

L'article qui suit est composé de trois parties : dans un premier temps, il rappelle les définitions les plus courantes de la justice sociale et met en évidence leurs principales caractéristiques. Dans l'ensemble, la justice sociale désigne le socle éthique de la politique moderne, en particulier lorsque celle-ci entend aborder des questions économiques et sociales ; dans un deuxième temps, il s'intéresse au type de rationalité éthique qui sous-tend la notion de RSE : pour cela, il explore la portée et les limites du concept de « responsabilité » dont cette notion fait largement usage, en prenant appui sur le référentiel proposé par Han Jonas ; dans un troisième et dernier temps, il identifie la place qu'occupe la notion de RSE dans le « paysage » des théories de la justice. Deux voies sont explorées : la théorie des parties prenantes (qui paraît fondée sur le principe de l'égal accès des parties à un espace public de discussion) et le sens de l'intérêt général (qui paraît se référer à un sens civique transcendant les intérêts particuliers). Mais ces deux horizons normatifs s'avèrent impossibles à concrétiser, pour des raisons que le texte examine. Cet article entreprend alors, en conclusion, d'explorer des pistes permettant à la RSE de reprendre place au sein d'un ensemble de référentiels de justice, à la fois plus argumentés et plus durables.

Qu'est-ce que la justice sociale ?

Dans un livre fort didactique (Policar, 2006), rappelle que la justice sociale « occupe en philosophie politique une place comparable à celle de la vérité dans le domaine de la philosophie de la connaissance » (p. 9). Elle repose sur l'articulation de l'égalité et la liberté,

valeurs cardinales de l'ordre politique. « *La pérennité de notre système politique est suspendue à l'appréciation portée par les citoyens sur la façon dont les gouvernants se préoccupent de réaliser un idéal qui s'enracine dans la conviction que chaque individu compte autant qu'un autre* » (ibid.). Mais l'intérêt de sa réflexion est également de rappeler qu'une argumentation en termes de justice sociale s'oppose à la tradition positiviste et, singulièrement, au positivisme juridique. Pour Hans Kelsen, père fondateur d'une telle tradition, la remise en cause d'un absolu dans l'histoire suppose de ne plus séparer légalité et idéal moral, être et devoir-être. Dans un monde sans absolu, le seul registre de légitimité de l'ordre politique serait la loi et, par extension, l'ordre juridique constitutif d'un Etat de droit, quel qu'en soit le contenu moral.

Le maintien d'une préoccupation en termes de justice consiste, au contraire, à distinguer ces différents termes et à rappeler l'autonomie – même relative – de la réflexion morale. Cette position a une conséquence importante : elle suppose que les valeurs auxquelles il est fait référence ne soient pas considérées comme des absolus mais demeurent compatibles entre elles, au moins sous certaines conditions. Dans ce contexte, on peut avancer la formulation suivante : la justice sociale désigne l'évaluation éthique d'une action ou d'un système politiques, sur la base d'un certain agencement des valeurs fondatrices d'une société, en particulier ces valeurs cardinales que sont l'égalité et la liberté ; cet agencement doit pouvoir offrir à tous les individus un horizon de réalisation de soi, mais prend place à l'intérieur d'une société qui, au nom du pluralisme, renonce

définitivement à l'usage de la violence comme dispositif d'arbitrage entre valeurs différentes. La question-clé devient alors : comment donner vie à ce pluralisme des valeurs ?

Indépendamment des très nombreuses controverses qui suivront sa sortie, *Théorie de la justice* de John Rawls, publiée initialement en 1971, constitue l'une des réponses les plus en pointe sur la question. On ne peut certes pas ramener la théorie rawlsienne à la seule question du pluralisme, mais sa contribution sur ce terrain demeure incontournable. C'est un point que rappelle souvent Philippe Van Parijs, l'un des principaux continuateurs critiques de l'œuvre, par exemple lorsqu'il s'agit d'opposer à la perspective instrumentale de l'éthique des affaires (identifiée à une « technique de management ») la seule perspective théologique (ou de la « théologie morale »). Il écrit à ce propos : « Dès qu'il s'agit de faire des choix au nom ou dans le cadre d'organisations (...) dans lesquelles d'autres ont des intérêts légitimes, il est nécessaire de justifier, d'argumenter. Et si, comme c'est le cas dans les entreprises de nos sociétés capitalistes occidentales, il n'y a pas de référence à une tradition unique, mais un pluralisme de conceptions de l'existence, cette justification tourne court, du fait qu'elle est sans force pour une partie significative des interlocuteurs auxquels elle s'adresse » (1993, p. 98).

