



REVISTA CIDOB D'AFERS INTERNACIONALS 73-74.

Lo intercultural en acció,
identidades y emancipaciones.

Interculturalité et mondialisation: le défi d'une poétique de la solidarité

Danilo Martuccelli*

RÉSUMÉ

L'article s'interroge sur la manière de produire la solidarité entre des acteurs différents et distants à l'ère de la mondialisation. Après une brève révision de ses modalités traditionnelles et de ses limites actuelles, le texte explore d'une façon critique certaines propositions contemporaines, et propose un modèle général. Ce sera par la capacité d'établir un impact compréhensif autour de certaines épreuves individuelles que devront être posées les bases intellectuelles de la solidarité. Un modèle qui engage un programme de recherche interculturel à vocation politique.

Mots clé : communication interculturelle, identité culturelle, solidarité, globalisation, relations culturelles, opinion publique, cosmopolitisme

La communication interculturelle se pose en général à deux niveaux. D'une part, dans le cadre microsociologique, étrangement subordonné à l'espace national, axé presque exclusivement sur la problématique spécifique de l'intégration et de l'échange entre autochtones et immigrés (disons un «*interculturalisme restreint ou territorialisé*»). D'autre part, à un niveau macrosociologique, l'interculturel apparaît à chaque fois davantage comme un schéma de lecture du monde contemporain, de ses conflits internationaux et des grands défis des débuts du XXI^{ème} siècle (appelons-le un «*interculturalisme géopolitique*»).

*Professeur de Sociologie, Université de Lille.
Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)
dmartuccelli@nordnet.fr

Malgré leurs différences, ces deux niveaux se mélangent très souvent. Parfois, pour des mauvaises, pour de très mauvaises raisons : comme lorsque nous passons négligemment des conflits (ou des guerres) internationales à des tensions interethniques locales dans des sociétés pluralistes, lorsque la référence aux événements ayant eu lieu en ex-Yougoslavie sert par exemple de prétexte pour affirmer –à l'encontre de tant d'évidences empiriques– l'explosion future des sociétés occidentales par le multiculturalisme... D'autres fois, avec des meilleures intentions, l'erreur n'est pourtant pas moins active : la possibilité de communication entre toutes les cultures est inférée à partir de l'intégration des immigrants dans les sociétés nationales, ou si l'on préfère, la plasticité et le caractère hybride de toute culture dans la modernité nous font supposer la facilité de son échange pacifique... Le rapport entre les deux niveaux est complexe et l'analyse sociologique devra se libérer de l'optimisme béat des uns ainsi que du pessimisme guerrier des autres.

Cet article sera axé sur un problème spécifique et transversal à ces deux grands niveaux. Si l'interculturalité, à son origine, implique l'horizon d'une communication, comment aborder ce défi dans la phase actuelle de la mondialisation ? À savoir, comment comprendre le défi de la communication interculturelle au-delà des frontières nationales (et des problèmes spécifiques d'intégration et de communication entre des individus habitant une même société) et des stratégies de pouvoir internationales (et des problèmes spécifiques de concurrence et de contrôle entre des blocs politiques en recomposition) ? Reformulons alors la question : comment la communication interculturelle –et sa signification politique– doivent-elles être comprises entre des individus habitant différentes sociétés ? Comme nous verrons plus tard, pour affronter cette question, et notamment pour produire une solidarité globale indispensable, il sera nécessaire de montrer les limites d'une série de distinctions analytiques en voie de devenir aujourd'hui des barrières insurmontables : l'inégalité, la déconnexion, la différence ou la distance. Comment communiquer avec des individus dont tout nous sépare et dont la différence culturelle, disons-le au passage, ne constitue qu'un des paramètres du problème ? Une telle variante pourrait être désignée comme un *interculturalisme cosmopolite ou universel*, mais dans la mesure où le problème dépasse l'interculturalité au sens strict du terme, la dénomination de *poétique de la solidarité* lui conviendrait peut être mieux.

