

Les imaginaires de la mondialisation

Zaki Laïdi*

CET ARTICLE a pour objet de réfléchir aux conséquences que la mondialisation a sur la gauche, comprise ici moins comme force politique partisane que comme idéologie. Cette précision est essentielle dans la mesure où la forte présence électorale de la gauche en Europe ne saurait masquer la domination idéologique du néolibéralisme. On peut même y voir le signe d'une compensation dont on aurait d'ailleurs connu le symétrique pendant les Trente Glorieuses: hégémonie culturelle de la gauche et domination politique de la droite¹. Mais avant même de tenter de comprendre et d'interpréter cette relation entre gauche et mondialisation, il nous faut préalablement réfléchir au statut de la mondialisation. Or, curieusement, ce travail n'a pas été véritablement entrepris. Il existe certes une littérature considérable et de grande qualité sur les formes et les conséquences économiques, sociales et culturelles de la mondialisation. En revanche, il y a encore peu de travaux sur le statut « herméneutique » de cette même mondialisation².

Sans prétendre le moins du monde combler cette carence, nous tenterons plus modestement de déployer notre analyse sur trois plans: définir et penser la mondialisation comme imaginaire social; repérer les difficultés que soulève l'intégration de cet imaginaire dans le champ politique balisé par le clivage gauche-droite; énumérer enfin les défis que pose la mondialisation à la définition d'une identité politique de gauche.

Imaginaires et mondialisation

Si l'on veut réfléchir à la mondialisation en la considérant comme un fait social et plus seulement comme l'expression comptable d'interdépendances croissantes entre économies, il convient alors de la considérer en premier lieu comme un imaginaire. En effet, la mondialisation n'existe que par les représentations qu'elle dégage. Le rétrécissement de l'espace qui la caractérise n'a de sens que par rapport à notre conscience d'appartenance au monde, que ce monde soit le marché pour les agents économiques, l'universel pour les philosophes ou la scène stratégique pour les soldats et les diplomates³. Dans la mondialisation, penser, voir et éprouver le monde - pour reprendre les tenues de Deleuze - se trouvent ainsi intimement liés⁴. D'où la pertinence du concept d'imaginaire que l'on définira ici comme un enchaînement entre faits identifiables communément admis, représentations contradictoires de ces mêmes faits, et amplification de ces représentations dans l'espace (effet de généralisation) ou dans le temps (effet de structure). L'imaginaire contribue à radicaliser le changement, la nouveauté, la rupture. La contraction de l'espace est par exemple une donnée communément admise de la

mondialisation. La proximité et la distanciation sont en revanche des représentations contradictoires de cette même mondialisation. L'uniformisation peut enfin être considérée comme une amplification de ces représentations, surtout quand on se l'imagine universelle et irréversible.

En tant qu'imaginaire social, la mondialisation comprend cinq composantes essentielles.

La première est celle des formes communes qui correspondent à la généralisation de ce que Walter Benjamin appelait « le semblable dans le monde⁵ ». Partout à travers le monde, on trouve et retrouve des formes de modernité, des styles de vie de plus en plus proches, voire similaires. Les aéroports, les centres urbains, les formes architecturales, les services, les vêtements, la signalétique, la musique ou la cuisine, dégagent à travers le monde un « style international » orienté vers la consommation et la distraction. Cet imaginaire du « déjà vu » est naturellement attisé par les voyages d'affaires ou d'agrément qui s'effectuent généralement dans ces lieux familiers. C'est là d'ailleurs que se développe l'idée d'une uniformisation du monde, une idée qu'il convient de prendre au sérieux et ne pas disqualifier au prétexte qu'elle relèverait de phénomènes « apparents » ou superficiels⁶ ». C'est d'ailleurs le propre d'un imaginaire que de ne pas clairement discriminer des faits réputés « réels et profonds et des faits « apparents et superficiels ».

La deuxième composante de cet imaginaire est constituée par ce pourrait appeler la naissance d'une vie quotidienne mondiale, de happenings incessants et planétaires. Nous nous trouvons quotidiennement alimentés en événements, en faits divers de portée mondiale, qui incluent indifféremment les accidents ferroviaires et aériens, les tremblements de terre, les incendies spectaculaires, les mariages princiers ou les événements sportifs. La mondialisation crée ainsi ce que Buber appelait une communauté spontanée, une communauté qui n'implique toutefois ni système social stable ni projet commun⁷. Nous disposons par ailleurs chaque jour davantage d'instruments plus ou moins fiables pour nous comparer aux autres, pour nous mesurer à eux. Au récit national, spatialement délimité et temporellement orienté, se substituerait ainsi un récit sans limites géographiques ni horizon temporel. À cette phénoménologie du présent qu'est la mondialisation, les médias contribuent naturellement de manière décisive.