Pour Rawls en effet, l'enjeu n'est nullement d'appauvrir les aspirations à une vie accomplie, comme on a pu l'écrire ici ou là à propos de son « contractualisme », mais de prendre ces aspirations tellement au sérieux que leur hiérarchisation en devient impossible... sauf à faire usage de l'absolutisme. Pour offrir une issue à ce qui ressemble à une aporie, cet auteur propose de distinguer deux facettes de

la théorie éthique, deux idéaux moraux : un idéal de « vie bonne » (l'aspiration à une vie accomplie comme telle, en fonction des référentiels propres aux trajectoires individuelles ou aux héritages culturels) d'une part ; un idéal de société juste (de justes procédures de répartition des biens dans une société donnée) d'autre part. Dans un contexte de pluralisme croissant, la deuxième facette est appelée à prendre le pas sur la première. En d'autres termes, l'horizon de la justice sociale serait en passe de se concrétiser dans des problèmes de procédure : c'est la fameuse priorité du « juste » sur le « bien », qui vise à organiser la cohabitation entre projets de vie, sans se prononcer sur leur validité intrinsèque. Ce que Paul Ricoeur écrit de la façon suivante : « *Le but et la fonction d'une procédure [est] d'assurer la primauté du juste sur le bien en substituant la procédure même de délibération à tout engagement concernant un prétendu bien commun* » (1995, p. 72).

Dans cette perspective, les deux principes avancés par John Rawls (libertés de base et principe de différence, visant à améliorer la situation des plus mal lotis en respectant la règle de l'équité) proposent une procédure possible... dont on peut discuter la portée. La théorie de l'agir communicationnel défendue par Jürgen Habermas dans les années 80 (en Allemagne, la *Théorie de l'agir communicationnel* est publiée en 1981, *Morale et communication* en 1983) relève, par exemple, d'une autre tradition philosophique : elle renvoie à une anthropologie critique de la modernité et met d'avantage l'accent sur la question des règles de langage. L'éthique de la discussion (qui suppose le respect des critères de vérité propositionnelle, véracité intentionnelle – ou sincérité – et justesse normative) y

apparaît comme le fondement d'une anthropologie morale visant la reconstruction d'espaces de discussion, face à une injustice vécue essentiellement sous le mode de la relégation à l'extérieur des cercles autorisés de la parole publique. Ces deux approches n'en demeurent pas moins inscrites à l'intérieur d'une conception *procédurale* de la justice, qui consiste à mettre l'accent sur les règles de la coopération sociale au détriment des contenus eux-mêmes. Dans les deux cas, le pluralisme semble sauvé par la seule affirmation du primat de la procédure. Est-ce suffisant ?

L'essentiel de ce que l'on appelé la critique « communautarienne » de la position libérale-procédurale consiste à répondre négativement à cette question. Le *premier argument* avancé à l'appui d'une telle critique est relativement simple : le choix d'une procédure s'étaye sur la représentation tacite d'un idéal de vie bonne. C'est le cas du bien-être matériel pour Rawls – les plus « mal lotis » le sont essentiellement sur le terrain des variables socio-économiques –, ou du langage chez Habermas. Le pluralisme procédural semble ainsi biaisé dans sa construction même. Cherchant à relever le défi, d'autres voies ont été ouvertes : Charles Taylor (1998) a suggéré de revaloriser les diverses traditions éthiques qui ont « fait » notre modernité et ainsi d'offrir aux minorités les moyens d'une *reconnaissance effective* dans l'espace public, notamment au moyen du droit ; Alasdair MacIntyre (1997) et Alfredo Gomez-Muller (1999) ont exploré la portée d'une *vie accomplie* – une vie qui *s'accomplit* dans un temps fini. Cette perspective permet d'interpréter les identités culturelles comme des réserves de signification sans lesquelles il serait