Entendons de manière habituelle par poétique l'étude du rapport entre un texte, un discours ou une représentation et ses effets sur un public. Pourtant, dans le cas de la poétique de la solidarité, l'objectif n'est pas de susciter le plaisir, l'intérêt ou l'immersion dans le récit, mais un impact compréhensif ayant des conséquences politiques potentielles. Sans que ce souci se limite à ce point, il s'avère donc nécessaire de questionner les éventuelles conséquences de la structure de la narration pour entreprendre cette tâche. Comment mettre en œuvre, concrètement, cette perspective ? Dans un univers qui, lors des prochaines années, ne sera ni tout à fait global ni tout à fait local, mais un mélange variable des deux en fonction des pratiques, des organisations, des sociétés, le défi d'établir des passerelles entre des

groupes sociaux différents et distants, –mais comme nous verrons également, semblables et proches– est un des plus importants défis politiques et intellectuels du siècle naissant. Effort d'autant plus difficile que les impératifs de la recherche sociale sont toujours « locaux, trop locaux » et que les rhétoriques contestataires sont souvent très rapidement, « globales, trop globales ». Et cependant c'est bien dans cet univers difficile à appréhender que l'interculturalité cosmopolite –la poésie de la solidarité– devra se développer.

Nous aborderons ce sujet en partant d'une seule question : quel est le travail intellectuel que nous devons privilégier aujourd'hui afin de produire une telle solidarité ? Nous procéderons en quatre étapes. Une fois rappelées les grandes sources traditionnelles de la solidarité et ses impasses dans la phase actuelle de la mondialisation (premier et deuxième paragraphe), nous présenterons très brièvement certains efforts contemporains dans ce sens (troisième paragraphe), avant de développer, dans le quatrième et dernier point, les axes, à mon avis, les plus prometteurs pour un projet de cette importance.

LES RACINES DE LA SOLIDARITÉ

La solidarité existe dans la mesure où les individus se rapprochent, c'est-à-dire, dans la mesure où ils développent le sentiment d'être reliés par leurs conditions de vie. Sans cette équation, sans cette transcendance si particulière, la solidarité entre les acteurs sociaux ne peut pas exister (Duvignaud, 1982). La solidarité, quels que soient ses liens, se distingue donc de la compassion ou de la pitié. Dans le cas de celles-ci, l'émotion se circonscrit à une empathie face à la souffrance des autres, en générant même, très souvent, un sentiment de supériorité morale entre les individus. Dans le cas de la solidarité, au contraire, ce qui prime, c'est une conception de la justice et la nécessité d'enchaîner les libertés et les droits des acteurs entre eux –ce qui implique un fort principe d'horizontalité. Dans le premier cas, par exemple, il s'agit plutôt d'aider les pauvres individuellement que de combattre la pauvreté. Dans le second cas, et quelle que soit la générosité ordinaire des citoyens, le point fondamental est la lutte politique contre les injustices. Par conséquent, il n'est pas rare que la compassion ou la pitié s'inscrivent dans une descendance religieuse, et que la solidarité (la « fraternité » de la Révolution française) soit une notion essentiellement politique.

De manière schématique, la solidarité a été construite historiquement, au moins dans les sociétés industrielles, par l'intermédiaire de trois grands mécanismes : les causes explicatives d'un contexte ; la prise de conscience des intérêts communs ; la ressemblance sociale et culturelle. Si le marxisme n'est pas – est-ce nécessaire de l'affirmer ? – le seul modèle, son importance historique et la séduction pendant des décennies du modèle de

critique qu'il engendra font de lui un bon guide pour présenter, rapidement, les contours classiques de cette équation.

En premier lieu, la découverte des causes. Si éloignées soient-elles des expériences sociales, une production durable de la solidarité ne pourra exister sans une compréhension causale des phénomènes sociaux. Les acteurs sont soumis, en vertu de leurs positions, à des expériences de domination semblables. Tout travailleur souffre l'exploitation dans une société capitaliste, et tout capitaliste, quelles que soient ses intentions personnelles, exploite dans cette même société les travailleurs. Les expériences de classe étant le résultat direct des luttes de pouvoir, il s'avère nécessaire d'étudier –de dévoiler– les causes occultes de l'exploitation pour pouvoir avoir une incidence réelle sur les événements du monde. La solidarité est l'enfant prodigue de la connaissance.

