

# **Aperçu anthropologique sur la construction des référentiels des politiques de labellisation sociale**

Ph. Robert-Demontrond  
Professeur des Universités et directeur de l'IREIMAR FR CNRS 07  
CREM UMR CNRS 6211 - Université de Rennes 1  
11, rue J. Macé, 35 000 Rennes

## **1. Introduction**

Depuis peu sont développés, au plan mondial, des efforts de responsabilisation sociale des entreprises, de régulation des règles du jeu concurrentiel. Efforts de soutenabilité des systèmes de production visant à réduire leur contestabilité politique par la construction : *i*) de clauses sociales, dispositions dans les ententes commerciales internationales permettant à un État de restreindre ses importations de biens produits dans des conditions violant des standards minimaux spécifiés dans ces ententes ; *ii*) de normes sociales, dispositions introduisant une discrimination positive supplémentaire, dans la mesure où elles peuvent se limiter à cibler les transnationales alors que les clauses sociales s'adressent, en théorie, à l'ensemble des entreprises d'un secteur économique national ; *iii*) de chartes sociales et de codes de conduite, finalement, dispositions librement adoptées par les entreprises et les engageant à respecter des standards minimaux du travail et d'organisation des conditions de travail - dans une perspective, notamment, de labellisation de leur production.

Dans la variété de leurs déclinaisons, ces divers systèmes d'évaluation, supports nouveaux de la décision d'interaction économique, s'appuient tous, directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, sur l'idée qu'existent des valeurs universelles. Ce qui pose en fait problème ; problème qu'il s'agit ici de traiter en pointant sur la nécessité, pour les constructeurs des référentiels au fondement des politiques de labellisation sociale - commerce équitable, éthique, socialement responsable, etc. -, d'envisager la possibilité d'irréductibles différences culturelles.

## **2. Construction du problème**

Une théorie du développement soutenable doit fonctionner comme une grammaire générative des énoncés par lesquels nous formulons des jugements sur ce qui est légitime, ou acceptable, et ce qui est illégitime, ou inacceptable, en matière de pratiques entrepreneuriales.

### **2.1. Construction du problème**

Dans cette perspective, il s'agit d'élaborer les critères de soutenabilité sociale des systèmes de production - ou encore, de responsabilité sociale des entreprises - problématique que l'on peut décliner comme suit : *i*) les entreprises sont des institutions, créées en vue d'accomplir certaines fonctions vis-à-vis de la société ; *ii*) la pérennité (la durabilité) des institutions n'est jamais garantie ; *iii*) l'un des fondements de la pérennité des institutions est leur acceptabilité

sociale, leur légitimité ; *iv*) la légitimité des entreprises dépend de la façon dont les fonctions qui leur sont assignées sont accomplies - autrement dit, leur légitimité dépend de la satisfaction d'attentes sociales ; les entreprises sont soumises à un contrôle social (d'aucuns parlent ainsi - abusivement - à propos de la relation salariale, de "contrat social", de contrat psychologique, en sus de celui économique) tel que la non satisfaction des attentes sociales engendre des conflits, des instabilités nuisant à la pérennité des institutions ; *v*) les attentes sociales sont définies par des systèmes de valeurs ; *vi*) les systèmes de valeurs ne sont pas universels, mais sont localement et historiquement définis ; *vii*) or, les entreprises sont de plus en plus internationales, transnationales, sans attaches territoriales ; *viii*) la légitimité sociale des entreprises se heurte donc au problème d'une diversité des attentes.

## **2.2. Inventaire des solutions**

Face à ce problème, quatre solutions sont envisageables, qui consistent respectivement (en dehors de la recherche d'un fondement théologique des valeurs) : *i*) à déterminer empiriquement, scientifiquement, par l'anthropologie, un noyau commun d'attentes, et donc de valeurs universelles, alors dites "fondamentales", permettant de déterminer les critères de l'action juste ; *ii*) à déterminer empiriquement les valeurs essentielles, à partir d'une définition factuelle, scientifique, de la nature humaine ; *iii*) à déterminer logiquement, rationnellement, ces valeurs essentielles, à partir d'une définition axiomatique (donc très basique) de la nature humaine ; *iv*) à partir des droits de l'homme, en tant qu'ils expriment la conviction que l'individu dispose, par cela même qu'il est homme, de droits universels, inaliénables et imprescriptibles. En conséquence de quoi, ces droits s'imposent à toute organisation sociale, ont un caractère normatif - plus encore, un caractère impératif.

## **2.3. Examen des solutions**

L'idée de fonder les critères de soutenabilité sociale des systèmes de production sur l'anthropologie, sur un examen systématique de données culturelles, est contestable en ce que : *i*) ce n'est pas parce que des valeurs sont universelles, qu'elles sont pour cela essentielles ; *ii*) inversement, des valeurs essentielles peuvent ne pas être universelles.

L'idée de fonder ces critères sur la biologie, sur un examen systématique de données issues des sciences naturelles, est quant à elle contestable en ce que : *i*) on ne peut logiquement dériver un discours sur les devoirs d'un discours sur l'être, on ne peut tirer une obligation morale, des prescriptions ou des proscriptions comportementales, d'action, de la pure description de faits ou de phénomènes naturels, on ne peut tirer l'impératif de l'indicatif, le devoir-être de l'être ; et *ii*) la définition même de l'être, son énonciation, est celle de faits - mot qu'il convient de n'entendre qu'en son sens étymologique, comme le résultat d'une construction, d'un processus de fabrication.