impossible de forger des projets de vie, et de bâtir une théorie morale ; Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991) ont dessiné la perspective de *compromis durables* entre différentes aspirations éthiques – différentes « justifications » –, à travers la manière dont elles s'agencent dans les choix économiques ou gestionnaires, mais aussi en fonction d'un certain état de la critique sociale.

Il existe en effet un *second argument*, plus ouvertement critique celui-là, que l'on peut opposer à l'approche libérale-procédurale : lorsqu'elle affirme le caractère général de ce qui n'est, dans les faits, que l'expression d'un groupe dominant, une telle approche interdit le déploiement d'aspirations morales légitimes. Elle génère par ce biais des expériences éthiques négatives, des situations d'injustice. C'est ainsi que la généralisation du droit individuel de propriété après les Lumières s'est faite aux bénéfices de la bourgeoisie industrielle du XIX^e siècle, induisant une paupérisation de la classe ouvrière. Le droit social a alors consisté, non seulement à inventer des droits, mais à opposer à l'ordre juridique antérieur une lecture différente des rapports sociaux. C'est ainsi que la législation nord-américaine a longtemps privilégié la population blanche, protestante, masculine et hétérosexuelle, au détriment de ceux ne présentant pas ces caractéristiques. La construction de droits alternatifs – à commencer par celui des femmes – n'a été possible qu'à condition de déconstruire cette collusion tacite entre procédures apparemment neutres et intérêts des groupes dominants. Dans *La lutte pour la reconnaissance* (2000), Axel Honneth considère qu'il existe un préalable à la formation des procédures, à savoir la reconnaissance de ceux qui aspirent à

l'identité de sujet moral mais sont, le plus souvent, confinés à la « mésestime » ou au « mépris ». Dans *Qu'est-ce que la justice sociale ?* (2005), Nancy Fraser dessine l'horizon d'une « parité de participation », qui repose sur un couplage entre redistribution et reconnaissance (il ne peut y avoir de reconnaissance sans une redistribution effective à l'égard des moins favorisés) et la valorisation d'espaces publics « populaires » ou « subalternes » (dans lesquels de nombreux sujets politiques construisent une identité morale ignorée par l'espace public officiel, lequel demeure soumis à l'influence des partis et des groupes de pression).

Derrière la notion de justice sociale, se dessine ainsi un ensemble d'agencements théoriques qui tentent, chacun à sa manière, de préserver une triple ambition : autonomie relative de la raison morale, pluralisme effectif des valeurs, horizon d'accomplissement de soi à partir de référentiels normatifs distincts. Quelle place la RSE pourrait-elle avoir dans un tel « paysage » ?

Une rationalité éthique paradoxale

Il est requis d'observer, en premier lieu, que le vocabulaire moral de la RSE n'est pas celui initié historiquement par les théories de la justice, dont les valeurs d'égalité et de liberté constituent, on l'a dit, des points de repère essentiels. Il n'est pas non plus question de *bonheur* – terme aristotélien par excellence qui, bien en amont de l'utilitarisme, fournit un horizon téléologique au gouvernement de soi et des autres – ou de *respect* – terme qui a, depuis Kant, fourni un soubassement majeur à l'idée d'universalité en morale, matérialisée notamment dans la déclaration universelle des droits de l'homme. Le vocable central est celui de *responsabilité*.

