

PROBLÉMATIQUE DE L'UNIVERSALITÉ DES VALEURS ET DE L'APPLICABILITÉ INTERNATIONALE DES NORMES SOCIALES

Ewan OIRY

*LEST
Université d'Aix-Marseille II*

Philippe ROBERT-DEMONTROND

CREREG-UMR CNRS Rennes

Introduction

Les entreprises sont de plus en plus tributaires, pour le financement de leur activité, du marché mondial des capitaux (Farnetti & Warde, 1997). Situation de dépendance telle que les marchés financiers fixent leurs critères d'investissement et les imposent aux agents de la sphère productive, qui n'ont alors pas d'autre choix que de s'y finalement conformer ou d'être évincés.

Position du problème

La question qui se pose alors est de savoir quels sont justement ces critères. Ce à quoi est traditionnellement répondu qu'il n'est pas d'autre impératif, pas d'autre fonction objectif, que l'augmentation de la rentabilité des fonds propres et la maximisation de la valeur actionnariale, que les marchés financiers ne sont intéressés que par le respect de normes économiques, de performance et de gouvernance. Pour autant, d'autres critères s'imposent à présent, en complément de ceux précédents. Critères qui ne portent plus sur l'efficacité ou l'efficacité de la fonction de production, mais sur sa soutenabilité.

Soutenabilité environnementale, et soutenabilité sociale : les entreprises sont financièrement astreintes à infléchir leurs pratiques, vers l'adoption de comportements plus responsables sur les plans écologiques et éthiques. Et ce, de plus en plus à mesure que s'affirme économiquement la filière de l'investissement socialement responsable.

En conséquence de quoi, on assiste depuis peu au développement, endogène aux entreprises, de chartes sociales, de codes de conduite et de systèmes d'évaluations internes visant à l'élaboration de bilans sociétaux à l'adresse des partenaires économiques - et notamment des marchés financiers. Avec des efforts d'harmonisation soutenus depuis 1999 par la *Global Reporting Initiative* (GRI), projetant la définition d'un cadre de mesure et de déclaration de la performance, environnementale et/ou sociale, qui : 1) en termes de comparabilité, soit accepté sur le plan international et permette d'effectuer des comparaisons significatives entre entreprises ; et 2) en terme de vérifiabilité, offre la rigueur et la fiabilité associées aux rapports financiers.

Et on assiste au développement, exogène aux entreprises, de systèmes : 1) de clauses sociales, dispositions qui, dans les ententes commerciales, permettent aux États de restreindre les importations de biens produits dans des conditions violant des standards minimaux spécifiés dans ces ententes - les États ne respectant pas ces standards ayant alors pour alternative, soit de choisir entre une modification de leurs conditions de production, soit d'encourir le risque de se voir imposer une limitation de leurs exportations ; 2) de normes sociales, dispositions qui, telle la norme SA 8000, publiée en octobre 1997 avec pour ambition la production d'une future norme ISO dans le domaine des normes fondamentales du travail, permettent de vérifier que les pratiques industrielles des organisations sont socialement responsables (et introduisent, incidemment, une discrimination plus fine dans la mesure où elles peuvent se limiter à cibler les seules transnationales, alors que les clauses sociales s'adressent, en théorie, à l'ensemble des entreprises d'un secteur économique national) ;

3) de labellisation et de certification sociale des productions (et non plus des organisations, des systèmes de production), engageant les entreprises à respecter des normes de travail dans une perspective, notamment, de construction d'un avantage commercial significatif relativement aux concurrents ; 4) de notation finalement, visant à aider la prise de décision des investisseurs - et plus largement de l'ensemble des acteurs économiques. Et ce, correspondant à l'apparition et la multiplication d'analystes éthiques, dans les sociétés de gestion en charge, au travers la recension et le traitement de l'information sur les comportements sociaux des entreprises cotées, de proposer des indications et recommandations d'investissement. Tandis que s'ouvrent de plus en plus de bureaux d'analyse, mesurant la responsabilité sociétale de l'entreprise pour contribuer à la création de fonds d'investissement socialement responsables, fondés sur des indicateurs de soutenabilité du développement, également offrir aux investisseurs et aux gérants de portefeuilles des outils d'analyses et de recherches complémentaires de l'analyse financière, et consolider les informations sur les sociétés cotées en bourse.

Construction du problème

Ces différents systèmes reposent sur de nombreux textes de lois et déclarations à portée universelle, servant de référentiel - ainsi de : 1) la Déclaration de Philadelphie de 1944, qui affirme la primauté des objectifs sociaux dans la politique internationale et demande explicitement aux pays membres de l'OIT de pratiquer entre eux une concurrence loyale, fondée sur le respect de normes sociales ; 2) la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), de 1948 ; 3) les pactes de 1966 sur les droits civils et politiques et les droits économiques, sociaux et culturels ; 4) les 182 conventions internationales du travail adoptées par l'OIT ; 5) la Convention des Nations unies sur la suppression de toutes les formes de discrimination envers les femmes et la Convention des Nations unies sur les droits de l'enfant ; 6) la Déclaration du sommet de Copenhague, de 1995, pour la promotion des besoins sociaux et des droits fondamentaux ; 7) le *Global Compact*, série de 9 propositions destinées à servir de règles d'éthique dans les relations commerciales, émis en 1999 par le secrétaire général des Nations unies, Kofi Annan, lors du forum de Davos.

En d'autres termes, les différents systèmes d'évaluation, supports nouveaux de la décision d'investissement ou, plus largement, de la décision d'interaction économique, s'appuient tous, directement ou indirectement, explicitement ou implicitement, sur l'idée qu'existent des valeurs universelles. Depuis près d'un siècle à présent, praticiens et théoriciens du management des organisations ont ignoré ou minoré l'étendue de la dépendance aux systèmes de valeurs de leur objet. Ceci, 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, 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 - au fondement du capitalisme. L'irruption de ces pays a ainsi remis en cause ce postulat de l'existence de valeurs universelles. Sur cette base, Rouland (1993) a ainsi dénoncé comme "illusion" le concept de "village planétaire", et annoncé au contraire l'émergence d'un "archipel planétaire", l'éveil ou le réveil de particularismes culturels. Avec finalement, en ligne d'horizon, la possibilité de "chocs civilisationnels" (Huntington, 1997), que fonderait l'existence de profondes différences axiologiques - d'autant plus effectives et actives qu'assises sur des religions réanimées.

Traitement du problème

Les normes sociales internationales utilisent le plus souvent comme référent ultime la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) proclamée par les Nations unies en 1948. Sa légitimité est extrêmement forte en Occident car elle est considérée comme exclusivement porteuse de valeurs universelles. Nous la prenons donc comme objet d'étude pour aborder la question de l'universalité des valeurs et de l'applicabilité internationale des normes sociales.

Dans une première partie, nous détaillerons les référentiels axiologiques des formes civilisationnelles assises sur le confucianisme, l'hindouisme et l'animisme. Ceci nous permettra d'identifier la logique des critiques qu'ils adressent à la DUDH. Dans une seconde partie, nous serons conduits à spécifier le référentiel axiologique qui sous-tend la DUDH et constaterons qu'il est spécifique au monde occidental. Ce constat implique que sous sa forme actuelle la DUDH n'est pas universellement applicable. Nous proposerons alors des pistes de réflexion qui permettraient d'articuler le respect des droits humains et la diversité des référentiels axiologiques des "formes civilisationnelles".