Quant à l'idée de fonder les critères de responsabilité sociale des entreprises sur des approches hypothético-déductives, elle consiste le plus souvent en l'adoption de l'utilitarisme, "la plus ambitieuse des théories éthiques existantes" (Williams, 1990, p. 103), comme système permettant de définir les critères au fondement de l'évaluation des institutions - à la lumière de la capacité de ces dernières à : *i*) maximiser l'utilité sociale ou bien-être collectif ; ou *ii*) minimiser la désutilité sociale, ou souffrance socialement évitable. Mais, lors même que cette solution est très certainement celle ayant jusqu'à présent subi "le plus d'injustices intellectuelles" (Arnsperger, 2001, p. 25) - du fait notamment de la confusion entre la doctrine

déontologique de la maximisation de l'utilité individuelle et la théorie, éponyme, de la justice sociale -, elle est loin d'entraîner une adhésion universelle. Et ce d'autant plus que l'économie expérimentale produit des résultats empiriques contraires à ses hypothèses fondamentales (Robert-Demontrond, 2005).

Reste au total, comme possible solution, la déclaration des droits de l'homme, qui assure d'emblée le caractère universel des valeurs énoncées - non pas en prouvant, empiriquement ou logiquement, l'existence d'un "droit naturel", l'existence de droits inhérents à la nature humaine, antérieurs à toute forme d'appartenance sociale, extérieurs à toute forme de dépendance culturelle, supérieurs donc aux "droits positifs", isolément définis dans le cadre, géographique, d'un Etat national. Le caractère universel des droits de l'homme se prouve, s'éprouve plus subtilement dans l'acte même d'acceptation de leur déclaration - leur souscription, leur ratification résout, dissout immédiatement la question de leur fondement <sup>1</sup>. Dans cette perspective, donc, les normes qu'énonce la déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), de 1948, sont valides - non pas parce qu'elles ont été énoncées au terme d'un raisonnement correct, mais parce qu'elles ont été posées par une certaine autorité : *auctoritas, non veritas, facit jus* (Le Roy, 1992, p. 13).

Sur la base de la DUDH, nombre de théoriciens en management - comme Donaldson (1989) ou DeGeorge (1993) -, ont en conséquence proposé une liste de droits fondamentaux (tous déclinés en "droits à") destinés au "business international" : *i*) droit à la liberté de mouvement ; *ii*) droit à la propriété ; *iii*) droit à ne pas être soumis à la torture ; *iv*) droit à un procès équitable ; *v*) droit à un traitement non discriminatoire ; *vi*) droit à la sécurité physique ; *vii*) droit à la liberté de discours et d'association ; *viii*) droit à une éducation élémentaire ; *ix*) droit à la participation politique ; *x*) droit à la subsistance (Donaldson, 1989, p. 81). Ces "hyper-normes", selon la qualification retenue par Donaldson et Dunfee (1999), présentées en moderne décalogue, sont figurées être universellement reconnues - sont données telles que, par définition, acceptables par toutes les cultures, et par toutes les organisations (Donaldson & Dunfee, 1999). Et la DUDH sert, directement ou indirectement, via notamment les Pactes de 1966 sur les droits civils et politiques et les droits économiques, sociaux et culturels, également les conventions internationales du travail adoptées par l'Organisation Internationale du Travail (OIT), à la construction de référentiels éthiques pour les politiques managériales : chartes sociales et codes de conduite, systèmes de labellisation sociale de l'offre commerciale, et pour les systèmes d'audit social et les protocoles de normalisation-certification sociale des systèmes de production.

Reste que :

*i*) Quant à la rédaction de la DUDH, la possibilité d'une relativité des droits de l'homme, de l'existence d'une dimension culturelle, d'idiosyncrasies, a été négligée ou occultée lors de l'élaboration de la DUDH. Et ce, pour des raisons idéologiques mais aussi pratiques - peu d'États autres qu'occidentaux ayant effectivement participé à leur élaboration. De là finalement, passant sous silence toute autre conception, une excessive influence de la tradition occidentale des droits de l'homme sur la rédaction de la DUDH - de sorte que les normes qu'énonce celle-ci ne reflètent pas toujours celles de certaines autres traditions axiologiques, philosophiques ou religieuses, quand elles ne reposent pas sur des traits axiologiques en opposition ou en contradiction.

---

<sup>1</sup> On retrouve ainsi ce principe, énoncé par Thomas d'Aquin, fondant la force exécutoire du droit positif par le fait qu'il est accepté de tous.

*ii*) quant à la souscription de la DUDH : on ne peut juger la légitimité de la DUDH par sa ratification ; on ne peut pertinemment juger l'autorité, l'universalité de la DUDH (l'universalité de son contenu sémantique) d'après sa portée pragmatique, d'après l'universalité de sa ratification. Un tel raisonnement néglige effectivement les rapports de force - le fait que nombre d'adhésions à la DUDH se sont effectuées sans esprit de partage de tous ses principes. Il importe ainsi de prendre en considération le fait que l'intégration du "système ONU", et donc le ralliement aux droits de l'homme, relève souvent d'intérêts économiques - étant notamment indispensable pour bénéficier des avantages conférés par ses organismes de prêt, Fonds Monétaire International, Banque Mondiale. L'autorité du texte ne tient alors pas tant au texte lui-même qu'à son auteur, où à son porteur.

Ce qu'ayant donc posé, il s'agit à présent d'interroger l'effective universalité des droits de l'homme - comme référentiel des chartes, clauses et normes sociales, comme fondement des programmes, publics et privés, définissant les contours du concept de responsabilité sociale des entreprises.

### **3. Non pas unité, mais diversité des référentiels axiologiques**

La question de l'acceptabilité universelle des droits de l'homme peut être envisagée selon deux perspectives essentielles, consistant respectivement à : *i*) travailler de manière comparative, en posant en axiématique, explicitement ou implicitement, le concept de "droits" comme un référent universel ou universalisable, pour alors examiner comment il est perçu, interprété et vécu selon les aires culturelles ou civilisationnelles ; et *ii*) travailler au questionnement de cette notion même de "droits", comme invariant universel, transcendant la diversité des cultures.

Dans le premier cas, le travail effectué s'inscrit donc dans le cadre d'un relativisme contextuel, s'attachant à mettre en évidence les différences existant dans des réponses données à une question ou une problématique supposée commune.

