



**HAL**  
open science

# La RSE perçue comme un objet imaginaire pris dans une dynamique de formation substitutive

Mathias Naudin

► **To cite this version:**

Mathias Naudin. La RSE perçue comme un objet imaginaire pris dans une dynamique de formation substitutive. Vers la matérialisation de la Responsabilité Sociale, individuelle et collective - Les conditions de la transformation de la parole en action au sein des entreprises et des organisations, IP&M et ESDES – Université catholique de Lyon, Apr 2021, Lyon, France. hal-03721173

**HAL Id: hal-03721173**

**<https://hal.science/hal-03721173v1>**

Submitted on 12 Jul 2022

**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.

## Vers la matérialisation de la Responsabilité Sociale, individuelle et collective

Les conditions de la transformation de la parole en action au sein  
des entreprises et des organisations

### La RSE perçue comme un objet imaginaire pris dans une dynamique de formation substitutive Une illustration exemplaire de la performativité idéologique du management

Mathias Naudin  
Maître de conférences en gestion  
Université de Paris (Laboratoire CEDAG EA 1516)  
mathias.naudin@cifre.org

#### RESUME

Notre culture est fondée sur une triple mutilation : une séparation entre culture et nature, une ignorance de la vie et une perception de l'humain à travers le prisme d'un paradigme anthropologique dualiste (ce qui signifie que l'humain se comprend comme composé d'un corps et d'une âme, fait d'un mental et d'une psyché). Ces choix paradigmatiques sont à l'origine d'une peur abyssale et d'un sentiment de manque qui deviennent des éléments fondateurs et structurants de notre société qui tente par tous les moyens d'y apporter des réponses adaptées. Le projet moderne nous promettait ainsi de devenir comme maître et possesseur de la nature. Son échec nous a plongé dans un hypermodernisme aveugle et épuisant.

Ces réponses semblent de deux ordres : matériel, via la transformation et l'exploitation sans limite d'une nature limitée décomposée en ressources-objets ; imaginaire ensuite, via la création d'un monde parallèle qui tente de satisfaire les egos à travers des faux nez et du fard. Elles aboutissent à la destruction de notre environnement tout en nous rendant totalement incapables de bien comprendre ce qui se passe.

Freud avait constaté que notre culture était prise dans un combat entre la pulsion de vie et celle de mort. Les pulsions de mort dominent aujourd'hui, nous poussant inexorablement vers notre autodestruction. Face au gouffre qui se rapproche, notre première réponse semble être le déni ou les demi-mesures.

A ce titre la RSE est une théorie de gestion exemplaire : elle agit comme une soupape de sécurité illusoire devant permettre de refermer le couvercle de notre angoisse montante. La RSE est un concept managérial pauvre, une technique prêt-à-penser et prêt-à-déployer, qui repose sur les mêmes travers que le management et n'aboutit qu'à renforcer les problèmes. La performativité idéologique qu'elle opère contribue à nous donner le sentiment illusoire que nous faisons quelque chose nous permettant de répondre aux enjeux de notre temps, nous donnant une bonne conscience, mais contribuant au contraire à maintenir nos illusions et à masquer les fruits de nos choix. La phénoménologie, l'éthique et la psychanalyse semblent être des clefs potentielles nous offrant de nouvelles perspectives de compréhension de notre monde agonisant et de discerner des pistes de sortie et des postures alternatives.

### **MOTS CLEF**

RSE, management, performativité idéologique, éthique, esprit

# La RSE perçue comme un objet imaginaire pris dans une dynamique de formation substitutive

## Une illustration exemplaire de la performativité idéologique du management

« Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. » (Valéry, 1998, p. 13) ; c'est juste après la première guerre mondiale que Paul Valéry écrivait cette phrase devenue célèbre dans sa première lettre sur la crise de l'esprit<sup>1</sup>. Notre culture, notre civilisation, est, en tout cas depuis le début de l'âge moderne à tout le moins, prise dans un « combat entre la pulsion de vie et celle de mort » (Freud, 1995, p. 89). Freud indiquait, dans « Le malaise dans la culture<sup>2</sup> » (1995), publié en 1930, que rien ne nous permettait de présumer l'issue de ce combat ; que les civilisations pouvaient être dominées par les pulsions de mort et s'autodétruire. Nous sommes en bonne voie vers l'autodestruction mais décidons collectivement, chaque jour, d'accélérer le rythme pour servir nos créatures iconiques du moment : l'économie, la croissance, l'emploi, la création de valeur, le marché, dans un contexte de production et de consommation illimitées sur une planète limitée.

Après la seconde guerre mondiale, notre rythme d'autodestruction s'est même accéléré. En l'espace de deux ou trois générations, notre société se retrouve au bord de l'effondrement et l'Humanité est à genou, peut-être avec un pronostic vital engagé. Que faisons-nous face à cela ? Massivement, collectivement, nous nions. Face à ce déni ou des demi-prises de conscience sans réelles réactions, face surtout et à cette incapacité collective et souvent individuelle à changer nos modes de *vie* et notre relation avec le *vivant*, alors que les directions du monde d'après la pandémie de Covid-19 se dessinent dans la perpétuation du même, c'est notre pulsion de mort qui est interrogée.

Comment expliquer notre incapacité individuelle et collective à changer de direction ? Comment expliquer ce déni ou ces demi-prises de conscience sans réactions ? Comment expliquer notre immense inertie ?

Notre ambition ici se limitera à porter un éclairage sur certains phénomènes sociaux et psychiques qui pourraient expliquer que nous semblions aujourd'hui dans l'impasse et à montrer de quelle manière la responsabilité sociale des entreprises (RSE) apporte de fausses et mauvaises réponses à de vraies et vitales

---

<sup>1</sup> L'esprit, ce grand oublié de notre culture (Fromaget, 2010 et 2016).

<sup>2</sup> Le titre original, « *Das Unbehagen in der Kultur* » est traduit « *Le malaise dans la culture* » (aux éditions Flammarion, 2017 ou aux Presses Universitaires de France, 2015) ou « *Le malaise dans la civilisation* » (aux éditions du Points, 2010 ou Payot, 1988).

questions. En révélant nos perceptions et nos comportements pathogènes et en ouvrant des perspectives d'espoir alternatives aux fausses solutions de notre société moribonde, nous souhaitons nous permettre de regarder nos maux sans angoisse et de réfléchir ensemble aux remèdes que nous pourrions collectivement et individuellement leur apporter. En cela, nous souhaitons poser un acte éthique<sup>3</sup> (Zizek, 2013) ; que notre travail porte une forme de performativité thérapeutique, en somme.

Pour ce faire, nous allons chercher à discerner ce qui caractérise notre civilisation, notre culture (1), marquée par l'ignorance de l'esprit (1.1) et le projet moderne et son échec (1.2), qui participent à exacerber un sentiment de manque et de peur (1.3) que nous ne savons culturellement qu'accroître ou refouler (1.4) et qui nous conduisent au bord de l'effondrement (1.5). Puis, nous étudierons la réponse de la RSE proprement dite (2), dont nous verrons qu'elle s'insère très exactement dans les dynamiques sociales à l'origine des maux qu'elle est censée résoudre, de par sa filiation managériale (2.1) et une performativité coupée de toute réalité vivante et purement idéologique (2.2), et qu'en tant qu'objet imaginaire, elle est utilisée comme une formation substitutive afin de nous permettre de continuer à être dans le déni du monde qui vient (2.3). Nous terminerons notre propos par une interrogation du principe de réalité (2.4) et l'ouverture de quelques pistes porteuses d'espérance.

## **1. UNE CULTURE QUI CREE UN SENTIMENT DE MANQUE ET DES PULSIONS DE MORT EN PARTIE REFOULEES CONDUISANT NOTRE SOCIÉTÉ AU BORD DU GOUFFRE**

Dans quelle culture vivons-nous ? Quels seraient les croyances plus ou moins implicites, les plis perceptuels, les constructions idéologiques et les mouvements historiques les plus marquants sur lesquels notre « civilisation », notre « culture »<sup>4</sup>, se fonde de manière mouvante et dynamique ? Il s'agit de montrer de quelle manière ces fondements sont à l'origine d'ornières perceptuelles qui ne nous permettent plus de comprendre ce qui nous arrive et encore moins ce qui est et de prendre conscience des dégâts psychiques majeurs de ce malaise, toujours plus profond et dévastateur, que notre culture provoque chez tous ceux qui en font partie.

Notre civilisation apparaît ainsi marquée par une vision dualiste de nous-même, qui décidons de nous auto-réduire à un corps et à une âme et d'ignorer tout ce qui est invisible ou indicible (1.1), par une coupure d'avec la vie, vie qui est objectivée puis a été exploitée et mise au service d'une volonté de progrès qui a

---

<sup>3</sup> L'acte éthique est celui qui par sa transgression rend manifeste le caractère absurde, illusoire ou injuste de normes sociales intenable : ce qui était tabou devient visible. L'environnement normatif s'en trouve redéfini.

<sup>4</sup> Que l'on pourrait qualifier par facilité de langage « d'Occidentale » comme Edmund Husserl avait écrit sur la crise des sciences européennes, même si ce n'est bien sûr pas pleinement satisfaisant.

échoué, d'une création idéologique d'un travail réduit à la création de valeur, à travers une production puis une consommation de masse à des fins d'enrichissement infini des « propriétaires » sur une planète dont les ressources ne le sont pas (1.2). Nous exposerons en quoi ces fondements et ces dynamiques contribuent à exacerber un sentiment de manque et une peur individuelle et collective et comment ces deux forces sont aujourd'hui centrales dans le maintien de notre société (1.3) et nous conduisent, par ignorance et peur de la vie, à nous laisser emporter par une pulsion individuelle et collective de mort (1.4). Ces dynamiques sont à ce point fortes et tangibles aujourd'hui qu'il devient plus qu'urgent de les mettre au jour et de les interroger (1.5) !

### 1.1. L'oubli de l'esprit

Le choix sociétal d'un paradigme anthropologique dualiste, considérant le corps et l'âme, mais ignorant l'esprit, forme un premier pli majeur de notre culture (Fromaget, 2010 et 2016). En effet, un « *paradigme anthropologique ne décrit pas l'homme tel qu'il est fait, mais il fait l'homme tel qu'il le décrit* » (Fromaget, 2016 p. 19). Or, nous avons intégré ce paradigme dualiste, le plus souvent par seule imprégnation sociale et culturelle et sans nous poser de questions, alors qu'il détermine dans une société ce que sont les humains et la place qu'ils occupent dans leur environnement. Le paradigme dualiste réduit l'humain et son auto-perception à un corps et une âme (essentiellement composée d'un mental et d'une psyché). La « vie » d'un individu ainsi auto-conçu se réduit alors à ce qui est perçu par les sens du corps et imaginable par la seule pensée nourrie par la psyché, qui échappe en grande partie à notre conscience, dans un contexte social conditionnant et normalisant. Cette auto-perception de soi, sans conscience ni capacités réflexives, contribue à ce que nous nous formions une vision matérialiste et objective du monde, favorisant son instrumentalisation et la mutilation de la vie tout comme la désacralisation du vivant et de l'humain et son auto-instrumentalisation. Telle qu'elle a été poussée dans notre société à travers la rationalité instrumentale, cette auto-perception de soi en est arrivée à un point où tout ce qui n'est pas rationalisable ou percevable à travers nos cadres dogmatiques, théoriques, rationnels, n'existe pas (Strauss, voire la lecture de Pelluchon, 2005, p. 21 et s.).

Que serait alors l'esprit et quels nouveaux espaces de perception et de compréhension de nous-même et du monde ouvrirait-il ? Cet esprit oublié est « *ce devant quoi le mot recule* » (Fromaget, 2016, p. 32, citant Shankara) ; ce qui ne peut être dit et doit donc être tu (pour paraphraser Wittgenstein, 1961<sup>5</sup>). Il est ce dont de nombreux mystiques, poètes et artistes tentent de rendre compte au-delà d'un discours rationnel. L'existence d'un monde qui échappe à la matière et à la compréhension rationnelle, d'un monde qui ne peut être évalué ou

---

<sup>5</sup> « *Ce dont on ne peut parler, il faut le taire* », dernier aphorisme du Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein, 1961, p. 107 ; il dépend en revanche de nous (Epictète, 1997) de la *vivre*, en conscience.

qualifié par nos outils sociaux, et qui d'ailleurs n'a aucune « valeur » économiquement fongible (au sein d'échangeable contre une somme d'argent) et ne présente donc aucun « intérêt », apparaît très difficilement perceptible dans une culture fondée sur un paradigme dualiste. L'esprit n'est en effet pas affaire de connaissance ni de raison, mais d'intuition et de discernement. L'esprit ouvre une porte vers la conscience de la vie manifestée issue d'une unité primordiale<sup>6</sup>. Il replace l'humain comme élément vivant au milieu d'une vie qui l'entoure et qui l'habite. Ainsi, l'esprit est ce qui nous relie à une unité primordiale de vie et nous permet de prendre conscience intégralement qu'en tant que manifestation consciente de cette unité de vie tout dommage causé à cette vie c'est à nous-même et à toute forme de vie que nous le causons mais, surtout, que nous ne manquons de rien (Buber, 2015). Cette conscience fait éclore en nous une joie qui demeure que Spinoza appelle béatitude (2020), joie qui jaillit d'une manifestation consciente et d'une conscience manifestée de la vie qui se déploie (Theilhard de Chardin, 1966).

Partons d'un fruit. Une perception dualiste du fruit permettrait de prendre en considération son corps (sa forme, sa couleur, sa texture...) et son âme (en cherchant notamment à comprendre les dynamiques biologiques qui permettent sa culture), mais laisserait de côté et difficilement accessible la capacité à percevoir et à sentir un goût aussi invisible que difficile à traduire en mots (comment décrire le goût salé à une personne qui ne l'a jamais goûté ?). Ou l'image d'une lampe : une perception dualiste permettrait d'en percevoir la forme et la couleur (corps), d'en comprendre le mode de fabrication (âme) mais serait incapable de concevoir et de comprendre qu'elle puisse être allumée et que c'est même là sa finalité (esprit).