1. 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, 214-215), 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 unes des principales formes civilisationnelles, au sens de Huntington (1997), en examinant respectivement : 1) leurs archétypes ; 2) l'incidence de ces archétypes sur leurs conceptions du droit ; 3) l'incidence de ces archétypes sur leurs conceptions des droits de l'homme.

L'étude ne retient ici que trois formes civilisationnelles, respectivement assises sur le confucianisme, l'hindouisme et l'animisme. Le choix résulte essentiellement, pour les deux premières, de ce qu'elles coïncident avec des puissances géopolitiques 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 dernière forme civilisationnelle, le choix résulte de ce que : 1) de manière erronée, elle n'est pas reconnue comme telle par Huntington (1997), et est plus largement ignorée des manuels de management interculturel ; 2) 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...

1.1 Les droits de l'homme au regard du Confucianisme

1.1.1 La pensée confucéenne, devenue philosophie officielle de l'État, sous la dynastie des Han, malgré ses divergences avec le taoïsme et le bouddhisme, a marqué et continue à marquer une grande partie de l'Orient - par delà même la Chine (De Bary, 1998). Contrairement à l'univers abrahamique, l'univers confucéen est sans Dieu créateur, s'opposant et s'imposant à un monde humain (Eberhard, 1999). Il n'y a pas de distinction dichotomique entre créateur et créature, entre extérieur et intérieur, non plus qu'entre ce qui est et ce qui n'est pas. Le monde se fait et se défait inlassablement dans le jeu de principes contraires et complémentaires, qui s'inscrivent dans une harmonie dynamique, symbolisée par l'entrelacement du yin et du yang. Ce monde n'est pas gouverné par des lois extérieures mais s'auto-régule, s'auto-gouverne. Et l'individu a pour devoir de se conformer à cet ordre : est ainsi donc valorisé l'auto-discipline, qui s'acquiert par l'éducation, par un respect des rites et des conventions sociales (li), visant au perfectionnement de l'individu (Do-Dinh, 1994 ; Pimpaneau, 1994).

Les disciples de Confucius insistèrent continuellement sur ce concept, fondamental, d'ordre émergent, et développèrent cette idée qu'en cultivant sa personne, le sage (*junzi*), appliquant les vertus cardinales, qui concourent à la perfection morale¹, diffuse autour de lui un principe d'ordre qui s'étend alors, de proche en proche, transformant par l'unique force de l'exemplarité les "hommes de peu" (*xiaoren*).

1.1.2 Ce cadre conceptuel exerce une considérable influence sur le droit (*fa*) - qui se voit logiquement assigné un rôle très relatif dans l'organisation des rapports sociaux (Lee & Lai, 1992 ; Li, 1999). En tant que règle, ou système de règles, imposée de l'extérieur à une situation donnée et n'en émergeant pas spontanément, le droit est moralement et socialement dévalué. Sa fonction essentielle n'est que d'être dissuasif et préventif, et non pas répressif (Liu, 1998 ; Rouland, 1998). Et ses fondements diffèrent tant de la tradition juridique occidentale que d'aucuns doutent même de l'existence d'un véritable système de droit. L'ordre social (*zhi*) s'obtient de fait essentiellement par le respect du rite (*fi*), qu'assure l'auto-discipline, qui s'obtient elle-même par l'éducation². En conséquence de quoi, au contraire de l'idée, figurée fondamentalement occidentale (Lee, 1994), selon laquelle tous les problèmes sont solvables par un bon gouvernement, par l'invention d'un bon système de droit, le rôle de la famille est jugé essentiel. Et par extension, ce qui finalement tient lieu de "personnalité", en Chine, est principalement défini par la place de l'individu dans sa famille et dans la société. Ainsi donc en Chine, typiquement, l'individu a d'abord des devoirs et non pas des droits ; l'individu est comme un débiteur de devoirs envers les divers bénéficiaires de la chaîne de pouvoirs où il s'inscrit, et dont il dépend (Peerenboom, 1996 ; Eberhard, 1999).

1.1.3 Cet archétype culturel a évidemment de très fortes incidences sur l'acception des droits de l'homme (De Bary, 1998 ; Li, 1998) - supportant une contestation de facto et de jure de leur universalité. Et ce, pour effet notamment de l'histoire même de la Chine, qui s'est longtemps pensée au centre du monde (c'est ainsi que *Zhongguo*, expression désignant la Chine, signifie littéralement "Pays du milieu"), et s'est longtemps pensée le centre du monde. L'idée, sinon la conscience, de sa supériorité culturelle, intellectuelle, certainement de sa puissance économique et démographique, relativement aux proches pays l'environnant, non civilisés, "barbares" car ignorant des rites, et donc à siniser, est au fondement du ressenti d'une profonde humiliation historique lorsque les Occidentaux mirent pied (prirent pied) en Chine. En conséquence de ces lointains événements, et du traumatisme lié, toujours présent, la volonté d'un absolu maintien de sa souveraineté guide actuellement la Chine dans ses rapports avec les pays occidentaux et l'incline à systématiquement refuser de prendre en compte les critiques relatives à sa politique en matière de droits de l'homme (Chancel & Pielberg, 1997). Les Occidentaux sont jugés profiter de cet argument pour pratiquer une politique hégémonique, néo-coloniale, et leurs critiques sont conçues comme des ingérences abusives au regard du droit international³ (Guo, 1990).

Par delà ces questions de souveraineté, et le ressenti très vif d'une instrumentalisation des droits de l'homme comme support d'un nouvel impérialisme, les critiques avancées relèvent également de la dénonciation d'un ethnocentrisme inconscient des pays occidentaux en matière de droits de l'homme : propos justifié par l'insistance sur les différences fondamentales existant entre l'Occident et l'Orient. Différences qui tiennent essentiellement à l'instance sur l'espace privé, contre l'espace public, à l'appel aux droits, contre aux devoirs. Les sciences juridiques, en Occident, définissent ce concept de droit sur le fondement principal d'un système intégrant : 1) un sujet déterminé ; 2) un objet déterminé ; et 3) un débiteur, auquel le droit puisse être opposé. Par "droit" on entend alors un pouvoir, reconnu par la société à un sujet déterminé, d'imposer

1. Soit la compassion (*ren*), qui porte à secourir autrui, et l'équité (*yi*), qui porte au respect du bien d'autrui et à la prise en considération du statut social d'autrui.

2. Est très symptomatique de cette perspective le discours tenu depuis quelques mois en Chine par Jiang Zemin sur la nécessité du "règne de la vertu". Discours aux fortes connotations confucéennes - visant explicitement au retour de la moralité dans la vie publique pour contraindre le champ d'extension du droit (Bobin, 2001).

3. La résolution 2625 du 24 octobre 1970 de l'Assemblée générale des Nations unies stipule effectivement que « chaque État a le droit de choisir et de développer librement son système politique, social, économique et culturel ».

à autrui des obligations - soit négatives, telles que s'abstenir de s'immiscer dans l'espace privé, dans la sphère de liberté propre à chacun, soit positives, telles que fournir des prestations et des services à celui qui est fondé à les réclamer. Dans la perspective de la pensée confucéenne, insistant constamment sur les obligations mutuelles, l'homme a essentiellement des devoirs, est essentiellement débiteur, ayant des responsabilités à assumer. L'homme est d'emblée plongé dans l'espace public. Prépondérance de l'espace public sur l'espace privé qui légitime, par exemple, l'existence d'une politique de contrôle de la vie privée des couples - contrôle exercé par les entreprises, le management échelonnant les maternités pour minimiser les perturbations occasionnées par les absences dans le cycle de production.