Ces mêmes médias constituent une troisième composante de cet imaginaire, qui est celle que l'on pourrait appeler la « mondialisation des affects ». Par mondialisation des affects, il faut entendre le fait que la plupart des événements mondiaux se vivent de plus en plus sur le mode de l'émotion. Dans la plupart des cas, l'émotion devient même une condition de la mondialisation des événements, comme si l'émotion servait de vecteur central à la communication interculturelle. La mondialisation développerait ainsi un « vivre-ensemble émotif » exprimant la sentimentalisation des sociétés sur les décombres du politique⁸. La mort de Diana en serait l'illustration la plus éloquente.

La quatrième composante de cet imaginaire est celle du marché, auquel on associe le plus communément d'ailleurs la mondialisation. Au coeur de l'imaginaire du marché se trouve bien sûr l'idée selon laquelle « tout s'achète et tout se vend ». Au point d'ailleurs que même une association à but non lucratif parlera de ciblage et de segmentation du public, d'offre associative, etc. Mais l'imaginaire du marché ne s'arrête pas à cette analogie commerciale. Il porte en lui l'idée plus fondamentale d'un certain radicalisme: celui du libre choix auquel se trouve inexorablement lié le principe du relativisme. Le libre choix signifie que l'on se doit de choisir, sur la base de la maximisation de ses préférences personnelles. La société est ainsi identifiée à un marché au point de rendre très ténue la différence entre société et marché. Dans ces conditions, la fidélité à un engagement n'a de sens que par rapport à la satisfaction qu'il procure. La réversibilité et la sélectivité des choix opérés deviennent essentielles. Ils s'accompagnent aussi du refus de toute médiation qui viendrait retarder l'accès direct à la consommation d'un bien ou d'un produit. Il en découle une sorte de « haine du détour », c'est-à-dire un refus appuyé de se référer à une instance intermédiaire qui permettrait d'apprécier et de juger tout travail ou toute oeuvre en général. Walter Benjamin avait vu dans la reproduction des oeuvres d'art par l'image la fin de l'art auratique⁹. Il ne fait guère de doute que l'imaginaire de la consommation allié à une disparition d'un but à poursuivre renforce cette aspiration à l'accession directe et rapide à un produit ou à un savoir. cet égard, la fascination que les nouvelles technologies de l'information exercent sur certains courants ultralibéraux ou conservateurs n'est pas fortuite dans la mesure où elle s'inspire d'un idéal de communication fondé sur la disparition des médiations sociale¹⁰. Cette disparition étant à son tour politiquement instrumentalisée par des courants conservateurs pour qui ce « mouvement » passe par l'anéantissement de la médiation par l'État.

Il y a enfin une dernière composante de cet imaginaire social mondial qui est, elle, de nature discursive. La mondialisation constitue en effet un espace où naissent et se développent des mots, des mots d'ordre, des priorités, des agendas réputés « urgents » ou légitimes. La noria des journées mondiales d'action, des conférences mondiales à thème, organisées par la machinerie onusienne, sans parler de la densité des réseaux de communication et de solidarité mondiales, structurent et entretiennent des discours qui étaient jusque-là produits par des acteurs locaux. Le temps mondial prend, à travers sa production discursive, un caractère normatif (gouvernance, transparence, privatisations, *empowerment*, etc.).

Ces différentes composantes que nous venons brièvement de présenter n'ont naturellement ni la même intensité ni la même résonance en tout point de la planète. De surcroît, beaucoup d'entre elles ne sont pas directement liées à la mondialisation. Mais c'est précisément là que réside la valeur heuristique de l'imaginaire. Il est moins soucieux de l'essence des faits que de leur enchaînement. Il se préoccupe plus de les agréger que de les hiérarchiser. C'est en cela d'ailleurs que l'imaginaire n'est ni une utopie ni une

idéologie, même s'il emprunte à l'utopie certains traits oniriques («on imagine que le monde est comme cela »), et à l'idéologie une certaine congruence des images.

Le conflit des imaginaires

Il faut cependant se rendre à l'évidence. Si l'on peut parler de la production d'un imaginaire social mondial, on doit immédiatement admettre qu'il est nullement homogène. Il semble traversé par une issante qui donne progressivement naissance à concurrents: l'imaginaire de l'effacement et l'imaginaire différentialiste.