## 1.2. L'échec du projet moderne et notre société hypermoderne de travail et de consommation

Une autre caractéristique majeure de notre culture « européenne » puis « occidentale » est son ambition de progrès et l'échec de cette ambition (Naudin, 2020). Le projet moderne, qui prend forme dès la fin du XVI<sup>ème</sup>

---

<sup>6</sup> Le chiffre trois du paradigme trinitaire est, dans toutes les mythologies, celui de la manifestation de la vie (ou divin). Le trois est l'Unité infinie (le un) qui se manifeste et se donne consciemment, donc dépourvue de tout sentiment de manque et totalement comblée. Les alphabets hébreux et sanscrit ont pour géniale caractéristique d'exprimer, de leur première à leur dernière lettre, l'ensemble du mouvement de croissance de la vie en partant de l'Unité pour revenir à l'Unité. Le un est le symbole de l'Unité, le centre de l'expression de la pure existence (Aleph première lettre de l'alphabet hébreux, A, première voyelle du sanscrit). Le deux est l'Unité qui se fait deux ; la création en mouvement dans une phase de gestation et d'intériorisation ; elle est félicitée et joie pure pour qui se souvient de l'Unité (Beith, deuxième lettre, et Ā, deuxième voyelle du sanscrit) ; dans un modèle purement dualiste, elle est création et transformation inconsciente de ce qui est. Le trois est donc celui de la manifestation du divin ; la création est manifeste et consciente d'elle-même, se rend visible, car elle peut témoigner ; c'est une perception consciente de la beauté, capable de réflexivité et porteuse d'une envie de partage (Guimel, troisième lettre, et I, troisième voyelle du sanscrit, et l'ensemble des trinités religieuses auxquelles nous pouvons penser).

siècle et au cours du XVII<sup>ème</sup> siècle, visait à nous rendre « comme maître et possesseur de la nature » (Descartes, 2000, p. 153). Ce projet est fondé sur la distinction, plus ancienne, entre nature et culture (Descolas, 2015), entre nature et humains, et sur la réification de la vie et de tout ce qui est vivant (Adorno, 2003a), réduits à des objets exploitables ou apparemment contrôlables. Ces distinctions et ce rapport instrumental au vivant sont entre autres les fruits de l'oubli de l'unité de la vie et de la pensée (Deleuze, 1965, Naudin, 2020), à l'origine d'une ignorance culturelle de la vie, et d'une définition ontologique de l'humain, auto-perçu comme animal politique et rationnel, capable de former des significations rationnelles (Henry, 2004, p. 15)<sup>7</sup>. Cette auto-perception conduit naturellement l'humain à se placer au centre de son monde et par la force des choses, faute de contradicteur, du monde. L'humain d'Europe occidentale s'est construit sur une raison intellectuelle exacerbée qui fonctionne dans la dualité et la typologie (Sadhguru, 2020), posant des frontières et des murs conceptuels partout (Tagore, 1940), enfermé dans une pensée positive et objectivante qui ignore tout du non-identique<sup>8</sup> (Adorno, 2003b) et un pli « théorie-pratique » qui consiste à poser une forme idéale comme but et à vouloir transformer l'environnement en vue de l'atteindre (Jullien, 2002). Dans ces plis culturels fondateurs, les Occidentaux assoient leur société sur la méconnaissance et la maltraitance de la vie et de ce qui est. L'idéal visé par notre société moderne était de faire « reculer les bornes de l'empire humain » par le développement des sciences et des techniques afin de pallier à tous nos maux et à toutes nos insatisfactions (Bourg, 1993, p. 242). Par les sciences et techniques, nous avons en effet exponentiellement augmenté nos capacités à transformer notre environnement et à produire une quantité et une variété de biens et services qui dépasse l'entendement.

Au cours du XVIII<sup>ème</sup> siècle, une autre grande invention de l'humain d'Europe occidentale vient s'inscrire à côté et sans doute en partie se nourrir de ce grand mouvement moderne : le travail. Les sciences et techniques en développement sont en effet rapidement mises au service du travail moderne. Cette vision du travail va conduire à réduire toute activité humaine à un apport évaluable de valeur (ou création de valeur) dans le but d'augmenter la richesse des nations (Méda, 1995). Alors que l'Europe judéo-chrétienne était durant tout

---

<sup>7</sup> Cette définition ontologique, choix d'auto-perception possible parmi de nombreux autres, conduit en effet les humains à trouver des motifs légitimes pour se distinguer des autres espèces vivantes et se placer au centre d'un monde vivant qu'ils peuvent alors modifier à leur gré en s'appuyant sur l'usage de leur raison. Le souci que nous rencontrons est que ce choix ontologique est aujourd'hui implicite, inconscient et donc inquestionné. Nous en subissons les effets sans en voir ni en comprendre les causes.

<sup>8</sup> L'intégralité de la vie et de tout ce qui nous environne, de ce monde animé de la matière et de ce qui nous arrive n'est pas traduisible en mots. Alors que le concept pose une généralité statique, le réel est lui toujours singulier, spécifique, particulier, unique et mouvant. Le réel porte ainsi une part irréductible de non-conceptuel. Et c'est ce non conceptuel qui porte ce qu'Adorno (2003 b) appelle le non-identique. En enfermant la vie dans des concepts, les humains dans des cases conceptuelles et d'évaluation, sans avoir le moins du monde conscience du non-identique, notre société mutilé la vie et exerce une violence aussi banalisée que peu consciente.



le Moyen-âge dominée par des considérations religieuses et spirituelles et la préparation dans cette vie terrestre de « sa vie d'après », après une transition humaniste durant la Renaissance, dans le monde moderne, sans beaucoup d'explications, le souhait d'augmenter sa richesse personnelle devient non seulement légitime mais même louable (Méda, 1995). On notera en tous cas que cette dynamique sociétale permet opportunément de faire voler en éclats les cadres et systèmes de valeur de l'Ancien Régime. Fondamentalement, cette approche de création et d'augmentation de la valeur s'inscrit dans une vision utilitariste du monde où la recherche du bien individuel participe aux développements du bien collectif (initiée par Jeremy Bentham, puis développée par John Stuart Mill) et prend ses racines dans le contrat social de Thomas Hobbes. Derrière ces beaux discours, les deux idées centrales sont qu'en permettant et même en favorisant les vices individuels on accroîtrait la vertu collective (« les vices privés font la vertu publique » ; Bernard Mandeville cité et interprété par Dufour, 2019, p. 18) et qu'il convient de stimuler et de valoriser les petits intérêts et egos particuliers (Adam Smith interprété par Graeber, 2016). Vue sous l'angle des jeux de pouvoir, la stimulation sociale des égoïsmes et des vices des individus (que Blaise Pascal appelle la concupiscence ; voir Ferreyrolles, 1984 p. 131 et s.) favorise l'éclatement progressif des collectifs de résistance ainsi qu'une dynamique sociale fondée sur la soumission librement consentie (mise au jour par Pascal, voir Ferreyrolles, 1984 p. 133 et avant lui par Etienne de La Boétie, 1997). En effet, si une culture accepte et flatte les vices des individus, ceux-ci auront l'impression d'y céder volontairement. Et si les routes des vices possibles sont pavées par une structure sociale ordonnée et normalisée, et si cette force prend les apparences du droit et de la justice en s'habillant de belles histoires collectives, de fictions idéologiques et de jolies récompenses imaginaires pour les plus « méritants », alors leur soumission n'en sera que plus douce et « libre ». Pour Pascal, dans notre culture moderne, l'alliance de la force, de la concupiscence et de l'imagination, où « la volonté » se livre librement à la concupiscence, où la force « règle tout » sous l'apparence de la loi et est habillée par une imagination qui « dispose de tout », permet l'émergence d'une société *heureuse* (voir Ferreyrolles, 1984 p. 102) ; où nous retrouvons cette idée mythique du bonheur collectif au prix de la soumission aveugle à un ordre social nous plongeant dans des fictions idéologiques et un monde imaginaire. L'image soutenant l'ordre social du travail consiste, dans cette marche de progrès, à laisser espérer aux individus que leur sort et celui de leurs enfants pourraient s'améliorer s'ils acceptent de se soumettre. Et l'ordre social permis par cette soumission et favorisé par la libération des vices est celui d'une société fondée sur la douloureuse et destructrice création de richesse dont la répartition apparaît durablement très inégalitaire (Graeber, 2014) et orientée vers l'enrichissement exponentiel des « propriétaires » (Méda, 1995).

Pour autant, les promesses de sécurité du projet moderne n'ont pas été tenues. « Chaque extension de « l'empire humain » s'est traduite en nécessité d'assumer nous-mêmes des régulations autrefois naturelles, et donc automatiques. (...)

L'approfondissement de nos connaissances quant à la biosphère ne nous conduit pas tant à accroître notre pouvoir sur elle qu'à prendre conscience des limites mêmes de ce pouvoir. » (Bourg, 1993, p. 243 et 244). L'humain a développé son pouvoir de transformer la nature pas d'en devenir le maître. Notre société est ainsi entrée dans une ère qualifiée d'anthropocène (Beau et al., 2018) : par son action sur la vie, l'humain a fait basculer notre planète dans une ère biologique marquée par ses actions. Les promesses de bonheur ne semblent pas avoir été non plus tenues : l'accumulation des biens et de services nous laissent fondamentalement insatisfaits (Bauman, 2009).

Face à cet échec, notre civilisation a fait le choix d'accentuer certains pans du projet moderne et d'intensifier encore sa quête de maîtrise et sa logique d'asservissement réifiant : la raison éclairante a d'abord été poussée dans une forme de radicalité qui se traduit notamment par la distinction entre faits et valeurs comme critère d'objectivité et le rejet de tout ce qui serait transcendantal ou métaphysique (Strauss, voire la lecture de Pelluchon, 2005, p. 11 et s.). Cette dynamique nous conduit à une raison devenue rationalité instrumentale (Taylor, 1994), écartant toutes questions philosophiques sur le sens de la vie bonne (la parrésia grecque, voir Foucault, 2009) et dominée par la technique et une déshumanisation progressive d'individus toujours plus isolés et réifiés aux seuls produits de leur performance sociale. L'ambition de maîtrise de la nature s'est transformée en nécessité de contrôler des risques de plus en plus nombreux et menaçants (Castel, 1983). L'exploitation et la transformation des « ressources naturelles » s'étend aux êtres humains eux-mêmes réduits à de ressources que l'on cherche à « développer » et à « contrôler » et dont on tire le maximum de « valeur » ; soit le cœur de la mission « managériale ». La logique de création de valeur s'étend dans toutes les sphères de la vie et est catalysée par les possibilités nouvelles de création de valeurs immatérielles et de spéculation. L'arsenal scientifique développé pour nous rendre « comme maître et possesseur de la nature » est ainsi retourné contre l'humain et même contre son intimité (Adorno, 2003b) : la science fait de la société et de l'humain un objet de science. Ce retournement des sciences contre l'intimité humaine est particulièrement visible dans la sphère du travail, avec le management. Elle traduit une rationalité devenue irrationnelle et obscurantiste, en ce qu'elle coupe les individus de leurs ressources vivantes, transcendantes et subjectives et à l'autodestruction même de la raison et avec elle des possibilités d'humanité qu'elle porte (Strauss, voire la lecture de Pelluchon, 2005, p. 11 et s.).

Cette conjonction d'un travail créateur de valeur devenu le moteur central de notre société et d'une modernité malheureuse devenue hypermodernité instrumentale va favoriser une dynamique de liquéfaction des institutions (Bauman, 2007). La volonté de créer continuellement de la valeur et d'étendre les logiques marchandes à tous les champs de la vie sociale va faire feu de tout bois et profondément changer nos rapports sociaux et les structures sociales. Tout ce qui résiste à cette volonté de domination et de puissance, d'asservissement et

de valorisation, est absorbé, digéré puis rejeté ou intégré d'une manière ou d'une autre aux marchés (du travail, de la consommation, financiers...). Le souci sociétal de transparence qui accompagne à présent cette liquéfaction participe à l'aplanissement et à l'érosion de toute négativité, de toute résistance, de tout ce qui n'est pas valorisable (Méda, 1995), et *in fine*, de tout ce qui est singulier (autrement dit *vivant*), afin de le rendre objectivable, objectif et prêt à servir (Han, 2007). « Les actes deviennent transparents lorsqu'ils deviennent opérationnels, lorsqu'ils se soumettent au processus calculable, guidable et contrôlable. » (Han, 2007, p.7)

Les institutions, les valeurs ancestrales et l'histoire, les liens d'appartenance et communautaires se trouvent ainsi dissouts et érodés, balayés par une nouvelle dynamique sociétale : celle de l'efficacité et de la performance socialement évaluée au service de la création de valeur et de « la croissance ». Les individus sont laissés seuls et perdus face à la question du sens et de leur destinée, isolés et captés par ce jeu qui les dépasse (Taylor, 1994). Ce jeu repose sur une fausse promesse et une règle. La promesse d'un bonheur illusoire<sup>9</sup> au prix de la soumission à la règle d'une reconnaissance de l'individu réduit à l'apparat imaginaire de l'efficacité individuelle (devenue « performance »). En effet, « dans une société dont les forces du marché modèlent l'économie, tous les agents économiques doivent accorder un rôle crucial à l'efficacité s'ils veulent survivre » (Taylor, 1994 : 103). Cette efficacité prend deux formes principales : à travers la création de valeur et à travers la soumission effective et docile des individus. Une autre fiction idéologique de notre temps va considérablement accentuer cette pression sociale à se soumettre au règne de la performance sans se poser de questions : la concurrence. La concurrence (à laquelle on associe idéalement le qualificatif de libre, sans doute pour masquer notre créature derrière une forme de fallacieuse pureté originelle) s'exerce aujourd'hui à ce point partout et pour tout, entre individus, dès le plus jeune âge, entre des institutions, les entreprises, les pays, les produits... que nous ne l'interrogeons sans doute pas assez et, là aussi, la prenons pour une évidence. Cet esprit de concurrence se traduit par une vision du monde fondée sur la compétition et la nécessité de dominer pour ne pas être dominé pour survivre. Cette vision prend sans doute racine dans un darwinisme social latent, conceptuellement faible et fondé sur des incompréhensions et des extrapolations maladroitement des travaux de Darwin (voir Hoquet, 2009). De manière amusante, cette vision sociale, qui fait de notre société un environnement où il faudrait se battre pour gagner ou garder *sa* place est reprojétée sur la « nature » qu'il faudrait alors idéalement

---

<sup>9</sup> « Un nouveau type d'homme, rebelle à la hiérarchie et à ce qu'il pouvait y avoir de naturel dans l'autorité, un individu enclin à des relations contractuelles et tenaillé davantage par l'envie que par l'honneur apparaît. Cet homme (...) est le sujet de (...) la démocratie libérale. Il est décrit par Tocqueville comme un être individualiste et matérialiste, tourné vers la sphère privée et soucieux d'amasser des biens matériels. » (Pelluchon, 2005, p. 15). La promesse de bonheur se réduisant peu à peu et toujours plus à l'illusoire et très éphémère satisfaction que cette accumulation procure dans une quête itérative et interminable digne de Sisyphe (Michelstaeder, 1989).

pouvoir contrôler ou dont il faudrait a minima se protéger. Cette fiction idéologique<sup>10</sup> favorise évidemment grandement la soumission librement consentie des individus. Ces dynamiques sociales exercent en tout cas manifestement une pression normalisatrice et instrumentale réifiante sur les individus, source d'une grande souffrance individuelle et collective et contribuant à fragiliser et à affecter leurs vies psychiques (Dejours, 2000).