Dans le second cas, le travail effectué s'inscrit dans le cadre, criticiste, d'une déconstruction de la question même - s'attachant alors à montrer, comme le note Vachon, que "non seulement les peuples donnent différentes réponses à nos questions, mais qu'ils ont souvent d'autres questions qui peuvent être aussi valides et importantes que les nôtres et que c'est une erreur méthodologique et une forme d'impérialisme que de croire que tous posent (et doivent) poser les mêmes questions que nous" <sup>2</sup>. L'axiématique première, de l'universalité du concept de droits (comme fondements de la dignité humaine), et de l'universalité du concept de droit (comme système de normes juridiques et de repères axiologiques), est alors interpellée.

Cette dernière approche est celle suivie ici.

L'examen des référentiels axiologiques s'inscrit alors dans le prolongement des travaux d'Alliot (1983), selon qui, "s'il y a un trait commun entre toutes les sociétés, c'est bien que chacune construit son propre univers mental, porteur de modèles fondamentaux et dispensateur de sens, que révèlent à la fois la vision du monde visible et invisible de chacun de ses membres (...) Qui veut comprendre la forme et les institutions juridiques d'une société a donc intérêt à les rapporter non aux institutions de sa propre société - le rapprochement serait superficiel - mais à l'univers de celle dans laquelle il les observe". Dans cette perspective, il s'agit en ce qui suit à présent d'analyser deux des principales formes

---

<sup>2</sup> in *Droits de l'Homme et Dharma*, [www.sos-net.org](http://www.sos-net.org)

civilisationnelles, en examinant respectivement : *i*) leurs archétypes ; *ii*) l'incidence de ces archétypes sur leurs conceptions du droit ; *iii*) l'incidence de ces archétypes sur leurs conceptions des droits de l'homme.

Ce faisant, l'idée est que ce qui fait autorité ne tient pas seulement à l'ordre juridique et judiciaire - aux normes, aux institutions, aux sanctions. "Ce qui fait autorité ou plutôt ce qui fait l'autorité tient au fait que ces productions normatives ou institutionnelles sont emboîtées dans un dispositif beaucoup plus complexe fait de mythes, de représentations et d'images, dispositif (ou modèle) largement inconscient et qui relève pleinement d'une lecture structurale" (Bissonnette, 2001). Le Droit obéit ainsi : *i*) en tant que système de normes, à un modèle conscient, "dont on peut repérer la cohérence interne à travers ses concepts recteurs" ; et *ii*) en tant que système de valeurs et de représentations déterminant le champ des possibles, à un modèle inconscient qui traduit dans le visible et le quotidien une explication du monde "d'autant plus efficace qu'elle n'est pas thématifiée ou systématisée et qu'elle renforce par son effet d'impensé le caractère mystérieux du Droit" (Bissonnette, 2001). Les conceptions du Droit n'expriment jamais que des représentations fondamentales du monde, saisies dans les cosmogonies et les cosmologies mythiques. L'explicitation de ces représentations, structurantes, souvent inconscientes, est essentiel pour saisir les différences idéologiques en matière de droits de l'homme.

Deux formes civilisationnelles sont ici retenues - respectivement assises sur l'hindouisme et l'animisme. Choix qui résulte essentiellement, pour la première, de ce qu'elle coïncide avec une puissance géopolitique de première importance, tant en termes démographiques qu'économiques, avec qui plus est une dynamique assurant de considérables perspectives de croissance et un élargissement continu, sur le siècle, du potentiel d'influence. Pour la seconde forme civilisationnelle, le choix résulte de ce qu'elle correspond à un système culturel actuellement partagé par des centaines de millions d'hommes, que l'on ne peut oublier sous prétexte de leur pauvreté - du caractère marginal de leur contribution à l'économie mondiale...

### **3.1. Les droits de l'homme au regard de l'hindouisme**

**3.1.1.** L'hindouisme est tout entièrement fondé sur le concept, issu de la tradition védique, de *dharma* - terme polysémique renvoyant, par sa structure étymologique même, à un principe de cohésion cosmique, comme "ce qui soutient". Le *dharma* est, fondamentalement, ce qui préserve du chaos, ce qui tient, ce qui maintient le monde, et le *dharma* lui-même se maintient par des rites. De là donc son acception, également, comme l'ensemble des valeurs éthiques. Et de là le fait que l'hindouisme définit un cadre civilisationnel qui, par essence, "n'a rien à faire de la mise en évidence du "droit" d'un individu contre un autre ou de l'individu vis-à-vis de la société, mais se préoccupe plutôt d'établir le caractère dharmique (juste, vrai, consistant,..) ou adharmique d'une chose ou d'une action" (Panikkar, 1984). Quant à l'action, justement, l'homme n'est pas conçu, dans l'hindouisme, comme un être de besoins et de désirs à assouvir, mais comme un être ayant pour obligation de se libérer de ses besoins, d'éteindre ses désirs. L'idéal de l'existence n'est alors pas d'apprendre à accumuler des richesses, mais à savoir s'en départir - d'où l'accent donné dans toute la formation hindoue à l'*aparigraha* : la non-possession (Vachon, 2000), Ainsi donc, si le respect des devoirs du *dharma*, la poursuite des profits matériels (*artha*) et du plaisir sensuel, l'accomplissement du désir (*kama*), sont les buts premiers (*purushârtha*) de l'homme, selon la tradition védique, la quête de la délivrance (*moksha*) leur est supérieure, car elle nie leurs finalités mondaines.

