

Arnaud Pellissier-Tanon

Maître de conférences,
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, Cergors

arpeltan@univ-paris1.fr

novembre 2007

Communication
au 5^{ème} congrès de l'ADERSE
Grenoble, 10 et 11 janvier 2008

La Responsabilité sociale de l'entreprise, un retour à la vision aristotélicienne de la société politique ?

*

Résumé : L'élargissement du cercle de leurs parties prenantes transforme tacitement la responsabilité sociale des entreprises en un devoir de compassion ainsi que le rôle qui leur est dévolu au sein de la société : elles prennent part au débats sur les questions de sociétés et peuvent légitimement contribuer de leur propre initiative à leurs solutions. Ce faisant, la vision de la politique change, de l'artifice de représentation qui fonde la souveraineté de l'Etat et légitime la législation qu'il édicte à la société d'organisations qui, par leurs libéralités, agissent d'une façon subsidiaire et contribuent au bien commun. La RSE consacre ainsi un retour à la vision aristotélicienne de la société politique.

Mots clés : Aristote, bien commun, contrat social, libéralité, responsabilité sociale de l'entreprise, société politique, subsidiarité

*

« Bill Gates redéfinit la philanthropie au XVIe Congrès international sur le sida

« La présence au congrès de Toronto [sur le sida] de l'homme le plus riche de la planète [Bill Gates] ne montre pas seulement la persistance de l'éthique capitaliste puritaine », affirme l'éditorialiste Gérard Dupuy. « Elle marque aussi un tournant de l'histoire contemporaine qui a vu l'initiative privée, sous l'appellation générique d'organisations

non gouvernementales (ONG), s'imposer comme un acteur majeur de la cohabitation planétaire, comme une indispensable interface Nord-Sud. L'important, en l'occurrence, ce n'est pas que Gates soit riche, mais qu'il agisse en n'ayant de compte à rendre qu'à sa conscience et à son conseil de surveillance plus ou moins comme Médecins sans frontières ou Médecins du monde. (...) En cela, il contribue à imposer de nouvelles normes à l'action philanthropique. »

<http://www.liberation.fr/actualite/monde/198549.FR.php> consulté le 21 août 2006

Que Bill Gates n'ait de compte à rendre qu'à sa conscience lorsqu'il se montre philanthrope, que *Libération* se plaise à souligner le rôle nouveau dévolu à l'initiative privée, tous ces faits illustrent la mutation que notre société est en train de connaître, notamment les rôles nouveaux dévolus aux entreprises. Nous ne sommes plus au temps où l'idéologie dénonçait l'aliénation que leurs pratiques consacraient ou, au contraire, situait en elle la source du progrès économique et social. De nos jours, l'opinion publique porte sur les entreprises un regard pragmatique. Les pouvoirs publics cherchent, bien sûr, à réguler les forces qui les animent, notamment à combattre toute injustice : la législation leur en impute plus que jamais la responsabilité. Et des parties prenantes de plus en plus nombreuses cherchent à plier ces forces dans le sens de leurs intérêts ou à les associer aux projets qu'elles mènent, parfois sur le mode de la revendication, de plus en plus sur celui du partenariat.

La résurgence du mécénat, le développement de politiques caritatives ou l'implication en faveur des grandes causes de l'humanité, consacre un retournement de perspective : les entreprises peuvent légitimement agir, de leur propre initiative, en vue du bien de la société toute entière et non plus seulement de leurs mandants. Le lieu où se débattent les questions de société se transforme en conséquence : c'est de moins en moins l'Etat, conçu comme l'organe de représentation des citoyens et de conciliation de leurs intérêts, mais de plus en plus la société civile, entendue comme le forum où les porteurs de projets discutent entre eux, avec d'autant plus d'autorité qu'ils ont fait preuve de réalisations concrètes. Ce faisant, la vision de la société politique change elle aussi : le contrat social par lequel les individus désarment leur souveraineté et remettent à l'Etat le soin de défendre leurs intérêts cède la place au foisonnement des organisations qui, de leur propre initiative et selon leurs lumières, contribuent à résoudre les problèmes ou promouvoir les causes qui concernent la société toute entière.

Libéralité, diraient les lecteurs d'Aristote. Bien commun, subsidiarité, diraient à sa suite ceux des autres philosophes classiques. C'est en effet en donnant d'elles-mêmes que les organisations contribuent au bien de leurs communautés en apportant à leurs membres défaillants les secours dont ils ont besoin pour accomplir leurs destinées. La thématique de la responsabilité sociale des entreprises consacrerait un renouvellement de notre vision de la société politique, un abandon des conceptions contractualistes et un retour à la pensée des philosophes classiques, précisément au livre premier de *La Politique* d'Aristote, à la nuance près que les citoyens ne sont plus des pères de famille mais des dirigeants d'organisations. Nous ne nous étonnerons pas que les concepts qu'ils ont forgés reviennent sous la plume de ceux qui cherchent à décrire les

nouveautés de notre monde. Pour mieux le comprendre, nous présenterons une synthèse de la vision classique de la société politique puis analyserons en quoi la responsabilité sociale des entreprises consacre un retour à cette vision.