En effet, en légitimant et en favorisant les vices et les intérêts égoïstes des individus, en les plongeant dans la fiction d'une incontournable mise en concurrence entre eux s'ils veulent survivre, en cassant tout repère de valeurs remplacé par des évaluations sociales objectives de performances imaginaires et décrétées par des autorités externes, notre société nous pousse à adopter une posture et un rapport égocentrique et instrumental au monde et à l'autre. Mais aussi et surtout, elle produit de la peur, qui vient s'ajouter aux différentes sources sociales déjà énoncées. Si la peur favorise la soumission, elle ouvre aussi la porte et nourrit des pulsions de violence et d'agressivité : pour se défendre, pour s'appropriier (par jalousie), par volonté de puissance égotique (pour éprouver un sentiment de pouvoir et de domination sur autrui)... Mais comment une société qui fait des pulsions de violence et d'agressivité un moteur social essentiel de son organisation peut-elle tenir ?

Freud écrit : « à quels moyens recourt la civilisation pour inhiber l'agression, pour rendre inoffensif cet adversaire<sup>11</sup> et peut-être l'éliminer ? (...) Que se passe-t-il en lui (l'individu) qui rende inoffensif son désir d'agression ? (...) L'agression est « introjectée », intériorisée, mais aussi, à vrai dire, renvoyée au point même d'où elle était partie : en d'autres termes, retournée contre le propre Moi. »<sup>12</sup> (Freud, 1995) Nous apprenons très vite à retourner les pulsions agressives générées par notre culture contre nous-même, au prix de tensions intrapsychiques toujours plus intenses. Au prix, peut-être, de pulsions de mort et suicidaires de plus en plus intenses et refoulées, pour mettre un terme à son mal-être.

---

<sup>10</sup> Lorsque l'on ne fait que poser les yeux sur tout ce qui nous environne, on observe et comprend tout de suite que toute la vie se déploie selon des logiques de coopération dans un esprit d'harmonie et d'équilibres dynamiques. Dans la bulle conditionnante de notre monde imaginaire, ce constat simple n'est plus possible.

<sup>11</sup> Nous pensons donc que l'agressivité n'est pas un « adversaire » mais un fruit social stimulé qui participe à « motiver » les actions et à fragiliser psychiquement les individus (donc à les rendre plus malléables). Il ne s'agit alors pas du tout de l'éliminer, mais bien de l'utiliser en la retournant contre les individus, les poussant à la frustration et au refoulement selon les canons sociaux du moment.

<sup>12</sup> Freud poursuit : « Là, elle sera reprise par une partie de ce Moi, laquelle, en tant que « Surmoi », se mettra en opposition avec l'autre partie. La tension née entre le Surmoi sévère et le Moi qu'il s'est soumis, nous l'appelons « sentiment conscient de culpabilité » ; et elle se manifeste sous forme de « besoin de punition ». La civilisation domine donc la dangereuse ardeur agressive de l'individu en affaiblissant celui-ci, en le désarmant, et en le faisant surveiller par l'entremise d'une instance en lui-même, telle une garnison placée dans une ville conquise. »

Cette rapide synthèse de grandes dynamiques sociétales permet de comprendre comment les entreprises trouvent aujourd'hui massivement des personnes prêtes à librement se soumettre aux logiques managériales qui leurs sont imposées. En effet, voilà que les places et les étiquettes sociales sont aujourd'hui dictées essentiellement par la manière dont les individus vont comprendre et accepter les règles du jeu social afin de produire la performance attendue (dans tous les sens du terme). Et ce jeu, particulièrement dur et compétitif (Aubert et al., 2017), n'offre que peu d'alternatives pour ceux qui ne voudraient ou ne supporteraient pas d'être marginalisés. Et laisse de nombreux individus non conformes ou devenus non conformes sur le bas-côté : les personnes dont une maladie, un handicap, des troubles psychiques, ou des comportements considérés comme déviants rendraient « hors normes ».

Et pourtant, le contrat social de notre société était ainsi assis sur l'espoir d'une possible « progression sociale » personnelle ou a minima pour ses enfants. Ce contrat a été, au moins en apparence, tenu en Occident pour la majeure partie de la population du fait de l'accroissement continu, et de mémoire humaine sans précédent, de notre confort de vie mais aussi de notre sécurité (traduit par l'augmentation de l'espérance de vie). Ce contrat est aujourd'hui intenable : le prix du confort était un emprunt écologique (et économique) sur l'avenir qui plonge les jeunes générations et générations futures dans une tourmente déjà perceptible<sup>13</sup>. Elle était également fondée sur l'exploitation des ressources de pays non occidentaux, le plus souvent au détriment de leurs propres populations, et le report des principales conséquences négatives de notre mode de vie sur des pays<sup>14</sup> ou populations « périphériques »<sup>15</sup> au sens de hors de notre vue ou que l'on ne voit pas. Notre quête de sécurité est par ailleurs devenue contreproductive<sup>16</sup> (Illich, 2004). De plus, si la paix sociale d'un système inégalitaire avait pu tenir grâce à certaines périodes de semblant de redistribution, elle devient plus délicate à maintenir lorsque les politiques publiques sont dominées par une idéologie néolibérale (Graeber, 2014). Les fondements de notre contrat social vacillent. Les deux réponses actuelles semblent être l'accélération du rythme (Rosa, 2012), que nous aurons l'occasion d'évoquer de nouveau, et la réduction des espaces ; espaces de pensées, espaces de libertés (Delmas-Marty, 2010), particulièrement perceptible, pour n'en

---

<sup>13</sup> A ce titre, le mode de vie des populations aisées de la planète ces dernières décennies et les décisions de nos dirigeants nationaux et de grandes entreprises seront peut-être prochainement relus comme constituant l'un des plus grands crimes contre l'humanité de l'histoire.

<sup>14</sup> Pour ne prendre qu'un seul exemple, en 2015, « selon une note de l'Agence Européenne de l'Environnement, l'Union Européenne exporte jusqu'à 150 000 tonnes de déchets plastiques par mois hors Europe. » alors qu'elle produit 30 millions de tonnes de déchets plastiques par an, dont seulement 17% sont réutilisés ou recyclés. (Dauphin et Bénis, 2019).

<sup>15</sup> Voir notamment l'ouvrage de Robert Linhart (1981) intitulé « L'établi » qui décrit les conditions de travail des ouvriers de Citroën dans l'usine de la Porte de Choisy, à Paris, à la toute fin des années 1960.

<sup>16</sup> Ivan Illich (2004) constate qu'au-delà d'un seuil critique, l'efficacité des grandes institutions (comme l'école ou l'hôpital) devient « contre-productive » : elles deviennent inefficaces pour atteindre leurs objectifs, voire contribuent à faire l'inverse de ce pourquoi elles ont été créées.

donner qu'un exemple, dans les processus « compétitifs » de recherche aussi abêtissants que normalisants dans lesquels nos autorités de tutelle nous incitent à entrer, parfois contre leur gré, mais sans plus d'idée ni d'espoir d'alternatives (alors qu'elles sont nombreuses)...

### 1.3. Le refoulement de la peur et l'exacerbation du manque au cœur de notre culture

Notre culture apparaît ainsi fondée sur une triple mutilation et une illusion majeure : une séparation entre nature et culture, le choix de poser une raison coupée de la vie comme pièce maîtresse de notre rapport au monde et, dernière mutilation, le choix d'ignorer tout ce qui est indicible, invisible et non évaluable par une raison devenue rationalité instrumentale et *dogmatique*<sup>17</sup>. L'illusion majeure est cette notion de création de valeur (Orléan, 2015), objet imaginaire par excellence, dont la matérialité objective ne repose que sur un accord social réifiant et instrumentalisant ; accord que nous acceptons presque tous d'emblée aujourd'hui sans plus le remettre en question ni en comprendre les conséquences. La conséquence première est que notre culture est plus dualiste et matérialiste que jamais. La raison établit des frontières et des typologies partout et tout le temps, se posant en juge de la vie (Deleuze, 1965) et juge de tout ce qui serait différent de soi (Jullien, 2010). Cette triple mutilation traduit également une posture fondamentale de refus, mais aussi de méconnaissance, de ce qui est qui se manifeste en volonté de transformer cet étant méconnu en un idéal rationnellement pensé. L'illusoire création de valeur devient un idéal central et moteur de notre société. Cette posture engendre un malaise collectif profond discernable essentiellement à travers deux réactions psychiques majeurs qui gouvernent la vie des individus de notre « culture » : la peur et le sentiment de manque.

Si l'on reprend et combine les plis paradigmatiques (Naudin, 2020) de notre culture, en nous coupant d'une vie que nous ignorons et jugeons à l'aune de nos projections et d'une pensée positive et réifiante devenue inconsciente et conditionnée, en excluant tout ce qui est « métaphysique » ou issu de l'esprit, tout ce qui échappe à nos capacités rationnelles limitées, dogmatiques et à visée instrumentales, nous en sommes venus, en tant qu'individus, à nous couper de nous-même et de nos ressources (les puissances d'agir et de pâtir de Spinoza, 2020).

Par la projection de cette pensée positive (entendre qui ignore tout du non-identique<sup>18</sup>) et réifiante (qui transforme ce qui est subjectif en « objet-objectif ») sur notre environnement et nous même, par la création de frontières

---

<sup>17</sup> Relisant Heidegger, Strauss écrit que : « le rationalisme est fondé sur une compréhension spécifique de ce que veut dire être » et que « cette assise du rationalisme est une supposition dogmatique. » (cité par Pelluchon, 2005, p. 12).

<sup>18</sup> Voir la note 8.

conceptuelles, typologiques, idéologiques et dogmatiques nous en arrivons à nous distinguer des autres et à ignorer le monde de la vie pour nous plonger dans un monde imaginaire. Cette plongée dans l'imaginaire nous rend ainsi incapable de percevoir et donc de comprendre ce qui est et ce qui se passe. Cette coupure et cette ignorance de la vie, cette distinction de l'autre, auquel il convient d'ajouter le dogme de la compétition, notamment, alimentent une peur de l'autre et de tout ce que nous ne connaissons pas, provoquant aussi un refoulement de ce qu'en nous ne maîtrisons pas (dont les émotions avec en première place la peur) et ce au prix bien sûr de tensions intrapsychiques croissantes. Surtout que notre culture baigne dans une peur collective et individuelle plus ou moins consciente et confuse et que la réponse du refoulement est l'une des plus communes.

Dès lors, notre culture a pour ambition de nous permettre d'écarter cette peur d'une manière ou d'une autre. Notre volonté d'être « comme maître est possesseur de la nature » traduit parfaitement cela : en contrôlant notre environnement à travers un arsenal technoscientifique, nous voulons apaiser notre peur. Cette volonté de puissance, cette pulsion de domination, dans le but d'un contrôle et d'une maîtrise est alors perçue comme étant devenue nécessaire pour survivre. A un niveau individuel, il s'agit de rester lucide et rationnel, objectif, en écartant tout ce qui viendrait perturber notre mental et en étouffant toute douleur qui viendrait nous rappeler que nous avons aussi un corps. Sauf qu'à refouler nos peurs primaires et tout signe de perturbation derrière des tours de contrôle et des murs théoriques toujours plus imposants, nous nous sommes encore plus coupés de la vie et de notre possibilité de bien vivre. En voulant repousser l'échéance de la mort, nous avons repoussé les possibilités de vie.

Plus fondamentalement, cette peur et cette coupure de la vie et de nos ressources sont le fruit d'un reniement d'une partie de notre essence – nous sommes vivants au milieu du vivant – et de son refoulement. Ce refoulement de notre essence vivante est d'autant plus fort qu'à cette distinction s'ajoute une ignorance de la dimension spirituelle de la vie et donc de notre propre dimension spirituelle : notre culture nous a rendus incapables de concevoir et donc incapables d'accueillir et de vivre pleinement et en conscience tout ce qui échappe à nos cinq sens conditionnés et à nos typologies et échelles de valeur. Or, c'est cette dimension invisible et inconceptualisable qui donne à la vie son goût, sa saveur et son sens. C'est ce lien conscient avec une unité vivante qui nous fait entier et ne manquant de rien, qui nous permet de sentir cette lumière en nous et de la voir tout autour de nous<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> C'est justement cet accueil conscient de la vie en nous et cette relation consciente avec la vie tout autour de nous qui nous permet de réaliser que la vie, dans toutes ses manifestations, est une, et que toutes ses manifestations sont inter-reliées les unes aux autres. Très concrètement, cette prise de conscience nous permet de vivre entier et sans éprouver le moindre sentiment de manque.

Si un sentiment de manque ou plutôt une envie de dépassement habite peut-être par essence les humains (Sadhguru, 2020), parce que nous sommes vivants et porteurs de cette force de vie qui nous propose d'aller toujours plus loin (Theilhard de Chardin, 1966), ce sentiment ou cette force nous poussent à retrouver et à déployer l'Unité primordiale de la vie qui se donne. Cette quête apparaît comme une remémoration et une auto-donation consciente d'essence (Henry, 2004). Notre quête est ainsi manifestation de vie et se traduit par une invitation à l'élévation de conscience. Elle tend vers l'infini auquel seule l'Unité primordiale nous donne accès (Sadhguru, 2020).