**3.1.2.** Droit et dharma présupposent des philosophies, reposent sur des conceptions du monde et de la place de l'homme dans le monde dont les différences sont significatives, et ne sont pas superficielles (Aman, 1999). L'homme lui-même n'est jamais, dans la perspective de l'hindouisme, "qu'un noeud formant partie intrinsèque du réseau de relations qui constitue l'étoffe du réel" (Panikkar, 1984). Chaque existence est un réseau de relations - "dans la réciprocité, la mutualité, la communauté" (Kumar, 2000). Relations qui inscrivent constamment l'individu en situation de débiteur, devant gratitude : *i*) aux sages (*rishi-rina*), *ii*) aux ancêtres (*pitry-rina*), *iii*) aux divinités et forces de la nature (*diva-rina*) - ainsi est constitué le *sva-dharma*, c'est-à-dire, le dharma propre à la situation humaine (Vachon, 2000). Plus encore, dans le prolongement immédiat de la religion védique, la continuité et la prospérité du monde sont figurées dans l'hindouisme reposer sur un processus sacrificiel - dont la principale victime est l'homme. Le mythe du sacrifice de l'homme cosmique (*Purusha*), définissant la société comme un tout organique, est ainsi essentiel qui : *i*) énonce les principes d'une division sociale du travail ; *ii*) insiste sur l'aspect profondément relationnel de l'existence ; et *iii*) prononce la primauté de l'essence sur existence. Le dharma apparaît en conséquence comme un système de "devoirs" - n'ayant cependant rien d'une obligation exogène, et ne requérant aucunement quelque espèce de pression ou de coercition, parce que s'agissant, fondamentalement, de l'ordre naturel des choses (Vachon, 2000).

**3.1.3.** En conséquence de cet archétype culturel, vient l'insistance sur : *i*) l'idée que "les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits de l'homme individuels" ; *ii*) l'idée que "les droits de l'homme ne sont pas des droits de l'homme seulement" - les créatures animées comme celles supposées inanimées étant aussi impliquées dans le dharma ; *iii*) l'idée que "les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits" - mais sont aussi des devoirs, ces deux aspects étant interdépendants. C'est l'harmonie du cosmos qui prime (Panikkar, 1984).

## **3.2. Les droits de l'homme au regard de l'animisme.**

**3.2.1.** Dans la perspective de la pensée animiste, dominante en Afrique, l'univers est doué d'un principe vital, l'*anima*, régulé par le mouvement, la circulation continue d'énergies, qui cherchent à se compléter mutuellement, harmonieusement. Et ce, en termes d'auto-organisation : il n'y a pas, dans les cosmogonies des sociétés animistes, de Dieu créateur, extérieur à sa création. Le monde émerge progressivement du chaos qui, indistinct, contenait déjà tout l'avenir en puissance. Le monde se crée et se maintient à chaque moment et l'homme y joue un rôle primordial, pour aider à préserver l'harmonie de l'univers. Dans cette vision du monde, ce n'est pas un ordre imposé, extérieur et uniforme qui est à l'origine de l'unité de la société, mais au contraire l'affirmation de groupes divers, fondamentalement complémentaires et solidaires. La cohérence de la société, son unité, ne passe pas par l'uniformité, au contraire. La différence est conçue comme le fondement de l'unité, les législations uniformisantes, comme les législations occidentales, sont perçues comme destructrices de l'unité. De plus ce rejet de lois supérieures immuables auxquels ils pourraient se soumettre, rend les hommes responsables eux même de leur propre futur et mène à une valorisation de la conciliation et d'un esprit unanimiste (Alliot, 1983). La coutume aussi reflète cet idéal sociétal, car loin d'être un recueil de normes intangibles, comme on l'a longtemps conçue, elle correspond bien plutôt à une manière ancestrale de faire, interpellée pour trouver des solutions à des situations particulières (Le Roy, 1995 ; Marie, 1997). Elle est donc moins norme ou procédure que processus, et est conforme à l'idéal du règlement des conflits en interne, plutôt que par le recours à une instance extérieure.

**3.2.2.** Ce cadre conceptuel exerce une considérable influence sur le droit et la pensée du politique, avec : *i*) des économies plus axées sur la redistribution (prévalence de l'espace public) que sur l'acquisition (prévalence de l'espace privé) ; et *ii*) des politiques s'enracinant plus dans le consensus, dans la palabre (prévalence de l'espace public), que dans l'opposition conflictuelle des idées (prévalence de l'espace privé). De même que dans l'hindouisme, l'essence l'emporte sur l'existence - de sorte encore que, contrairement à l'Occident où l'individu conserve, sa vie durant, un statut juridique identique, des droits invariables, et où tout individu se voit reconnu des droits identiques, le statut individuel, le régime de droits individuels, est déterminé par les fonctions exercées (Alliot, 1989).

**3.2.3.** Cet archétype culturel a évidemment de très fortes incidences sur l'acception des droits de l'homme, qui se traduisent pas une insistance toute particulière sur : *i*) une notion de devoirs, liés à l'appartenance individuelle à un groupe social ; *ii*) une définition de la dignité individuelle par le statut social, à assumer, par le rôle social, à accomplir ; *iii*) une conception de la revendication de droits individuels telle que dévalorisant la dignité liée à l'appartenance sociale ; *iv*) une conception de la primauté du groupe social telle qu'inclinant à accorder la priorité à la préservation du tissu social, et à une obligation de solidarité à l'égard du groupe social (Mbaye, 1992). La Charte de Banjul, adoptée par l'Organisation de l'Unité Africaine en 1981, reprend les principes de la DUDH pour ce qui est des libertés fondamentales, reconnues sans aucune dérogation, et pour ce qui est des droits économiques, sociaux et culturels, mais pose également des principes originaux : *i*) en donnant une place importante au droit des peuples, inscrivant ce principe, nouveau, dans l'intitulé même de la Charte ; *ii*) en équilibrant les droits de l'homme par des devoirs, par une valorisation du concept de personne (dont la dimension sociale est essentielle) face au concept d'individu ; et *iii*) en insistant sur l'obligation de veiller "à la préservation et au renforcement des valeurs culturelles africaines positives, dans un esprit de tolérance, de dialogue et de concertation et d'une façon générale de contribuer à la promotion de la santé morale de la société" (art. 29), affirmant ainsi l'existence d'un devoir à la différence, tant que celle-ci est positive - et non pas uniquement d'un droit à la différence. Le fait que soit également préconisé de résoudre les litiges par la conciliation est typique de l'archétype culturel animiste.

