

# The “Global village” at issue : new problems for the regulation on social agenda of the economic behaviors

**E. Oiry**

LEST Université d'Aix-Marseille II, France

e-mail : <ewan.oiry@wanadoo.fr>

**&**

**P. Robert-Demontrond**

CREREG – UMR CNRS Rennes, France

e-mail: <philippe.robert@univ-rennes1.fr>

## **Summary:**

Firms activities generate increasing environmental and social negative effects. As an answer, the notion of "corporate social responsibility" comes to light and begins to be integrated in multinational firms strategies. Usually grounded on Universal Declarations and especially on the "Universal Declaration of Human Rights" adopted by the United Nations in 1948, those strategies presuppose that this declaration promotes universal values. This paper aims a criticism to this occidental "evidence". A synthetic analysis of hindhuist and animist philosophies shows that they are based on values that we do not find in the "presupposed" universal declaration. This conflict of values involves that with its current contents, this declaration cannot be applied everywhere.

## **Keywords:**

Sustainable development, Human Rights, values, Hindhuism, Animism.

## **1. Introduction**

Les effets environnementaux et sociaux des systèmes de production sont actuellement, souvent, significativement négatifs. La prise en considération de ce fait, après son objectivation même, est au fondement de l'avènement, depuis quelques années, d'un vaste mouvement, mondial, militant pour l'adoption d'une logique de développement soutenable. Ce à quoi répond, du point de vue managérial, le concept de "responsabilité sociale" des entreprises. Celles-ci, confrontées aux "risques" d'une réglementation plus sévère de leur activité et, en termes moins hypothétiques, à la demande (plus ou moins) pressante des marchés - des investisseurs et des consommateurs - ainsi qu'à l'activisme d'organisations non gouvernementales affectant leur réputation, s'efforcent de légitimer leurs actions en adoptant de nouveaux critères de décision : écologiques et éthiques. Ces derniers s'étaient de standards qui, de plus en plus, réfèrent à la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH), de 1948 – à laquelle répond l'idéologie du "village global". Celle-ci n'est pas d'évidence : ce qu'il s'agit ici de montrer, avant d'étudier les conséquences de cette absence de convergence en matière de régulation sur agenda social de l'activité économique.

## **2. De l'universalité à la pluralité des référentiels axiologiques.**

La mondialisation n'a jusqu'à présent aucunement correspondu à une uniformisation des comportements et des mentalités. De façon plus nuancée, elle s'est traduite à la fois par la progression de certaines tendances à l'homogénéisation et par un mouvement inverse de résistance sous la forme d'une résurgence des particularismes culturels et des revendications identitaires. Notre examen des référentiels axiologiques

s'inscrit ici 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 quelques une des principales formes 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. L'étude ne retient ici que deux formes civilisationnelles, respectivement assises sur l'hindouisme et l'animisme. Le choix 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...

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

**2.1.1.** 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 (*purushārtha*) de l'homme, selon la tradition védique, la quête de la délivrance (*moksha*) leur est supérieure, car elle nie leurs finalités mondaines.

**2.1.2.** 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].

**2.1.3.** 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]. Idée qui, il convient ici de le souligner, conjoint d'emblée les problématiques, différenciées dans la pensée occidentale, de la soutenabilité écologique, ou environnementale, et de la soutenabilité éthique, ou sociale, des systèmes de production. Finalement, la notion même d'ordre et de "mise en ordre" apparaît comme un archétype et un mythe essentiellement occidental, liée aux notions d'unité, d'intelligibilité, de logique, de synthèse, et basée sur le principe de non-contradiction. L'hindou ne cherche pas, traditionnellement, "une synthèse des opposés mais se contente de garder chacun tel qu'il est. (...) Les éléments conflictuels sont résolus dans une suspension plutôt que dans une solution. La satisfaction du mythe hindou consiste à savourer pleinement les deux extrêmes plutôt que de chercher une synthèse" [Sudhir Kakar, 1985].

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

**2.2.1.** 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]. 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.

**2.2.2.** 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].

**2.2.3.** Cet archétype culturel a évidemment de très fortes incidences sur l'acceptation 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.

### **3. Une norme sociale peut-elle être universelle ? L'exemple de la DUDH.**

Alors que la DUDH est considérée en Occident comme porteuse de valeurs universelles, il apparaît qu'à travers le monde elle fait l'objet de critiques diverses et fortes. Pour les comprendre, il est nécessaire d'analyser la logique interne de la DUDH (3.1.). Ce n'est qu'ensuite que nous pourrions identifier précisément les points de conflits entre les différents référentiels axiologiques en présence (3.2.) et ébaucher des pistes de réflexion permettant de les articuler (3.3.).