1) La genèse de la cité, selon les philosophes classiques : un élargissement des relations d'échange

Consacrant *La République* à l'analyse de la justice, Platon y décrit, au livre II, la genèse de la cité. On trouve à son origine le besoin des hommes de se prêter mutuellement une aide pour faire face aux nécessités de la vie : "ce qui donne naissance à une cité (...) c'est (...) l'impuissance où se trouve chaque individu de se suffire à lui même et le besoin qu'il éprouve d'une foule de chose" (369-b)¹. De là naît la société politique, d'abord rudimentaire, puis différenciée selon les métiers que remplissent ses membres. Par le fait même qu'elle permet de satisfaire aisément les besoins primordiaux de l'existence, la différenciation des métiers ouvre des champs nouveaux à l'activité humaine. Des besoins jusqu'alors inconnus font leur apparition et, de la sorte, la cité primitive qui ne se composait guère que de laboureurs et de quelques artisans, s'accroît en population et en étendue.

Le commerce ne tarde pas à s'y développer. Il a d'abord son siège sur un marché public mais, dès que la production augmente et que des matières premières de toutes sortes deviennent nécessaires, ce cadre se révèle trop étroit. Il faut multiplier les relations qui existent déjà avec les pays voisins et, pour cela, construire des vaisseaux. De nouvelles classes sociales, telles les commerçants ou les marins, se constituent ainsi dans la cité. Si on y ajoute la classe des manoeuvres non qualifiés, on a décrit, sous sa forme la plus simple, une cité complète (cf. 369-b - 372-c). La vie du commun des citoyens dans une telle cité sera aussi facile qu'heureuse : satisfaits d'une nourriture saine et frugale, sans désirs et sans souci, ils jouiront des bienfaits de la paix et chanteront les louanges des dieux. Ainsi, selon Platon, la cité ayant pour origine le besoin d'entraide qu'éprouvent les hommes, sa genèse consiste en la différenciation de ses fonctions.

Aristote présente, au premier livre de *La Politique*, la genèse de la cité comme un mouvement d'élargissement des relations d'échange : des familles se regroupent en villages puis en cités pour s'offrir mutuellement les services qu'elles ne peuvent s'assurer elles-mêmes. Les familles utilisent depuis toujours leurs patrimoines pour satisfaire les besoins de tous les jours. Et pour les autres besoins, les chefs de famille en vinrent à pratiquer le troc (cf. 1257-a 25)². Ainsi "une communauté d'intérêts naît" (1133-a 17) entre les chefs de famille qui ont recours à l'échange. Aristote relève que "c'est en vue de l'avantage de ses membres, pense-t-on généralement, que la

¹ Les références des citations de Platon suivent la numérotation continue de ses oeuvres selon l'édition Estienne : *La République* couvre les n° 328-a à 621-d inclus.

² Les références des citations d'Aristote suivent la pagination de l'édition de Bekker (Berlin, 1831). *L'Ethique à Nicomaque*, les n° 1094-a à 1181-b, *l'Ethique à Eudème*, les n° 1214-a à 1249-b (notons que cette numérotation continue exclut de *l'Ethique à Eudème* les livres IV, V & VI, identiques aux livres V, VI & VII de *l'Ethique à Nicomaque*) et *La Politique*, les n° 1252-a à 1341-b. Nous utilisons les traductions de J. Tricot.

communauté politique s'est constituée à l'origine et continue à se maintenir" (1160-a 10). Il constate ainsi que, du point de vue économique, "une famille se suffit davantage à elle-même qu'un individu, et une cité qu'une famille, et une cité n'est pas loin d'être réalisée quand la communauté devient assez nombreuse pour se suffire à elle-même" (1261-b 5).

Mais à l'instar de Platon, Aristote a adopté un point de vue éthique : l'achèvement de la Cité doit être entendu certes, comme nous l'avons vu, du point de vue économique, par l'autarcie, mais aussi du point de vue moral, par la vie vertueuse et heureuse, tant il est vrai qu' "il est impossible, ou du moins malaisé, d'accomplir les bonnes actions quand on est dépourvu des ressources pour y faire face" (1099-a 30). Aristote peut conclure que "la communauté formée de plusieurs villages est la cité, au plein sens du mot ; elle atteint dès lors... la limite de l'indépendance économique : ainsi, formée au début pour satisfaire les seuls besoins vitaux, elle existe pour permettre le bien vivre" (*Pol.* 1252-b 25). Aristote peut consacrer tout le reste de *La Politique* à discuter du bien fondé des thèses de Platon, à analyser les constitutions des cités grecques de son temps, à rappeler la finalité de la cité, à dresser une typologie des différents régimes possibles, à comparer leurs avantages et inconvénients. C'est à juste titre qu'on peut le considérer comme le fondateur des sciences politiques.