Dans notre culture dualiste et matérialiste, cette envie de dépassement spirituel tendant vers l'infini devient une quête douloureuse visant à combler un manque, qui est le fruit d'un conditionnement social et se traduit par une volonté de trouver hors de soi ce qui pourrait nous combler. Le mouvement de l'esprit est celui de la conversion (se tourner consciemment vers notre moi qui est manifestation d'une Unité qui ne manque de rien), alors que le mouvement social de notre culture nous pousse à la diversion et la dispersion (se tourner par conditionnement et mimétisme vers l'extérieur pour trouver ce qui pourrait combler un sentiment de manque imaginaire – Rilke, 2002) et aujourd'hui de manière toujours plus exponentielle à la saturation<sup>20</sup>. Dans notre société hypermoderne, en effet, ce sentiment de manque s'exprime avec toujours plus de force et l'angoisse sous-jacente qu'il contribue à alimenter augmente tout autant. Cependant, comme nous ne parvenons plus à comprendre l'origine et ce qui se joue dans ce sentiment de manque, nous n'arrivons plus non plus à concevoir d'alternatives dans les modalités de réponse à ce manque. Nous en sommes arrivés à croire que ce manque, tel que nous le vivons, est inné et inhérent à notre condition humaine. L'homme prend en effet ses conditions historiques et culturelles de naissance comme des conditions naturelles (La Boétie, 1997). Comment dès lors cherchons-nous à combler dans notre société notre sentiment d'incomplétude ?

Comment cherchons-nous à (re)trouver un sentiment de bien-être et de sécurité ? Les réponses de notre société sont matérielles et imaginaires. Les réponses matérielles reposent donc sur l'asservissement d'une nature transformée en ressources et la production massive d'objets et autres artéfacts afin de soutenir une croissance infinie dans un monde fini. Les réponses imaginaires reposent essentiellement sur des mécanismes d'emprise psychique et de conditionnement. Nous sommes en effet invités à combler ce sentiment de manque à travers des objets de consommation (produits et services) et identitaires (des titres, des diplômes... fondés sur la reconnaissance de notre identité par des autorités externes), autrement dit, nous cherchons à combler un manque d'« être » (un oubli d'« être », plutôt) avec des « avoir » et des

---

<sup>20</sup> Comme je n'ai toujours pas trouvé ce qui pourrait me faire sentir complet hors de moi, j'accumule toujours plus et toujours plus vite dans l'espoir illusoire d'enfin pouvoir y éteindre ma soif.



« images » factices (Morin, 2010). Sauf que l'avoir ne peut pas combler l'être. L'exploitation de la matière ne peut pas sustenter l'esprit et ne nourrit que très partiellement l'être (dans un mode de sur- ou plutôt de « sous-vie »). Les « avoir » externes nous apportent un sentiment de satisfaction par essence éphémère (Bauman, 2009), nous laissant aussi ivres et désœuvrés que des alcooliques. Aussi, plus nous cherchons à combler ainsi nos manques et plus nos besoins se trouvent insatisfaits (Michelstaeder, 2015). Plus nous jouons à ce jeu social et plus nous nous retrouvons « défoncés » (Cournut, in Aubert et al., 2007) et désabusés. Plus nous cherchons à l'extérieur, dans la consommation ou l'identité sociale, dans la recherche d'un résultat attesté « d'efficacité »<sup>21</sup>, des réponses à nos manques et plus ce sentiment de manque crie famine, précipitant notre société dans une course éperdue à la consommation et à l'apparat. Alors, frénétiquement, nous accélérons le rythme (Rosa, 2012) dans l'espoir d'enfin trouver l'objet qui nous rendra complet, qui nous rendra vivant et pleinement humain. La mode du « développement personnel » s'inscrit totalement dans cette perspective illusoire. Les techniques de développement personnel participent le plus souvent, comme l'indique le mot de développement, à « ajouter » et à « croître » au lieu de « soustraire » et de « vivre ». On notera aussi la tentative de combler une partie de ce manque d'être à travers une vaine et illusoire quête d'authenticité fondée sur des dynamiques mimétiques et instrumentales de reconnaissances plus ou moins croisées entre individus (Taylor, 1994). Dans cette spirale mortifère, par tous les moyens, en suivant toutes les techniques, nous tentons désespérément de retrouver et de vivre ce que nous sommes mais que nous avons rejeté, refoulé et mutilé sauf que nous cherchons à combler ce manque par la croissance, le développement et une quête de technique et de savoirs qui nous sont dictées de l'extérieur. Fondamentalement, le manque premier semble être un manque de reconnaissance (Honneth, 2008) et donc d'acceptation et d'amour pour ce que nous sommes. Comment aimer ce que nous ignorons et refoulons ?

Après la seconde guerre mondiale, le passage d'une société de production de masse à une société de consommation de masse (Baudrillard, 1996) (dans une évolution assez naturelle de notre volonté de croissance continue et d'augmentation des richesses qui passe d'un capitalisme « compressif » vers un modèle « dispersif » Deleuze, 2003, p. 245) va renforcer cette dynamique. Cette quête devient alors de plus en plus obsessionnelle et le principal moteur de nos vies sociales, renforçant notre incapacité à comprendre ce qui est et ce qui se passe, accentuant notre déni. La peur et le sentiment de manque vont alimenter et renforcer notre culture habitée par une logique de contrôle, d'instrumentalisation et de réification du vivant, qui, du fait de leur efficacité relative et de leur incapacité à nous apporter la paix tant attendue vont contribuer à nous frustrer et produire encore davantage de motifs de tensions

---

<sup>21</sup> Rappelons-nous que « dans une société dont les forces du marché modèlent l'économie, tous les agents économiques doivent accorder un rôle crucial à l'efficacité s'ils veulent survivre » (Taylor, 1994, p. 103).

intrapyschiques et autres pulsions de compensation. Ces déséquilibres et tensions intrapyschiques importants, fruits de notre culture, apparaissent ainsi comme un moteur social aussi indispensable et central que mortifère puisqu'ils ne permettent qu'une sous-vie et n'ont comme débouchés ultimes que la délivrance de la mort. On comprend aussi en quoi notre culture nous fait glisser vers les pulsions de mort. Sous cet angle, de nombreux accidents et de nombreuses maladies ne pourraient-ils être perçus comme la traduction somatique tangible de ces pulsions ?

Le coût individuel et collectif d'une prise de conscience de cette dynamique mortifère est important : il remet en question la structure de notre société, ses mécanismes de répartition et d'équilibrage du pouvoir et de maintien d'une relative paix sociale (Foucault, 1975 et 1976), il remet en question ses fondements économiques et sans doute en partie politiques (Graeber, 2014 et 2018). Individuellement, notre sortie de « la course du vent » nous ferait perdre notre identité sociale, notre rôle et notre place tels qu'ils sont perçus par notre société, par une partie voire tous nos proches. Elle nous ferait perdre les baumes et pommades proposés pour apaiser notre angoisse et notre manque. Elle nous marginaliserait. Collectivement, cette prise de conscience conduirait à changer de modèle de société, alors même que notre paradigme dominant a conduit à la croyance qu'il n'existerait pas d'alternatives à notre manière de vivre<sup>22</sup>. Cette prise de conscience reviendrait aussi à dire que nous sommes individuellement et collectivement trompés. Elle nous laisserait encore plus seuls et désemparés, incapables de faire face à cet immense sentiment de manque. Cette prise de conscience reviendrait aussi à accueillir pleinement notre peur, au prix peut-être pour beaucoup de l'effondrement de toutes les croyances et autres éléments identitaires accumulés (c'est-à-dire ce qui nous donnent l'illusion d'une existence tangible et en « sécurité »). Alors nous continuons. Nous fermons les yeux. Nous nous coupons toujours plus de nos émotions (au point d'avoir besoin de faire émerger des émotions fictives pour ressentir que nous existons ; d'attendre du monde extérieur qu'il nous fournisse des sources d'émotions qui nous font nous sentir « (sous-)vivants »). Nous tentons le tout pour le tout parce que nous ne savons plus faire autrement. Le monde illusoire dans lequel nous baignons est devenu exclusif. Peut-être se joue-t-il aussi un basculement : puisque nous n'arrivons pas à vivre et ne savons plus que sous-vivre, le seul contrôle que nous puissions clairement et visiblement exercer consiste à transformer le monde coûte que coûte, encore et

---

<sup>22</sup> Pour Leo Strauss, le nazisme et le communisme apparaissent comme deux tentatives radicales d'opposition au projet moderne (Pelluchon, 2005). L'intégrisme religieux, qui touche d'autres confessions que la seule confession musulmane, peut-être également perçu comme une opposition et un projet alternatif au projet moderne. Mais ces réponses conduisant à des horreurs rapides voire immédiates, la majorité des occidentaux préfère, pour l'instant, faute de capacités à imaginer d'autres alternatives, rester sur un modèle de société qui exporte ou reporte l'essentiel de ses horribles externalités. Exporte à l'étranger ou sur des populations immigrées ou socialement déclassées qui ont peu de place et de moyens pour s'exprimer. Reporte sur les populations à venir (dans un bel esprit de « après moi, le déluge ! »).

encore, jusqu'à la délivrance définitive de notre mal-être qui est peut-être aussi redoutée qu'attendue : la mort.

#### 1.4. Une culture dominée et emportée par une pulsion individuelle et collective de mort

Dans les pas de Heidegger, Strauss soulignait que le rationalisme moderne, et nous ajoutons que c'est encore plus vrai avec le rationalisme hypermoderne, conduit à l'autodestruction de toute forme de raison et à l'obscurantisme (voir Pelluchon, 2005). Notre société est ainsi plongée dans la barbarie (Henry, 1987) la peur et la frénésie inutile et absurde.

Deux forces s'exercent simultanément sur les individus : une pression externe et objective exercée par l'environnement (une pression normalisatrice bien identifiée par Michel Foucault, 1975 et 1976, notamment) et une constante pulsion interne qui vise à combler notre sentiment de manque et nous permettre de survivre. Cette capacité à discerner et à distinguer cette pulsion interne subjective de la pression externe objective apparaît comme l'un des moyens psychiques privilégiés nous permettant de nous sentir et de nous percevoir comme des sujets. La sensation et le discernement d'une force intérieure qui nous pousse à agir nous permettrait de nous sentir, de nous identifier, comme individu subjectif, c'est-à-dire de différencier deux polarités sujet (moi) et objet (monde extérieur) (Ourednik, 2003). Cette différenciation entre le sujet moi et le monde extérieur repose sur le fait que « le sujet se reconnaît comme sujet séparé d'un monde extérieur par le fait que l'irritation exogène peut être *fuite (sic)* tandis que, pour rendre l'existence du sujet possible, la pulsion endogène doit être *maîtrisée*. » (Ourednik, 2003 p. 16)

Cette dynamique sociale de différenciation est associée par Freud à ce qu'il appelle le principe de réalité. Pour Freud (1995), la culture s'efforce d'endiguer l'irréductible agressivité humaine, déjà évoquée, en lui offrant des leviers de maîtrise de ses pulsions endogènes. Il s'agit notamment de faire le deuil d'un retour impossible et inutile à la nature (voir Rosset, 2011).

Dans notre culture postmoderniste puis hypermoderniste désanchentée fondée sur des identités réifiantes et qui nous pousse à être socialement parlant efficaces (donc dans un monde imaginaire), la pression normalisatrice touche de plus en plus notre intimité (Adorno, 2003b). Ainsi, en tant que sujets « moi », nous sommes réifiés (traités comme des objets) et mêmes invités à nous auto-réfier pour réussir socialement (Honneth, 2007). La pression externe apparaît ainsi de plus en plus objectivante et normalisatrice et surtout la dynamique sociale actuelle nous incite à intégrer ses pressions internes comme des facteurs de motivations internes (c'est tout le sens des théories de l'autodétermination – Ryan et Deci, 1985 – qui visent à provoquer la soumission librement consentie des individus ; voir aussi la lecture critique de Naudin et Blanchard, 2018). La frontière entre la pulsion interne et le stimuli

externe devient de plus en plus ténue et la capacité d'un individu psychiquement en tension à discerner en conscience ce qui vient de lui et ce qui est du ressort du conditionnement de la société ou de son environnement devient de plus en plus délicate. Il devient de plus en plus difficile pour un individu de se sentir, de se vivre et de se poser socialement comme un individu singulier, autonome et légitime. La fragilité psychique qui en ressort renforce notre quête sociale d'acceptation et de reconnaissance identitaire par les autres. Sauf que les critères d'acceptation et de reconnaissances sont autant de pressions externes que nous introjectons (commençons à considérer comme émanant de nous-même) ou intégrons comme éléments pouvant contribuer à diminuer notre sentiment de manque. Cette dynamique nous rend toujours plus dépendants des critères de reconnaissance socialement valorisés du moment, ce qui augmente notre fragilité et notre malléabilité et notre porosité psychiques. Nous pouvons bien sûr fuir ces pressions identitaires exogènes, mais le plus souvent nous avons construit notre identité, notre moi, sur l'accumulation des réponses que nous avons apportées tout au long de notre vie à ces pressions ; accumulation de croyances, de souvenirs, d'expériences, mais aussi de biens, qui dans notre société tourne bien souvent à l'entassement désordonné et à une angoissante saturation (ces accumulations d'avoir, de croyances et d'images sont les matelas entassés sur le petit pois du lit de la princesse du conte éponyme d'Andersen de 1835 qui nous coupent et nous font jusqu'à oublier notre essence, symbolisée par le petit pois, et qui nous sommes<sup>23</sup>).

La posture de Freud peut soulever deux remarques : elle semble prendre pour acquis la séparation entre nature et culture (qui correspond, rappelons-le, à un choix culturel occidental récent, Descola 2015) et, elle ne semble peut-être pas suffisamment tenir compte des conséquences psychiques du choix sociétal, dans lequel Freud s'inscrit manifestement, d'un paradigme anthropologique dualiste et de ses effets mutilants et générateurs d'un sentiment de manque. Les pulsions que la culture s'efforce d'endiguer sont aussi sa création. Tout comme sans doute une grande partie de nos réponses de refoulements ou d'adoptions de comportements pervers socialement efficaces (Naudin et Blanchard, 2018). Nous n'avons de maîtrise ou de contrôle que sur nos créations, sur les limites et croyances que nous posons ou acceptons (Roustant, 2008). Nous n'avons aucun contrôle de ou sur la vie.