#### **4. Non pas convergence, mais divergence des référentiels axiologiques**

Au total, il est dans les faits une diversité des systèmes axiologiques dont les traits caractéristiques, les particularismes s'opposent, virtuellement, à l'universalité des droits de l'homme : ainsi de l'hindouisme et de l'animisme, comme on l'a vu, mais aussi du bouddhisme (Dagpo-Rimpoche, 1990) et du confucianisme (De Bary, 1998 ; Li, 1998 ; Rouland, 1998) ou encore de l'islam (Aldeeb Abu-Sahlieh, 1994).

L'actualisation même de cette opposition est quant à elle fonction de l'affirmation, ou non, d'une relativité des traditions culturelles : autrement dit, est fonction du développement d'un discours : *i*) déniait toute espèce de supériorité d'un système culturel sur un autre ; *ii*) affirmant *a contrario* l'incommensurabilité des systèmes culturels. Or, ce type de discours, usuellement dit "post-moderne", est actuellement tenu et s'impose de plus en plus en rupture avec celui originel, moderne, au fondement des déclarations politiques prétendant à l'universalité *de facto* et à l'universalisation *de jure* des droits de l'homme.

Reste que, nombre de théoriciens notent la convergence en cours des référentiels axiologiques - l'érosion, la "corrosion" des cultures, pour reprendre Castoriadis (1990), par l'imaginaire occidental "de l'égalité, de la liberté et de la justice"<sup>3</sup>. Le relativisme serait alors une erreur d'intellectuels, une aberration conceptuelle - la diversité étant temporaire, du fait d'une absence effective de relativité, de la supériorité effective d'une culture sur les autres. "Il est possible, sur le plan de la logique abstraite, que chaque culture soit incapable de porter un jugement vrai sur une autre culture puisqu'une culture ne peut s'évader d'elle-même et que son appréciation reste, par conséquent, prisonnière d'un relativisme sans appel. Mais si l'on regarde autour de nous, depuis un siècle, loin de rester enfermées sur elles-mêmes, toutes les civilisations reconnaissent, l'une après l'autre, la supériorité de l'une d'entre elles, qui est la civilisation occidentale". Cette affirmation de Lévi-Strauss (1952), qui parut notablement confortée sinon confirmée par la chute du Mur - avec alors même l'idée selon laquelle, finalement, l'on n'aurait plus qu' "un seul et même monde" (Fukuyama, 1992) - est factuellement contredite par l'évolution dernière de celui-ci.

Le processus de mondialisation, souvent perçu comme étant d'uniformisation culturelle, de convergence donc, est de fait plus précisément vécu, la plupart du temps, comme une "occidentalisation du monde" (Latouche, 1989) sinon comme une "américanisation du monde" - agressive, privative d'identité, dépossessive des repères existentiels. Et les résistances à ce processus que l'on voit alors émerger ne sont pas seulement positives, tenant en l'affirmation d'une originalité, d'une spécificité fortement revendiquée, mais sont également négatives, consistant alors en un refus, éventuellement violent, du mouvement de globalisation - pour la défense des particularismes nationaux, régionaux, locaux, contre toute altération des référentiels axiologiques "traditionnels".

Ces résistances s'opposent, en première instance, au mouvement de "marchandisation du monde" (Ritzer, 1999) et correspondent, sur le fond, à la cristallisation d'affects nostalgiques. Au plan psychologique, ceux-ci peuvent être appréhendés comme des mécanismes adaptatifs, ayant pour vertu d'aider les individus à s'ajuster aux changements, à maintenir leur identité face aux transitions et perturbations majeures les affectant (Robert-Demontrond, 2001). Les affects nostalgiques contribuent de fait à compenser les difficultés psychologiques liées à ces transitions, et s'apparentent en conséquence à des réactions défensives contre le changement, visant à l'affaiblissement des blessures affectives, narcissiques, que celui-ci provoque. Prévaut alors l'impression d'une restauration de soi, d'une affirmation de l'ipsité individuelle contre les changements ou les altérations du monde. Et il en va très exactement du corps social comme des individus qui le constituent et l'instituent : chaque société assure son identité dans l'intégration de son passé, de la même façon exactement que la conscience de soi-même est conscience de son passé. De là l'engagement, actuellement, au plan mondial, d'un processus sociétal de "réarmement identitaire" (Robert-Demontrond, 2002), de "revivalisme culturel" (Badie & Smouts, 1999), processus de "re-tribalisation culturelle" (Premdas, 1997) allant à l'encontre d'une modernité vécue très souvent comme génératrice d'exclusions, de frustrations, d'insécurité économique et ontologique, allant à l'encontre de la mondialisation - dans ce qu'elle représente de perte de soi ou de risque de perte de soi. Avec donc en final une crispation sur les référentiels axiologiques traditionnels - notamment ceux civilisationnels, entendus ici comme ceux philosophiques et religieux.

---

<sup>3</sup> Propos de Cornélius Castoriadis recueillis par R.-P. Droit, *Le Monde*, 30 novembre 1990, p. 28.



Surtout : ces résistances émotionnelles à l'universalisation des références axiologiques sont d'autant plus vives qu'elles ont également pour fondement l'observation d'une actuelle instrumentalisation stratégique de la DUDH, à des fins économiques. Il convient, pour mieux pénétrer ce point, de rappeler que la stratégie se réfléchit à trois niveaux : *i*) la symétrie, qui correspond à une logique de confrontation selon des modalités opérationnelles identiques ; *ii*) la dissymétrie, qui résulte de la recherche d'une supériorité quantitative et/ou qualitative dans les modalités opérationnelles ; et *iii*) l'asymétrie, qui résulte de la recherche d'une supériorité opérationnelle par l'exploitation des faiblesses de l'adversaire, tout en évitant ses points forts élargie à l'ensemble du champ social de la conflictualité, l'asymétrie correspond à l'utilisation d'une "règle du jeu" différente, l'introduction de nouvelles modalités opérationnelles, permettant d'acquérir l'avantage sur l'adversaire en le déstabilisant. Ce comment, justement, l'universalisme des droits de l'homme est de plus en plus perçu - par delà le sentiment d'un ethnocentrisme naïf de la "tribu occidentale" (Genovese, 1995).