Du point de vue chinois, partant de ces différences avec l'Occident, il paraît aberrant de se limiter à une seule vision de l'homme - celle de l'Occident. En conséquence de quoi, la Chine s'est battue, se bat encore, pour une reconnaissance des spécificités culturelles, et a revendiqué, revendique encore, une application régionale des droits de l'homme : les réalités de la région doivent être prises en compte pour développer la coopération internationale dans le domaine des droits de l'homme et concevoir les arrangements régionaux visant à assurer le respect et la promotion de ces droits, les pratiques des autres régions ne devant pas être suivies aveuglement. Cette adaptation régionale doit être longuement et soigneusement préparée et se faire progressivement. Sur ces revendications, la Chine a finalement obtenu satisfaction, par l'intermédiaire de la "Déclaration de Bangkok" de 1993, qui insiste, en son article 8, sur l'idée selon laquelle, si les droits de l'homme sont universels dans leur nature, il importe de toujours les considérer : 1) quant au temps, dans le contexte évolutif du droit international ; et 2) quant à l'espace, en prenant en considération l'importance des particularismes locaux, nationaux, régionaux.

Plus largement, la Chine a ratifié dès 1955 le communiqué final de la Conférence de Bandung, qui « déclare son plein soutien aux principes fondamentaux des droits de l'homme tels qu'ils sont énoncés dans la Charte des Nations unies et prend note de la Déclaration universelle des droits de l'homme comme but commun de tous les peuples et toutes les nations » et a décidé d'utiliser les droits de l'homme pour promouvoir les intérêts qu'elle partage avec les Nations du Tiers-Monde, « de la même façon que les pays capitalistes utilisent cet argument pour promouvoir leurs intérêts ». Dans cette perspective, la Chine a notamment signé : la Convention internationale pour l'élimination de toutes formes de discrimination envers les femmes (1980), la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (1981), la Convention internationale pour la suppression et la punition du crime d'apartheid (1983), la Convention pour la prévention et la punition du crime de génocide (1983) et la Convention contre la torture, et autres traitements cruels, inhumains ou dégradants (1986), avant que de publier, en 1991, un Livre blanc sur les droits de l'homme⁴, dont l'idée essentielle tourne autour de l'importance des droits économiques, concept qui souligne, par comparaison, l'aberration du système des démocraties occidentales, excluant les individus sans emplois.

1.2 Les droits de l'homme au regard de l'Hindouisme

1.2.1 L'hindouisme est tout entièrement fondé sur le concept, issu de la tradition védique, de *dharma*⁵ - terme polysémique renvoyant, par sa structure étymologique même, à un principe de cohésion cosmique, comme "ce qui soutient" (Boisvert, 1997, 4). 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, 17).

4. À cette date, elle avait alors ratifié 7 des 25 principales conventions concernant ce sujet, soit une de plus que les États-Unis à la même époque.

5. Les Indiens parlent d'ailleurs plutôt de Sanātana Dharma, "Ordre éternel", que d'hindouisme. Le terme "hindou", issu du sanskrit *sindhu* ("fleuve" - l'Indus), a été attribué par les Perses aux populations du delta de l'Indus et, par extension, aux populations du sous-continent, et n'a désigné que tardivement leur religion (Sen Sharma, 1998).

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 mondaines⁶.

1.2.2 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, 18). Chaque existence est un réseau de relations, « dans la réciprocité, la mutualité, la communauté » (Kumar, 2000, 7). Relations qui inscrivent constamment l'individu en situation de débiteur, devant gratitude : 1) aux sages (*rishi-rina*), 2) aux ancêtres (*pitry-rina*), 3) 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 organique⁷, est ainsi essentiel qui : 1) énonce les principes d'une division sociale du travail ; 2) insiste sur l'aspect profondément relationnel de l'existence ; et 3) 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).

1.2.3 En conséquence de cet archétype culturel, vient l'insistance sur : 1) l'idée que « les droits de l'homme ne sont pas seulement des droits de l'homme individuels » ; 2) 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* ; 3) 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 ; et « le genre humain n'a le "droit" de survivre que dans la mesure où il s'acquitte du devoir de maintenir le monde (*lokasamgraha*) » (Panikkar, 1984, 9). 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 cohérence, de synthèse, de "*reductio ad unum*", 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).

6. Par délivrance, il faut entendre ici l'interruption du cycle des renaissances ou *Karma-Samsāra*.

7. La tête donnant naissance aux brahmanes, les épaules aux rois et aux guerriers (*kshatriya*), les cuisses aux producteurs (*vaīśya*) et les pieds à tous ceux au service (*çūdra*) des trois premières catégories sociales (*varna*), elles-mêmes divisées en castes (*jatis*).

1.3 Les droits de l'homme au regard de l'Animisme

1.3.1. 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 gommant les différences, 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-mêmes de leur propre futur et mène à une valorisation de la conciliation et d'un esprit unanimiste (Alliot, 1983, 219-221). 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, 1995a, 19). 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.

1.3.2 Ce cadre conceptuel exerce une considérable influence sur le droit et la pensée du politique, avec : 1) des économies plus axées sur la redistribution (prévalence de l'espace public) que sur l'acquisition (prévalence de l'espace privé) ; et 2) 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 reconnus des droits identiques, le statut individuel, le régime de droits individuels, est déterminé par les fonctions exercées (Alliot, 1989, 274).

1.3.3 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 : 1) une notion de devoirs, liés à l'appartenance individuelle à un groupe social ; 2) une définition de la dignité individuelle par le statut social, à assumer, par le rôle social, à accomplir ; 3) une conception de la revendication de droits individuels telle que dévalorisant la dignité liée à l'appartenance sociale ; 4) 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 (OUA) en 1981⁸, 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 : 1) en donnant une place importante au droit des peuples, inscrivant ce principe, nouveau, dans l'intitulé même de la Charte ; 2) 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 3) 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 » (article 29, alinéa 7), 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.

8. La Charte est entrée en vigueur le 21 octobre 1986, après sa ratification par 25 des 52 États membres de l'OUA.

2. 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. La légitimité de cette déclaration dans le monde occidental rend ces critiques difficilement compréhensibles, voir même inaudibles. Dans les sociétés comme dans les entreprises, l'incompréhension est souvent le premier argument utilisé pour expliquer pourquoi une norme qui paraît parfaite du point de vue de ses concepteurs peut être refusée par les acteurs locaux et/ou les salariés (Morin, Delavallée, 2001). La solution est alors le plus souvent recherchée du côté de campagnes d'explication et de communication plus intenses, plus précises et plus rapprochées. Celles-ci sont le plus souvent vouées à l'échec car en réalité le rejet est rarement lié à un problème de communication (Thévenet, 1993). Comme nous l'avons constaté ci-dessus, les critiques sur la DUDH ne sont pas liées à une incompréhension sur son contenu mais au fait qu'elle est contradictoire avec les référentiels axiologiques de ces "formes civilisationnelles" (Huntington, 1997). Pour comprendre ce refus, il est donc nécessaire de dépasser cet argument de l'incompréhension afin d'analyser la logique interne de la DUDH. La focale ne doit plus exclusivement être mise sur ses effets attendus (« adoptez la DUDH car elle assure le respect des droits fondamentaux des individus ») mais sur elle-même en tant qu'objet (2.1). Ce n'est qu'ensuite que nous pourrions identifier précisément les points de conflits entre les différents référentiels axiologiques en présence (2.2) et ébaucher des pistes de réflexion permettant de les articuler (2.3).