2) Le premier bien de la cité, selon les philosophes classiques : une amitié utile confortée par la pratique de la libéralité

C'est à un titre non moins juste que l'on considérera la portée sociologique de ses observations : l'importance accordée à la division du travail dans la genèse de la cité ne doit pas masquer la spécificité des communautés qui la compose ni celle des amitiés qui les rassemblent. Car "les espèces particulières d'amitiés correspondent aux espèces particulières de communautés" (1160-a 30). Au risque d'être schématique, retenons-en trois types, a) l'amitié utile qui unit, au sein de la communauté domestique, des hommes inégaux en raison, cas paradigmatique du maître et de son esclave, b) l'amitié utile qui unit, au sein de la communauté politique, des hommes égaux en raison, cas de l'échange entre chefs de famille, et c) l'amitié vertueuse qui unit, au sein de la communauté politique, des hommes inégaux en justice, les concitoyens de la cité autarcique.

La communauté domestique regroupe des personnes inégales sur le plan de la raison. La famille regroupe l'époux et l'épouse, les parents et leurs enfants mais aussi le maître et ses esclaves. Il est évident, pour les contemporains d'Aristote, que l'esclave, la femme et l'enfant "possèdent les différentes parties de l'âme mais les possèdent différemment : l'esclave est totalement dépourvu de la faculté de délibérer, la femme la possède mais sans autorité, l'enfant la possède mais imparfaitement" (1260-a 11-14). L'amitié qui les unit au chef de famille vise à pallier cette inégalité de raison, le commandement étant laissé au chef de famille, sachant que "c'est d'une manière différente que l'homme libre commande à l'esclave, l'homme à la femme, l'adulte à l'enfant" (1260-a 10).

Précisons le cas de l'esclave. Aristote ne parle pas de celui qui a été réduit en esclavage par des décisions ou des actions humaines mais de "l'esclave par nature, celui qui est apte à être la chose [la propriété ou l'outil] d'un autre et qui a la raison en partage dans la mesure seulement où elle est impliquée dans la sensation, mais sans la posséder pleinement" (1254-b 20). Pour Aristote, "il y a une communauté d'intérêt et une amitié réciproque entre maître et esclave quand leur position respective est due à la volonté de la nature" (cf. 1255-b 10). Et cette amitié est fondée sur la complémentarité de leurs raisons, les ordres donnés par l'un et les produits fabriqués ou les services rendus par l'autre.

Nous avons vu dans la première partie que la genèse de la cité consiste en un élargissement des relations d'échange : les familles se regroupent en villages puis en cités pour s'offrir mutuellement les services qu'elles ne peuvent s'assurer elles-mêmes : "les deux parties retirent les mêmes avantages l'une de l'autre et se souhaitent les mêmes biens, ou encore échangent une chose contre une autre" (1158-b 2). Ainsi, "chacun des deux amis, à la fois aime son propre bien et rend exactement à l'autre ce qu'il en reçoit, en souhait et en plaisir : on dit, en effet, que l'amitié est une égalité" (1157-b 35). Aristote peut affirmer que la justice est à l'amitié ce que le moyen est à la fin :

"l'amitié semble aussi constituer le bien des cités, et les législateurs paraissent y attacher un plus grand prix qu'à la justice même : en effet la concorde, qui paraît bien être un sentiment voisin de l'amitié, est ce que recherchent avant tout les législateurs, alors que l'esprit de faction, qui est son ennemi, est ce qu'ils pourchassent avec le plus d'énergie. Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes, ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié." (1155-a 22-28)

L'amitié utile qu'éprouvent les membres de la communauté politique se parachève par la pratique de la vertu de libéralité. Critiquant la communauté des biens que Platon prône dans *La République* pour la caste des guerriers, Aristote affirme que "les propriétés doivent en un sens être communes mais d'une façon générale être possédées à titre privé. D'une part, les intérêts étant distincts ne donneront pas lieu à des plaintes réciproques et permettront de constants progrès, du fait que chacun s'appliquera à ce qui est proprement à lui ; et, d'autre part, le sentiment désintéressé sera satisfait si l'usage des fruits est rendu commun, conformément au proverbe qu'*entre amis tout est commun*" (1263-a 25-30). La libéralité est cette vertu qui conduit chaque chef de famille à considérer les éléments de son patrimoine comme étant communs avec autrui, bien sûr les membres de sa famille, mais aussi ses concitoyens qui deviennent ainsi des amis : il procédera à des échanges ou, mieux encore, si son patrimoine le lui permet, il en donnera les éléments que lui-même et sa famille n'utilisent pas. La pratique de la libéralité joue ainsi un rôle fondamental dans la distribution des biens extérieurs nécessaires à la vie et parachève l'amitié utile qui unit les membres de la cité.