#### **3.1 La DUDH, une référence historiquement et socialement construite.**

##### **3.1.1.** L'analyse approfondie de la DUDH fait apparaître qu'elle n'est pas un objet simple et monolithique mais une référence hétérogène historiquement et socialement construite [Bournois, Livian, Thomas, 1993]. Trois dimensions majeures doivent être distinguées : un "substrat formel", une "rhétorique" et un "référentiel axiologique" [Hatchuel, Weil, 1992 ; David, 1998 ; Oiry, 2001]. Seule la spécification de chacun de ces éléments et l'analyse leur mode d'articulation permettra de comprendre le fonctionnement interne de la DUDH.

##### **3.1.2.** Le "substrat formel" désigne le texte même de cette Déclaration. Le plus souvent la perception de la DUDH se cantonne à l'analyse de ce "substrat formel". Sa description est importante car elle fonde le plus souvent sa légitimité. Il lui donne son statut "d'évidence" [Boussard, 1999]. La DUDH apparaît indiscutable aux yeux des occidentaux car ils limitent leur regard à son seul "substrat formel". Considérant qu'elle explicite des valeurs universelles, ils postulent son universalité.

##### **3.1.3.** En réalité, la DUDH est aussi porteuse d'une "rhétorique". Lors de sa conception et de sa mise en œuvre, elle est accompagnée d'un ensemble d'arguments qui, en décrivant ses effets attendus, tentent de convaincre les divers acteurs qu'elle est plus performante que les modes de fonctionnement précédents [Hatchuel, Weil, 1992]. Cette rhétorique a dominante libérale explique que la DUDH peut être perçue comme une forme renouvelée de l'impérialisme, un "néocolonialisme idéologique" [Lochak, 2002] . Dans ce contexte, ce n'est pas la DUDH en elle-même qui est critiquée mais le fait qu'elle soit articulée à une rhétorique libérale et portée par des pays qui sont aussi des concurrents directs sur les marchés mondiaux.**3.2 Des référentiels axiologiques en conflit.****3.2.1.** En revanche, sur le troisième élément, celui du référentiel axiologique, la DUDH est critiquée pour elle-même. Conformément à notre position d'occidental, nous n'avons jusqu'ici pas décrit ce référentiel. Celui-ci n'est pourtant pas universel. Il a été forgé dans le contexte culturel spécifique de l'Europe des XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles. Il s'incarne dans la figure du citoyen qui structure la "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" adoptée en France en 1789. Le citoyen exprime ses choix lors d'un vote universel à bulletin secret. Ce comportement est nettement individualiste. Il décide seul, en son âme et conscience. Ensuite, il dissocie les droits des devoirs. Enfin, il repose sur une conception exogène et coercitive de la norme sociale [Durkheim, 1937]. Un individu, un groupe ou une société se fixent un objectif et utilisent une norme exogène et coercitive pour tenter de transformer le réel [Julien, 1998]. Sur ces trois dimensions, la figure du citoyen est donc en rupture par rapport aux autres référentiels axiologiques.**3.2.2.** Cette Déclaration est devenue universelle en 1948 avec la proclamation de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) par les Nations-Unies. Celle-ci s'inspire

directement du modèle français tout en y accentuant sa dimension individualiste. La philosophie libérale qui l'inspire abandonne l'idée rousseauiste de soumission librement consentie à un contrat social. Une liberté totale de l'individu est désormais prônée. **3.3 Une dynamique collective et localisée d'élaboration des normes sociales**

**3.3.1.** L'intensité des critiques adressées à la DUDH font que sous sa forme actuelle (modèle du citoyen et individualisme libéral) et avec son mode actuel de diffusion (norme exogène et coercitive), la DUDH ne pourra devenir universelle. Ce constat transforme donc nos interrogations sur cette Déclaration. La question n'est plus d'identifier les moyens qui permettraient de la rendre universelle mais : d'analyser comment elle peut s'articuler aux différents référentiels axiologiques, de concevoir un mode d'application de la norme qui ne soit pas nécessairement celui de l'imposition exogène.

**3.3.2.** Sur le premier thème, deux voies de recherche sont envisageables. La première pourrait s'apparenter à du benchmarking social. Une analyse comparative des référentiels axiologiques pourrait être menée et l'objectif serait d'élaborer une norme sociale internationale qui reprendrait le meilleur de chaque "forme civilisationnelle". Cette démarche est actuellement empruntée par la majorité des acteurs sociaux français, européens et mondiaux. On peut craindre que cette recherche d'une norme sociale internationale n'aboutisse rapidement à une impasse. Elle repose en effet sur une conception uniquement occidentale de la norme. Elle la considère comme nécessairement exogène et coercitive alors que les autres "formes civilisationnelles" étudiées privilégient les formes émergentes de production des normes. L'application de cette norme risque donc de rester limitée.