2.1 La DUDH, une référence historiquement et socialement construite

2.1.1 Utiliser la DUDH comme référent ultime dans de la création d'une norme sociale implique d'en mener une analyse approfondie. En effet, il apparaît rapidement 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 identifiées et distinguées : un "substrat formel", une "rhétorique" et une "vision simplifiée des relations entre acteurs", c'est-à-dire 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 son fonctionnement interne.

2.1.2 Le "substrat formel" désigne l'ensemble des supports concrets dans lesquels la DUDH s'incarne. En premier lieu, il désigne le texte même de cette déclaration. Mais il convient d'y ajouter les lois, les tableaux de bord, les graphiques, etc. qui en permettent l'application et le suivi documenté. 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 l'universalité de la DUDH.

2.1.3 En réalité, il est erroné de la limiter à cette seule dimension. Elle est aussi porteuse d'une "rhétorique". Lors de sa conception et de sa mise en œuvre, elle est accompagnée d'un ensemble d'arguments et de "faits construits" 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). Cet argumentaire vise à convaincre chaque acteur qu'il a individuellement et collectivement intérêt à utiliser cette nouvelle référence. La DUDH n'est donc pas simplement une déclaration répertoriant les droits fondamentaux des individus. Elle est aussi accompagnée d'une rhétorique à dominante libérale et individualiste qui tente de convaincre les différents pays non occidentaux qu'elle constitue un modèle de comportement plus pertinent que celui qu'ils utilisaient jusqu'alors. L'existence de cette rhétorique 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.

2.2 Des référentiels axiologiques en conflit

2.2.1 En revanche, sur le troisième élément, celui de la "vision simplifiée des relations entre acteurs" la DUDH est critiquée pour elle-même. Chaque norme de comportement contient une représentation implicite et simplifiée du rôle que les différents acteurs jouent dans sa mise en œuvre, c'est-à-dire un référentiel axiologique. La DUDH ne déroge pas à cette caractéristique. Elle n'est pas porteuse de valeurs universelles mais d'un référentiel axiologique qui a été forgé dans un contexte culturel spécifique. Les Droits de l'homme ne sont pas une catégorie intemporelle. Ils ont émergé, à l'issue d'une lente maturation de la pensée politique et philosophique, à une époque et en un lieu donnés : l'Europe du XVII^e et du XVIII^e siècles. "L'évidence" que constitue les droits de l'homme pour les occidentaux ne se retrouve pas dans les autres formes civilisationnelles. Ces critiques sont inhérentes à la Déclaration elle-même car elles existeraient même si cette déclaration n'était pas portée par des pays ou des organismes qui sont par ailleurs des concurrents sur les marchés mondiaux. C'est ici des référentiels axiologiques singulièrement différents qui entrent en conflit.

2.2.2. Conformément à notre position d'occidental, nous n'avons jusqu'ici pas décrit le référentiel axiologique de la DUDH. Celui-ci nous étant naturel, nous ne l'avons pas interrogé. Maintenant que nous avons identifié que les problèmes rencontrés lors de la diffusion de cette déclaration proviennent en partie de la spécificité du référentiel axiologique qu'elle entend promouvoir, il devient indispensable de le préciser. Sa caractéristique la plus nette est son individualisme. En proclamant les "Droits de l'homme", elle attribue des droits à un individu. Elle considère donc qu'il a une existence propre et qu'il est possible de le distinguer de son groupe social d'appartenance. Comme nous l'avons souligné ci-dessus cette affirmation de l'individu est contradictoire avec des référentiels axiologiques qui considèrent plutôt les individus comme insérés dans un réseau de relations avec l'environnement (hindouisme) ou dans un groupe (confucianisme, animisme). On retrouve ici l'ancienne opposition identifiée par Dumont (1966) entre les sociétés "holistes" et les sociétés "individualistes". Les premières accordent la prééminence au corps social sur l'individu et considèrent les hommes comme faisant partie du tout, à l'harmonie duquel ils doivent contribuer. À l'inverse, les secondes considèrent que l'individu est premier. La société est alors considérée comme le résultat d'une association volontaire des individus destinée à leur permettre leur épanouissement. La DUDH ne porte donc pas des valeurs universelles. Elle est sous-tendue par un référentiel axiologique spécifique : celui des sociétés "individualistes".

2.2.3. Cette mise en avant de l'individu trouve ses racines dans les conditions historiques de production des premières versions de cette déclaration. Pour rendre compte de leur spécificité, il est nécessaire de rappeler les grandes étapes du développement de la civilisation occidentale (Laurent, 1993). La société grecque était une société purement holiste. Les individus étaient considérés comme constituant un des éléments d'un cosmos organisé et hiérarchisé dont il était nécessaire de respecter l'ordre naturel. Les droits de l'homme, des droits attribués à un individu, sont ici littéralement impensables.

Parce qu'il est une religion monothéiste, le judaïsme a introduit une première rupture dans ce référentiel axiologique. Dieu ayant créé l'homme à son image, il en résulte une dignité inhérente à la personne humaine (qui le distingue du règne animal) et une égalité de tous. Dans le monothéisme, l'individu acquiert une personnalité propre distincte du corps social. Néanmoins cette société reste assez profondément holiste car ces individus peuvent difficilement revendiquer des droits personnels. Tous les droits et les devoirs sont l'expression de la volonté de Dieu. Au-dessus des droits individuels, il existe un principe fondateur : toute la nature, y compris l'homme, appartient à Dieu et doit donc se soumettre à sa volonté. La reconnaissance explicite de "droits subjectifs", c'est-à-dire de droits attachés à un individu, ne s'est produite que beaucoup plus tardivement. Au terme de controverses multiples aussi bien au sein de la théologie (espagnole en particulier) que parmi les philosophes (Hobbes, Locke, Rousseau...), le XVIII^e siècle a été le théâtre de la "révolution copernicienne de l'individu" qui a donné naissance aux sociétés individualistes occidentales (Laurent, 1993).

2.2.4. La Révolution française constitue l'une des premières mises en œuvre pratique de cette nouvelle philosophie politique. Elle place au centre de son nouveau projet de société la figure du "citoyen". Porteurs d'une même humanité, les citoyens sont considérés comme égaux. La société a donc pour devoir de lutter contre toutes les formes de particularisme qui viendraient remettre en cause cette égalité. Un des premiers actes révolutionnaires est donc d'abolir les privilèges. Le 4 août 1789, les privilèges sont supprimés non pas parce qu'ils sont injustes mais parce qu'ils sont des privilèges. Les révolutionnaires ne dénoncent pas seulement l'injustice. Ils affirment qu'il ne peut exister de justification à un quelconque particularisme (y compris lorsque ce dernier prendrait la forme d'une "*affirmative action*"). Dans la même volonté de mettre en œuvre la philosophie des Lumières, l'Assemblée nationale s'est attelée à la rédaction d'une "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen". Adoptée le 26 Août 1789, destinée à servir de préambule à la future constitution, celle-ci a immédiatement acquis la force symbolique d'un texte inaugural, fondateur d'une société nouvelle. Elle rappelle tout d'abord des droits considérés comme préexistants (les droits naturels sont inhérents à la nature humaine). Dans l'esprit des rédacteurs, elle est d'abord pédagogique. Il est nécessaire de rappeler sans cesse à tous les membres du corps social leurs droits et leurs pouvoirs car « *l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules⁹ causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements* » (Gauchet, 1989).