L'imaginaire de l'effacement est l'expression même de la mondialisation dans la mesure où il nie précisément toute idée d'extériorité, de frontière ou de différence. Cet imaginaire se saisirait ainsi de la finitude du monde pour le penser en territoire de l'homme global. Au cœur de cet imaginaire dominé par des « sentiments océaniques » (Rolland), on trouve bien sûr l'effacement des frontières marchandes, frontières qui ne seraient ni souhaitables ni pertinentes. Ainsi viendra-t-on à considérer que la notion d'espace économique national n'a plus aucun sens, alors que nous savons que cette hypothèse n'est pas fondée, même dans les espaces nationaux les plus « artificiels » comme le Canada¹¹.

À l'effacement des frontières marchandes s'ajoute l'effacement des frontières humaines et politiques que le phénomène Internet ne peut naturellement que considérablement amplifier. Là aussi, la dimension « imaginaire » est centrale car elle conduit généralement à nier la valeur du fait national ou à le reléguer au rang de « survivance ». Pour évoquer cette forme nouvelle d'effacement, P. A. Taguieff a pu parler des « antinationistes » qui s'opposeraient non pas seulement au nationalisme en tant qu'idéologie, mais à la nation en tant que communauté - nécessairement restrictive - de citoyens. L'appel à une régularisation totale et inconditionnelle des « sans-papiers a s'inscrirait dans cette perspective, héritée de l'idéal cosmopolitiste d'une société « sans étrangers¹² ».

Sur un registre complémentaire - quoique distinct - on trouvera dans certains plaidoyers en faveur d'une « citoyenneté planétaire » des appels à une démocratie participative à l'échelle mondiale qui négligerait ou minorerait l'importance de la démocratie représentative nationale. Cette démarche étant justifiée par ceux qui la prônent par la globalisation des problèmes et l'artificialité incontestable des frontières dans un certain nombre de cas et notamment tous ceux qui touchent à l'environnement (Pollution, reproduction des oiseaux migrateurs, etc.). Une telle vision conduit non seulement à nier à la nation le rôle de communauté politique primordiale, mais à modifier le sens même de la démocratie. Celle-ci ne serait plus fondée sur le consentement validé par des élections et la représentation, mais sur une participation fondée sur des objectifs à atteindre¹³.

Cet imaginaire de l'effacement, puissamment nourri par la mondialisation et entretenu par elle, ne saurait pourtant se comprendre par la seule référence à l'internationalisation des capitaux, au métissage des cultures et à l'interdépendance des sociétés humaines. Il a

aussi partie liée avec des processus de désacralisation ou de désymbolisation qui conduisent, au nom précisément du libre choix individuel, à vouloir combattre toutes les conventions ou institutions susceptibles de l'entraver.

Le *New Age* par exemple, au carrefour de la religion et de la thérapie, développe un message fondé sur l'idée d'effacement de toutes les formes d'altérité: l'âme et le corps, le féminin et le masculin, l'humain et le divin, la terre et le cosmos, la transcendance et l'immanence, la religion et la science, les religions entre elles¹⁴, etc. Toute séparation est illusoire car tout deviendrait fusion. Cet imaginaire s'articule d'ailleurs assez bien avec la mondialisation, dans la mesure où l'homme du *New Age* est précisément un homme sans frontières, dont le déracinement consacrerait la libération. La différenciation est non seulement niée mais combattue car identifiée à une forme de ségrégation ou de discrimination¹⁵.

C'est tout le sens de certains débats (parfois passionnés) qui entourent le fameux contrat d'union sociale où, d'une volonté légitime de mettre fin aux obstacles juridiques et aux ségrégations qui caractérisent la vie des couples homosexuels, on en vient à dénier à l'institution du mariage la moindre valeur référentielle¹⁶. Quand tout devient simple affaire de choix, toute différence se trouve ainsi radicalement combattue. Toute différence, qu'elle soit juridique ou symbolique, devient ainsi une source d'atteinte potentielle à une défense abstraite et désincarnée des droits de l'homme¹⁷. C'est au nom de ce même principe que certaines franges de J'écologie passent très facilement d'une défense légitime de la vie animale contre les prédatons humaines à un refus catégorique d'accepter la centralité de l'homme par rapport à l'animal.

Il n'entre pas dans le cadre de cet article de développer ces différents points. Mais l'important est de voir et comprendre la résonance qui s'établit entre la mondialisation en tant qu'« imaginaire sans frontières » et ces dynamiques anthropologiques de l'effacement.

Cet imaginaire de l'effacement n'existe cependant qu'à travers son symétrique, qu'on appellera ici l'imaginaire différentialiste. Celui-ci inclut toutes les représentations qui, au nom de la tradition et par opposition à la mondialisation, insistent sur la préservation ou la refondation des différences au nom de la race, de la religion ou de la nation. Il se traduit par un appel au protectionnisme économique, au contrôle des flux migratoires, une résistance à toute valorisation de la mixité religieuse ou ethnique. Cette catégorisation générale n'exclut naturellement pas une certaine complexité. En France, par exemple, les « républicains » sont les adeptes d'un différentialiste national qui se fonde sur une hostilité au différentialisme culturel, alors que les partisans d'un certain « multiculturalisme » fondent leurs revendications différentialistes sur une opposition au différentialisme national.