Comment le comprendre ? Quelques années après la publication de *Théorie de la justice* (1971), la sortie du livre de Hans Jonas, *Le principe responsabilité* – dont la publication originale date de 1979 – ouvrait la voie à une théorie éthique singulièrement distincte de celle de son homologue nord-américain : bâtie sur l'expérience du « frémissement » face au pouvoir illimité de la technique – et de la raison technico-économique –, requérant la « sollicitude » à l'égard de la vulnérabilité de la nature et de l'espèce humaine, elle posait les jalons d'une théorie générale de la responsabilité tournée essentiellement vers la problématique de *l'avenir*. Ce qui est en jeu chez Jonas n'est pas tant la faculté de répondre de ces actes devant un interlocuteur qui serait identifiable, mais de poser le problème de la responsabilité à l'égard de *l'idée d'humanité* comme telle.

Au-delà du fait que sa théorie éthique vise à s'adapter aux transformations que la civilisation technologique induit sur l'identité humaine – en créant des situations d'irréversibilité vis-à-vis des générations futures mais aussi en modifiant « l'essence de l'agir humain », dans la mesure où cette civilisation confère des possibilités inédites à l'existence du moi –, elle présente plusieurs caractéristiques : 1) la responsabilité décrit une *relation non-réciproque*, dont l'archétype est la responsabilité parentale ; 2) dans la responsabilité, *la fin n'est pas extérieure à l'homme* – à la manière d'un outil dont le but est constitué par un usage qu'il ne maîtrise pas –, mais *intérieure à lui* ; 3) l'exercice de la responsabilité repose sur une continuité entre *expérience subjective* (sentiment de responsabilité) et *contenus objectifs* (obligations morales

spécifiques) : c'est en effet la « capacité à être affecté » par des obligations qui fait de nous des « êtres moraux », quelle que soit par ailleurs la validité morale des actes qui en découlent ; 4) à l'échelle de l'histoire, *la responsabilité s'oppose à l'utopie* : l'utopie marxiste d'une libération du travail aliéné, au profit d'une civilisation de l'abondance, mais aussi l'utopie industrielle d'une puissance indéfinie de production, de consommation et de domestication de la nature.

Cette dernière caractéristique est sans doute celle qui traduit le mieux l'ancrage de la RSE dans une théorie éthique. S'il y a *responsabilité au sein même du système capitaliste*, c'est que la fin ne justifie pas les moyens et qu'il n'existe aucune nécessité « derrière » le fonctionnement d'un tel système. Dans sa formulation même, la RSE s'oppose à l'idée d'une contribution spontanée des entreprises privées à la prospérité de tous, comme à celle qui mettrait l'accent sur les « contradictions internes » du capitalisme. Le caractère non-réciproque de la responsabilité trouve, quant à lui, un écho dans la notion économique d'« externalité » – et notamment d'« externalité négative » –, qui est en grande partie à l'origine de la « responsabilité sociale » (de Nanteuil, 2009). L'idée sous-jacente est que l'activité économique de type capitaliste peut avoir, dans un futur plus ou moins proche, des conséquences néfastes sur la communauté humaine ou la nature, sans que ces conséquences puissent faire l'objet d'une identification analogue aux risques sociaux encourus pour les travailleurs dans le capitalisme industriel des XIX^e et XX^e siècles. La notion de « partie prenante » (*stakeholder*, en anglais) tente d'atténuer une partie de cette non-réciprocité, en considérant

que de nombreux acteurs internes ou externes à l'entreprise sont en mesure de procéder à cette identification. Néanmoins, ce qui semble fournir un élément au service d'une opérationnalisation de la responsabilité est atténué par le fait qu'il s'agit de procéder à une « consultation des parties prenantes », sans « obligation de résultat ». En d'autres termes, la montée en puissance de la notion de « partie prenante » a pour effet de diminuer l'obligation morale issue du « principe responsabilité », dont la force obligatoire est précisément liée à son degré de *généralité* (il ne s'agit pas de s'arranger avec un groupe spécifique), ainsi qu'à la nécessité de limiter *concrètement* les effets néfastes de la raison technico-économique (il s'agit de parvenir à des résultats vérifiables). Dans l'esprit de Jonas, il revient aux initiateurs de l'acte – ici de l'acte économique ou gestionnaire – de prendre la mesure des effets en chaîne de leurs décisions et de limiter leurs possibilités d'agir par le biais de l'auto-réflexion, à la manière d'un parent vis-à-vis des enfants : « *Le bien-être, l'intérêt, le sort d'autrui a été remis entre mes mains du fait des circonstances et d'une convention, ce qui veut dire que mon contrôle sur cela inclut en même temps mon obligation pour cela. Exercer le pouvoir sans observer l'obligation est alors "irresponsable", c'est-à-dire une rupture dans le rapport de confiance de la responsabilité* » (Jonas, 1990, p. 134).