Puisque la vie qui nous lie à tout ce qui est vivant et à tous les êtres humains n'est pas perçue, puisque les institutions humaines qui donnaient sens et

---

<sup>23</sup> Voici une lecture possible que nous proposons de ce conte : le petit pois, c'est notre essence. Les matelas sont les conditionnements divers qui nous coupent de nous-même et ne nous permettent plus de sentir et de vivre notre essence. Notre royaume, c'est nous-même, tel que nous vivons et sommes vivants. Être princesse ou prince, c'est cheminer sur la voie de la découverte de son royaume jusqu'à en devenir la reine ou le roi, à la mort de nos derniers liens d'(auto)-conditionnement. C'est un chemin éthique, un chemin d'émancipation, passant par la prise de conscience que ce que nous cherchons à l'extérieur est à l'intérieur (la « conversion »).

perspectives se sont liquéfiées (Bauman, 2007), nous nous retrouvons seuls et perdus dans un monde matérialiste instable et imprévisible, isolés et apeurés, avec pour seuls guides et repères les jeux sociaux illusoire qui apportent la reconnaissance sociale et permettent la « sous-vie » mais nous laissent désœuvrés et essentiellement insatisfaits. Nous voilà dominés par des pulsions culturellement suscitées et socialement canalisées qui nous poussent à combler dans une quête externe illusoire notre sentiment de manque et à refouler notre peur. Tout le contraire de l'éthique : vie bonne avec et pour les autres au sein d'institutions justes (Ricoeur, 1996). Tout le contraire d'une responsabilité qui nous appelle à répondre du sort des plus vulnérables et à prendre soin d'eux (Jonas, 2013), notamment de nos enfants, petits-enfants et autres générations à venir.

Pris dans une spirale d'engagement (Joules et Beauvois, 2004 et Cialdini, 2004), n'est-il pas aussi rationnellement intelligible de conserver le mince espoir que notre société, si puissante dans sa capacité à transformer notre environnement et à comprendre le monde, trouve des solutions à nos maux (qu'elle a donc elle-même créés) ?

### 1.5. L'effondrement annoncé de notre civilisation

L'espoir est bien mince. Et notre civilisation se trouve à présent au bord du gouffre. Glissant vers l'abîme (Morin, 2007). Nous le pressentons tous plus ou moins. La fragilité de notre civilisation était pourtant annoncée presque depuis sa fondation. Les risques d'effondrement étaient perceptibles et annoncés depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle (voir Morris, 2010 notamment) ; annoncés et même martelés depuis les années 1970. Les signes de l'effondrement sont à présent tangibles et devant nous : le réchauffement climatique (selon les rapports du groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat – GIEC ; chaque rapport étant plus alarmant que le précédent), la disparition massive et rapide des êtres vivants (on parle de sixième période d'extinction des espèces – selon les rapports de la plateforme intergouvernementale sur la biodiversité et les services écosystémiques – IPBES), l'accumulation de déchets de toutes sortes (Law et al. 2007, Eriksen et al. 2013, Cozar et al. 2015), l'épuisement des ressources naturelles dont les ressources hydriques (Richey et al. 2015), au milieu de bien d'autres signes. Comment appréhendons-nous ces signes et phénomènes tangibles qui remettent fondamentalement en cause notre civilisation et notre mode de vie ?

La responsabilité sociale des entreprises (RSE) est l'une des réponses exemplaires de notre société à ces défis aussi inquiétants que réclamant de toute urgence des réponses adaptées. Or il s'avère que la RSE n'apporte aucune bonne réponse et qu'il est impossible qu'elle permette ou favorise la moindre prise de conscience et donc un changement de cap. Nous allons voir pourquoi.

## **2. UNE RSE DONT LES MOTS ET PRATIQUES MANAGERIALES N'APPORTENT AUCUNE REPOSE ET NE FONT QUE RENFORCER NOS MAUX**

Qu'est-ce que la RSE et quelles réponses apporte-t-elle ? De par sa filiation managériale, la RSE s'inscrit très exactement dans les dynamiques sociales à l'origine des maux qu'elle est censée résoudre (2.1) et illustre de manière exemplaire la performativité idéologique du management dans son tronc comme dans ses branches (2.2). Ainsi perçu, nous comprenons que la RSE est un objet imaginaire, utilisé comme une formation substitutive qui nous permet de continuer d'être dans le déni de notre obscurantisme et de la situation dans laquelle nous avons plongé la vie terrestre et l'humanité (2.3). Nous terminerons notre propos par une interrogation du principe de réalité (2.4) et l'ouverture de quelques pistes porteuses d'espérance.

### 2.1. La filiation managériale de la RSE

La RSE est issue d'une vision managériale du monde ; elle en est un sous-produit. « Devant l'instabilité et la complexité nouvelle de l'environnement », l'objectif des entreprises consiste à identifier et à mieux comprendre les « forces » à l'œuvre et à chercher un moyen d'y apporter un « traitement systématique » (Acquier et Aggieri, 2007). La RSE est le principal outil développé pour répondre à cette grande « question managériale » (Acquier et Aggieri, 2007), dans une optique opérationnelle et une visée d'efficacité voire de performance.

Or cette vision managériale contribue par essence et systématiquement à l'ignorance et à la destruction du vivant (Naudin et Blanchard, 2018, Naudin, 2019 et 2020). Le management repose en effet sur une ignorance de tout ce qui est vivant et subjectif. Ce qui est n'est pas compris et donc appréhendé (Wittgenstein, 1961). Ce qui se passe n'est pas perçu, masqué par une pensée positive qui ignore tout du non identique (Ardorno, 2003b) et enferme la vie derrière des concepts et des frontières typologiques (Tagore, 1940) qui visent à dominer et contrôler cette matière par des mots. Ce qui n'est pas dicible (Wittgenstein, 1961), pas évaluable (Méda, 1995, Dejours, 2003) est ignoré. Son mode opératoire est performatif (Aubert et de Gaulejac, 2007 et Naudin, 2020), son pouvoir n'est que symbolique (Bourdieu, 1982 et Le Goff, 2003) et repose sur un vrai métalangage voire une novlangue (Gaulejac, 2010, Le Goff, 2010). Le management n'a ainsi aucun impact direct sur le monde et le vivant mais il modifie notre perception du vivant, des petits autres et du grand Autre (Lacan, 1957), nous conditionnant à avoir une vision instrumentale et réifiante, intéressée et projective, à réduire les relations humaines à des transactions d'intérêts (Linhart, 2015) et le rapport à la vie à une exploitation anthropocentrée, et même occidentalocentrée. La performativité du management est ainsi purement idéologique, agissant indirectement sur le

« monde de la vie » (*Lebenswelt*) via nos comportements conditionnés. L'ensemble théorique et dogmatique du management ne vise en rien à donner des clefs de compréhension du monde social et encore moins du monde vivant, comme le devraient des concepts scientifiques, mais apparaît au contraire comme recouvrant ce qui se passe et ce qui est d'une gangue idéologique qui participe à réduire le champ de perception, de compréhension et d'action des individus ; on parle même de « système managinaire » (Aubert et Gaulejac, 2007), contraction de management et imaginaire. Cette caractéristique du management (et plus largement de la gestion) ne lui est pas propre. « L'économie s'intéresse moins à ce qui est qu'à ce qui devrait être » (Orléan, 2015, p. 356)<sup>24</sup>, et l'on discerne ici bien un lien de filiation, voire de subordination entre gestion et économie. Sachant qu'il y a en plus différentes écoles d'économie et des controverses et des polémiques qui sont quasiment inexistantes en gestion.

Il apparaît ainsi, que par sa dynamique de performativité idéologique, le rôle premier du management est d'abord de créer et de maintenir un monde imaginaire (Naudin et Blanchard, 2018 et Naudin et Tibi, 2019), au sens de Pascal (voir Ferreyroles, 1984), c'est-à-dire un univers de belles histoires et de fictions idéologiques qui recouvrent et habillent joliment un ordre social fondé sur la force, légitimée par la loi, et la stimulation motivée des vices.

Si le management contribue pleinement à maintenir notre monde illusoire voire à y créer de nouvelles couches d'illusions, sa fonction première et principale est de nous y soumettre. Le management apparaît ainsi comme un dispositif (au sens de Foucault, 2001, voir la relecture d'Agamben, 2008) social de soumission aussi librement consentie que possible (Naudin et Blanchard, 2018 et Naudin, 2020). Nous retrouvons cette idée décelée par Mandeville (voir la lecture de Dufour, 2019) : dans une culture où les vices privés font la vertu publique, amener les individus à céder à leurs vices, à leur orgueil et autres ambitions sociales n'est pas très compliqué. Mais le management fait mieux. Alors que le contrat social d'un progrès continu possible pour chacun et sa progéniture est plus que vacillant, il convient d'ajouter quelques couches d'images en plus et de couper toujours plus profondément les individus de leurs ressources autonomes de réflexion critique et de leurs capacités à sentir les alertes émises de manière toujours plus forte sous formes psychiques, somatiques ou les deux simultanément.

Deux fictions idéologiques du management (pour reprendre l'expression de Linhart, 2015) vont y contribuer. Le management réduit ainsi les relations humaines à des rapports d'intérêts (Linhart, 2015) et les fait entrer dans des logiques d'arbitrages (Dupuy, 2016). N'oublions pas que les individus sont

---

<sup>24</sup> Il est amusant et intéressant de relire ce que Émile Durkheim (1993, p. 26) écrivait de l'économie : « ces spéculations abstraites ne constituent pas une science à proprement parler puisqu'elles ont pour objet de déterminer non ce qui est mais ce qui doit être » (cité par Orléan, 2011, p. 356).

soumis à un impératif d'efficacité et de performance. L'autre devient une étape ou un instrument dans ma quête de performance. Une autre fiction idéologique consiste à croire (tel à un dogme) que des travailleurs plus motivés seraient plus performants. A coller ensemble des concepts valises creux qui ne veulent rien dire, il est aisé de forger des équations aussi absurdes que fausses (Naudin, 2010 et Naudin et Blanchard, 2018, Maugeri, 2004). Le concept de motivation, qui a émergé dans son acception actuelle seulement dans les années 50, en marketing (Mucchielli, 2008), ouvre une perspective fictive mais pratique et effective particulièrement pertinente pour conduire les individus à adhérer d'eux-mêmes, par intérêts, aussi librement que possible, au monde imaginaire coupé de la vie qui est le nôtre. L'ensemble de l'arsenal technoscientifique instrumental et réifiant du management est mis au service de cette finalité comme le montre la dernière génération des théories de la motivation (l'autodétermination, déjà évoquée, par exemple) qui tendent à nous faire intégrer, sans que nous en ayons pleinement conscience, les objectifs de l'organisation comme s'ils étaient les nôtres (Naudin, 2013). L'usage devenu totalement commun de la motivation dans la vie quotidienne montre bien la prégnance et la puissance de l'emprise de ce concept dans notre imaginaire collectif avec des conséquences importantes sur notre vision du monde, la manière dont nous nous percevons et dont nous établissons des relations avec autrui. Notre monde imaginaire repose aujourd'hui en partie sur des « motivations », c'est-à-dire des mobiles artificiels et rationalisés, externes ou internalisés, de nos actions (Naudin 2010 et 2013), motivations qui nous conduisent massivement à accepter de produire et de consommer en masse l'inutile (Baudrillard, 1996, Clouscard, 2009) et d'instrumentaliser notre prochain à des fins d'efficacité sans trop se poser de questions.

Ainsi, parce qu'il offre des repères et un espace propices aux ambitieux ou un espoir de survie pour les autres, nous acceptons d'entrer et de jouer dans le monde imaginaire du management. Ce faisant, le management tend à faire du chemin de la soumission la route du confort (R. Linhart, 2006, p. 97) ou en tous cas nous faire croire que notre survie<sup>25</sup> passe exclusivement par notre soumission<sup>26</sup>.

De plus ce monde parallèle nous coupe de notre nature subjective et vivante et donc d'une partie de nos capacités à percevoir et à sentir le monde (la puissance de pâtir de Spinoza, 2020). Plus précisément, il nous coupe donc de notre capacité à sentir et à comprendre les dommages que nous causons tout autour de nous (à la vie et aux êtres vivants) et à nous-même, attirant plutôt notre regard vers des horizons fictifs de satisfaction et d'apaisement. Ce monde parallèle, par le conditionnement et la réduction de notre champ de perception

---

<sup>25</sup> Une « sous-vie » socialement conditionnée perçue comme étant « la vie » ; nous devinons que le principe de réalité auquel ces individus acceptent de se soumettre n'est pas « un principe de réalité vivant ».

<sup>26</sup> Parce qu'il n'y aurait pas d'autre « réalité » possible.



et de compréhension qu'il nous impose, limite considérablement notre capacité à agir en conscience, de manière juste et adaptée à la situation (limitant donc notre puissance d'agir au sens de Spinoza, 2020). Le management a pour finalité sociale de nous soumettre à une réalité illusoire et à faire de cette réalité la seule possible : pas d'autres choix que de consommer et, pour la plupart des individus, de travailler (dans une société où le chômage est structurellement en croissance<sup>27</sup>). La finalité ultime étant de permettre, sans heurts ni révoltes, sans doute ni question, une augmentation continue et toujours croissante des richesses (de plus en plus fictives et immatérielles – dans notre monde matérialiste, c'est intéressant de le souligner) qui demeurent particulièrement pour ne pas dire toujours plus mal réparties (Graeber, 2014). De ce point de vue, le management remplit indéniablement particulièrement bien ses objectifs et s'avère un outil social et idéologique très performant (Naudin, 2020).

Le management est ainsi à cheval sur deux piliers fondateurs de notre culture : il se nourrit, tout en les alimentant et en y apportant des réponses illusoire, des sentiments de manque et de peur (Naudin, 2010) et est un rouage social essentiel participant à la production et au maintien d'un monde imaginaire auquel il cherche à nous soumettre librement. Par l'exploitation et la transformation continues d'une nature réifiée, la production et la consommation de masse, notre culture a ainsi cherché à diminuer nos angoisses et à apaiser notre sentiment de manque, sans succès, au contraire. Plus nous avons peur et sommes en manque et plus nous consommons et détruisons notre environnement, les autres et nous-même. Ainsi, d'une manière ou d'une autre, quel que soit notre degré de conscience individuelle, le management contribue, comme rouage social lénifiant et lobotomisant, à nous rendre acteur direct ou indirect, en tous cas complices, d'une société qui détruit la vie et les vivants (dont les humains : nous-mêmes). Il détruit l'humain, par la souffrance qu'il engendre et propage (Dejours, 2000, de Gaulejac, 2005, Linhart, 2015, Le Goff, 2010, Diet, 2003...), par la réification des individus réduits à des ressources qu'il induit, par la perte de sens et d'essence qu'il provoque (Naudin et Blanchard, 2018). Il détruit la vie, par la surexploitation nécessaire au maintien de son monde artificiel (et c'est amusant de constater que les pistes de « production d'énergies propres » poursuivent cette démarche d'exploitation continue d'un vivant asservi : nos tentatives de solutions renforcent les maux qu'elles sont censées apaiser) et les pollutions qu'il engendre. La question éthique de la mise au pas des êtres vivants (de Fontenay, 2008) et de l'exploitation d'une nature asservie n'est presque pas vue et n'engendre en tous cas que trop peu de vrais débats de société. A ce titre, le management apparaît comme une arme de destruction et même d'autodestruction massive. Le

---

<sup>27</sup> « La société a si bien appris à produire qu'elle a fini par le faire avec le moins de monde possible. A la mobilisation générale autour de la production, succède aujourd'hui une démobilisation partielle et croissante » révélatrice d'une « tendance de fond dont rien n'annonce un infléchissement prochain ». (Bourg, 1993, p. 245).

management cristallise notre rapport à la vie et donc à la mort ; par la volonté de puissance qu'il traduit, qui s'avère vitalemment impuissante et socialement « performante » (au sens de l'image produite), il incarne et porte nos pulsions de mort.

