophe, *Souffrance en France*, Editions du Seuil, 1998, 240 p.
- DWORKIN G.
- FRENCH Peter A., *Collective and Corporate Responsibility*, Columbia University Press, 1984, 215 p.
- HATZNBERGER Antoine (dirigé par), *La liberté*, GF Flammarion, Paris, 2009, 236 p.
- JOUAN Marlène (dirigé par), *Psychologie morale : Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Vrin, Paris, 2008, 363 p.
- MARTIN-JUCHAT Fabienne, *Le corps et les médias : la chair éprouvée par les médias et les espaces sociaux*, De Boeck, Paris, 2008, 123 p.
- MARTUCELLI Danilo et DE SINGLY François, *Les sociologies de l'individu*, 2<sup>e</sup> édition, Armand Colin, Paris, 2012, 121 p.
- MARZANO Michela, *Extension du domaine de la manipulation : de l'entreprise à la vie privée*, Grasset (Pluriel), 2010, 250 p.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1971, 700 p.
- RENOUARD Cécile, *La responsabilité éthique des multinationales*, Presses Universitaires de France, 2007, 536 p.
- SPITZ Jean-Fabien, *Abolir le hasard ? Responsabilité individuelle et justice sociale*, Vrin, Paris, 2008, 372 p.
- THALER Richard H. et SUNSTEIN Cass R., *Nudge : la méthode douce pour inspirer la bonne décision*, Vuibert Pocket, 2010, 412 p.
- YOUNG Iris Marion, *Responsibility for justice*, Oxford University Press, 2013, 187 p.

### ARTICLES

- FRANKFURT Harry G., « Freedom of the Will and the concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, vol.68, n°1, 1971, p.5-20. .
- HINDRINKS Frank, « How Autonomous Are Collective Agents ? Corporate Rights and Normative Individualism », publication en ligne, 2014, 39 p.
- HINSCH Wilfried, « Global distributive justice », in *Metaphilosophy*, Vol.32, Nos.1/2 Janvier 2001, 22 p.
- LARRERE Catherine, « L'étude des sphères : une autre approche de l'économie ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/3 n° 47, p. 319-332.

NEUHAUSER Christian, « Structural Injustice and the Distribution of Forward-Looking Responsibility », *Midwest Studies In Philosophy*, XXXVIII, 2014, 20 p.

ROVANE Carol, « Forward-looking collective responsibility : a metaphysical reframing of the issue », in *Midwest Studies In Philosophy*, XXXVIII, 2014, 14 p.

#### *SOURCES INTERNET*

[https://en.wikipedia.org/wiki/Discursive\\_dilemma](https://en.wikipedia.org/wiki/Discursive_dilemma)

[http://www.lemonde.fr/economie/article/2014/05/20/vie-professionnelle-vie-personnelle-une-frontiere-de-plus-en-plus-floue\\_4421890\\_3234.html](http://www.lemonde.fr/economie/article/2014/05/20/vie-professionnelle-vie-personnelle-une-frontiere-de-plus-en-plus-floue_4421890_3234.html)

# Table des matières

Remerciements .....	4
Sommaire.....	6
Introduction .....	7
<b>PARTIE 1 - LE CONCEPT DE RESPONSABILITE .....</b>	<b>11</b>
CHAPITRE 1 – LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE .....	12
Liberté et déterminisme .....	13
Désir de premier niveau et désir de second niveau .....	14
Liberté de la volonté et liberté d’action .....	15
Le lien entre responsabilité et liberté.....	17
La question de la coercition .....	18
La coercition dans l’analyse hiérarchique du désir.....	18
Critique de cette approche .....	19
Problèmes relatifs à l’action non-libre.....	21
CHAPITRE 2 – DE LA RESPONSABILITE INDIVIDUELLE A LA RESPONSABILITE COLLECTIVE .....	23
La responsabilité collective chez Hannah Arendt .....	23
Agentivité collective et moralité.....	25
Les mécanismes de décision collective .....	25
Le dilemme discursif.....	26
Autres points problématiques .....	28
<b>PARTIE 2 - LA RESPONSABILITE ECONOMIQUE.....</b>	<b>31</b>
CHAPITRE 4 – QU’EST CE QUE L’ENTREPRISE ? .....	32
Définition.....	32
Un rôle social pour l’entreprise ?.....	33
Théories des parties prenantes .....	33
CHAPITRE 5 – L’ETAT ET LE PATERNALISME LIBERTAIRE .....	38
Définition.....	38
L’architecture du choix.....	39
Responsabilité individuelle vs responsabilité des acteurs économiques ? .....	41
CHAPITRE 6 – D’ENTREPRISE A VIE PRIVEE .....	45
L’extension du domaine de l’influence de l’entreprise .....	45
Nouvelles pratiques managériales et souffrance au travail .....	48
Présentation .....	49
Le consentement à la souffrance au travail.....	50
Différents niveaux de responsabilité .....	60
L’entreprise dans un futur proche.....	62
Les Gafa .....	62
De nouvelles communautés .....	64
<b>PARTIE 3 - POUR UN NOUVEAU CONCEPT DE RESPONSABILITE .....</b>	<b>67</b>
CHAPITRE 7 – L’INJUSTICE STRUCTURELLE .....	68
Responsabilité et inégalités.....	68
Structuralisme et individualisme .....	69
La structure.....	69
Responsabilité et injustice structurelle .....	70
Jugements normatifs .....	72
Frontières de l’injustice structurelle.....	73
La justice globale .....	74
Le principe de différence global .....	75
Une fin des frontières ? .....	76
CHAPITRE 8 – UNE SOLUTION SEMANTIQUE : LA RESPONSABILITE PROSPECTIVE .....	79
La responsabilité prospective.....	79