C'est toutefois autour des deux autres caractéristiques que la RSE bute sur de véritables difficultés axiologiques. Sur le plan des finalités, elle traduit un dispositif d'interpellation face au « vide éthique » qui s'est introduit au cœur du système capitaliste. Mais elle n'entend pas poser le problème de la validité morale d'un tel système. En d'autres termes, elle demeure liée aux finalités

de « l'homme capitaliste » – ou de « l'homme en régime capitaliste » –, alors même que l'éthique jonasienne suppose d'étendre le champ de la responsabilité à *l'idée d'humanité pour elle-même*, c'est-à-dire à l'idée d'une humanité qui ne soit pas placée sous la tutelle d'un système économique unique. La responsabilité supposerait alors de travailler à l'émergence d'une « économie plurielle » (Laville, 2008, 2010). De plus, le fait de renvoyer l'exercice de la responsabilité à « l'entreprise » pose un problème d'anthropologie morale, que Jonas esquissait dans la troisième caractéristique mentionnée plus haut. Non seulement l'entreprise n'est pas un sujet de droit, mais le serait-elle qu'elle ne serait pas encore un sujet... humain, susceptible d'être affecté par une interpellation extérieure, gage d'un certain nombre d'obligations. Or, s'il existe une responsabilité propre à certaines entités collectives (Etat, églises, écoles, etc.), une telle responsabilité ne peut s'exercer sans spécifier ceux à qui est dévolu le rôle de « porte-parole » (Boltanski, 2010). Mais une telle spécification est généralement absente de la littérature de la RSE, dont Philippe de Woot (2005) rappelle qu'elle a pour objet d'introniser un espace de responsabilité distinct de la personne du dirigeant. Quel est le *sujet* de la RSE ? La question reste irrésolue à ce jour.

On voit ainsi que la base morale servant à fonder l'idée de RSE relève moins d'une théorie de la justice que d'une théorie de la responsabilité, mais aussi que *cette base demeure paradoxale*. Cette observation suffit-elle à éloigner définitivement la RSE de toute prétention à nourrir une théorie de la justice ou, de façon moins ambitieuse, un horizon normatif formulable en

termes de justice sociale ? Non, car la RSE rejoint malgré tout certaines de ces ambitions, de deux manières.

Ethique de la discussion et « Cité civique » : des horizons inachevés

Au regard du paysage dont nous dressions le portrait, la RSE n'est en effet pas en reste. L'une de ses spécificités tient au fait qu'elle a su, malgré tout, s'inspirer des avancées de la pensée politique et morale pour proposer un certain nombre de discours et/ou de pratiques. Deux inspirations méritent d'être mentionnées : l'une provient de *l'éthique de la discussion* – défendue par Habermas – et s'inscrit dans une perspective procédurale ; l'autre a trait à l'horizon du « bien commun », autrement dit à la volonté d'articuler les décisions d'entreprise à *une préoccupation d'ordre civique* – pour reprendre les termes de Boltanski et Thévenot –, attestant d'une orientation plus substantielle.

Sur le plan *procédural*, l'approche par la « consultation des parties prenantes » consiste, bon gré mal gré, à instituer un espace public de discussion *dans* l'entreprise, au moins à l'échelle des choix stratégiques ou des dispositifs de gouvernance. On constatera d'ailleurs que, sur ce terrain, le pluralisme est assumé de façon assez large : la notion de « partie prenante » s'adresse à une grande variété d'acteurs et entraîne souvent des réappropriations variées, selon les pays, les secteurs d'activité ou les entreprises elles-mêmes. On constatera aussi que la procédure choisie pour organiser ce pluralisme est largement inspirée de celle défendue par *Théorie de l'agir communicationnel*, et non de celle suggérée par *Théorie de la justice*. Le diagnostic implicite sur lequel repose la RSE est donc que la forme dominante