Imaginaires et politique : les effets de percolation

Entre ces imaginaires et le champ du politique balisé par ses clivages partisans traditionnels, il n'y a ni superposition parfaite ni étanchéité totale. Il n'y a pas déversement, mais plutôt percolation, c'est-à-dire communication filtrée, lente et graduelle. En d'autres termes, l'influence de ces imaginaires sur le champ politique est indirecte, partielle, contradictoire, mais néanmoins structurante.

Entre ces imaginaires et les champs politiques et idéologiques auxquels nous sommes confrontés, il n'y a pas adéquation parfaite car les fondements philosophiques et ethniques qui sont au cœur de chaque imaginaire sont hétérogènes. Les partisans d'un certain protectionnisme économique ou culturel peuvent en même temps être de farouches partisans de la régularisation des sans-papiers, de même que des défenseurs du libre-échange peuvent parfaitement accepter une régulation très stricte des flux migratoires. Les premiers s'inspirent d'une éthique humaniste qui refuse précisément le primat de l'éthique marchande, tandis que les seconds estiment que l'effacement des frontières marchandes n'implique nullement l'effacement des frontières humaines. Les uns comme les autres puisent dans des imaginaires contradictoires pour effectuer des choix politiques par ailleurs cohérents. Dans cette perspective, l'acteur politique sera enclin soit à réduire l'écart entre l'imaginaire dans lequel il s'inscrit et ses choix partisans, soit à nier la moindre affiliation à cet imaginaire. Un parti d'extrême droite peut trouver une cohérence entre l'imaginaire différentialiste auquel il se réfère et des choix partisans qui expriment ce différentialisme. Symétriquement, on voit la gauche républicaine tenter de lier son refus de régulariser les sans-papiers à une critique du sans-frontiérisme libéral qui voudrait réduire les hommes à des marchandises¹⁸. Dans ces deux cas, l'imaginaire irrigue directement la préférence partisane. Mais même dans ces cas, la congruence entre imaginaire et choix partisans n'est jamais pleinement atteinte. On peut parfaitement se déclarer adepte du New Age et être favorable à la préférence nationale, récuser toute suprématie de l'homme par rapport à la nature - comme le fait une écologie radicale - et se réclamer de l'extrême droite. Cette non-congruence est d'autant plus forte que les fondements éthiques et philosophiques sur lesquels reposent les références à un même imaginaire peuvent être radicalement opposés. Les néolibéraux ou les écologistes inscrivent leurs choix dans un imaginaire de l'effacement. Mais celui-ci n'a naturellement pas le même sens pour les uns et les autres. Les premiers veulent effacer prioritairement les frontières marchandes, tandis que les seconds s'attachent à la disparition des frontières nationales comprises au sens de souveraineté exclusive sur des sujets relevant du patrimoine mondial (environnement par exemple).

Au sein même de « l'imaginaire différentialiste », les postulats éthiques de l'extrême droite, par exemple, sont en totale contradiction avec ceux dont se réclament les « républicains ». Ils ne se retrouvent que sur l'idée que la nation est indispensable et que la

mondialisation est d'essence destructive. Nous avons là donné quelques exemples extraits du contexte français. Mais il va de soi que leur exemplarité dépasse le cadre français.

Pour le politique en général et les partis qui concourent à son expression en particulier, cette émergence de nouveaux imaginaires sociaux, construits en large partie par la mondialisation, pose trois séries de problèmes.

Le premier tient au fait que les expressions de ces imaginaires tendent à se développer de plus en plus en dehors du champ politique. Les débats et les attitudes se déploieraient dans la société sans encadrement politique, peut-être parce que le politique cesserait d'être perçu ou entendu comme le lieu où se règlent « les affaires de la cité » mais serait perçu, de manière plus restrictive, comme un jeu partisan, comme un régime d'action parmi d'autres. Le politique ne serait plus la cité, mais une cité parmi d'autres¹⁹. Il y aurait dans ce cas soit une disjonction entre imaginaire social et champ politique, soit prévalence de l'imaginaire sur le politique. Dans les deux cas, la place du politique irait en s'affaiblissant et le droit de sortie du politique (*opting-out*) en s'affirmant. Ce droit de sortie du politique interviendrait simultanément sur deux séries d'enjeux : ceux qui touchent au marché et ceux de l'identité. Or, ce sont précisément ceux où les conflits des imaginaires sont les plus marqués. Cette perspective est en tout cas celle qui se dessine aux États-Unis, où le politique vit et survit sur la base du principe croissant de non-ingérence dans les affaires de la société²⁰.