2.2.5 Ce faisant, elle produit une rupture particulièrement nette dans la conception du mode de fonctionnement de la société. La pensée chrétienne avait depuis longtemps promu une philosophie égalitariste qui faisait de chaque humain l'égal de son prochain. L'abolition des privilèges ne constituait donc pas une rupture par rapport à cette philosophie. En revanche, comme nous l'avons vu avec le judaïsme, les principes de fonctionnement de la société restaient directement issus de la volonté de Dieu qui veillait à l'équilibre de celle-ci. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen s'inscrit ici nettement en rupture. Dans la conception des révolutionnaires, ce n'est plus Dieu mais la raison individuelle qui définit les principes de fonctionnement pertinents pour la société. La Révolution française promeut donc une société fondée sur la nature et la raison (Iribarne, 1989).

Logiquement, la figure emblématique de cette nouvelle société est le citoyen exprimant son choix lors d'un vote universel à bulletin secret. Si l'on analyse en détail cette figure, on perçoit clairement qu'elle est portée par une conception extrêmement précise et spécifique du comportement humain, en particulier du mode de prise de décision, et d'une manière de "vivre ensemble" (Iribarne, 1989). Tout d'abord, l'individualisme de cette action est particulièrement net. Le citoyen décide seul, en son âme et conscience. Il a pu auparavant être formé et informé mais, au moment crucial du choix, il est seul détaché de ses appartenances sociales, de ses réseaux, de ses influences. Le vote secret lui permet en effet, s'il le souhaite, de voter à l'inverse du vote majoritaire des groupes sociaux auxquels il appartient. Ensuite, cette action dissocie la dimension droits de la dimension devoirs dans le comportement individuel. La plupart des sociétés traditionnelles, aussi bien polynésiennes (Mauss, 1923), chinoises, indiennes africaines (Cf. ci-dessus) que l'ancien régime en France (Iribarne, 1989) reposaient sur un système complexe de don et de contre-don qui créait le lien social et les interdépendances entre les membres d'une même société.

Le modèle révolutionnaire est ici particulièrement en rupture puisqu'il dissocie strictement ces deux dimensions. D'un côté, le citoyen a des droits, en particulier celui de voter. De l'autre, il a des devoirs, principalement celui de payer ses impôts. Mais il n'existe pas de lien entre les deux. D'un côté comme de l'autre, il effectue des choix rationnels (par son vote, il peut transformer les formes de prélèvement de l'impôt¹⁰ et il peut accepter une nouvelle loi qui crée de nouveaux droits) mais il n'existe pas nécessairement de cohérence entre eux. Il est ainsi intéressant de signaler que ce n'est qu'en l'an III qu'une déclaration envisagera simultanément les "droits et devoirs de l'homme et du citoyen".

9. Souligné par nous.

10. L'article 14 de la Déclaration du 26 Août 1789 a posé le principe que "tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée".

Enfin, on saisit clairement que cette figure du citoyen repose sur une conception de la norme sociale spécifique : elle est exogène et coercitive (Durkheim, 1937). Un individu, un groupe ou une société se fixe un objectif et s'efforce ensuite d'intervenir sur le réel, de le transformer pour atteindre l'objectif fixé. Pour cela, le mode d'intervention privilégié est la norme exogène et coercitive. On tente de contraindre les comportements réels à prendre la forme prévue pour eux dans l'objectif (Julien, 1998).

2.2.6 Mais cette Déclaration ne consiste pas simplement au rappel des droits naturels de l'individu. Elle sert aussi de relais aux revendications contenues dans les cahiers de doléances. Elle avait donc aussi une dimension contestataire et subversive. Elle était un des outils permettant de concrétiser le projet de nouvelle société porté par la Révolution française. Elle s'est donc immédiatement située au cœur du débat politique franco-français sur la pertinence de la nouvelle société imposée par les révolutionnaires. Par certains aspects, elle apparaissait donc très fortement spécifique. Malgré cela, elle est parvenue à s'affirmer comme universelle. Deux phénomènes principaux expliquent cette capacité à l'universalisation. D'une part, cette déclaration est fondée sur une philosophie universaliste. Elle proclame des "droits naturels" qui appartiennent aux hommes "par nature". Elle peut donc affirmer que ces droits sont universellement valables. D'autre part, elle reste très abstraite. Elle ne comporte ainsi aucun énoncé concret permettant d'assurer l'effectivité des droits proclamés. Dans l'esprit de ses rédacteurs, c'est la constitution et le droit positif (les lois, les règlements, etc.) qui doivent définir ces garanties. Alors que les *Petition of rights*, *Habeas corpus* et *Bill of Rights* anglais¹¹ visaient à remédier à des abus de pouvoir spécifiques et à élaborer les règles de procédure concrètes et détaillées qui permettraient à l'avenir de protéger les libertés des anglais, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen affirme que les droits qu'elle proclame sont de tous les temps et de tous les pays. Porteuse d'une philosophie individualiste, égalitariste et universelle, elle a ainsi pu devenir le modèle de nombreuses déclarations postérieures.

2.2.7. La réelle universalisation de cette déclaration ne s'est produite qu'en 1948 avec la proclamation de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) par les Nations unies. Il est intéressant de souligner que, comme pour les révolutionnaires, son adoption le 10 décembre 1948 constitue l'un des premiers actes de cette institution. Celle-ci s'inspire directement du modèle français tout en y transformant sa dimension individualiste. En effet, au cours de la première moitié du XIX^e siècle, l'individualisme libéral a peu à peu supplanté la philosophie des Lumières dans la conception des droits de l'homme (De Smet, 2001). Rousseau affirmait avec son contrat social que les hommes entrent en société en aliénant l'ensemble de leurs droits et en acceptant de se soumettre à la volonté générale, considérée comme infaillible. Cette philosophie posait donc la coopération comme principe premier dans le fonctionnement de la société. À l'inverse, l'individualisme libéral affirme que les individus doivent avoir la faculté d'organiser leur vie comme ils l'entendent, de poursuivre leur bonheur privé à l'abri des ingérences du pouvoir, même s'il est démocratique. Les individus n'aliènent donc plus leurs libertés. Les lois n'ont plus pour objectif de fixer des fins communes et de décider ce qui est bien mais d'organiser la coexistence entre les libertés des uns et des autres. La Réforme et le protestantisme ont joué un rôle majeur dans l'émergence de cette nouvelle philosophie individualiste car ils ont très tôt affirmé que chaque homme est capable de comprendre par lui-même les Écritures et qu'il est seul responsable de son salut face à Dieu (Weber, 2000). Dans cette nouvelle philosophie individualiste, qui a servi de référentiel axiologique pour la rédaction de la DUDH, les liens existants entre les membres de la société apparaissent finalement comme extrêmement ténus. Le conflit avec les autres référentiels n'en ont été rendus que plus intenses.

2.2.8. La DUDH est aujourd'hui utilisée comme référent principal lors de la conception de normes sociales internationales car leurs concepteurs occidentaux considèrent le plus souvent qu'elle est porteuse de valeurs universelles. Notre analyse détaillée du référentiel axiologique qui la sous-tend montre que ce postulat est critiquable. En effet, ces valeurs s'inscrivent dans une philosophie individualiste, libérale et égalitariste spécifique au monde occidental. Son référentiel axiologique est donc contradictoire avec ceux des "formes civilisationnelles" que nous avons étudiées, c'est-à-dire avec les modes de "vivre ensemble" et les manières de penser de la plus grande partie de l'humanité.