En deuxième lieu, la prise de conscience. Une fois réalisé l'effort précédent, il est encore nécessaire, pour que l'histoire soit mise en marche, que les acteurs sociaux prennent conscience de leur communauté d'intérêts. C'est le moment proprement stratégique de la solidarité. Les variantes, même si nous nous limitons au marxisme, ont été diverses, de la dialectique entre position de classe et conscience de classe (la classe en soi et la classe pour soi), à la notion de sujet historique de Lukács ou à l'équation entre hégémonie et son corollaire contestataire –le bloc historique chez Gramsci, et sa longue descendance. En vérité, s'il ne s'agit que d'un seul aspect, cette étape s'est pourtant très souvent dédoublée. D'une part, le processus de prise de conscience *stricto sensu*, la conscientisation des acteurs dont parle Freyre, c'est-à-dire le combat pérenne contre l'idéologie dominante. D'autre part, la dimension proprement stratégique et l'établissement nécessaire d'alliances entre classes sociales ou partis politiques afin de participer ou d'exercer le pouvoir dans une société (des stratégies unidimensionnelles de classe à des alliances interclassistes, en passant par toute une vaste gamme d'actions en fonction du poids relatif de la « classe révolutionnaire » dans les blocs ainsi constitués...).

En troisième lieu la similitude des expériences. Si les causes structurelles rendent compte des intérêts objectifs d'un groupe social –en éclairant ainsi la stratégie à choisir– il est encore nécessaire qu'elle s'incarne autour d'expériences semblables aux membres d'un groupe social. C'est cette communauté de styles de vie, qui va de la proximité urbaine, comme Engels l'entrevoit avec intelligence à propos de la classe ouvrière anglaise au cours de la première moitié du XIX^{ème} siècle, à la similitude d'une culture et d'une expérience populaire, puis ouvrière (Thompson [1963] 1988) qui rendent possible l'émergence d'un sentiment groupal –et qui en tout cas facilite énormément le processus spécifique de mobilisation collective.

Dans cette équation, la logique descendante a été très souvent court-circuitée par la logique ascendante. C'était la similitude d'expériences sociales et culturelles, la fameuse division entre « eux » et « nous » qui, en engendrant de manière immédiate une prise de conscience –et par conséquent une prise de distance face aux autres– favorisait la

recherche d'éléments causaux. Mais peu importe, pour notre propos actuel, la dynamique réelle qui exista entre ces éléments. En effet, pendant très longtemps, la compréhension des causes de la domination devait commander –car l'on supposait qu'elle les commandait directement– les deux autres échelons. Ne l'oublions pas : c'est l'attachement à cette lecture structurelle qui a fait que, pendant des décennies, au sein de la société industrielle capitaliste, toutes les luttes sociales ont été traduites et subordonnées à l'avatar du mouvement ouvrier (Touraine, 1965) ou perçues comme des contradictions « secondaires » (les luttes nationales, paysannes, féministes...).

La classe ouvrière, évidemment, n'a pas été le seul acteur à mobiliser le cadre de la solidarité. Dans les sociétés industrielles, elle a également été le propre du sentiment national. Mais si la logique de production a été dans ce cas plus ouverte (elle a même parfois opéré à l'inverse), le résultat fut le même. La nation a été, comme nous le savons, le premier acte d'affirmation des nationalistes dont la construction, axée sur un ensemble d'expériences, a été fondée sur la création d'un mythe, c'est-à-dire, sur un discours sur les origines d'un groupe, que ce soit par la voie de la fiction instituant le contrat social ou de l'appartenance à un collectif culturel transhistorique (Gellner, 1983 ; Hobsbawm, 1990). Dans ce cas également, peu importent les variantes. Dans la totalité des expériences, la solidarité nationale (et l'équation qu'elle établit entre similitudes culturelles, intérêts communs et causes) apparaît comme le fruit d'une narration collective facilitant la création d'une identité groupale (qui suis-je et qui puis-je arriver à être), grâce à un processus historiquement sélectif et politiquement orienté qui vise la création d'une identité en privilégiant certaines différences (connotées affectivement) et en en supprimant d'autres.