## 2.2. Quelles réponses le management apporte-t-il à l'effondrement de notre civilisation ?

A la souffrance au travail, à la perte de sens et de repère, à la démotivation (Naudin, 2010), le management a répondu par les risques psycho-sociaux (entendre : il y a un risque que les individus résistent, même involontairement, au monde parallèle mortifère dans lequel ils sont plongés malgré eux) rapidement « remarketés » en qualité de vie au travail (QVT) voire bonheur au travail, qui sont effectivement des appellations plus « vendeuses ». A la destruction de la vie et aux questions que cette destruction pose le management a répondu par le développement durable et la responsabilité sociale des entreprises (RSE, qui comprend aussi un volet social). Sauf que QVT et RSE n'apportent aucune réponse. Les questions posées ont été immédiatement récupérées par le système (Luhman, voir Le Bouter, 2015) au point d'en faire de nouveaux éléments moteurs : on parle ainsi de *développement* durable (ou comment continuer de croître indéfiniment ?), et donc de qualité de vie au *travail* (la « sous-vie » n'est qu'un accessoire au service du travail et de la création de valeur, vie qui n'est d'ailleurs pas vue pour ce qu'elle est mais au travers de sa « qualité », déterminée par une projection conceptuelle pauvre – Ricoeur, 1955 – et évaluative – Dejours, 2003). Les idées de développement et de travail sont maintenues comme si elles étaient immuables et inhérentes à la vie humaine alors que, telles que nous les percevons aujourd'hui, elles ont émergé au XVIIIème siècle seulement (Méda, 1995). Elles ne sont pas interrogées et encore moins remises en question. Les questions essentielles posées au système sont ainsi récupérées et transformées en carburant permettant non seulement son maintien mais mieux, son renforcement et l'accélération de sa logique et l'extinction des questions potentiellement déstabilisantes. Nous accélérons le rythme vers notre chute. L'exploration de ce que signifie le concept de RSE va rendre ce point plus tangible.

## 2.3. Le nuage illusoire appelé RSE

Le mouvement de la RSE naît à la fin du XIXème siècle et s'inscrit au départ dans un projet social humaniste (Gond, 2008). Ce mouvement est repris et conceptualisé dans les années 1960-70, dans un contexte de consolidation idéologique de la légitimité pour les entreprises à faire du profit. Ce débat va vite se réduire à l'opposition de deux visions simplistes et extrêmes, avec d'un côté Friedman, chantre du profit versé aux actionnaires et Freeman (qui a repris en l'appauvrissant voire en la trahissant la vision de Carroll, 1979 – cité par Grimand et Vandangeon-Duremez, 2010), qui propose une approche simpliste

et instrumentale, fondée sur la théorie des parties prenantes (qui devient vite le « concept-phare » de la RSE – Viers et Brulois, 2009, confirmé par Postel et Rousseau, 2010), et a fait d'une interrogation humaniste et philanthropique un « instrument idéologique » (Bournois et Bourrion, 2008), dans une démarche d'arbitrages d'intérêts et de légitimation du profit.

Qu'appelle-t-on alors RSE ? Concrètement la RSE repose sur une conceptualisation faible qui ne veut rien dire (Swaton, 2015, Vincent et al., 2011), comme, d'ailleurs, à peu près tous les concepts centraux et importants du management et plus largement de la gestion<sup>28</sup>. Nous avons cité tout à l'heure les concepts de motivation et de performance. En effet, en dépit de l'immense effet de mode entourant la RSE, dans les pratiques managériales comme dans les travaux de recherche (Gond, 2008, Swaton 2015), le seul consensus des chercheurs concerne le caractère flou d'un concept (Barthe et Kaoutar, 2016, Garriga et Melé, 2004) suscitant des interprétations multiples et quelquefois contradictoires (Swaton 2015, Garriga et Melé, 2004), qui repose sur des définitions très hétéroclites (Dutton et Larouche, 2016 – pas moins de 37 définitions recensées par Dahlsrud en 2008), polymorphes, traduisant des approches différenciées selon les pays (Grimand et Vandangeon-Duremez, 2010 citant Martinet et Payaud, 2008 et Capron et Gray 2000) et renvoyant à des contenus très diversifiés (Michotte 2007). Cette fragilité conceptuelle est en plus renforcée par le recours à une nébuleuse d'appellations plus ou moins proches : responsabilité sociétale, entreprise citoyenne, gouvernance d'entreprise, éthique des affaires, développement durable (Michotte 2007). Nous noterons que, dans sa démarche performative et instrumentale, la RSE se concentre sur deux questions (de quoi l'entreprise est-elle responsable et devant qui ?) en oubliant deux questions pourtant fondamentales (qui est responsable et ce que signifie être responsable ?). Aux deux premières questions, la théorie de la RSE apporte des réponses simples : de quoi l'entreprise est-elle responsable ? D'inclure les dimensions sociales et écologiques dans ses démarches de création de valeur<sup>29</sup>. Devant qui ? Devant les parties prenantes. Si l'on y regarde de plus près, la réduction des individus à des groupes d'intérêts contradictoires est aussi simpliste qu'instrumentalisante et potentiellement violente. Une telle réduction rejoint pleinement la fiction idéologique déjà évoquée des relations humaines réduites à des transactions intéressées (Linhart, 2015). Si « elle fournit un faux semblant de modèle interprétatif efficace »

---

<sup>28</sup> Et l'on pense par exemple aux concepts de motivation (Fenouillet, 2003, p. 7, Maugeri, 2004, p. 9), de travail (Ricoeur, 1955, p. 239), d'engagement ou implication organisationnelle (Lapalme et Doucet, 2004), de stress ou de RPS (Lecompte, 2009), d'optimisation, de performance, à la QVT ou au bonheur au travail et même au management lui-même (Mintzberg, 1990).

<sup>29</sup> Cette inclusion des dimensions sociales et écologiques dans la marche économique de l'entreprise ne fait que souligner qu'elle n'a lieu quasiment exclusivement que si elle soutient *in fine* la création de valeur. A moins, théoriquement au moins, que le rapport de force entre parties prenantes ne conduise ces dernières à « volontairement » diminuer leur efficacité économique. Et c'est de nouveau la question de l'arbitrage entre intérêts divergents et un rapport de force qui émergent comme point nodal de toute démarche de RSE.

(Capron, 2011), et un sentiment de contrôle de la situation (Grimand et Vandangeon-Duremez, 2010, via notamment la production d'une instrumentation de gestion abondante – Grimand et al. 2014), elle repose avant tout sur une vision contractualiste libérale. Cette vision érode et aplanit le monde, gomme toute forme de structuration (Gendron, 2010) et d'histoire, ignore toute forme de subjectivité qui est réduite en intérêts objectivés, empêche toute prise de recul holistique (Capron, 2011), pour se limiter à une vision simple, instrumentale et efficace qui n'a d'autre fin que de servir les intérêts des parties prenantes les plus puissantes. Nous retrouvons cette dynamique de transparence (Han, 2017) qui érode toute subjectivité. De plus, pour revenir aux deux autres questions écartées, s'intéresser prioritairement à donner un contenu concret à la RSE sans s'interroger sur le sens de ce que peut être la responsabilité contribue tout autant à la faiblesse de sa conceptualisation (Vincent et al., 2011) qu'à sa grande malléabilité opérationnelle et à sa facile intelligibilité. Dans les travaux de recherche, toute question quelque peu « philosophique » a ainsi été écartée. La notion de responsabilité, par exemple, « est prise comme un donné et la réflexion est inexistante sur la mutation d'une notion qui s'est appliquée historiquement à l'individu et qu'on applique, de nos jours, à des groupements humains » (Capron, 2011), alors que d'expérience la conception d'une responsabilité collective aboutit à une déresponsabilisation des individus (Arendt, 2005). La responsabilité repose fondamentalement sur une capacité à répondre à une situation donnée ; et pour cela, il faut accueillir ce qui se passe, comprendre et être compris par ce qui est (Sadhguru, 2020). Tout ce que le management ne permet pas et tend même à éviter. Tout espace permettant une prise de recul critique risquerait de mettre à mal tout notre édifice social imaginaire. Voilà en tous cas une nouvelle propriété bien intéressante du concept : la RSE apparaît ainsi comme une boîte prête-à-penser et prête-à-agir aisément applicable partout et qui produira toujours un résultat. L'impératif social d'efficacité est alors atteint. C'est la magie du management. Facile à comprendre, utilisable presque partout et facile à appliquer. Réduisant les sujets en objets. Ignorant les états d'âmes et les questions philosophiques. Ignorant l'histoire. Focalisé sur un futur imaginaire objectivé et d'objectifs.

Dans un contexte de peur, de concurrence accrue entre les individus et les organisations (Dejours, 2000, de Gaulejac, 2005...), ces « solutions » simples, socialement approuvées et efficaces (dans le monde parallèle, donc) rencontrent un vrai succès. Peu importe finalement si « cette théorie décrit difficilement la réalité qu'elle prétend éclairer » (Viers et Brulois, 2009). Ce n'était pas l'objectif de la RSE. Bien au contraire<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Nous retrouvons cette interrogation critique de la dimension « scientifique » du management en général. De mettre en œuvre des protocoles et méthodes scientifiques en étant totalement coupé de toute relation avec le vivant pose déjà question. Mais appliquer ces méthodes non pas pour comprendre mais au contraire comme un dispositif idéologique qui contribue à créer et à nous soumettre à un monde parallèle en pose une autre. L'importation mimétique de pans de méthodes scientifiques des « sciences dures » dans d'autres champs ne transforme pas pour

Ainsi, la RSE repose sur le même cadre de perception et la même logique d'action que le management (projectif, réifiant, instrumental, intéressé, une pensée positive qui ignore le vivant et ce qui est subjectif...). En « instrument idéologique » exemplaire (Bournois et Bourrion, 2008), elle réoriente par principe et a priori la vie humaine vers des luttes entre groupes d'intérêts et des arbitrages en vue de continuer à créer de la valeur, en vue, surtout, de ne rien changer. Ainsi, par sa vision et ses outils, la RSE, en tant que rouage actif du dispositif managérial, participe à la réduction conditionnée de nos cadres et angles de vision, de nos modalités d'appréhension et d'action, les encapsulant dans ses concepts pauvres et dans sa démarche autodestructrice et violente. Les discours et pratiques de RSE participent bien pleinement à une forme de performativité idéologique du management en modifiant ou en maintenant l'opacité et les filtres des cadres de perception et des logiques d'action. Dans cette vision, la « vie » n'est perçue qu'à travers le prisme de l'écologie et d'une « nature » que l'on cherche à pouvoir exploiter de manière durable. La vie, dans son essence, n'est pas vue. Pas concernée. Mais nos cadres sociaux ainsi transformés modifient nos paroles et nos actes. Ce qui a *in fine* des incidences certaines sur la matière, cela va sans dire. Ainsi, l'écologie n'est-elle qu'un accessoire mis au service (asservi) de la production et du maintien de nos chimères autodestructrices, au service direct ou indirect de l'économie. La vie n'est qu'un objet distinct de l'humain que l'on prend et utilise sans conscience. L'écologie, ce qui vit, objectivée et instrumentalisée, suit l'économie, la créature chimérique<sup>31</sup>.

Notre culture est prise dans deux pièges mortifères : elle crée et alimente la peur et le sentiment de manque et elle repose sur un édifice social aussi illusoire qu'imaginaire qui est coupé de la vie et ne nous permet plus de comprendre ce qui est et ce qui se passe. Pour être crédible, une solution à nos maux devrait alors apaiser notre peur et ce sentiment de manque (sans quoi, très peu d'individus prendront le risque de changer radicalement leurs comportements) et nous permettre de réaliser que nous sommes des êtres vivants au sein d'une vie qui nous habite et nous entoure (ce qui nous permet en même temps de découvrir que nous ne manquons de rien et que notre peur est presque toujours une construction psychique sans objet). Tant que nos solutions ne nous émancipent pas de notre « culture » coupée de la vie et des peur et sentiment de manque socialement produits et catalysés, elles ne changeront rien.

Dans cette perspective, la RSE n'apporte aucune réponse crédible et pertinente aux errances du management. Aucune réponse crédible et pertinente aux enjeux

---

autant ces derniers en sciences (Husserl, 1962). Le management est hors sol, hors vie. Il est imaginaire.

<sup>31</sup> Au niveau de la France, par exemple, le « monde d'après » la pandémie de Covid-19 semble s'articuler autour d'une « relance économique » qui tiendrait mieux compte des enjeux écologiques.

écologiques, climatiques, sociaux et même économiques de notre temps. Elle agit au contraire comme une soupape de sécurité factice devant permettre de refermer le couvercle de notre angoisse montante : au lieu de faire sortir la pression, le couvercle posé nous rend encore plus incapables et conditionnés. La performativité idéologique qu'elle opère contribue à nous donner le sentiment illusoire que nous faisons quelque chose nous permettant de répondre aux enjeux de notre temps, nous donnant une bonne conscience très superficielle dont nous sentons bien le caractère imaginaire, mais qui nous pousse encore à augmenter la dose de conditionnement et de gesticulations inutiles voire contre-productives pour tenter de masquer encore un peu plus notre mal-être et notre peur de la mort. Et nous retrouvons cette spirale d'accélération dans laquelle nous sommes pris. Accélérer le rythme pour ne pas tomber. Fermer encore plus fort les yeux pour ne pas voir que le Roi est nu (les habits neufs de l'empereur, conte d'Andersen, 1837 – au sens où ne nous ne voulons pas voir que notre monde est une mascarade aussi illusoire que devenue macabre).