Sur ce plan, quelque espèce de "sentiment d'une supériorité illusoire", déjà dénoncé par Soljénitsyne (1978, p. 12), entretiendrait l'idée que tous les pays doivent suivre, absolument, le mode de développement, le chemin de croissance ouvert par les systèmes occidentaux - "théoriquement les meilleurs" (Soljénitsyne, 1978, p. 13).

On ne peut négliger, dans l'apparent suivi universel de ce chemin, le fait que le discours des bailleurs de fonds internationaux - conçu "pour conditionner de manière uniforme tous les pays par rapport à un unique référent éludant la prise en compte des spécificités historiques et culturelles" (Boumakani, 2000) - a pour effets : *i*) des ralliements (la ratification des textes internationaux sur les droits de l'homme) effectués par calcul et non par conviction ; et *ii*) une dénonciation récurrente de néo-colonialisme, économique et culturel (une perception de la rédaction des clauses sociales, normes sociales, chartes sociales, comme relevant d'un protectionnisme masqué). Nombre des États qui, récemment encore, étaient des colonies, ont ainsi tendance à affirmer avec insistance que la question du respect des droits de l'homme doit être compatible avec la notion de souveraineté (Badie, 1999) et sont poussés à dénoncer comme "impérialisme de la vertu", selon l'expression de Dezalay et Garth (2000), l'effort de responsabilisation sociale des entreprises et de régulation sociale des règles du jeu concurrentiel.

Au total, et la résistance émotionnelle à la "main invisible des marchés", au processus d'uniformisation des modes de vie par la mondialisation des politiques et pratiques commerciales, et la résistance émotionnelle à la "main visible des politiques", à l'exploitation cynique du droit international pour la construction de barrières non-tarifaires, sont au fondement d'un rejet de la déclaration universelle des droits de l'homme. Rejet qui n'est pas conceptuellement infondé : il y a bien une étrangeté de ces droits, une altérité radicale aux imaginaires de populations en nombre. Etrangeté, altérité, qui ne peut être plus longtemps ignorée, ou minorée.

## **5. Conclusion : pour une construction dialogique des référentiels normatifs**

Depuis près d'un siècle à présent, praticiens et théoriciens du management ont négligé de considérer l'étendue de la dépendance aux systèmes de valeurs de leurs objets. Ceci, notamment du fait du voile jeté sur ce rapport fonctionnel par l'existence d'une relative homogénéité culturelle entre les acteurs économiques - de leur appartenance au même champ civilisationnel. L'apparition des pays d'Asie dans le jeu économique, l'irruption d'acteurs

intellectuellement, philosophiquement différents de l'Occident, a introduit une rupture de règles du jeu du même ordre que celle apparue, en son temps, avec l'apparition du protestantisme.

Ce qui permet à ces pays d'Asie d'être concurrentiels, supérieurement compétitifs c'est, fondamentalement, leurs rapports à l'action, leurs conceptions de la place de l'homme dans les organisation sociales, de ses droits, de ses devoirs. La compétition économique, en d'autres termes, ne se déroule pas seulement entre pays de niveaux de vie différents, mais également, et surtout, entre pays de modes de vie, de styles de vie différents, ne partageant pas les mêmes conceptions du monde, les mêmes représentations mythiques, archétypales, de l'homme, de la société, etc.. Ce qui, de ce fait, signifie qu'ils ne respectent pas les mêmes règles du jeu.

La labellisation sociale des offres commerciales - le développement des politiques de responsabilité sociale des entreprises -, s'interprète ainsi, fondamentalement, comme un effort d'harmonisation de ces règles du jeu. Explicitement : les clauses sociales, dans les relations internationales, visent à la réduction des distorsions de concurrence qu'induisent les écarts de traitement des salariés. Implicitement : en se souciant des droits de l'homme, de leur respect dans les systèmes de production, en s'assignant comme mission leur promotion universelle, les tenants du commerce équitable et du commerce éthique œuvrent pour l'uniformisation des règles du jeu - pour l'imposition des règles du jeu de l'Occident : son rapport à l'action, au travail, sa conception de la place de l'homme dans les organisation sociales, de ses droits, de ses devoirs.

Heurt des valeurs, choc des mondes : pour se pénétrer de l'ampleur du problème que pose le fulgurant développement des chartes, normes et clauses sociales, il convient de porter attention au résultat d'une étude réalisée auprès des cinq cents premières sociétés mondiales, publiée à l'occasion du lancement par *Amnesty International* et l'*Ashridge Center for Business and Society*, en avril 2000, d'une campagne sur le thème "*Human rights is the business of business*" révélant que, du fait de violations de droits de l'homme : i) près de 36 % d'entre elles avaient récemment décidé de ne pas donner suite à des projets d'investissements directs ; et ii) près de 19 % d'entre elles avaient décidé de désinvestir et de quitter certains pays (Paringaux, 2000)... Ce qui ne s'explique pas simplement par l'obéissance à une logique du devoir, inscrivant les décisions dans la "*corporate social responsibility*", selon laquelle les entreprises ont à répondre à des obligations plus larges que celle de rentabilité, mais également par le suivi d'une logique d'intérêt, inscrivant les décisions économiques dans la "*corporate social responsiveness*", très pragmatique, posant que l'attention (respectivement l'inattention) médiatisée de l'entreprise aux droits de l'homme est au fondement d'avantages, respectivement de désavantages, en termes de rentabilité. C'est que, de fait, les enquêtes sont convergentes qui, régulièrement, annoncent des résultats tels que : près de 70 % des consommateurs américains indiquant, en 1996, tenir compte de la participation des entreprises à une bonne cause avant de prendre la décision d'achat de leurs produits <sup>4</sup> - avec une considérable amplification du phénomène après les attentats du 11 septembre : 79% des consommateurs américains indiquaient ainsi, en octobre 2001, que les entreprises ont des obligations de soutien des bonnes causes, contre 65% en mars 2001 <sup>5</sup> ; près de 85% des