11. Pactes anglais qui sont tous des textes précurseurs de la Déclaration française de 1789.

2.3 Une dynamique collective et localisée d'élaboration des normes sociales ?

2.3.1 L'intensité des critiques qui sont 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 donc 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.

2.3.2 La réflexion sur l'articulation possible entre la DUDH et les référentiels axiologiques locaux est actuellement peu développée. D'une part, le fait que la DUDH soit elle-même porteuse d'un référentiel spécifique n'avait pas été nécessairement identifié. D'autre part, la DUDH est le plus souvent considérée comme un objet monolithique et il est rarement envisagé d'y apporter des modifications même mineures. La question est toujours envisagée sous l'angle de savoir comment les référentiels des autres "formes civilisationnelles" peuvent s'y adapter et pas comment la DUDH peut être modifiée pour s'articuler avec ceux-ci. Or, il est aujourd'hui admis que l'appropriation d'une norme sociale ne peut se faire que dans une transformation de celle-ci (Reynaud, 1989). Une norme non modifiée n'est pas appropriée. Elle reste purement exogène et ne norme pas réellement les comportements. Une réflexion spécifique doit donc être développée sur les formes d'appropriation/adaptation locale de la DUDH.

2.3.3 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". Par exemple, sur des questions comme "ce qui faire tenir ensemble une société" ou "l'articulation soutenabilité économique, sociale et environnementale", les référentiels axiologiques chinois, indiens ou africains apportent des réponses qui font actuellement cruellement défaut à l'occident. Cette norme sociale internationale tenterait donc d'ajouter aux droits de l'homme, les droits des peuples mais aussi un certain souci du développement durable, etc. Cette voie de recherche est actuellement empruntée par la majorité des acteurs sociaux français, européens et même mondiaux. Mais la diversité des référentiels axiologiques et des droits locaux rend extrêmement complexe sa mise en œuvre.

2.3.4 La solution privilégiée pour effectuer une sélection dans la diversité de ces droits est de distinguer les droits intangibles des autres droits de l'homme et de rendre les premiers universellement effectifs¹². Dans la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH), ces droits, que l'on a pris l'habitude de dénommer "indérogeables", correspondent au droit à la vie, à l'interdiction de la torture et des traitements inhumains ou dégradants, à l'interdiction de l'esclavage, à la non-rétroactivité de la loi pénale, au droit à la personnalité juridique et au droit à la liberté de conscience.

Mais cette distinction n'est pas pleinement satisfaisante. Tout d'abord, à travers les différentes déclarations continentales des droits, ces droits intangibles varient¹³. Ensuite, il n'existe pas de droit qui puisse s'exercer sans limite. Par exemple, il n'est pas suffisant d'inscrire dans une déclaration qu'un état s'engage à respecter la liberté individuelle. Celle-ci ne pouvant être totale, elle est nécessairement limitée par la liberté des autres individus et par les exigences de la vie en société. Dès lors, la question n'est plus : « *La liberté est-elle un droit intangible de la*

12. Y compris en présence de circonstances exceptionnelles menaçant la survie de la nation.

13. Cf., par exemple, l'article 15 de la Convention européenne, l'article 27 de la Convention américaine et l'article 4 de la Charte arabe.

personne ? » mais « *Quelles sont les limites légitimes de la liberté individuelle ?* ». Alors que la première question faisait peu intervenir les valeurs, la seconde s'inscrit pleinement dans un débat sur les valeurs¹⁴. Il est tout à fait possible de trouver des bornes légitimes à la liberté¹⁵ mais la complexité de ce débat montre clairement que même les droits "intangibles" reposent sur des valeurs dont on ne peut a priori affirmer qu'elles sont universelles. Enfin, troisième problème posé par cette dissociation, l'application uniforme des droits intangibles produit le plus souvent des effets discriminatoires à l'encontre des individus qui appartiennent à des groupes minoritaires (Rawls, 1971). L'exemple de la liberté d'expression est à cet égard particulièrement net. Appliqué de manière uniforme, ce droit discrimine systématiquement les minorités. Ces constats ont conduit à l'idée que les régimes démocratiques devaient évoluer du concept "d'égalité de traitement" vers celui "d'égalité des chances" et mis en avant les politiques d'*affirmative action*. Le bilan des actions développées aux États-Unis montre clairement que ces ruptures de la philosophie égalitariste sont extrêmement délicates à légitimer et à mettre en œuvre. Il est donc difficile d'en faire une des bases de la construction des normes sociales internationales.

2.3.5 Plus fondamentalement, il apparaît extrêmement difficile de dissocier les droits les uns des autres. L'idée selon laquelle il serait possible de dissocier ces droits provient de l'histoire de leur émergence (Meyer-Bisch, 1992). Comme nous l'avons développé ci-dessus, les droits de l'homme ont d'abord été civils et politiques. La liberté de conscience ou le droit de vote étaient des droits donnés aux individus pour se protéger contre l'arbitraire de l'État. Ce n'est qu'avec l'intense paupérisation de la classe ouvrière en 1848 qu'est apparue en France l'idée que la société a des dettes vis-à-vis des citoyens qui ne bénéficient pas de conditions de vie décentes. Ces "droits-créances" (droit à l'éducation, au logement, etc.) ont donné naissance à une "seconde génération" des droits de l'homme. En complément des droits civils et politiques, des droits économiques, sociaux et culturels ont donc fait leur apparition dans les déclarations postérieures à la seconde guerre mondiale.

Bien qu'identifiés plus tardivement, ceux-ci sont en fait inséparables des droits civils. Sur le plan pratique, une catégorie de droits ne peut être effective indépendamment des autres. Ainsi, pour une personne sans logement, la plupart des droits civils et politiques (vie privée et familiale, vote) sont inaccessibles. Sur le plan théorique, les critères permettant de distinguer les uns des autres sont extrêmement incertains. Par exemple, la liberté syndicale semble au premier abord être un simple droit social qui pourrait être dissocié des droits intangibles. En réalité, son respect est indispensable pour assurer le respect d'un droit intangible comme la liberté d'expression. Finalement, les droits sociaux visent le plus souvent à assurer le respect des droits intangibles dans un cadre particulier, celui du travail. De la même façon, les droits culturels assurent ce respect pour une population particulière, les minorités. Ils sont donc le plus souvent indissociables des droits intangibles (Delmas-Marty, 1998). La dissociation ne constitue donc pas réellement une solution pour ordonner la diversité des droits locaux et produire une norme sociale universelle.

2.3.6 Au-delà des importantes difficultés que nous venons d'évoquer, 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. Dans la conception occidentale de la production de la norme, sa définition passe systématiquement par les mêmes

14. Même si elle repose sur la notion d'individu dont nous avons vu ci-dessus qu'elle était peu présente dans le référentiel axiologique des sociétés chinoises, indiennes et africaines.

15. Dans un contexte occidental, les trois bornes les plus couramment évoquées sont : la légitime défense de la société, la déchéance ("pas de liberté pour les ennemis de la liberté") et les restrictions légitimes (défense de l'ordre public, protection de la santé) (Delmas-Marty, 1998).