Voici la trinité analytique de la solidarité : causes-intérêts-expériences. La logique de communication qui l'anime est inséparable de la logique d'exclusion –et de conflit– qui la traverse. D'où, comment oublier, au vu de ce que fut l'histoire du XX^{ème} siècle, les deux faces de la solidarité : celle de l'émancipation et celle de la dictature ; celle de la défense d'un collectif dominé et celle de l'imposition du projet d'un groupe sur un autre. Mais au-delà de ces vicissitudes, que ce soit par la Classe ou par la Nation (ou par d'autres réalités historiques), la solidarité a été le combustible politique des sociétés industrielles. Que se passe-t-il dans la phase actuelle de la mondialisation ?

LES IMPASSES DE LA SOLIDARITÉ

Chacune des trois sources de la solidarité que nous venons de rappeler, rencontre aujourd'hui d'importantes difficultés à un point tel qu'il n'est pas exagéré de parler, par moments, de l'épuisement de la solidarité comme combustible de la vie politique.

1. En premier lieu, les limites de l'explication causale. Évidemment, il ne s'agit pas de questionner la nécessité, même en reconnaissant ses particularités et ses limitations épistémologiques, de produire des explications de type causal. Mais dans des domaines aussi vastes que l'analyse sociétale, ou encore, l'interdépendance de phénomènes globaux, les notions de cause ou d'homologie structurelle se révèlent, très souvent, trop coercitives. En outre, lorsque de telles notions sont mobilisées à un degré élevé d'abstraction, nous tombons inévitablement dans des usages allusifs.

Soyons plus précis. La force de la théorie de la plus-value, quels que soient ses réels mérites explicatifs et scientifiques –objet de vives discussions entre les économistes–, provenait de sa capacité à transmettre une intelligence immédiate de l'exploitation. Chaque salarié pouvait percevoir, presque intuitivement, la force du raisonnement : le bénéfice était le résultat d'un travail non récompensé. Cette causalité positionnait alors un acteur –le prolétariat– autour d'une similitude structurelle qui l'opposait, plus ou moins directement à un autre acteur –la bourgeoisie. Mais dans le processus actuel de mondialisation, une interdépendance multiple et hiérarchisée fait que la perception des phénomènes sociaux par un engrenage des causalités –quelle que soit la vertu épistémologique des explications ainsi avancées– conspire le plus souvent contre le principe même de la solidarité. Les conséquences des actions pour locales qu'elles soient, possèdent des répercussions globales de plus en plus difficiles à contrôler (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 1999 ; Bauman, 2002, chapitre 7).

Prenons un seul exemple, immédiat et familier : la séquence d'exposition des journaux télévisés face à une catastrophe naturelle. Le récit se déroule en général en trois phases. D'abord, la focalisation émotive sur la scène du drame –la parole et l'image sont consacrées aux individus directement confrontés à la catastrophe. Aucune explication n'affleure de ce niveau ; seule existe la tragédie de la condition humaine. Deuxièmement, sur le lieu du drame, mais à distance de celui-ci, apparaissent les témoignages de différents agents sociaux (médecins, pompiers, armée, aide internationale...) qui décrivent leurs difficultés dans la lutte contre les dégâts de la catastrophe. Finalement, en troisième lieu, à distance du drame, et pour clore le documentaire, nous écoutons l'analyse d'un expert ou d'un responsable politique qui avance les explications de la catastrophe et ses éventuelles répercussions. Entre les « causes » et les « expériences » la distance est telle que l'engendrement de la solidarité devient impossible. Évidemment, mieux vaut connaître les causes véritables d'un phénomène que les ignorer, mais comment ne pas être sensible au fait que toute causalité sociale établie n'est pas –ou ne peut pas être– un facteur d'action (pour un exemple des tensions entre la connaissance et l'action dans le domaine scolaire, cf. Martuccelli, 2002b).