---

<sup>4</sup> Enquête *Roper Starch Worldwide Study*, réalisée auprès de 802 consommateurs américains - [www.conferenceboard.ca/](http://www.conferenceboard.ca/)

<sup>5</sup> Enquête *2001 Cone/Roper Corporate Citizenship Study*, réalisée en face-à-face auprès de 1 994 adultes en mars 2001 et par téléphone auprès de 1 030 adultes en octobre 2001 - [www.conenet.com/Pages/research.html](http://www.conenet.com/Pages/research.html)

consommateurs américains déclarant avoir une image positive des entreprises défendant les causes auxquels ils sont sensibles <sup>6</sup> ; près de 80 % des consommateurs canadiens se déclarant en accord, en 1997, avec l'idée de toujours essayer d'acheter les produits d'entreprises humanistes <sup>7</sup> ; près de 84% des consommateurs français se déclarant prêts, en 2001, à ne pas acheter les produits des entreprises manquant gravement à leurs obligations sociales ou environnementales <sup>8</sup> ; près de 90% étant prêts à privilégier des produits issus d'un commerce équitable, à qualité équivalente <sup>9</sup> et 90 % prêts à acheter en priorité les produits d'entreprises respectant les droits sociaux fondamentaux <sup>10</sup> ; près de 86 % des consommateurs européens se déclarant, en 1999, disposés à privilégier à l'achat les produits des entreprises démontrant une action citoyenne <sup>11</sup> ; 91% des consommateurs américains déclarant en 2001 - contre 76% en 1997 et 66% en 1993 - changer de marque, à prix et qualité constants, pour soutenir une cause auxquels ils sont sensibles <sup>12</sup>.

Quoiqu'il en soit de l'écart entre déclaratifs et comportements effectifs, l'essentiel tient dans l'existence d'une demande potentielle, d'une sensibilité du marché à l'offre de produits étiquetés comme "éthiques", "équitables", "produits en respect des droits de l'homme".

Il faut être éthique, il faut respecter les droits de l'homme : lesquels ? Destinée à régler définitivement la question, la position officielle de l'ONU, transcrite en 1993 par la Déclaration de Vienne - qui affirme en son premier paragraphe que le caractère universel des droits de l'homme est "incontestable" -, masque très abusivement la réalité du problème. Il paraît nécessaire, au contraire de l'adoption d'une telle position de principe, factuellement contredite, de prendre acte de ce que les référentiels axiologiques (et cosmologiques, ontologiques) ne sont pas unanimement partagés, et de ce que cela n'est pas sans incidence quant à la façon dont est pensable la soutenabilité du développement économique. Il est nécessaire, dès alors, de penser une construction dialogique des référentiels normatifs.

Il convient d'envisager une *harmonisation* plutôt qu'une unification des clauses, des normes, des chartes sociales, des référentiels de régulation sociale de l'activité économique. Et ce, dans la mesure où les différences observables, connues, doivent être admises, reconnues, sous condition cependant d'être compatibles avec des principes communs, universels, à définir et redéfinir consensuellement.

---

<sup>6</sup> Enquête réalisée auprès de 2000 adultes, *1999 Cone/Roper Cause Trends Report: The Evolution of Cause Branding* - [www.conenet.com/Pages/research.html](http://www.conenet.com/Pages/research.html)

<sup>7</sup> Enquête *Public Opinion in Canada Concerning Corporate Responsibility*, réalisée par le Groupe Angus Reid auprès de 1500 adultes - [www.ontario.cancer.ca/Siteboth/french/CCSA5B2C2D1E0F0G0.asp](http://www.ontario.cancer.ca/Siteboth/french/CCSA5B2C2D1E0F0G0.asp)

<sup>8</sup> Enquête du CREDOC cité ci-devant. Fin janvier 97, le 8ème baromètre de la solidarité du CCFD (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement) indiquait quant à lui que 70 % des consommateurs français étaient disposés à participer à des campagnes de boycott contre des produits fabriqués dans des conditions ne respectant pas les droits de l'Homme (Leroy, 2002).

<sup>9</sup> Enquête téléphonique réalisée par IPSOS, en septembre 2000, auprès de 1018 consommateurs de plus de 15 ans, pour le compte de la Plate-forme pour le Commerce Équitable - [www.crc-conso.com/etic/dp.pdf](http://www.crc-conso.com/etic/dp.pdf).

<sup>10</sup> Enquête BVA-CCFD, publiée le 15 octobre 2002 - URL : [www.senat.fr/rap/a02-070-9/a02-070-91.pdf](http://www.senat.fr/rap/a02-070-9/a02-070-91.pdf) & [www.ethique-sur-etiquette.org/](http://www.ethique-sur-etiquette.org/)

<sup>11</sup> Etude IPSOS réalisée auprès de 4 000 personnes, en France, Allemagne, Italie et au Royaume-Uni et reprise dans le n°45 de *Marketing Magazine*, en 1999.