de l'injustice en vigueur dans l'entreprise capitaliste est la privation de parole, plus que l'inégalité de salaire, de compétences, etc. Bien qu'Habermas ait toujours refusé de faire entrer sa construction théorique à l'intérieur des organisations marchandes, ce diagnostic est loin d'être infondé : de nombreux auteurs rappellent que la formation d'espaces de discussion dans le monde du travail demeure un enjeu de premier plan pour les salariés et les dirigeants, tandis que la politique salariale est largement déterminée par le niveau macro-économique et la négociation collective (Zarifian, 1993, 1996 ; Dejours, 1998, 2009 ; Ferreras, 2007). Les conséquences d'une telle observation sont au nombre de deux.

D'une part, de tels espaces ne peuvent fonctionner, et produire leur consistance éthique, qu'à condition d'obéir à des règles langagières relativement strictes, grâce auxquelles se font jour les aspirations à la reconnaissance de soi comme sujet éthique. Sans disparaître, le pouvoir est alors contenu par des impératifs formels, largement inspirés des critères énoncés par Habermas lui-même (vérité, sincérité, justesse). Or l'horizon d'une simple « consultation des parties prenantes », en lieu et place de ce que fut, par exemple, la « négociation collective » entre partenaires sociaux, laisse en friche une telle exigence. De même – seconde conséquence –, une telle perspective n'est possible qu'à condition d'opérer une mutation radicale à l'égard de l'approche habermassienne : l'aspiration à l'existence d'un espace public dans l'entreprise est directement liée à la question du travail, à l'enjeu que représente la mise à l'épreuve de soi dans l'expérience du travail salarié. Dans cette expérience, les sujets

humains font l'apprentissage de la civilité (Zarifian, 1997 ; Dejours, 2009) et aspirent à voir se réaliser différentes normes de justice (Dubet et alii., 2006 ; Ferreras, 2007). L'horizon d'une parole authentique – même liée à des impératifs fonctionnels – apparaît alors comme la clé de voûte de leur identité morale, en particulier pour assurer la coopération au sein des collectifs (Dejours, 2009). En d'autres termes, la condition préalable à l'existence d'une éthique de la discussion dans l'entreprise suppose de reconnaître au travail son rôle crucial dans la genèse du questionnement éthique (Salmon, 2007 ; de Nanteuil, 2007). Un point sur lequel la RSE est souvent silencieuse.

Sur le plan *substantiel*, l'une des intuitions à l'origine de la RSE est que l'entreprise capitaliste doit désormais se préoccuper davantage de la société dans laquelle elle s'inscrit. Elle y bénéficie en effet de nombreuses ressources – compétences, institutions, etc. – qu'elle ne peut utiliser sans avoir des obligations à leur égard. Cette situation va généralement de pair avec la volonté de faire de l'entreprise privée une nouvelle structure en charge du bien commun voire, dans certains cas, une nouvelle « institution du bien commun ». Il s'agit de placer l'entreprise sous le régime de justification propre à ce que Luc Boltanski et Laurent Thévenot nomment la « Cité civique ». Dans celle-ci, « on accède à la grandeur en sacrifiant les intérêts particuliers et immédiats, en se dépassant soi-même, en ne plaçant pas des intérêts individuels avant des intérêts collectifs. (...) Le monde civique, qui ne peut se déployer hors d'un Etat, trouve sa forme la plus accomplie dans la République et dans la démocratie qui assurent la représentation des citoyens réunis en corps électoral (...). Grâce à ces institutions, la volonté générale peut émaner

de la base » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 237 et 239). Surgit alors une double difficulté. Tout d'abord, cet appel à un surcroît de civisme émane d'une entité collective dont la tradition idéologique fut de s'y opposer, en se faisant le porte-parole de comportements fondés sur la maximisation de l'utilité individuelle. Fait plus étonnant, il surgit à un moment où la dynamique civique des sociétés capitalistes est elle-même en voie d'affaiblissement, dans la capacité d'action des institutions traditionnelles (Dubet et alii, 2006) comme dans la solidité de l'idéal normatif auquel il se réfère. Un idéal largement décrié par des opinions publiques tentées par le « culte de l'urgence » (Aubert, 2004) ou l'« individualisme négatif » (Castel, 1995). Dans ce contexte, la référence à la « Cité civique » peut apparaître comme une référence floue, sans contenu propre.