3) Le bien ultime de la cité, selon les philosophes classiques : l'amitié pour laquelle la liberté vient secourir la vertu

L'amitié utile ne suffit pas à parfaire la communauté rassemblée en cité par l'échange des biens extérieurs nécessaires à la vie. "Il n'y a en effet, précise Aristote, qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien et du mal, du juste et de l'injuste et des autres notions de ce genre. Avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille ou une cité." (1253-a 12) Il faut donc à la communauté des hommes une amitié plus parfaite que l'amitié utile, "celle des hommes vertueux et qui sont semblables en vertu, car ces amis-là se souhaitent pareillement du bien les uns aux autres en tant qu'ils sont bons par eux-mêmes" (1156-b 7). Et loin de se contenter de se souhaiter du bien, les véritables amis s'entraident dans la vertu.

Il importe, pour ce faire, que chacun puisse "recevoir une éducation et des habitudes d'hommes de bien, et ensuite passer son temps dans des occupations honnêtes et ne rien faire de vil" (1180-a 15-22). La loi est d'un réel secours car elle est investie de "la puissance coercitive" qui manque à l'autorité paternelle et, d'une façon générale, aux particuliers pour contraindre les mauvaises volontés à "être bonnes". Le législateur, sous les lumières de sa raison, éduque les citoyens à la vertu, du moins celles qui régissent les relations qu'ils tissent avec autrui. On comprend qu'épris d'un idéal d'égalité Aristote affirme que, "pour les gens semblables, ce qui est beau et juste, c'est de gouverner à tour de rôle, car là sont égalité et similitude." (1325-b 7) Nous dirions, amitié parfaite et réciproque.

Malheureusement, les faits s'écartent de cet idéal et Aristote constate que "la plupart des gens qui en raison de la modicité de leurs ressources n'ont pas de loisir passent leur temps à travailler et ne peuvent participer à la vie publique" (1318-b 15). Seuls "ceux qui ont la possibilité de s'épargner les tracasseries domestiques ont un préposé qui remplit cet office, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique ou de philosophie" (1255-b 35). Certes, de nos jours, les traitements alloués à nos élus ont changé la donne mais le fait demeure que presque tous les citoyens ne participent pas, soit par goût, soit par nécessité, au gouvernement de leur cité. Ce n'est pas pour autant qu'il leur est impossible de témoigner à leurs concitoyens l'amitié qui anime le législateur. Ils peuvent, par leur exemple, instituer une coutume et, par leurs secours, aider leurs concitoyens à la vivre à leur tour.

Aristote accorde une importance spéciale à la coutume, par rapport à la loi écrite ou au gouvernement des magistrats en exercice, du fait de son autorité. Si "la loi est une raison libre de désir" (1287-a 32), il importe de tenir compte des circonstances particulières où le désir s'exprime pour permettre à la raison de lui donner sa juste mesure. Les magistrats risquent de s'abuser ; une loi écrite exige une interprétation, si bien, qu'en dernier ressort, c'est toujours de la raison d'un homme que la sagesse de la loi découle. Reste à savoir comment reconnaître cette sagesse, quelle loi fait autorité. Pour Aristote, la réponse est claire : "les lois qui dérivent de la coutume ont plus d'autorité et ont trait à des matières plus importantes que les lois écrites, de sorte que si un homme est un chef politique plus sûr que les lois écrites, du moins ne l'est-il pas plus que les lois dérivant de la coutume" (1287-b 5).

Il est dommage qu'Aristote n'ait pas développé une analyse de la coutume, notamment de son émergence. Mais on peut penser que, la coutume consistant en un phénomène d'imitation, ce n'est pas sans raison que chaque imitateur recourt à l'autorité des personnes qu'il imite (Pellissier-Tanon, 1997) : il importe peu de connaître la raison de l'acte initialement imité, il suffit que chaque imitateur trouve dans l'imitation la raison qui mesure son désir. Il est ainsi donné à chacun de faire autorité et de voir son exemple être imité. Tout le mode devient potentiellement législateur, pour soi-même et tacitement pour les autres. Et il n'est pas de moyen plus radical que d'apporter à ses concitoyens les moyens matériels et moraux de se comporter de la façon jugée la plus vertueuse dans les circonstances du moment, notamment quand on constate chez eux une défaillance passagère, ce qui fait penser à l'idée de subsidiarité.