Sur un mode plus nuancé, mais parfaitement en phase avec cette hypothèse, Giddens voit dans le droit d'ignorer le politique non seulement un acquis de la démocratie libérale, mais une évolution inhérente à des sociétés où les nouveaux enjeux ne seraient plus accessibles à l'arbitrage du politique²¹. Le *life politics* primerait sur le *political life*. Le politique ne serait plus « projet » mais gestion des risques²².

Une telle évolution n'est pas sans poser de problèmes. D'une part, parce qu'elle ne nous indique pas qui dispose du pouvoir de trancher (l'opinion publique, la justice ?), d'autre part, parce que *l'opting-out* n'apparaît pas spontanément comme une option « comme une autre » dans des sociétés historiquement dominées par le politique telle la société française. En toute hypothèse, cette évolution ne nous prémunirait pas contre de nouvelles formes de radicalisation se développant en dehors du champ politique ou tardivement récupérées par celui-ci²³.

Le deuxième problème tient au fait que le conflit des imaginaires dont nous parlons ici est de moins en moins réductible à des clivages partisans, alors que le propre du politique est précisément d'unir ce qui est au départ disjoint. La ligne de partage des imaginaires est transidéologique. D'où le développement, au sein de chaque courant politique, de ce que l'on appelle des « sensibilités » de plus en plus affirmées sur toutes les questions touchant le marché et l'identité. D'où le risque d'une politique fondée sur le « non-choix » qui accentuerait ainsi la sortie du politique. C'est ici d'ailleurs que l'effet de percolation dont nous parlons joue, car on sait bien que sur tous les problèmes de régulation marchande ou de

définition identitaire, les clivages passent désormais à l'intérieur de chaque famille politique. Cette tendance ira probablement en s'accroissant en raison du déplacement croissant des enjeux vers des questions identitaires au sens large - ou ce que Giddens nomme la *life politics* -, au fur et à mesure que l'acceptation des règles du marché par la gauche se confirme. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs le clivage entre première et seconde gauche s'est sensiblement réduit.

Aujourd'hui, la gauche associe trois courants profondément divisés précisément par les questions de l'identité et du marché: la gauche conservatrice stato-nationale sur le plan économique et assimilationniste sur le plan identitaire (on pourrait aussi la qualifier de « gauche différentialiste » par référence à « l'imaginaire de la différence ») ; la gauche libertaire qui est à la fois profondément anticapitaliste et en même temps profondément européenne et mondialiste sur le plan des mœurs, de l'identité et de l'autorité; la gauche social-libérale qui regroupe des sensibilités très diverses et qui allie réformisme social anticonservateur et conformisme libéral²⁴.

Le troisième problème enfin, tient au fait qu'il n'existe désormais plus de définition spontanée de ce qu'est une politique de gauche en raison, précisément, de ces effets de brouillage introduits par la construction de ces nouveaux imaginaires. Certes, la « passion pour l'égalité » reste, selon les termes de Norberto Bobbio, le trait historique discriminant de la gauche²⁵. Mais la gauche n'est plus immunisée contre la remise en débat de ce principe, au fur et à mesure que la montée du pluralisme et de la diversité dans des sociétés complexes peut placer l'égalité abstraite en porte à faux avec l'équité.

Mondialisation et changement social

Nous avons jusque-là tenté de montrer comment la mondialisation pouvait bouleverser les frontières spatiales ou politiques à travers la naissance de nouveaux imaginaires sociaux. Il nous faut désormais comprendre comment cette même mondialisation bouleverse notre rapport au temps et sa représentation politique par la gauche.

En effet, pour la première fois peut-être depuis sa constitution en catégorie du politique, la gauche ne peut plus spontanément se définir comme « la force du mouvement » opposée à la « force de l'ordre » que serait la droite. Certes, les forces de gauche continuent de s'identifier au changement. Le PCF, par exemple, parle de la nécessité de changer profondément l'ordre des choses. Mais cette rhétorique est beaucoup plus ambiguë qu'elle n'y paraît. Car, par bien des aspects, l'appel au changement est un appel à la « restauration » de l'ordre des Trente Glorieuses ou, au mieux, à un Thermidor néolibéral.