En outre, la volonté de faire de l'entreprise une « institution en charge de l'intérêt général » pose un problème strictement politique : même pondéré par la négociation collective et l'émergence de modes de gouvernance plus « ouverts », le fonctionnement de l'entreprise diffère en tous points de l'appareil politique démocratique (formes de propriété, mode de nomination des élites, dispositifs d'organisation du pouvoir, finalités de l'action entrepreneuriale). Du coup, la RSE pourrait se faire le relais d'une confusion entre institutions en charge du bien commun et organisations à finalité marchande, alors même que l'un des fondements de la « Cité civique » fut d'inventer cette distinction et, par ce biais, d'agir en faveur d'un pluralisme renforcé. La priorité d'une éthique substantielle, rappelle à ce propos Michaël Walzer (1997), est de *séparer* les

sphères de l'action collective et d'éviter que l'une *n'impose aux autres* son mode de valorisation et de répartition. Cette fois, c'est la question d'un renouvellement des institutions en charge de la vie économique qui est posée : non seulement pour faire en sorte que l'exercice de la responsabilité s'émancipe du seul régime capitaliste et soit destinée à l'idée d'humanité pour elle-même (Jonas), mais aussi pour permettre à la RSE de jouer effectivement le rôle qui est le sien, sans entretenir la confusion entre des niveaux d'action (Walzer). Une chose pour l'entreprise serait de contribuer au bien commun (*d'inclure* une logique d'ordre civique), une autre d'être assimilée à une institution en charge du bien commun (*d'incarner* cette logique civique en tant que telle).

En conclusion, il importe de cerner de plus près les conditions qui pourraient permettre à la RSE de prendre place parmi les contributions en matière de justice sociale. Au regard du parcours réalisé jusqu'ici, trois voies se dégagent, qui sont autant de modalités d'intervention dans le champ normatif :

a) la *régulation institutionnelle*, à savoir le cadre à partir duquel se construit l'horizon de justice sociale. Nous l'avons dit, l'enjeu n'est pas de faire de l'entreprise une institution mais de renouveler le contexte institutionnel qui entoure l'entreprise, de façon à travailler à l'émergence d'une responsabilité authentique de la part des agents économiques. Ceci peut entraîner un certain nombre d'obligations substantielles de la part de l'entreprise, sachant que, dans un contexte de globalisation, l'invention d'institutions internationales, dotées de pouvoirs spécifiques en la

matière, s'avère essentielle. Mais cela suppose aussi de modifier les obligations procédurales qui sont attachées à la RSE. En régime capitaliste, il semble difficile de mettre toutes les « parties prenantes » sur le même plan ou de s'en tenir à de simples opérations de « consultation ». Une entrée en vigueur de dispositifs de négociation, ainsi que la possibilité de parvenir à des résultats durables en lien avec le type de responsabilité qui est effectivement engagé par les uns et les autres, semble incontournable ;

- b) *l'attention au travail ordinaire*. Ce point mérite lui aussi une attention redoublée. Dans de nombreux cas, le discours ou les pratiques de RSE sont définies indépendamment des situations professionnelles dans lesquelles surgissent de nombreuses questions éthiques. Plus largement, c'est moins la question du pouvoir que celle du travail qui apparaît comme la scène centrale dans laquelle le sujet humain fait l'expérience de la civilité et aspire à un idéal de justice. Il revient donc à la RSE de fournir les conditions d'une délibération accrue sur ces questions, au risque sinon de se trouver un porte-à-faux avec des pans entiers de la réalité socio-économique dans laquelle s'ordonne la vie éthique elle-même ;
- c) *la formation du sujet éthique*. Ce dernier point constitue la cheville ouvrière de l'ensemble. Il a trait au sujet de la responsabilité, c'est-à-dire à l'identité subjective de ceux qui sont susceptibles d'être affectés par les effets néfastes de l'action à laquelle ils contribuent (sentiment de responsabilité), ainsi qu'au type