Nous laissons à Chantal Millon-Delsol (1992 et 1993) le soin de broser l'évolution des idées qui mène d'Aristote aux constitutions fédérales des pays d'Europe centrale. Pour elle, la subsidiarité est un principe d'organisation de la société : elle permet de préciser le rôle des différentes autorités, dans un monde où elles sont "plurielles et diversifiées". L'attribution des pouvoirs ou la distribution des compétences suit le double principe de la suppléance et du secours. Toute autorité en charge d'un groupe a pour fonction de garantir l'existence de l'objet de ce groupe, non de le réaliser : sa fonction est de suppléance, elle ne joue un rôle actif qu'en cas de carence, en remplaçant les agents déficients. Mieux encore, au lieu de les remplacer définitivement, l'autorité cherchera à susciter de leur part un nouveau dynamisme en leur apportant le secours adéquat à leur faiblesse.

Retenons l'esprit général qui préside à la subsidiarité : il s'agit de suppléer à une défaillance, de façon à la rendre passagère, en apportant les secours nécessaires pour ce faire. On pourrait élargir cet esprit, dans une visée éducative, à la suppléance non des seules défaillances mais de toutes les insuffisances. Et si on veut bien admettre que l'autorité de tout pouvoir constitué découle initialement de sa capacité de suppléance et de secours, la subsidiarité donne à la libéralité et à l'échange une dimension qu'ils n'auraient pas par eux-mêmes : l'amitié qu'ils concrétisent peut être aussi une amitié vertueuse. En témoigne Aristote, lorsqu'il s'écrit que l'homme vertueux, préférant "une seule action, mais grande et belle, à une multitude d'actions mesquines", "laisse à son ami l'occasion d'agir en son lieu et place ; [car] il peut être plus beau pour lui de devenir la cause de l'action accomplie par son ami que de l'accomplir lui-même" (1169-a 22 et 1169-a 34)

4) Les politiques de responsabilité sociale : une action subsidiaire

Ne trouvons nous pas un portrait de la société contemporaine dans ce monde aux autorités plurielles et diversifiées qui pratiquent, un tant soit peu, la subsidiarité ? Une conception du bien commun à ses membres les anime, une certaine forme d'amitié où elles engagent leurs réputations et pour laquelle elles savent se montrer généreuses. Ou plutôt une palette de politiques mises en œuvre par les organisations qui tâtonnent à la recherche d'une conception du bien pour l'homme et pour la société. Il nous faut dégager la réalité de la société politique contemporaine alors que la vision moderne de

l'Etat se brouille sous l'effet de la mondialisation, consacrant la faillite des Etats-providence et la fin des idéologies.

L'Etat, c'est à l'origine les « estats » (J.-P. Brancourt, 1976), l'organisation d'une communauté, l'assemblée qui lui donne corps, la représentation qui la maintient dans le temps. L'Etat se distingue du prince ou de la république : il apparaît au XVI^e siècle, à une époque de troubles de la légitimité, comme le moyen d'apporter au souverain le consentement du peuple et de fonder sa souveraineté dans ce consentement. Dès lors l'Etat peut appliquer le pouvoir qu'il a peu à peu concentré en ses mains, par le fisc et la conscription, à rendre exécutoire une législation satisfaisant les désirs de ces sujets et élever ces désirs à la dignité de droits justes et bons. Encore faut-il que ces droits soient exprimés ou que leurs sujets soient représentés : l'assemblée représentative d'une population devient son organisation en une collectivité juridiquement instituée. L'Etat-Nation fait son apparition. Lui succédera la démocratie représentative, avec ses avatars, les organisations internationales gouvernementales.

L'Etat et ses rouages administratifs découlent ainsi du pacte par lequel le souverain, jour après jour, s'accorde avec sa population sur le contenu de la législation. La constitution organise les moyens d'assurer cet accord, notamment les rouages de la représentation nationale. Elle est, en d'autres termes, l'artifice servant à rendre légitime non pas tant la personne que les décisions du souverain. La loi a perdu sa raison d'être : il n'est plus question de l'amitié vertueuse pour laquelle les concitoyens s'entraident à rendre leurs raisons libres de désirs, pour reprendre la formule d'Aristote. Les coutumes sont disqualifiées. Ce qui importe, ce sont la gloire du souverain et la satisfaction du peuple. La législation multiplie les exceptions aux principes immuables du droit et crée à foison des avantages catégoriels. Le fisc raffine ses dispositions et les politiques sociales assurent la redistribution. Plus personne ne pratique la libéralité mais, au contraire, chacun voit dans l'Etat le moyen de vivre au dépend de tous les autres.