Nous sommes ici au cœur du problème que pose la mondialisation à la gauche. En effet, qu'on le veuille ou non, c'est le néolibéralisme qui est devenu, à la fin du xx^e siècle, le fer de lance de la révolution mondiale. Son objectif n'est pas de détruire l'ordre socialiste, qui

s'est effondré de lui-même, mais le capitalisme bourgeois dont le keynésianisme a été la forme la plus achevée. Le néolibéralisme est « révolutionnaire » en ce qu'il veut porter atteinte aux symboles sociaux et culturels du capitalisme bourgeois du me siècle que sont encore les nations, les classes et les traditions²⁶.

Le néolibéralisme veut détruire les nations, non pas qu'il soit animé d'un projet allant dans ce sens, mais simplement parce que sa logique érode tendanciellement le cadre national comme cadre de formation des compromis sociaux²⁷.

Le néolibéralisme détruit également la structuration en termes de « Classes sociales » non pour lui substituer une société sans classes et encore moins sans inégalités - c'est même le contraire qui se produit - mais parce que la propriété des moyens de production dans une société dématérialisée n'est plus au cœur des inégalités²⁸, La source principale d'aggravation des inégalités dans les années 1980 et 1990 semble avoir résidé dans les différenciations salariales intracatégorielles auxquelles se sont surajoutées les plus traditionnelles inégalités de patrimoine²⁹. Mais il y a dans le néolibéralisme plus que cela. Il y a la volonté de détruire « l'idéal petit-bourgeois » de la carrière, de la promotion sociale au mérite au profit du risque, de l'incertitude et de la réversibilité. Le néolibéralisme détruit les valeurs bourgeoises en ce qu'il remet en cause leur hégémonie sur la société, hégémonie garantie et légitimée par la « tradition ». Richard Rorty va dans le même sens quand il dit que la bourgeoisie est en voie de prolétarisation aux États-Unis³⁰. En affirmant le primat absolu du marché sur toute la régulation sociale, le néolibéralisme détruit toute idée de tradition. Certes, on pourrait dire qu'il substitue aux anciennes traditions la tradition du marché. Mais en lisant Hayek, on constatera très vite que cette analogie n'est pas pleinement convaincante. Hayek n'a jamais identifié le marché à une valeur ni à une force, mais à son contraire: un ordre spontané. C'est en relisant Hayek que l'on peut prendre la mesure du caractère révolutionnaire du néolibéralisme et du gouffre qui le sépare du « capitalisme bourgeois » sur le plan des valeurs: Hayek, par exemple, n'a jamais pensé que le marché gratifierait les plus méritants³¹. Le conservatisme bourgeois légitime sa domination au nom de principes ou de règles qui « ont fait leur preuve ». Le néolibéralisme en revanche met en évidence « ce qui ne marche plus ».

Si nous avons insisté sur ce point, c'est qu'il pose à la gauche une question essentielle: comment se réclamer du changement quand on a perdu l'initiative de celui-ci ? Cette difficulté historique est d'ailleurs clairement révélée par le paradoxe suivant: les sociétés occidentales sont confrontées à une accélération sans précédent du changement social. Mais, simultanément, jamais les forces politiques - et singulièrement la gauche - n'ont été autant dans l'incapacité de proposer un modèle de changement social. La gauche européenne a d'ailleurs renoncé à l'idée de changer la société. À cela, il y a au moins trois raisons essentielles: la généralisation du scepticisme à l'égard du progrès compris au sens scientifique ou politique ; l'extrême difficulté à comprendre et savoir ce qu'est encore une

société dans un cadre national (cette difficulté se traduit d'ailleurs par le recul des interprétations sociales au profit des interprétations personnalisées, psychologiques ou génétiques, par le glissement des utopies sociales aux utopies du corps³²); et la place désormais prise par le marché et les technologies dans le changement qui conduit les forces politiques à agir de manière essentiellement réactive.

La gauche est donc sur la défensive parce qu'elle ne peut plus proposer un ordre social nouveau. Elle serait même encline à restaurer l'ordre social ancien, puisque c'est sa base sociale -les classes moyennes urbaines salariées - qui paye le plus lourd tribut à la révolution néolibérale. Mais ses difficultés ne s'arrêtent pas là. La gauche s'est toujours idéologiquement identifiée à l'idée de projet. Aujourd'hui, la problématique du projet est dévaluée, parce qu'il devient difficile de se penser en termes de finalité. Pour autant, la difficulté persiste, car si la mondialisation néolibérale n'est pas un projet finalisé, elle est désormais constituée en théorie normative du changement social. Ce point est absolument fondamental et mérite donc qu'on s'y arrête.