d'action concrète qu'une telle interpellation génère (obligations de responsabilité). Il a trait également aux conditions anthropologiques contribuant à la réémergence de la subjectivité sur la scène du travail, avec les conséquences éthiques qui en découlent. C'est en effet le risque inhérent à la division du travail elle-même que de suspendre notre condition de sujet sensible (de Nanteuil, 2009) et de substituer à une éthique de l'agir une « morale du consentement » (Bauman, 2008). L'exigence de justice attachée à la notion de responsabilité exigerait alors de faire de la critique des modes division du travail l'un des leviers de l'expression subjective, conditions d'une responsabilité accrue de ceux qui participent à l'organisation productive. De façon générale, une telle visée plaide en faveur d'une réhabilitation du travail et de l'entreprise comme lieux essentiels pour la réflexion éthique dans des sociétés globales. C'est tout l'intérêt de la RSE que d'avoir nourri cette question.... sans y avoir vraiment répondu.

Matthieu de Nanteuil

Références

- AUBERT N., (2004), *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*, Paris, Flammarion.
- BAUMAN Z., (2008), *Modernité et Holocauste*, Paris, Complexe.
- BOLTANSKI L., (2010), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- BOLTANSKI L., THEVENOT L., (1991), *De la Justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

CASTEL R., (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.

DEJOURS C., (1998), *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Fayard ; (2009), *Travail vivant. 1. Sexualité et travail. 2. Travail et émancipation*, Paris, Payot.

DUBET F. et alii., (2006), *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil.

FERRERAS I., (2007), *Critique politique du travail. Travailler à l'heure de la société de services*, Paris, FNSP.

FRASER N., (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.

GOMEZ-MULLER A., (1999), *Ethique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer.

HABERMAS J., (1986 [1983]), *Morale et communication*, Paris, Cerf ; (1987 [1981]), *Théorie de l'agir communicationnel. 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société. 2. Critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.

HONNETH A., (2000), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.

JONAS H. (1990 [1979]), *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf.

LAVILLE J.-L., (2010), *Politique de l'association*, Paris, Seuil ; (2008), *Le travail. Une nouvelle question politique*, Paris, Desclée de Brouwer.

MC INTYRE A., (1997 [1981]), *Après la vertu. Etude de théorie morale*, Paris, PUF.

DE NANTEUIL M., (2009), « L'éthique de responsabilité... contre la RSE ? », in *Sociologies pratiques*, 2009/1, n°18, pp. 65-77 ; (2009), *La démocratie insensible. Economie et politique à l'épreuve du corps*, Toulouse, Erès.

POLICAR A., (2006), *La justice sociale. Les enjeux du pluralisme*, Paris, Armand Colin.

RAWLS J., (1991 [1971]), *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.

RICŒUR P., (1995), *Le juste*, Paris, Esprit.

SALMON A., (2007), *La tentation éthique du capitalisme*, Paris, La Découverte.

TAYLOR C., (1998), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.

VAN PARIJS P., (1993), « Le Trilemme de l'éthique des affaires », in Van Parijs P. (dir.), *Ni ghetto, ni tour d'ivoire. L'éthique économique et sociale*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, pp. 95-101.

WALZER M., (1997), *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.

DE WOOT P., (2005), *Responsabilité sociale de l'entreprise. Faut-il enchaîner Prométhée ?*, Paris, Economica.

ZARIFIAN P., (1993), *Le travail et l'événement*. Paris, L'Harmattan ; (1996), *Travail et communication. Essai sociologique sur le travail dans la grande entreprise industrielle*, Paris, PUF ; (1997), *Eloge de la civilité*, Paris, L'Harmattan.