Restons encore un instant face à la télévision et observons cette fois la séquence filmique d'un documentaire explicatif des répercussions de la mondialisation sur les producteurs agricoles dans un pays du Sud. Dans la structure narrative, nous trouvons à

nouveau triangle précédent. La première partie du documentaire nous présente des images du travail agricole et de ses terribles conditions d'emploi, d'exploitation et d'abus, et éventuellement les effets de la nature et du changement climatique. En deuxième lieu sont présentés, progressivement, pas à pas, en général avec une réelle volonté pédagogique, tous les éléments d'une longue, d'une très longue chaîne : les contremaîtres locaux, les médiateurs du marché local, les acteurs du marché national, les grands groupes économiques nationaux et leurs liens avec des groupes étrangers, selon les cas, la corruption des autorités, l'évolution du prix de la matière première concernée dans les Bourses des valeurs et les multiples raisons qui expliquent son évolution (causes géopolitiques, bonnes ou mauvaises récoltes, spéculations diverses, etc.), finalement, à la fin de la chaîne, et loin, très loin de tout cela, l'acte simple du consommateur dans un pays du Nord. La longue chaîne visualisée se termine, et c'est évidemment le troisième niveau, par un commentaire spécialisé qui, en analysant les images à rebours, explique comment la variation finale de la consommation et le prix au Nord conditionnent en grande mesure la réalité et la vie quotidienne des producteurs agricoles du Sud.

Laissons de côté la vertu ou la pertinence explicative réelle du documentaire, et centrons-nous sur sa logique énonciative. Est-ce qu'une représentation de cette sorte peut produire de la solidarité, et par conséquent, de l'action ? N'est-ce pas plutôt, malgré ses bonnes intentions, exactement le contraire qui risque d'être produit ? Face à cette avalanche d'engrenages, comment ne pas penser que l'acteur initial, le producteur agricole du Sud, se sentira « aplati » par une telle synergie de processus face auxquels il ne peut que développer un sentiment d'impuissance ? Les Bastilles n'exercent leur séduction pour l'action que lorsqu'elles apparaissent proches et possibles. Ce n'est donc pas l'analyse causale qui est en question, mais sa capacité d'être, dans un monde globalisé, le pivot de la solidarité.

2. Ce qui a été dit à propos de la causalité est encore plus évident du point de vue des intérêts. Dans un monde globalisé, l'agrégation d'intérêts communs devient un problème de plus en plus aigu. La différenciation sociale croissante, et le fait évident que chaque acteur connaît, à un même moment, des intérêts contradictoires, font de l'union d'intérêts une stratégie particulièrement épineuse. Évidemment, toute coalition politique (partis ou mouvements sociaux) requiert la constitution d'un objectif commun, mais la raison utilitaire qui oriente cette perspective présente, en dernière analyse, des écueils insurmontables, lorsque les acteurs sociaux sont conscients du caractère inévitablement contradictoire de leurs multiples intérêts. Ce qui pendant très longtemps, avait pu être mis entre parenthèses dans le domaine national (en grande mesure, ne l'oublions pas, par la subordination de certains acteurs au thème central des luttes ouvrières) éclate aujourd'hui massivement.

Rien ne l'exemplifie mieux que le succès et les limites du mouvement d'alter-mondialisation. Pensons au Forum Social Mondial et à sa conception actuelle comme point de rencontre et non pas comme point de décision entre des réseaux divers. Avec plus de 6.000 organisations différentes, dont les perspectives et les buts sont également différents, la solu-

tion semble la seule raisonnable, au moins pour le moment. Dans un monde globalisé, il est difficile –ou impossible– d'obtenir un consensus sur un texte ou sur une campagne. Tout au plus, le Forum est arrivé à définir des activités communes, telles que la marche contre l'intervention armée en Irak le 15 février 2003 dont la répercussion fut mondiale. L'événement fut certes important, et le *New York Times* ne se trompa pas lorsqu'il affirma, dans un célèbre éditorial, que désormais, seules deux grandes puissances existaient au monde : les États Unis et l'opinion publique mondiale. Mais pour le moment, la seconde a des difficultés évidentes pour se transformer en action... Et le problème est loin d'être une nouveauté. Depuis des décennies, le mouvement ouvrier témoigne des difficultés insurmontables pour produire une action syndicale supranationale efficace (Levinson, 1974).