#### 2.4. Les formations substitutives par des objets imaginaires

Les phénomènes aussi tangibles qu'alarmants rappelant la fragilité de notre société et sa dynamique (auto-)destructrice ne sont ainsi qu'entraperçus, juste le temps de nous rappeler notre angoisse, puis d'être transformés en « objets appréhensibles » (qualifiables, et souvent quantifiables) capables de donner une vision du vivant rassurante mais imaginaire et de maintenir l'illusion d'une action effective sur lui (dans l'imaginaire, tout est possible et c'est bien le seul espace où l'humain puisse avoir un réel contrôle ; Roustang, 2008). Le management contribue pleinement à cette dynamique. Mais tout reste à un niveau phantasmatique. Discursif. Imaginaire. Une part de l'être, refoulée, le sait (nous le savons tous), ce qui augmente l'emprise individuelle et collective de formations substitutives, à travers des objets imaginaires (Lacan, 1957), ayant pour fin de nous masquer le gouffre, d'étouffer notre angoisse abyssale, peut-être aussi une certaine culpabilité.

La responsabilité sociale des entreprises est l'un de ces objets imaginaires nous permettant de nous donner l'illusion de comprendre ce qui se passe et de faire (semblant) le mieux possible. Elle s'inscrit et participe au maintien d'une réalité imaginaire illusoire et a pour finalité d'écarter les questions de fond. Questions trop « philosophiques », sans doute.

Nous comprenons à présent mieux pourquoi la RSE et les tentatives de réponses de ce type aboutissent exactement à l'opposé de la protection du vivant, du vulnérable. En tous cas, dans les faits, l'émergence conceptuelle dans les années 70 et la popularisation rapide ces dernières années de la RSE n'ont en rien freiné l'accélération continue (Rosa, 2012) de notre chute, bien au contraire. COP après COP, pour se limiter à elles mais le mal est bien plus profond, les émissions de gaz à effet de serre n'ont jamais cessé d'augmenter.

Après le « succès » de la COP 21 à Paris en 2015, la France, comme la quasi-totalité des pays signataires, ne semble pas se donner les moyens de remplir ses engagements<sup>32</sup>.

Plus largement, il semble pertinent de se demander si la « réalité » qui s'impose à nous (celle du principe) n'est pas potentiellement « imaginaire », et si, aujourd'hui plus encore, cette réalité « imaginaire » n'est pas notre manière de faire cohabiter voire de tenter de maîtriser nos différentes pulsions ou, si l'on peut dire, d'incarner notre volonté de puissance.

## 2.5. Deux natures de « principe de réalité » : une réalité vivante (*Lebenswelt*) et des réalités sociales ?

Le principe de réalité proposé par Freud semble fondé sur une vision dualiste du monde (corps – âme) et être socialement intégré quoique porteur d'un potentiel critique certain.

Que serait le principe de réalité d'une culture, d'une civilisation, fondé sur l'ignorance de la vie et la réification et la mutilation du vivant ? Il serait coupé, déraciné de la vie et incapable de rendre compte du principe de réalité de vie, fait de cycles de vie et de mort dans une unité vivante inter-reliée. Ainsi notre culture a-t-elle peu à peu forgé et plongé les individus dans une réalité parallèle qui ne permet plus de comprendre la réalité vivante, le monde de la vie (*Lebenswelt*, Husserl, 1962). Il y aurait ainsi deux types de principe de réalité : une réalité vivante et des réalités sociales (culturellement et historiquement marquées), fondées sur des vérités discursives et des croyances et dogmes bâtis sur l'illusion et les entre-duperies (Naudin, 2010 et 2011) dont nous ne sommes pas tous dupes mais au sein desquels nous devons a minima jouer si nous ne voulons pas être marginalisés ou désocialisés.

Ce principe de réalité sociale qui s'impose à un individu prend avant tout la forme d'une compréhension des règles sociales d'un milieu et d'une capacité à jouer avec ces règles. Il s'impose aux enfants dans la plupart des familles, à l'école et puis aux adultes dans le monde du travail et celui de la consommation, sous peine d'exclusion et de marginalisation.

---

<sup>32</sup> « Selon un récent rapport de l'ONG allemande Germanwatch, aucun des 58 pays qu'elle a passés à la loupe ne semble à même de tenir ses objectifs. La France ne fait pas exception : elle a dépassé de 2,7 % le plafond d'émissions nettes de GES qu'elle s'était fixée pour 2019, selon l'Observatoire Climat-Énergie. Les défenseurs du climat s'inquiètent du soutien massif apporté par les divers plans de relance post-Covid aux énergies fossiles. Le projet international Energy Policy Tracker observe ainsi que les pays du G20 ont annoncé au moins 234 milliards de dollars de financement public en faveur des énergies fossiles, contre 151 milliards pour les énergies « propres » » (Frémont, 2020)

Ivan Illich considèrerait l'école comme « l'agence de publicitè qui nous fait croire que nous avons besoin de la sociètè telle qu'elle est » (Illich, 2004, p. 345). Le management ne fait pas autre chose en entreprise, en nous plongeant dans une rèalitè illusoire qui se veut exclusive. La RSE s'inscrit dans cette rèalitè illusoire et contribue à son maintien. C'est sa fonction premièrè, accomplie avec une certaine efficacitè, il faut bien le reconnaître.

Et nous voilà à présent perdus dans notre « petit monde parallèle » dont les illusions ne parviennent plus à tenir. Sonnés par les durs coups de la vie qui se rappelle à nous. La rèalitè, c'est quand on se cogne (Lacan, 1957, p. 59). En voulant chercher à l'extèrieur ce qui nous manquait, en nous coupant de la vie, nous nous sommes coupés de nous-même, avec toute la souffrance et les pertes de repères et de sens associées. Nous sommes entrés dans un monde de motivation. De stimulations externes ou introjectées (nous pensons que c'est nous qui voulons alors que nous avons été progressivement conditionnés, par notre bain social, le mimétisme et la peur – encore elle – du rejet à croire que c'est nous qui voulions). Motivations qui ont pour propriètè de masquer notre essence. Nous sommes entrés dans un monde de simulation et d'émotions factices. Parce qu'à refouler nos émotions véritables, à nous couper de nos sens, nous avons perdu une saveur simple que nous avons cherché à retrouver artificiellement. Simulations qui ont pour propriètè de masquer également notre essence.

Chaque agression, chaque contradiction, réveille notre peur et nous oblige à augmenter la cadence de notre vie pour ne pas tomber ou voir ce qu'il se passe ou à augmenter la couche de superflu, de conditionnements, de consommations, d'identitès, de théories afin de mettre à distance l'évidence (à ajouter encore et encore des matelas sur notre petit pois qui est le symbole de notre essence – en référence, de nouveau, au conte d'Andersen « La princesse au petit pois », 1835) : l'ensemble de notre sociètè est une construction illusoire devenue inopérante sur un nombre d'aspects tellement et toujours plus important qu'elle n'a que vocation à s'effondrer. Mais si de nombreuses civilisations se sont effondrées au cours de l'histoire de l'humanité, cet effondrement semble singulier en ce qu'il risque d'entraîner l'ensemble de l'humanité avec lui. Il n'est que temps de se réveiller et de sortir du déni.

Conclusion : quelles pistes de sortie ?

Comment dès lors sortir de cette rèalitè parallèle coupée de la vie et fonctionnant en vase clos, porteuse d'une dynamique d'autodestruction et de mort peu réjouissante ? Comment substituer l'essence à l'artifice, l'être à l'avoir, la conscience à la croyance, la plénitude au manque, la félicitè à la mélancolie ?



Individuellement et collectivement, il semble d'abord important voire urgent d'interroger notre culture à travers notre paradigme de perception et d'action afin d'en comprendre l'origine et les effets (Naudin, 2020). La phénoménologie offre aussi un espace d'interrogation pertinent consistant à chercher à voir avant de dire, à tenter de suspendre les intentions que nous avons a priori pour le monde afin de percevoir sans filtre ce qui se passe et peu à peu, de comprendre ce qui est. L'interrogation de notre paradigme anthropologique dualiste offre par ailleurs des espaces de prises de conscience importants et féconds, en permettant notamment de s'ouvrir au monde de l'indicible et de l'invisible.

Individuellement, une autre porte s'ouvre à nous : la psychanalyse. Mais une question émerge alors : l'ambition de la psychanalyse est-elle de « (p)réparer » les analysés en fonction des attentes sociales du moment, c'est-à-dire de favoriser leur intégration sociale et d'une certaine manière leur potentiel d'efficacité et de performance (même si ces concepts peuvent faire frémir) au sein d'une société donnée, de les aider à intégrer un principe de réalité social réifiant, instrumentalisant et violent, en somme, ou bien est-il au contraire de permettre la (re)découverte de leur singularité vivante, comme de notre essence commune, c'est-à-dire de favoriser leur éveil ou en tous cas leur éclosion psychique singulière ?

Dans une société dominée par une idéologie néolibérale et des cadres de perception et des dynamiques d'action managériales, cette tension majeure pourrait être exprimée ainsi : l'ambition de la psychanalyse est-elle de réparer les dommages psychiques causés ou favorisés par des rapports humains pervertis par des logiques managériales, afin de permettre le retour ou en tous cas le maintien aussi longtemps que possible du soldat blessé ou psychologiquement sous emprise dans une position socialement utile, en complément ou à côté de coachings ou approches thérapeutiques plus cognitivo-comportementales, ou au contraire de permettre à l'analysé de trouver en lui les ressources vitales de résistances à une société réifiante et violente, dominée de plus en plus par une perversion ordinaire (Lebrun, 2015 et Dufour, 2012) ? L'ambition de la psychanalyse est-elle de réparer et améliorer des conditionnements psychiques cycliquement et peut-être inévitablement défailants ou bien de nous accompagner dans notre chemin d'émancipation et d'éveil ? Ce chemin d'éveil passe semble-t-il assez invariablement par la déconstruction des artefacts sociaux et de nos croyances conditionnées ; cette déconstruction poussée à l'extrême nous laisse face au vide (Roustang, 2001). Ce vide fait sans doute peur à tous les analystes qui ne l'ont pas traversé au sens de dépassé ou sublimé. Ce vide est la matrice de la vie, porteur de l'infini (l'infini de notre insatiable quête), porteur de cette intelligence en mouvement qui anime tout ce qui est. Ce vide, c'est la matrice de l'Unité. Une première clef dans notre cheminement : la conscience (de Mello, 2002 et Sadhguru, 2020).

## BIBLIOGRAPHIE

- ACQUIER, Aurélien et AGGERI, Franck, 2007. Une généalogie de la pensée managériale sur la RSE. In : *Revue française de gestion*. 2007. Vol. n° 180, n° 11, pp. 131-157.
- ADORNO, Theodor W., 2003a. *Minima moralia : Réflexions sur la vie mutilée*. Paris : Payot.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, 2003b. *Dialectique négative : Les Vacances de la dialectique*. Paris : Payot.
- AGAMBEN, Giorgio, 2007. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* S.l. : Rivages poche.
- ARENDT, Hannah, 2005. *Responsabilité et jugement*. Paris : Payot.
- AUBERT, Nicole, ASCHER, François, ASSOUN, Paul-Laurent et BARUS-MICHEL, Jacqueline, 2017. *L'individu hypermoderne*. Paris : Erès.
- AUBERT, Nicole et GAULEJAC, Vincent de, 2007. *Le Coût de l'excellence. Nouvelle édition*. Paris : Seuil.
- BARTHE, Nicole et BELABBES, Kaoutar, 2016. La « GRH socialement responsable » : un défi pour les entreprises engagées dans une démarche RSE. In : *Management Avenir*. 2 mars 2016. Vol. N° 83, n° 1, pp. 95-113.
- BAUDRILLARD, Jean, 1996. *La société de consommation*. Paris : Gallimard.
- BAUMAN, Zygmunt, 2007. *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*. Paris : Seuil.
- BAUMAN, Zygmunt, 2009. *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?* Paris : Climats.
- BEAU, Rémi et LARRÈRE, Catherine, 2018. *Penser l'anthropocène*. Paris : Les Presses de Sciences Po.
- BOÉTIE, Etienne de La, 1997. *Discours de la servitude volontaire*. Paris : Mille et une nuits.
- BOURDIEU, Pierre, 1982. *Ce que parler veut dire : L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard.
- BOURG, Dominique, 1993. *Les sentiments de la nature*. Paris : La Découverte.
- BOURNOIS, Frank et BOURION, Christian, 2008. Repenser la RSE : tardive, la démarche de la doctrine est massive, tandis que précoce, la pratique managériale s'est avérée confidentielle. In : *Revue internationale de psychosociologie*. 2008. Vol. Vol. XIV, n° 33, pp. 7-25.
- BUBER, Martin, 2015. *Le Chemin de l'homme : suivi de Le problème de l'homme et Fragments autobiographiques*. Paris : Les Belles Lettres.
- CAPRON, Michel, 2011. Déconstruire la RSE pour retrouver le sens des relations entreprises-société. Jalons pour un nouvel agenda de recherche. In : *Revue de l'organisation responsable*. 2011. Vol. Vol. 6, n° 1, pp. 7-15.
- CASTEL, Robert, 1983. De la dangerosité au risque. In : *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 1983. Vol. 47, n° 1, pp. 119-127.
- CIALDINI, Robert, 2004. *Influence et manipulation : Comprendre et maîtriser les mécanismes et les techniques de persuasion*. Paris : First Editions.
- CLOUSCARD, Michel, 2009. *Le capitalisme de la séduction : Critique de la social-démocratie libertaire*. S.l. : Editions Delga.
- CÓZAR, Andrés, SANZ-MARTÍN, Marina, MARTÍ, Elisa, GONZÁLEZ-GORDILLO, J. Ignacio, UBEDA, Bárbara, GÁLVEZ, José Á., IRIGOIEN, Xabier et DUARTE, Carlos M., 2015. Plastic Accumulation in the Mediterranean Sea. In : *PLoS ONE*. avril 2015. Vol. 10, n° 4, pp. 1-12.