Il y a dix ans à peine, la mondialisation relevait pour l'essentiel de l'analyse de la « contrainte économique externe ». Cette définition de la mondialisation est aujourd'hui frappée de caducité. La mondialisation constitue une véritable théorie normative du changement social qui s'est, dans les représentations et les discours, substituée aux théories de la modernisation ou de la dépendance. Ce changement est capital, dans la mesure où il ne s'agit plus d'analyser les conséquences de l'interdépendance économique, mais de penser toute la dynamique sociale par rapport aux interdépendances, aux convergences et aux interactions sociales et culturelles. La mondialisation enserme désormais tous les faits sociaux dans une chaîne de causalité dont le point de départ serait le global et non plus le local.

Naturellement cette formalisation du changement social n'exclut nullement la prise en compte des effets de rétroaction, de contournement ou de résistance. Elle postule simplement que toute interprétation du changement social est désormais subordonnée à des dynamiques globales. Ce changement a deux conséquences. La première est une extension considérable des champs sociaux soumis au crible de la mondialisation. Alors qu'il y a dix ans, l'économie dominait les analyses sur la mondialisation, aujourd'hui aucune analyse en sciences sociales ne peut s'y soustraire. Les politiques publiques, les théories de l'identité, la violence sociale, l'éducation, l'art, ont désormais partie liée avec la mondialisation.

La seconde conséquence est d'indifférencier les différents blocs d'interactions du système social. Nous donnerons deux exemples. Quand on parle de politique éducative, il devient difficile de la penser en dehors de son contexte mondial, ne serait-ce que parce que l'harmonisation des programmes devient centrale sur le « marché éducatif ». Simultanément il devient de plus en plus difficile d'appréhender une politique éducative indépendamment de variables culturelles, sociales et identitaires croissantes, elles-mêmes

d'ailleurs tributaires de la mondialisation des modes, des comportements sans parler bien sûr de la diversification ethnique et religieuse des enfants scolarisés. La mondialisation devient alors non seulement une théorie des interactions internes et externes, mais également une théorie qui tente de comprendre les changements sociétaux dans leur globalités³³. En tant que théorie normative du changement social³⁴, la mondialisation devient ainsi non seulement une théorisation de l'interdépendance des sociétés, mais également de l'interpénétration des champs sociaux.

Le second exemple concerne l'avenir de la protection sociale. En portant son regard à l'échelle européenne, on constate aisément que la quasi-totalité des pays est soumise à des contraintes comparables. D'où le développement d'études comparatives, qui accrédite l'idée d'une similitude des problèmes qui, à son tour, agit sur la représentation mondiale des problèmes de la protection. Si toutes les sociétés européennes sont soumises aux mêmes contraintes, c'est donc bien la preuve que la mondialisation est à l'oeuvre. Pourtant, en examinant de près la réalité, on constate que cette similitude a moins pour origine la contrainte externe que la convergence démographique des sociétés européennes. On pourrait multiplier les exemples qui montrent que la mondialisation intègre non seulement les interdépendances mais également les analogies et les similitudes. Dès lors, la déconstruction de la mondialisation, c'est-à-dire la séparation scrupuleuse des contraintes « mondiales » et celles qui ne le seraient pas, constitue désormais un exercice vain. L'important est au contraire de produire une théorie compréhensive du changement social qui intègre le plus de variables sur une base rigoureuse.

Ce développement pourra paraître comme une incidente par rapport à la question de la gauche. En fait, il ne l'est pas. Car si la métamorphose de la mondialisation en théorie normative du changement social constitue un défi de première grandeur pour les sciences sociales, elle l'est aussi pour les acteurs politiques. La gauche en particulier doit se demander si elle est disposée à s'engager sur la voie d'une reformalisation conceptuelle de son action. Et, dans cette hypothèse, quel contenu politique elle est disposée à donner à cette reformalisation, si l'on admet que, par définition, son projet ne peut pas être un projet de facture néolibérale.

Zaki Laïdi

NOTES

*Chercheur au CNRS (CERI). Auteur de *Malaise dans la Mondialisation* (Textuel). Cet article est issu d'une intervention faite au colloque « Quel avenir pour la gauche ? », organisé à l'université Paris-X, par Alain Caillé et Marc Lazzar, en juin 1998.

1- Alain. Caillé, « Comment être anticapitaliste ? », *Revue du Mauss*, 1/2, 1997, p. 300.

2. Cf. Ronald Robertson, *Globalization Social Theory and Global Culture*, Sage, 1992 et Martin Albrow, *The Global Age*, Londres, Polity, 1996.

3. Zaki Laïdi, « Le temps mondial comme événement planétaire » in Zaki Laïdi (dir.), *Le temps mondial*, Bruxelles, Complexe, 1997, p. 16.

4. Gilles Deleuze *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 187.

5. Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 144.