Les raisons et les exemples sont multiples. Les intérêts connaissent une fragmentation illimitée. Face à la fermeture d'une industrie, par délocalisation, les acteurs sociaux peuvent avoir des réactions schizophréniques : condamner politiquement et moralement la décision, et en même temps, par exemple, faire augmenter les ventes du groupe économique qui a adopté la décision (comme ce fut le cas de Renault en Belgique après la fermeture de l'usine de Vilvorde). D'autres fois, c'est un même individu qui souffre des contradictions : un père de famille peut être soucieux du chômage des jeunes en général et de son fils en particulier, et soutenir nonobstant, les syndicats ou la réglementation en cours qui, en protégeant sa situation d'emploi (obstacles au licenciement, salaires, conditions de travail...) entrave, selon l'avis de certains, l'entrée au marché de travail des plus jeunes¹. Et même au sein de la condition féminine ou de la situation des minorités ethniques, une coupure tend à s'établir entre leurs membres selon qu'ils appartiennent à des strates sociales élevées ou inférieures. L'émergence d'une classe moyenne noire américaine s'opposant à la détérioration des conditions de vie des afro-américains vivant dans l'hyper-ghetto ou membres de l'infra-classe (Wilson, 1987) est, par exemple, de plus en plus évidente. Et comment ne pas évoquer les limites aussi bien en termes de mobilisation sociale que d'alliances des coalitions arcs-en-ciel ou des mouvements anti-systémiques dans lesquels tant d'espoirs sont placés depuis des décennies, en partant de la perspective de l'émergence possible d'une nouvelle contre-hégémonie mondiale (cf. entre autres Laclau et Mouffe, 1985 ; Wallerstein, 2004).

En outre, même lorsque l'objectif est commun, la mobilisation globale est loin d'être évidente. Le défi écologique en est le meilleur exemple. Si la prise de conscience de sa réalité et de son importance n'a pas cessé d'augmenter depuis le rapport du Club de Rome aux débuts des années soixante-dix, cette conscientisation est loin de se traduire en une mobilisation conséquente. Évidemment, les progrès sont réels, des efforts écologiques quotidiens aux accords internationaux visant la réduction progressive des émissions nocives pour la couche d'ozone, mais derrière la conscience d'un objectif commun, les intérêts sont trop divergents pour alimenter, de manière durable et à défaut d'un sentiment aigu de crise, une mobilisation. L'affirmation du président des États Unis au sujet du caractè-

re non négociable du style de vie américain, le refus des autorités chinoises, au moins jusqu'à l'année 2012, d'engager les discussions à ce sujet, sans oublier les pharisaïsmes de tant d'autres pays, montrent des positions bien divergentes. La raison principale procède de la nature même d'une vie sociale dans laquelle les effets des phénomènes se diffractent de manière dissemblable. Si les problèmes écologiques touchent la planète globalement, ils la touchent de manière inégale. La pollution n'est qu'apparemment démocratique, contrairement à ce que certains ont pu affirmer trop rapidement (Beck [1986] 2001), et aujourd'hui comme hier, face aux menaces naturelles ou aux catastrophes induites par l'homme, la panoplie d'actions à disposition des acteurs est toujours importante. Et très souvent, chercher des solutions individuelles à des problèmes structurels est plus efficace et moins onéreux qu'essayer de trouver des solutions globales. Comment oublier que dans *Le Décaméron* de Boccace déjà, les riches florentins se réfugièrent loin de la ville pour se protéger de l'épidémie ? Comment passer sous silence le fait que si, la peste au Moyen Âge frappa tous les groupes sociaux de manière relativement uniforme, ce n'est plus le cas aujourd'hui tant les taux de santé varient significativement entre les groupes sociaux d'une même société ? (Wilkinson, [2000] 2002). D'ailleurs, le progrès de la connaissance sociale rend de plus en plus possible de telles perspectives d'action, puisqu'à chaque fois un nombre croissant d'acteurs anticipe le coût qu'une mobilisation collective représenterait pour eux, et face à laquelle ils préfèrent opter pour la logique de la patate chaude –et transmettre aux autres, au milieu d'une grande opacité sociale, la facture du problème en question (Foucauld et Piveteau, 1995 ; Martuccelli, 2001).