Regardons les faits : l'importance des déficits publics, la gabegie des monopoles légaux ou des entreprises d'Etat, la faillite des systèmes de solidarité fondés sur la distribution anonyme d'allocations à leurs ayants-droits, tout marque l'épuisement de nos Etats-providence. Le champ est ouvert aux initiatives privées, avant même de songer, dans un souci d'efficacité, à la dénationalisation des services publics. Et comme ces initiatives n'ont pas vocation à entretenir la misère mais à l'éradiquer, leurs secours visent à pallier temporairement ses difficultés, le temps qu'elle recouvre son autonomie. On constate le caractère subsidiaire de l'action socialement responsable des organisations privées.

Par ailleurs, les débats d'idées sont renouvelés par la dissolution des idéologies qui ont dominé les temps moderne : il est de moins en moins question de proposer des solutions toutes prêtes aux problèmes de société mais de plus en plus de chercher des solutions concrètes aux difficultés de ses proches. Si bien que les intéressés sont conduits à débattre, avec les organisations qui se proposent de les aider, de ce qui leur semble bon pour eux et pour la société. Partant, le cercle des proches s'élargissant peu à peu à de nouvelles parties prenantes, chacun est conduit à réfléchir au bien de l'ensemble de la société politique. On constate un retour de la notion de bien commun.

C'est bien d'un changement de vision qu'il s'agit : seuls quelques nostalgiques réclament de voir édicter la législation de leurs vœux et tous cherchent à se mettre d'accord sur ce qui est juste et bon, laissant ouvert le champ à ceux qui, avec libéralité, désirent contribuer au bien commun. En d'autres termes, l'action en politique trouve sa légitimité de moins en moins du côté du pouvoir souverain mais de plus en plus du côté des autorités spontanées : l'initiative ne provient plus tant des Etats, des pouvoirs qu'ils délèguent ou des services qu'ils décentralisent, mais des organisations, souvent de tailles mondiales, qui, rassemblant talents et moyens, lancent des idées et mettent en œuvre leurs projets.

5) La responsabilité sociale, une expression de notre société de compassion

La dissolution des idéologies et la faillite des Etats-providence concourent à l'élargissement du cercle des parties prenantes. La prégnance de la responsabilité sociale de l'entreprise invite à changer notre vision de la société politique. Il ne s'agit pas tant de l'artifice de représentation qui fonde la souveraineté de l'Etat et légitime la législation qu'il édicte. Il s'agit d'une société d'organisations qui, par leurs libéralités, agissent d'une façon subsidiaire et contribuent au bien commun. La vision aristotélicienne de la société politique l'emporte ainsi sur la vision contractualiste. Et il ne faut pas s'étonner du retour de l'expression « bien commun », dans nos travaux de recherche, en dehors même du cercle étroit des aristotélicien (Argandona, 1998).

Le bien commun aux concitoyens, selon Aristote, c'est l'amitié qui les unit, amitié utile quand il s'agit d'échanger les biens extérieurs nécessaires à la vie, amitié vertueuse quand la libéralité vient au secours de ses amis. Reste à préciser quelle est la vertu honorée dans notre société. Les concitoyens de la cité mondiale d'aujourd'hui ne se connaissent pas comme se connaissaient les citoyens de l'Athènes du V^e siècle avant J.-C. et l'idéal de perfection a peut-être changé en 2.500 ans. De nos jours, la première des valeurs, c'est la compassion. Ce qui est juste et bon, ce que la loi prescrit, pour ne pas parler de la morale reçue ou de la coutume dominante, c'est de compatir aux victimes de ce monde.

Bien sûr, la médiatisation des émotions risque d'entacher de superficialité toute initiative socialement responsable : c'est dans l'engagement, voire dans l'action, que les bonnes intentions s'incarnent et que la conception du bien qui les sous-tend est mise à l'épreuve des faits. La compassion ne s'épuise pas dans un don au téléthon ni dans l'injonction aux pouvoirs constitués de faire quelque chose. Elle exige du dévouement, pour ne pas dire des sacrifices, et s'épuise parfois dans une démarche entrepreneuriale (Pellissier-Tanon, 2006). Et les émotions, pour ne pas dire les passions, justement régulées, Aristote l'avait dit, peuvent être un moteur puissant des politiques de responsabilité sociale.

Le ressort de la véritable moralité, aujourd'hui plus que jamais, n'est pas le souci de protéger les victimes de l'oppression qui les accable que la vigilance à n'oppresser personne, partant le souci d'examiner régulièrement sa conduite. Il ne suffit pas de se donner bonne conscience en dénonçant les oppresseurs potentiels. Il est vain de croire

qu'on peut pallier toute la misère du monde. Il s'agit de faire ce qui dépend de soi pour ne pas opprimer soi-même ni se rendre complice, par son abstention, d'un oppresseur. Il s'agit, pour reprendre la thématique de Lévinas (1978/2005) d'accueillir le don qu'autrui nous fait de sa vulnérabilité. Nous savons maintenant comment reconnaître les personnes ayant besoin de secours : ce sont les opprimés, les faibles, les vulnérables.