étapes. Le législateur analyse le comportement actuel des citoyens. Si celui-ci ne lui paraît pas pertinent, il décide du nouveau comportement qu'ils doivent adopter. Il l'inscrit dans une norme et l'impose ainsi à l'ensemble de la société. Mais la définition de ce nouveau comportement ne peut être complètement arbitraire (Reynaud, 1992). En effet, si le comportement imposé par la norme est trop sensiblement différent du comportement actuel, la nouvelle norme risque d'être rejetée par la société et de ne pas être utilisée (Reynaud, 1997). Le législateur doit donc trouver la "bonne distance" entre le comportement actuel des citoyens et le nouveau comportement qu'il entend leur faire adopter (Oiry, 2001). Dans cette philosophie exogène et coercitive du droit, une norme est efficace si elle est précise. Le nouveau comportement que les citoyens doivent adopter doit être défini le plus précisément possible afin que ces derniers ne disposent d'aucune marge d'interprétation qui leur permettrait d'échapper à la norme. Toute forme de flou ou de marge d'interprétation est immédiatement considérée comme le ferment de l'échec de la loi (Schwartz, 1990). C'est ainsi le plus souvent avec surprise que les juristes constatent qu'une loi "sans contenu juridique et financier précis" peut profondément transformer le comportement des acteurs de la société civile¹⁶ (Bouvier, 1986).

2.3.7 Cette conception est aujourd'hui en crise car les transformations rapides des sociétés font que les normes précises sont des normes qui sont très rapidement décalées par rapport aux évolutions des comportements (De Munck, Verhoeven, 1997). Même en tentant de transformer rapidement les normes, le législateur a de plus en plus souvent un ou plusieurs temps de retard sur l'évolution des comportements. Ce constat a conduit certains juristes à réaliser une révolution copernicienne (Chouraqui, 1996). Le législateur ayant de plus en plus de difficultés à définir la "bonne distance" entre les comportements actuels et le nouveau comportement que le niveau local doit adopter, ils considèrent comme plus efficace de déléguer à ce même niveau local la charge de cette définition. Ce niveau "local" est européen, africain ou chinois si la norme est internationale, il est français, allemand ou espagnol si la norme est européenne, etc. Mais, dans tous les cas de figure, l'idée est que ce niveau local connaissant ses propres comportements, il est capable de définir une norme où le nouveau comportement attendu se situerait à la "bonne distance" des comportements actuels.

2.3.8 Cette délégation au niveau local de la définition des normes est au premier abord une solution séduisante. Tout d'abord, elle produit des règles efficaces en résolvant le problème de la distance entre les comportements attendus et les comportements réels. 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 dont nous avons montré qu'elles étaient dominantes dans les référentiels axiologiques chinois, indien et africain. Cette démarche permettrait potentiellement une meilleure appropriation des normes sociales. En revanche, elle risque de conduire à la diversification accrue des normes. Pour limiter celle-ci, cette nouvelle philosophie des normes propose un système de normes à double niveau (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. Situé au niveau global, ce dernier précise les principes généraux que doivent respecter les formes localisées de la norme. Dans cette logique, les continents, voire les pays, auraient la capacité de définir leurs propres normes sociales - le problème des contradictions entre référentiels axiologiques seraient alors minimisés - mais ils seraient contraints de le faire en respectant les principes d'un accord-cadre international. Le contenu concret de cet accord-cadre reste aujourd'hui à définir. À titre d'exemple, certains proposent qu'il contienne les principes de « *dignité, d'égalité et de non-discrimination* » (Lochak, 2001).

16. L'étonnement relaté n'est qu'un exemple significatif. Il avait pour objet la "charte intercommunale de développement et d'aménagement" de la loi du 7 Janvier 1983.

2.3.9 Dès l'instant où s'engage la réflexion sur les principes concrets de cet accord-cadre, il apparaît immédiatement que celle-ci est complexe et qu'elle induit un débat sur les valeurs. C'est pour cette raison que les tenants de cette nouvelle philosophie des normes insistent sur le fait que la création d'une norme à double niveau ne suffit pas pour mener à bien l'articulation entre les droits humains et les référentiels axiologiques locaux. Il manque pour cela un "conseil international", c'est-à-dire une instance internationale chargée de trois missions cruciales : animer le débat sur les valeurs nécessaire 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 par rapport aux évolutions politiques, économiques, sociales et culturelles (Chouraqui, 1996). Avec cette philosophie, on passe d'une focalisation sur le contenu de la norme («contient-elle tous les éléments sur lesquels le législateur souhaite transformer le comportement du niveau local ?») à une attention portée à son mode de construction. Constatant qu'il est impossible de construire à un instant t une norme efficiente et durable, elle s'attache à intégrer dans la norme son propre mécanisme d'adaptation. Le "conseil international" est alors considéré comme le meilleur moyen de faire évoluer la règle et ainsi de lui assurer une efficience à long terme.

2.4.0. À certains égards, ce double niveau de normes pourrait évoquer les procédures utilisées par la Cour européenne des droits de l'homme. Par les arrêts qu'il rend, le juge pourrait être considéré comme élaborant le niveau local de la norme. De notre point de vue, cette démarche jurisprudentielle, systématisée dans le principe de la Common law anglaise, est radicalement différente de la création d'une norme à double niveau. Tout d'abord, le juge a pour rôle d'appliquer le droit, de définir les notions imprécises et de valider les formes d'utilisation de la "marge d'interprétation nationale" inscrite dans la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH). Cette dernière caractéristique est une évolution. Elle montre que les juristes ne considère plus nécessairement le flou comme le ferment de l'échec d'une loi. Mais admettre l'idée que les états ont le droit d'interpréter la CEDH ne correspond pas à la "révolution copernicienne" évoquée ci-dessus. En effet, il n'existe toujours aucune possibilité pour le niveau local de construire sa propre norme. D'une part, le juge interprète une norme préexistante, il ne la crée pas. D'autre part, les citoyens n'ont toujours aucun pouvoir dans la définition de cette norme. Avec cette innovation de la "marge d'interprétation", le législateur est moins coercitif. Il laisse au niveau local, ici national, la possibilité d'adapter la définition des droits de l'homme à son propre contexte national mais il ne lui délègue pas le pouvoir réel de définition de celle-ci.

2.4.1 Avec les normes à double niveau, la diffusion des droits sociaux fondamentaux pourrait se 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.

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 états n'étaient plus seuls à potentiellement porter atteintes 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 Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH) est souvent utilisée comme référent ultime. Nous l'avons donc utilisée comme exemple dans notre réflexion sur l'applicabilité internationale des normes sociales.

Notre analyse des référentiels axiologiques assis sur le confucianisme, l'hindouisme et l'animisme a montré que les valeurs portées par cette déclaration ne sont pas universelles. Du point de vue de ces référentiels, cette déclaration est problématique car :

- la notion d'homme est critiquable. L'individu n'existe pas par lui-même. Il est un ensemble de relations qui le relie aux autres et à l'environnement ;

- la notion de droit est trop limitée car elle méconnaît la part des devoirs qui reviennent à chacun ;
- enfin, la normalisation des comportements peut se faire de manière émergente et non par l'imposition d'une norme exogène.