<sup>12</sup> *2002 Cone Corporate Citizenship Study ; 1997 Cone/Roper Cause Related Marketing Trends Report ; Cone/Roper Study, 1993/94.*

Il convient d'être "dialogique", de rompre avec toute mono-logique de l'énonciation des règles du jeu concurrentiel. Contre la prétention, spontanée, toujours première, à la détention de la vérité, à son exclusivité, il faut bien plutôt reprendre comme guide d'action, pour l'élaboration de ces règles, la réflexion de Tchouang-Tseu : "Si je discute avec toi et que tu l'emportes sur moi au lieu que je l'emporte sur toi, as-tu nécessairement raison et ai-je nécessairement tort ? Si je l'emporte sur toi, ai-je nécessairement raison et toi nécessairement tort ? ou bien l'un de nous deux a raison et l'autre tort ? ou bien avons-nous raison tous les deux ou tort tous les deux ? Ni toi ni moi nous ne pouvons le savoir et un tiers serait tout autant dans l'obscurité. Qui peut en décider sans erreur ? Si nous interrogeons quelqu'un qui est de ton avis, du fait qu'il est de ton avis, comment peut-il en décider ? S'il est de mon avis, du fait qu'il est de mon avis, comment peut-il en décider ? Il en sera de même s'il s'agit de quelqu'un qui est à la fois de ton avis et du mien, ou d'un avis différent de chacun de nous deux. Et alors, ni moi ni toi, ni un tiers ne peuvent trancher. Faudra-t-il attendre un quatrième ?" (Tchouang-Tseu, 1997 : 44)... Il importe que nul ne l'emporte, que nul n'ait jamais l'esprit à l'emporter. Il importe que l'absoluité des valeurs se décline en relativité et non plus en rivalité.

Il convient, donc, d'être "dialogique", de rompre avec toute ego-logique de l'énonciation des règles du jeu concurrentiel. Merleau-Ponty (1945) notait ainsi, incidemment, que "l'enfant vit dans un monde qu'il croit d'emblée accessible à tous ceux qui l'entourent, il n'a aucune conscience de lui-même, ni d'ailleurs des autres, comme subjectivités privées, il ne soupçonne pas que nous soyons tous et qu'il soit lui-même limité à un certain point de vue sur le monde. C'est pourquoi il ne soumet à la critique ni ses pensées, auxquelles il croit à mesure qu'elles se présentent, et sans chercher à les lier, ni nos paroles. Il n'a pas la science des points de vue"... Comment ne pas voir que cela décrit la façon même dont sont encore pensés aujourd'hui les faits et phénomènes culturels, civilisationnels, les valeurs et systèmes de valeurs ? que nous tous sommes enfants en la matière, croyant spontanément à l'universalité d'évidences qui n'en sont aucunement ? Si l'on n'échappe pas à l'absolu de sa culture et donc à un certain ethnocentrisme, cela ne dispense aucunement d'être simplement conscient du côté relatif de ses absolus.

## 5. Références

- Aldeeb Abu-Sahlieh, Sami A. (1994), *Les musulmans face aux droits de l'homme*, Bochum, Winkler.
- Alliot M. (1983). Anthropologie et juridique. *1953-1989 Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, 207-241.
- Alliot M. (1989). La coutume dans les droits originellement africains. *1953-1989 Recueil d'articles, contributions à des colloques, textes du Recteur Michel Alliot*, Paris, LAJP, 269-290.
- Arnsperger C. (2001), entre impartialité, horizons de sens et précarité existentielle : les fondements de l'éthique économique et sociale, in C. Arnsperger, C. Larrère, J. Ladrière, *Trois essais sur l'éthique économique et sociale*, Paris, INRA ed.
- Badie B. (1999), *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard.
- Badie B., Smouts M-C. (1999), *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, Dalloz.
- Dagpo-Rimpoche (1990), Les Droits de l'Homme vus par un Bouddhiste, in A. Lapeyre, F. de Tinguy, K. Vasak (eds.), *Les dimensions universelles des Droits de l'Homme. I. Les*

- dimensions spirituelles et intellectuelles des Droits de l'Homme*, Bruxelles, Bruylant, 175-188.
- De Bary W. M. T. (1998), *Asian values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Harvard University Press.
- DeGeorge R. (1993), *Competing with Integrity in International Business*, Oxford University Press.
- Dezalay Y., Garth B. (2000), L'impérialisme de la vertu, *Le Monde diplomatique*, mai, 8-9.
- Donaldson T. (1989), *The Ethics of International Business*, Oxford University Press.
- Donaldson T., Dunfee T. (1999), When Ethics Travel: The Promise and Perils of Global Business Ethics, *California Management Review*, 41, 4, 45-63.
- Fukuyama F. (1992), *La fin de l'histoire*, Paris, Flammarion.
- Kumar S. (2000). You are, therefore I am. *Resurgence*, 19, 7.
- Latouche S. (1989), *L'occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
- Le Roy É. (1992), Un droit peut en cacher un autre, *Informations sociales*, 22, 10-19.
- Le Roy É. (1995). L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel. *Revue Générale du Droit*, 26,5-26.
- Li X. (1998), Les droits de l'homme en Chine. Réalité et polémique, *Droit et Cultures*, 35, 107-126.
- Mbaye K. (1992). *Les droits de l'Homme en Afrique*. Pédone.
- Marie A. (1997), *L'Afrique des individus*. Paris, Khartala.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- Panikkar R. (1984). La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?. *Interculture*, 27, 1, 3-27.
- Premdas R. (1997), Public policy and ethnic conflict, *Management Of Social Transformations*, URL : <http://www.unesco.org/most/premdas.htm>
- Ritzer G. (1999), *La macdonaldisation de la société*, Paris, Alban.
- Robert-Demontrond P. (2005), En aperçu sur les enjeux et limites de l'évaluation contingente : la mesure du consentement à payer pour une labellisation sociale de l'offre commerciale, in M. Legall-Ely & P. Robert-Demontrond (eds), *Méthodes d'évaluation contingente et d'analyse conjointe*, Rennes, Apogee.
- Rouland N. (1998), La doctrine juridique chinoise et les droits de l'homme, *Revue Universelle des Droits de l'Homme*, 10, 1-2, 1-26.
- Sudhir Kakar M. (1985). *Le monde intérieur*. Paris, Les Belles Lettres.
- Tchouang-Tseu (1997), *Oeuvre complète - Traduction, préface et notes de Liou Kia-hway*, Saint-Amand, Gallimard/UNESCO.
- Vachon R. (2000). Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié. *Bulletin de liaison*, 25, septembre, 9-22.