Et nous savons distinguer l'obligation que la Justice sanctionne de l'injonction morale que la valeur de compassion fait peser sur nos entreprises : autre est l'interdiction d'opprimer ou de laisser autrui être opprimé, autre est l'appel à venir au secours des opprimés. Ce disant nous renouons avec la distinction classique de la morale et du droit, du for interne d'avec le for externe (Ripert, 1949). Et nous pouvons concilier avec Ricoeur (1994) et Lévinas les deux logiques dont la responsabilité est chargée, celle de l'imputation, qui contraint le débiteur à réparer le dommage dont il est la cause par son action ou son abstention, et celle de la compassion, par laquelle le débiteur est mû à s'oublier, d'une façon aussi inextinguible que la vulnérabilité dont il a reçu le don.

Références

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. franç. par J. Tricot, Paris : J. Vrin, 7ème tirage 1990.
 --- *La Politique*, trad. franç. par J. Tricot, Paris : J. Vrin, rééd. 1989, *Les Politiques*, trad. franç. par P. Pellegrin, Paris : Garnier-Flammarion, 1990.
- Aubenque P. 1963, *La Prudence chez Aristote*, rééd. Paris : PUF, Coll. Quadrige, 1993.
 --- 1980, "Politique et Ethique chez Aristote", *Ktema*, n° 5, pp. 211-222.
 --- "La Loi selon Aristote", *Archives de Philosophie du Droit*, tome 25, "La Loi", 1980, pp. 147-157.
- Acquier A. et J.-P. Gond 2005, Aux sources de la Responsabilité sociale de l'entreprise, (Re)Lecture et analyse d'un ouvrage fondateur : Social Responsibilities of the Businessman d'Howard Bowen, *Journée développement durable-AIMS*, IAE d'Aix en Provence, 11 mai 2005, 33 pp.
- Argandona A. 1998, The Stakeholder Theory and the Common Good, *Journal of Business Ethics*, vol. 17, pp. 1093-1102.
- Brancourt J.-P. 1976, « Des "estats" à l'Etat : évolution d'un mot », *Archives de philosophie du droit*, tome 21, *Genèse et déclin de l'Etat*, pp. 39-54.
- Bowen H. 1953, *Social Responsibilities of the Businessman*, New York, Harper and brothers.
- Chevrier S. et A. Pellisier-Tanon 1999, La subsidiarité, une forme d'autonomie alternative à la décentralisation ?, Communication au 10° congrès de l'AGRH, "La GRH, contrôle ou autonomie ?", septembre 1999, miméo des Actes du 10° congrès de l'AGRH, tome 1, pp. 325-334.
- Frederick W. 1981, Free Market vs. Social Responsibility, Decision Time and the CED, *California Management Review*, Spring 1981, vol. 23, n° 3, pp. 20-28.
- Freeman R. E 1984, *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Boston, Pitman.