**3.3.3.** L'autre voie est celle de la délégation au niveau local (continent ou pays) de la définition des normes. Celle-ci produit des règles plus efficaces car la norme s'articule mieux aux comportements locaux effectifs. Ensuite, elle atténue la dimension exogène et coercitive de la norme sociale. La dévolution de la puissance normative au niveau local heurte ainsi moins frontalement les démarches émergentes de production des normes. En revanche, elle risque de conduire à diversification accrue des normes. Pour limiter celle-ci, un système de normes à double niveau est envisageable (De Munck, 1999 ; Favereau, 1999]. Le niveau local est chargé de construire une norme efficace mais celle-ci doit s'inscrire dans les limites d'un accord-cadre qui précise les principes généraux que doivent respecter les formes localisées de la norme.

**3.3.4.** La réflexion sur les principes concrets de cet accord-cadre induit un débat sur les valeurs. La construction d'une norme à double niveau nécessite la création d'un "conseil international" chargé de trois missions cruciales : animer le débat sur les valeurs nécessaires à la rédaction de l'accord-cadre, vérifier que les définitions locales de la norme respectent cet accord-cadre et assurer une gestion dynamique de cette norme à double niveau afin que celle-ci reste en phase avec les évolutions politiques, économiques, sociales et culturelles [Chouraqui, 1996].

## 4. Conclusion

La mondialisation des échanges et la libéralisation des marchés financiers ont renforcé l'intérêt de la réflexion sur les Droits de l'homme. Avec ces transformations, il est apparu que les Etats n'étaient plus seuls à potentiellement porter atteinte à ces droits. Les multinationales sont aujourd'hui des acteurs qui pèsent aussi sur l'effectivité de ces droits. Le développement des normes sociales apparaît aujourd'hui comme une réponse à ces difficultés. Dans la construction de ces dernières, la DUDH est souvent utilisée comme référent ultime. Nous l'avons donc utilisée comme exemple dans notre réflexion sur l'applicabilité internationale des normes sociales. Nous avons constaté que les critiques formulées à l'encontre de la DUDH sont dues à un conflit entre des référentiels axiologiques contradictoires. La véritable universalisation des Droits de l'homme implique donc une analyse critique du référentiel axiologique qui sous-tend la DUDH et l'élaboration d'une nouvelle structure juridique qui permette d'articuler le respect des droits humains et la diversité des référentiels axiologiques locaux. Sur le plan théorique comme sur le plan pratique, cette dernière question reste très largement en friche. Avec les normes à double niveau, nous avons dans ce texte proposé une ébauche de solution. La diffusion des droits sociaux fondamentaux pourrait s'y faire dans un jeu dynamique d'allers-retours entre les référentiels axiologiques. L'objectif ne serait alors plus de produire une norme internationale et stable mais de créer une dynamique collective de

construction de droits sociaux universels et diversifiés.

## Références

- Alam, J. (1999). *India. Living with modernity*, Oxford University Press.
- 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.
- Boussard, V. (1999). *Construction et objectivation de la légitimité des règles : le cas des indicateurs de gestion*, Thèse de Sociologie, Paris IX, 20 Janvier.
- Chouraqui, A. (1996). Entre hétéronomie et anomie, l'autonomie régulée, *Actes du Vème Congrès de l'Association française de science politique*. Aix-en-Provence, 23-26 Avril, 17 p.
- De Munck, J., Verhoeven, M.(1997). *Les mutations du rapport à la norme*. De Boeck Université, Paris.
- De Smet, F.(2001). *Les Droits de l'Homme*. Cerf, Paris.
- Durkheim, E. (1937). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF.
- Eberhard, C. (1999). Pluralisme et Dialogisme : Les Droits de l'Homme dans un contexte de mondialisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation. *La revue du MAUSS*, 13, 261-279.
- Favereau, O. (1999). Salaire, emploi et économie des conventions. Séminaire CNAM, "Le travail : marché et organisation, Université de Paris X-Nanterre, Document Dactylographié.
- Gauchet, M. (1989). *La révolution des droits de l'homme*. Gallimard, Paris.
- Kumar S. (2000). You are, therefore I am. *Resurgence*, 19, 7.
- Le Roy, É. (1995). L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel. *Revue Générale du Droit*, 26,5-26.
- Lochak, D. (2002). *Les droits de l'homme*. La Découverte, Paris.
- Mauss, M. (1923). *Essai sur le don*. PUF, Paris.
- Mbaye, K. (1992). *Les droits de l'Homme en Afrique*. Pédone.
- Oiry, E. (2001). *De la gestion par les qualifications à la gestion par les compétences : une analyse par les outils de gestion*. Thèse en Sciences de Gestion, Université d'Aix-Marseille II.
- Panikkar, R. (1984). La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ?. *Interculture*, 27, 1, 3-27.
- Rouland, N. (1993). La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme. *Droit et Cultures*, 26, 197-217.
- Sudhir Kakar, M. (1985). *Le monde intérieur*. Paris, Les Belles Lettres.
- 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.