6. Il faut rapporter cette peur de l'uniformité à la peur de la gemellité. Clyde Kluckhohn a bien montré que dans la mythologie, le conflit le plus fréquent entre les hommes est celui qui oppose des frères. Cité par René Girard, *la Violence et le sacré*, Paris, Hachette, coll. « Pluriel » 1992, p. 95.

7. Victor Turner, le Phénomène rituel. *Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1969.

8. Cf. Digby Anderson et Peter Mullen (dits.), *Faking it. The sentimentalisation of modern society*, Londres, Social Affairs Unit, 1998.

9. W. Benjamin, *Écrits français*, op. cit., p. 147.

10. Bill Gates, *la Route du futur*, Paris, Robert Laffont, 1995.

11. John Mc Callum, "Natural borders matter: Canada-US Trade Patterns", *Américan Economic Review*, juin 1995.

12. Cf. Peter Coulmas, *les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*, Paris, Albin Michel, 1995.

13. Cf. David Held (dit.), *Democracy and the global order. From the modern state to the cosmopolitan governance*, Polity Press, 1995. Voir aussi Jean Leca, « Gouvernance et institutions publiques. L'État entre sociétés nationales et globalisation », in R. Fraisse et J.-B. de Foucault, *La France en perspectives*, Paris, Odile Jacob, 1996, P. 323.

14. Michel Lacroix, *l'idéologie du New Age*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1996.

15. Irène Théry, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Rapport au ministre de l'Emploi et de la Solidarité et aux Garde des Sceaux*, ministre de la Justice, Paris, mai 1998, p. 55.

16. Irène Théry, « Le contrat d'union sociale en question », *Esprit*, octobre 1997, p. 173.

17. Luc Ferry, *le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, P. 32.
18. Didier Motchane, «Sans-papiers» des critiques de mauvaise foi », *Le Monde*, 16 juillet 1998.
19. Par « cité », il faut entendre « régime d'action qui donne une cohérence suffisante à un ordre de transactions humaines ». Cf. Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1991.
20. Éric Fassin, «Le politique hors de la politique. L'espace public du sens aux États-Unis» in Zaki Laïdi (dir.), *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.
21. Anthony Guiddens, *Beyond Left and Right. The future of radical politics*, Polity, 1994, p. 116. Dans Coups de sonde » (*infra*, p.233), voir la présentation de cet ouvrage par Bernard Perret, «Misère de l'anticapitalisme»
22. Cf. Ulrich Beck, *Risk society: towards a new modernity*, Sage, 1992.
23. J'ai tendance à privilégier l'hypothèse d'une radicalisation des enjeux en dehors du politique. Olivier Mongin, dans *l'Après 1989*, Paris, Hachette, 1998, craint pour sa part une radicalisation qui passerait par le politique
24. Voir sur les clivages au sein de la gauche l'article de Marc Lazar, « La gauche en Italie: le mariage du nouveau et de l'ancien », *Le Débat*, n°100, 1998, p. 25-35.
25. Norberto Bobio, *Droite et gauche: essais sur une distinction politique*, Paris, Le Seuil, 1996.
26. Ce point est souligné par John Gray, *False dawn. The disillusion of global capitalism*, Granta Books, 1998, p. 111. Sur le conservatisme de gauche, on lira Michel Wieviorka, *Raison et conviction. L'engagement*, Paris, Textuel, 1998, p. 29 et suiv.
27. David Rodrik, *Has globalisation gone too far?*, Washington, Institute of International Economics, 1997.
28. Charles Leadbeater, "A hope at the hart of the third way", *New Statesman*, 8 mai 1998, p. 32.
29. Jean-Paul Fitoussi et Pierre Rosanvallon, *le Nouvel Age des inégalités*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 71.
30. Richard Rorty, *Achieving our country. Leftist thought in XXth century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 83.
31. Voir l'excellente synthèse des idées de Hayek Par Jean-Yves Kervegan, «Y a-t-il une philosophie libérale ? », *Rue Descartes*, janvier 1992, p. 70 et suiv.
32. Cf. Lucien Sfez, *la Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie*, Paris, Le Seuil, 1995.
33. Scott Davies et Neil Guppy, "Globalization and educational reforms in Anglo-American democracies", *Comparative Educative Review*, vol. 41 (4), novembre 1997.
34. Les différentes approches de la mondialisation correspondent de plus en plus à la définition que Raymond Boudon donne d'une théorie du changement social qui est une « capacité à énoncer sur le changement social des propositions intéressantes, vérifiables et nomothétiques, c'est-à-dire des propositions dont la validité n'est pas limitée à un contexte spatio-temporel déterminé mais a une portée plus générale », in Raymond Boudon, *la Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984, p. 18.