- Friedman M. 1962/1971, *Capitalism and Freedom*, Chicago : Chicago University Press, 1962, trad. franç. : *Capitalisme et Liberté*, Paris : Robert Laffont, 1971.
- Jonas H. 1979/1998, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort a. M. : Insel Verlag, 1979, trad. franç. par J. Greisch : *Le principe responsabilité, Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris : Les Editions du Cerf, 1990, rééd. Paris : Flammarion, coll. Champs, 1998.
- Kelly, J. 2004, Solidarity and Subsidiarity : « Organizing Principles » for Corporate Moral Leadership in the New Global Economy, *Journal of Business Ethics*, 52, pp. 283-295.
- Lévinas E. 1978, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, réédition. le Livre de poche, 2005.
- Martinet A.-C. et E. Reynaud 2001, Shareholders, stakeholders et stratégie, *Revue française de gestion*, n° spécial « De nouvelles règles pour l'entreprise », n° 136 – novembre-décembre 2001, pp. 12-25.
- Mercier S. 2001, L'apport de la théorie des parties prenantes au management stratégique : une synthèse de la littérature, *XIème conférence de l'AIMS*, Québec, 13, 14 & 15 juin 2001, 26 pp.
- Mercier S. et J.-P. Gond 2004, Les théories des parties prenantes : une synthèse critique de la littérature, *Congrès AGRH 2004 : La GRH mesurée*, UQAM, Montréal, 1-4 septembre.
- Millon-Delsol C 1992, *L'Etat subsidiaire, Ingérence et non ingérence de l'Etat : le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris : PUF, coll. Léviathan.
- 1992, "La prudence des anciens", Institut la Boétie, *Une prudence moderne ?*, journée organisée par Philippe Reynaud et Stéphane Rials, PUF, coll. Politique d'aujourd'hui, pp. 7-19.
- 1993, *Le Principe de subsidiarité*, Paris : PUF, coll. Que sais-je ?.
- Müller R. et A. Pellissier-Tanon 2006, L'éducation à la responsabilité à la lumière de Lévinas, communication au 4ème congrès de l'ADERSE, « Is there a Responsibility of Business Schools to Promote Corporate Social Responsibility ? », Bordeaux, 26 et 27 octobre 2006
- Naudet J.-Y. 1992, Le Principe de subsidiarité : ambiguïtés d'un concept à la mode", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines*, vol. 3, n° 2-3, juin-septembre pp. 319-331.
- Pellissier-Tanon A. 1999, "L'Etat-subsidiaire, un concept antinomique ?", *Eudikia*, n° 5-6, pp. 99-114.
- Pellissier-Tanon A. 2005, The Spirit of Free Enterprise: Ethics and Responsibility, in *Ethical Boundaries of Capitalism*, Daniel Daianu and Radu Vranceanu editors, Ashgate, Corporate Social Responsibility Series, Aldershot, pp. 145-156.
- Pellissier-Tanon A. 2006, Une attitude socialement responsable et sa dimension psychologique, le cas d'une TPE du tiers secteur, in *Responsabilité sociale de l'entreprise, Pour un nouveau contrat social*, sous la direction de J.-J. Rosé, De Boeck, chap. 10., pp. 201-214.
- Platon, *La République*, trad. franç. par R. Baccou, Paris : Garnier-Flammarion, n° 90, 1966.
- Ricoeur P. 1994, Le concept de responsabilité, Essai d'analyse sémantique, *Esprit*, n° 206, pp. 43-65, repris dans 1995 : *Le Juste*, Editions Esprit, chapitre : Le concept de responsabilité, Essai d'analyse sémantique, pp. 41-70.

- Ripert G. 1949, *La Règle morale dans les obligations civiles*, LGDJ, Paris, 4^e ed. 1949, rééd. anastatique 1996.
- Strauss L. 1953, *Natural Right and History*, Chicago : The University of Chicago Press, trad franç. par E. de Dampierre et M. Nathan : *Droit naturel et Histoire*, Paris : Plon, 1954, rééd. Paris : Flammarion, Coll. Champs, 1986.
- *On Tyranny : an Interpretation of Xenophon's Hieron*, trad. franç. par H. Kern : *De la Tyrannie*, Paris : Gallimard, 1954.
- Thomas d'Aquin, *Préface à La Politique*, texte latin et trad. franç. par H. Kéraly, Paris : NEL, Coll. Docteur commun, 1974.
- *Summa contra gentiles*, 1261-1264, texte latin et trad. franç. collective : *Somme contre les gentils*, Paris : Lethielleux, 4 tomes, I : trad.franç. par B. Bernin et M. Corvez, 1961, II : trad. franç. par M. Corvez et L.-J. Moreau, 1954, III : trad. franç. par M.-J. Gerlaud, 1951, IV : trad. franç. par B. Bernier et F. Kerouanton, 1957.
- *Summa theologiae*, 1265-1265 (Ia et IIa) & 1272-1273 (IIIa), inachevée, trad. franç. collective : *Somme théologique*, quatre tomes, Paris, Les Editions du Cerf, 1984.
- *De Regimine principum* (ou *De regno*), vers 1267, inachevé, trad. franç. par C. Roguet & Poupon, Paris : Editions de la Gazette française, 1926.
- Villey M. 1961, "Abrégé du Droit naturel classique", *Archives de Philosophie du Droit*, n° 6, pp. 25-72.
- 1977, Esquisse historique sur le mot responsabilité, *Archives de philosophie du droit*, tome 22, La Responsabilité, Paris : Sirey, pp. 45-58.
- 1987, *Questions de saint Thomas sur le Droit et la Politique*, Paris : PUF, Coll. Questions.
- 1991, "La Théologie de Thomas d'Aquin et la Formation de l'Etat moderne", *Théologie et Droit dans la Science politique de l'Etat moderne*, Actes de la Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome avec le concours du CNRS, Rome, 12-14 novembre 1987, Rome, Ecole française de Rome, Palais Farnèse, Collection de l'Ecole française de Rome, n° 147, pp. 31-49.
- Wijnberg N., 2000, Normative Stakeholder Theory and Aristotle : The Link Between Ethics and Politics, *Journal of Business Ethics*, 25, pp. 329-342.