Les critiques formulées à l'encontre de la DUDH ne sont pas dues à une incompréhension de la part de "barbares" mais liées à un conflit entre des référentiels axiologiques contradictoires. Comme l'écrit Panikkar : « Qualifier les étrangers de barbares est une attitude qui n'est que trop commune parmi les peuples du monde. Et comme nous le ferons ressortir plus loin, il y a dans toute affirmation de vérité une prétention légitime et intrinsèque à l'universalité. Le problème, c'est que nous avons tendance à identifier les limites de notre propre vision avec l'horizon humain lui-même » (1984, p. 11).

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 réellement 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. Celle-ci doit aujourd'hui être discutée, amendée ou éventuellement rejetée.

Notre analyse a toutefois mis en évidence que la construction d'une norme sociale internationale implique de répondre à trois questions incontournables :

- comment définit-on ces droits et ces devoirs ? (quelles sont leurs limites ?) ;
- au nom de quoi les impose-t-on ? (quelles sont les valeurs qui les portent ?) ;
- qui décide ?

La complexité de ces questions et le débat sur les valeurs auquel elles font nécessairement appel soulignent à la fois l'urgence et la difficulté de cette réflexion.

Bibliographie

- Alam J. (1999), "India. Living with modernity", Oxford University Press.
- Aldeeb Abu-Sahlieh S.A. (1998), "Les mouvements islamistes et les droits de l'homme", *Revue trimestrielle des droits de l'Homme*, 34, p. 251-290.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S.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, p. 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, p. 269-290.
- Bobin F. (2001), "La Chine, le péril social et Confucius", *Le Monde*, 28 avril.
- Boubier M. (2001), "Les finances locales", LGDJ, Paris.
- Bournois F., Livian Y.F., Thomas J. (1993), "Les nouvelles perspectives de la recherche", in Brabet J., "Repenser la gestion des ressources humaines", Paris, Economica, p. 213-248.
- Boussard V. (1999), "Construction et objectivation de la légitimité des règles : le cas des indicateurs de gestion", *Thèse de sociologie*, Dauphine - Paris IX, 20 janvier.
- Chancel C., Pielberg E.C. (1997), "Le Monde chinois dans le nouvel espace mondial", Paris, PUF.
- Chouraqui A. (1996), "Entre hétéronomie et anomie, l'autonomie régulée", *actes du V^e congrès de l'Association française de science politique*, Aix-en-Provence, 23-26 avril, p. 17.
- David A. (1998), "Outils de gestion et dynamique du changement", *Revue française de gestion*, n° 120, p. 44-59.
- De Bary W. M. T. (1998), "Asian values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective", Harvard, Harvard University Press.

- De Munck J. (1999), "Les trois crises du droit du travail", *Droit social*, n° 5, mai.
- 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. Origine et aléas d'une idéologie moderne", *Cerf*, Paris.
- Delmas-Marty M. (1998), "Trois défis pour un droit mondial", *Seuil*, Paris.
- Do-Dinh P. (1994), "Confucius et l'humanisme chinois", Paris, *Seuil*.
- Dumont L. (1966), "Homo hierarchicus", *Rééd Gallimard* 1979, Paris.
- Dumont L. (1983), "Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne", *Seuil*, 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, p. 261-279.
- Farnetti R., Warde I. (1997), "Le modèle anglo-saxon en question", Paris, *Economica*.
- Favereau O. (1999), "Salaire, emploi et économie des conventions", *Séminaire CNAM*, "Le travail : marché et organisation", Université de Paris X-Nanterre, *document dactylographié*, p. 23.
- Gauchet M. (1989), "La révolution des droits de l'homme", *Gallimard*, Paris.
- Guo J. (1990), "Les droits de l'homme sont une affaire intérieure", *Quotidien du Peuple*, 18 janvier.
- Hatchuel A., Weil B. (1992), "L'expert et le système", Paris, *Economica*.
- Huntington S.P. (1997), "Le choc des civilisations", Paris, *Odile Jacob*.
- Iribarne Ph. (1989), "La logique de l'honneur", *Seuil*, Paris.
- Jullien F. (1998), "Traité de l'efficacité", Paris, *Grasset*.
- Kumar S. (2000), "You are, therefore I am", *Resurgence*, 19 p. 7
- Laurent A. (1993), "Histoire de l'individualisme", *PUF*, Paris.
- Le Roy É. (1995), "L'accès à l'universalisme par le dialogue interculturel", *Revue générale du Droit*, 26, p. 5-26.
- Lee L.T., Lai W.W. (1992), "The Chinese Conceptions of Law : Confucian, Legalist, and Buddhist", in C. Varga (éd.), *Comparative Legal Cultures*, Dartmouth, *The International Library of Essays in Law and Legal Theory Series*, 614, p. 225-247.
- Li X. (1998), "Les droits de l'homme en Chine. Réalité et polémique", *Droit et Cultures*, 35, p. 107-126.
- Li X. (1999), "La civilisation chinoise et son droit", *Revue Internationale de Droit Comparé*, 3, juillet-septembre, p. 505-541.
- Liu Y. (1998), "Origins of Chinese Law. Penal and Administrative Law in its Early Development", Oxford, *Oxford University Press*.
- 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*.
- Meyer-Bisch P. (1992), "Le corps des droits de l'homme. L'indivisibilité comme principe d'interprétation et de mise en œuvre des droits de l'Homme", *Éd. Universitaires de Fribourg*, Fribourg.
- Moisdon, J.C. (1997), "Du mode d'existence des outils de gestion", Paris, *Seli Arslan*.
- Morin P., Delavallée E. (2001), "Le manager à l'écoute du sociologue", *Les Éditions d'Organisation*, Paris.
- 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, cahier 82, p. 3-27.
- Peerenboom R. P. (1996), "What's Wrong with Chinese Rights ? : Toward a Theory of Rights with Chinese Characteristics", in P. Alston (éd.), *Human Rights Law*, Dartmouth, *The International Library of Essays in Law and Legal Theory Series*, p. 293-321.
- Pimpaneau J. (1994), "La civilisation chinoise", Paris, *Gallimard*.
- Rawls J. (1971), "Théorie de la justice", Trad. fr. 1987, *Seuil*, Paris.
- Reynaud B. (1992), "La règle de droit : outil d'analyse de la relation salariale", *Travail et emploi*, n° 53, p. 4-21.

- Reynaud B.** (1997), "L'indétermination de la règle et la coordination", in Reynaud B., "Les limites de la rationalité", Paris, *La Découverte*, T.2, p. 235-254.
- Reynaud J.D.** (1989), "Les règles du jeu. Régulation et action collective", Paris, *Armand Colin*.
- Rouland N.** (1993), "La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme", *Droit et Cultures*, 26, p. 197-217.
- Rouland N.** (1998), "La doctrine juridique chinoise et les droits de l'homme", *Revue Universelle des Droits de l'Homme*, 10, p. 1-2, 1-26.
- Sadoun M.** (dir) (2000), "La démocratie en France, Idéologies" (tome 1), Paris, *Gallimard*.
- Schwartz Y.** (1990), "De la qualification à la 'compétence'", *Société française*, n° 37, p. 19-25.
- Sen Sharma D.** (1998), in J. Cauquelin, P. Lim & B. Mayer-König (eds), "Asian Values, Encounter with Diversity", Richmond, *Curzon Press*.
- Sudhir Kakar M.** (1985), "Le monde intérieur. Enfance et société en Inde", Paris, *Les Belles Lettres*.
- Thévenet M.** (1993), "La culture d'entreprise", Paris, *PUF*.
- 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, p. 9-22.
- Weber M.**, (1904), "L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme", *Rééd. Flammarion*, 2000, Paris.