- DAHLSTRUD, Alexander, 2008. How corporate social responsibility is defined: an analysis of 37 definitions. In : *Corporate Social Responsibility and Environmental Management*. 2008. Vol. 15, n° 1, pp. 1-13.
- DAUPHIN, Sandy et BÉNIS, Olivier, 2019. L'Europe exporte une partie de ses déchets plastiques vers des pays d'Asie qui peinent à les recycler. In : *France Inter* [en ligne]. 29 octobre 2019. [Consulté le 5 mars 2021]. Disponible à l'adresse : <https://www.franceinter.fr/environnement/exportations-de-dechets-plastiques-un-rapport-de-l-agence-europeenne-de-l-environnement-epingle-les-28>.
- DEJOURS, Christophe, 2000. *Souffrance en France : La banalisation de l'injustice sociale*. Paris : Seuil.
- DEJOURS, Christophe, 2003. *L'évaluation du travail à l'épreuve du réel : critique des fondements de l'évaluation*. Paris : INRA.
- DELEUZE, Gilles, 1965. *Nietzsche*. Paris : Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles, 2003. *Pourparlers 1972-1990*. Paris : Editions de Minuit.
- DELMAS-MARTY, Mireille, 2010. *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*. Paris : Seuil.
- DESCARTES, René, 2000. *Discours de la méthode*. Paris : Le Livre de Poche.
- DESCOLA, Philippe, 2015. *Par-delà nature et culture*. Paris : Folio.
- DIET, Anne-Lise, 2003. « Je ferai de vous des esclaves heureux ». In : *Connexions*. 2003. Vol. n°79, n° 1, pp. 69-80.
- DUFOUR, Dany-Robert, 2012. *La Cité perverse : Libéralisme et pornographie*. S.l. : Folio.
- DUFOUR, Dany-Robert, 2019. *Baise ton prochain : Une histoire souterraine du capitalisme*. Arles : Actes Sud.
- DUPUY, Francois, 2016. *La Faillite de la pensée managériale. Lost in management, vol. 2*. Paris : Points.
- DURKHEIM, Emile, 2013. *Les règles de la méthode sociologique*. 14e édition. Paris : Presses Universitaires de France.
- DUTTON, Robert et LAROUCHE, Daniel, 2016. La responsabilité sociale des entreprises de la bonne intention à la discipline de gestion. In : *Gestion*. 20 avril 2016. Vol. 41, n° 1, pp. 30-33.
- ERIKSEN, Marcus, MAXIMENKO, Nikolai, THIEL, Martin, CUMMINS, Anna, LATTIN, Gwen, WILSON, Stiv, HAFNER, Jan, ZELLERS, Ann et RIFMAN, Samuel, 2013. Plastic pollution in the South Pacific subtropical gyre. In : *Marine Pollution Bulletin*. mars 2013. Vol. 68, n° 1-2, pp. 71-76.
- FENOUILLET, Fabien, 2003. *La motivation*. Paris : Dunod.
- FERREYROLLES, Gérard, 1984. *Pascal et la raison du politique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- FONTENAY, Elisabeth de, 1998. *Le silence des bêtes : La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard.
- FOUCAULT, Michel, 1975. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1976. *La volonté de savoir : Droit de mort et pouvoir sur la vie*. Paris : Folio.
- FOUCAULT, Michel, 2001. *Dits et Ecrits, tome 1 : 1954-1975*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 2009. *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. 1984*. Paris : Le Seuil - Gallimard - EHESS.
- FRÉMONT, Anne-Laure, 2020. Climat : cinq ans après la COP21, où en est l'accord de Paris ? In : *Le Figaro* [en ligne]. [Publié le 11 décembre 2020]. Disponible à l'adresse : <https://www.lefigaro.fr/sciences/climat-cinq-ans-apres-la-cop21-ou-en-est-l-accord-de-paris-20201211>.
- FREUD, Sigmund, 1995. *Le malaise dans la culture*. Paris : Presses Universitaires de France.

- FROMAGET, Michel, 2010. *La drachme perdue : L'anthropologie « Corps, Âme, Esprit » expliquée*. Paris : Adverbum.
- FROMAGET, Michel, 2016. *La vocation spirituelle de l'homme*. Paris : Uppr.
- GARRIGA, Elisabet et MELÉ, Domènec, 2004. Corporate Social Responsibility Theories: Mapping the Territory. In : *Journal of business ethics*. 2004. Vol. 53, n° 1/2, pp. 51-71.
- GAULEJAC, Vincent de, 2005. *La société malade de la gestion : Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et barèlement social*. Paris : Seuil.
- GAULEJAC, Vincent de, 2011. Management, les maux pour le dire. In : *Revue Projet*. 10 octobre 2011. Vol. n° 323, n° 4, pp. 61-68.
- GENDRON, Corinne, 2010. La responsabilité sociale comme symptôme d'une modernisation de l'entreprise. In : *L'Economie politique*. 12 mars 2010. Vol. n° 45, n° 1, pp. 70-82.
- GOFF, Jean-Pierre Le, 2000. *Les illusions du management*. Paris : La Découverte.
- GOND, Jean-Pascal, 2008. « La responsabilité sociale de l'entreprise, encore une nouvelle mode managériale ! ». In : *Petit bréviaire des idées reçues en management*. Paris : La Découverte. pp. 227-237.
- GRAEBER, David, 2014. *Des fins du capitalisme : Possibilités I : Hiérarchie, rébellion, désir*. Paris : Payot.
- GRAEBER, David, 2016. *Dette : 5 000 ans d'histoire*. S.l. : Babel.
- GRAEBER, David, 2018. *La démocratie aux marges*. Paris : Flammarion.
- GRIMAND, Amaury et VANDANGEON-DERUMEZ, Isabelle, 2010. Les modes d'appropriation de la RSE et leurs impacts sur la fonction Ressources Humaines. In : *Congrès AGRH 2010*. Saint Malo : s.n. 17 novembre 2010. pp. 28.
- GRIMAND, Amaury, VANDANGEON-DERUMEZ, Isabelle et SCHÄFER, Philippe, 2014. Manager les paradoxes de la RSE. In : *Revue française de gestion*. 30 mai 2014. Vol. N° 240, n° 3, pp. 133-148.
- HAN, Byung-Chul, 2017. *La société de transparence*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HENRY, Michel, 1987. *La barbarie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- HENRY, Michel, 2004. *Auto-donation : Entretiens et conférences*. Paris : Editions Beauchesne.
- HONNETH, Axel, 2007. *La réification : Petit traité de Théorie critique*. Paris : Gallimard.
- HONNETH, Axel, 2008. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- HOQUET, Thierry, 2009. *Darwin contre Darwin. Comment lire L'Origine des espèces ?* Paris : Le Seuil.
- HUSSERL, Edmund, 1962. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris : Gallimard.
- ILLICH, I., 2004. *Oeuvres complètes, tome 1*. Paris : Fayard.
- JONAS, Hans, 2013. *Le principe de responsabilité : Une éthique pour la civilisation technologique*. Paris : Flammarion.
- JOULE, Robert-Vincent et BEAUVOIS, Jean-Léon, 2004. *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*. Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble.
- JULLIEN, François, 2010. *Le Pont aux singes : De la diversité culturelle à venir, Fécondité culturelle face à identité nationale*. Paris : Editions Galilée.
- LACAN, Jacques, 1957. *Séminaire, tome 4 : la Relation d'objet* [en ligne]. Paris : édition numérique. Disponible à l'adresse : <http://staferla.free.fr/S4/S4%20LA%20RELATION.pdf>.

- LAPALME, Marie-Eve et DOUCET, Olivier, 2004. Les récents développements dans l'étude de l'engagement des employés : la redondance perdue. In : *Congrès AGRH 2004*. Montréal : s.n. 2004. pp. 18.
- LAW, Kara Lavender, MORÉT-FERGUSON, Skye, MAXIMENKO, Nikolai A., PROSKUROWSKI, Giora, PEACOCK, Emily E., HAFNER, Jan et REDDY, Christopher M., 2010. Plastic Accumulation in the North Atlantic Subtropical Gyre. In : *Science*. 3 septembre 2010. Vol. 329, n° 5996, pp. 1185-1188.
- LE BOUTER, Flavien, 2015. L'opinion publique selon Niklas Luhmann. In : *Tracés. Revue de Sciences humaines*. 1 décembre 2015. n° 29, pp. 159-164.
- LE GOFF, Jean-Pierre, 2003. *Les illusions du management*. Paris : La Découverte.
- LEBRUN, Jean-Pierre, 2015. *La perversion ordinaire : Vivre ensemble sans autrui*. Paris : Flammarion.
- LECOMTE, Etienne, 2009. La lettre n°78 : *Évolution de la prise en compte de la souffrance psychique au travail*. Noisy le Grand (93). Institut de recherches économiques et sociales.
- LINHART, Danièle, 2015. *La comédie humaine du travail : De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*. Paris : Erès.
- LINHART, Robert, 1981. *L'établi*. Paris : Editions de Minuit.
- MAUGERI, Salvatore, 2004. *Théories de la motivation au travail*. Paris : Dunod.
- MÉDA, Dominique, 1995. *Le travail : Une valeur en voie de disparition ?* Paris : Flammarion.
- MELLO, Anthony de, 2002. *Quand la conscience s'éveille*. Paris : Albin Michel.
- MICHELSTAEDTER, Carlo, 2015. *La persuasion et la rhétorique & Appendices critiques*. Paris : Editions de l'Éclat.
- MICHOTTE, Emmanuelle, 2007. Une approche sociologique de la construction sociale de la responsabilité sociale des entreprises : une proposition de recherche. In : *Revue de l'organisation responsable*. 2007. Vol. Vol. 2, n° 3, pp. 30-39.
- MINTZBERG, Henry, 2004. *Le management : Voyage au centre des organisations*. Paris : Eyrolles.
- MORIN, Daniel, 2010. *Eclats de silence : L'indicible simplicité d'être*. Paris : Editions Accarias.
- MORIN, Edgar, 2007. *Vers l'abîme ?* S.l. : L'Herne.
- MORRIS, William, 2010. *Comment nous pourrions vivre ?* Paris : Le passager clandestin.
- NAUDIN, Mathias, 2010. *Les phénomènes organisationnels de démotivation*. thèse de doctorat en sciences de gestion. Paris : Université Panthéon-Assas (Paris II).
- NAUDIN, Mathias, 2011. La nécessité d'une interrogation éthique philosophiquement ancrée et humainement centrée pour la gestion des hommes dans les organisations. In : *4ème journée de recherche du CEDAG-Gestion (Université Paris Descartes - Paris V) - Ethique et management*. Paris : s.n. 27 mai 2011. pp. 30.
- NAUDIN, Mathias, 2013. Les théories de la motivation. In : *Les fondamentaux du management*. 2ème édition. Paris : Dunod. pp. 146-156.
- NAUDIN, Mathias, 2020. Interrogations paradigmatiques autour du management. Et si nos errances venaient d'une incapacité à changer de paradigme ? In : *Pourquoi philosopher en sciences de gestion ? - 8ème congrès de la société de philosophie des sciences de gestion (SPSG)*. Cergy : s.n. 19 novembre 2020.
- NAUDIN, Mathias et BLANCHARD, Benoît, 2018. La dimension perverse du management - éclairage d'une perspective psychopathologique du management. In : *Revue internationale de psychosociologie et de gestion des comportements organisationnels*. 2018. Vol. Vol. XXIV, n° 59, pp. 107-137.

- NAUDIN, Mathias et TIBI, Gilbert, 2019. Les nouvelles dynamiques du travail : de quoi parlons-nous ? et « qu'est-ce que je fous là ? » (Jean Oury). In : *Journée de recherche de l'IP&M et l'ICHEC*. Bruxelles : s.n. 4 juin 2019. pp. 25.
- ORLEAN, Andre, 2015. *L'Empire de la valeur. Refonder l'économie*. Paris : Points.
- POSTEL, Nicolas et ROUSSEAU, Sandrine, 2010. Jalons pour une analyse conventionnaliste de la responsabilité sociale de l'entreprise. In : *Revue de l'organisation responsable*. 2010. Vol. Vol. 5, n° 1, pp. 39-50.
- RICHEY, Alexandra S., THOMAS, Brian F., LO, Min-Hui, REAGER, John T., FAMIGLIETTI, James S., VOSS, Katalyn, SWENSON, Sean et RODELL, Matthew, 2015. Quantifying renewable groundwater stress with GRACE. In : *Water Resources Research*. 2015. Vol. 51, n° 7, pp. 5217-5238.
- RICOEUR, Paul, 1955. *Histoire et Vérité*. Paris : Points.
- RICOEUR, Paul, 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.
- RILKE, Rainer-Maria, 2002. *Lettres à un jeune poète*. Paris : Grasset.
- ROSA, Hartmut, 2012. *Aliénation et accélération*. Paris : La Découverte.
- ROSSET, Clément, 2011. *L'anti-nature: Éléments pour une philosophie tragique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- ROUSTANG, François, 2001. *La Fin de la plainte*. Paris : Odile Jacob.
- ROUSTANG, François, 2008. *Savoir attendre : Pour que la vie change*. Paris : Odile Jacob.
- SADHGURU, 2020. *La Transformation intérieure*. Paris : Pocket.
- SPINOZA, Baruch, 2020. *Ethique*. Paris : Presses Universitaires de France. Epiméthée.
- SWATON, Sophie, 2015. La responsabilité sociale des entreprises : un sursaut éthique pour combler un vide juridique ? In : *Revue de philosophie économique*. 2015. Vol. Vol. 16, n° 2, pp. 3-40.
- TAGORE, Rabindranâth, 1940. *Sâdhanâ*. Paris : Albin Michel.
- TAYLOR, Charles, 1994. *Le malaise de la modernité*. Paris : Cerf.
- THEILHARD DE CHARDIN, Pierre, 1966. *Sur le bonheur*. Paris : Le Seuil.
- VALÉRY, Paul Ambroise, 1998. *Variété I et II*. Paris : Folio.
- VIERS, Jacques et BRULOIS, Vincent, 2009. L'évidente interpellation de la sociologie par la RSE. In : *Sociologies pratiques*. 3 avril 2009. Vol. n° 18, n° 1, pp. 1-6.
- VINCENT, Nicole A., POEL, Ibo van de et HOVEN, Jeroen van den, 2011. *Moral Responsibility: Beyond Free Will and Determinism*. New York : Springer.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, 1961. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard.
- ZIZEK, Slavoj, 2007. *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*. Paris : Climats.
- ZIZEK, Slavoj, 2013. *Vous avez dit totalitarisme ?* Paris : Editions Amsterdam.