L'obsolescence du concept traditionnel de responsabilité vis-à-vis de notre problématique.....	79
Les théories de la complicité.....	81
Présentation du modèle de « connexion sociale ».....	82
Objections.....	83
Une exigence accablante.....	83
Un flou conceptuel.....	84
Un manque de précision métaphysique.....	85
La responsabilité prospective d'un point de vue métaphysique.....	86
Le point de vue de groupe.....	86
L'individualisme métaphysique.....	86
Conclusion.....	90
Bibliographie.....	92
Table des matières.....	94

## RÉSUMÉ

La responsabilité est un concept qui traditionnellement s'applique à l'individu en tant que cause identifiable d'un résultat produit volontairement. Elle concerne donc les individus dont la forme d'agentivité permet l'action volontaire, ce qui rend problématique la question de la responsabilité collective - la forme d'agentivité des acteurs collectifs n'étant que métaphoriquement similaire à celle des individus. Bien qu'ontologiquement distincte, elle laisse néanmoins une place à la responsabilité dans les cas où des procédures de délibération et de décision acceptées par l'ensemble du groupe font naître une opinion commune ; ce qui rend potentiellement pertinente l'existence de concepts tels que la RSE. Il faut néanmoins prendre garde à ne pas voir les entreprises comme des entités indépendantes opposables à la société, l'Etat, ou les individus. Pour penser leur responsabilité correctement, il importe de les voir comme des nœuds dans un réseau de relations qui comprend des acteurs de natures différentes. La manière dont le social est aujourd'hui organisé tend à accroître leur importance et donc leur responsabilité dans le réseau. Dans le cas où un résultat est le produit involontaire d'une action collective non coordonnée, le seul moyen de penser la responsabilité est d'opérer un changement sémantique dans sa définition, remplaçant sa dimension rétrospective par une dimension prospective. Il ne s'agit plus de remonter la chaîne de cause pour identifier un coupable mais d'attribuer à chacun une responsabilité dont on ne se décharge qu'à travers l'action collective, et qui diffère selon son positionnement dans la structure. La responsabilité prospective (et collective de manière générale) n'a de substance qu'à condition d'abandonner l'individualisme métaphysique, elle n'a sinon qu'une valeur instrumentale, aidant à repenser la confrontation à l'injustice structurelle dont les responsables ne sont plus à chercher dans les limites des Etats, mais bien en oubliant les frontières traditionnelles de la responsabilité et en voyant au-delà des simples interactions institutionnelles.

## SUMMARY

Responsibility is a concept usually applied to individuals as identifiable causes of a voluntary produced outcome. It concerns individuals whose agency enables intentional action, which turns thorny the issue of collective responsibility, since collective agency is similar to individual agency only in a metaphorical way. In spite of its ontological particularity, it saves the possibility of responsibility when deliberation and decision processes collectively accepted enable emergence of a single group point of view. In that case using the concept of CSR makes sense. However, companies ought not to be considered as independent entities separated from society, state or even individuals. In order to think their responsibility properly, they should be regarded as nodes inside networks that include all kinds of actors. Nowadays social processes are organized in a way that let them gain momentum so then responsibility in the network. When an outcome is unwillingly produced by a non-coordinated collective agent, the only way to make responsibility intelligible is to understand it as forward-looking, instead of backward-looking. It is not anymore about getting to the root of the causal chain to identify liability. Forward-looking responsibility has to be taken by everyone, and can be discharged only throughout collective action. One's forward-looking responsibility depends on one's position in the social structure. This concept gets its substance while dropping metaphysical individualism. Otherwise it only has instrumental value, helping to address structural injustice whose responsibility is shared beyond the traditional borders we used to set up, and in a non-institutional way.

**MOTS CLÉS** : Responsabilité, injustice, structure, agentivité, collectif, entreprise

**KEY WORDS**: Responsibility, injustice, structure, agency, collective, corporate