La modernité est inséparable de l'interrelation croissante des individus, et par conséquent, de l'expansion d'un sentiment de dépendance réciproque alimenté par la fameuse solidarité organique dont parlait Durkheim. Mais évidemment, face au défi de la mondialisation, cette forme de conscience et sa perception comme intérêt commun, est insuffisante pour produire une solidarité pouvant se traduire en action. Si les acteurs sociaux ont des compétences critiques accrues dans l'espace public (Boltanski, 1990), la dissimilitude des intérêts rend de plus en plus difficile la mobilisation ou l'engagement dans des actions globales. Bien entendu, chaque individu n'est pas seulement un acteur partial mais aussi un spectateur impartial comme Adam Smith l'a bien signalé. À savoir, chaque individu, dans son jugement des aspects publics, n'est pas seulement poussé par des intérêts particuliers mais aussi par l'empreinte d'une exigence d'universalité, d'une certaine notion du bien commun et de l'intérêt général, dont il ne peut jamais se désintéresser entièrement (y compris par le biais de recours rhétoriques ou pharisiens) (cf. la lecture proposée par Boudon, 2000). Mais le recours proposé par le spectateur impartial est insuffisant lorsque le problème réside dans la compréhension réciproque entre acteurs différents et distants, et notamment lorsque la solidarité –une forme particulière d'engagement avec les autres– devient l'objectif. Encore une fois, le problème écologique constitue un bon exemple de cette dissociation.

3. Finalement, comme nous l'avons déjà vu, la solidarité a été conçue pendant des années comme une conséquence de la contiguïté spatiale, de la proximité sociale et de la similitude culturelle. C'est-à-dire que l'on supposait que la solidarité était plus ou moins immédiatement produite par la vie sociale –et que par conséquent, le problème fondamental était de lui conférer de la consistance et de la durabilité grâce justement à l'agrégation d'intérêts et à l'intelligence causale des phénomènes. Bien entendu, la pensée sociale signala rapidement l'existence de distances culturelles importantes derrière les proximités sociales (comme l'établit l'École de Chicago à partir des années vingt), mais au fond, rien de tout cela n'attenta à l'idée d'une production de la solidarité par la dynamique même de la vie sociale.

À ce sujet, il est indispensable de différencier deux grands obstacles. En premier lieu, un obstacle de nature proprement socio-économique : la fragmentation sociale s'est accentuée dans de nombreux pays au cours des dernières décennies. Les distances sociales entre les chômeurs et les actifs, entre les membres des différentes minorités, entre le secteur public ou le secteur privé, entre les générations ou les genres, ou entre les différents salariés touche les possibilités d'identification interclassiste dans les sociétés nationales, mais fait de cet obstacle un écueil pratiquement insurmontable dans le domaine mondial. La séparation socio-économique d'un groupe social, ceux que Reich appelle les manipulateurs de symboles, est désormais telle qu'ils se sentent souvent détachés de leurs co-nationaux dans la perception de leurs intérêts et cela d'autant plus qu'ils ont tendance à vivre dans des enclaves séparées (Reich, [1991] 1993). Cette tendance s'accroît avec la consolidation d'une classe dirigeante transnationale.

À ce premier obstacle s'ajoute un autre obstacle de nature plutôt socioculturelle. Les grammaires de vie se multiplient dans la modernité avec l'apparition de frontières ou de fissures culturelles d'un nouveau genre qui traversent les groupes sociaux. Au sein d'une même catégorie sociale l'existence d'individus culturellement divers est de plus en plus fréquente et produit une superposition de mosaïques. Un phénomène que le processus d'individualisation diversifie. Les « autres » sont un conglomérat qui défie les frontières habituelles de la catégorisation : la barrière principale n'oppose pas, dans de nombreuses sociétés, les autochtones aux immigrés (Tribalat, 1995), et à bien regarder, les adolescents et les jeunes vivent aujourd'hui de plus en plus dans des univers culturels étanches ; et nous pourrions encore y ajouter de nombreuses fissures en insérant les styles de vie, la participation à des groupes de consommation et d'autres. Le problème est désormais fondamental en ce qui concerne l'avenir de l'État providence : moins il existe de similitude entre les membres d'une société, plus faible sera la volonté de financer des programmes sociaux destinés aux « autres » –certains auteurs ont ainsi parlé de la tension entre deux objectifs opposés, le respect de la diversité culturelle et la nécessité de l'homogénéité sociale (Albert, 1991).

Plus une société est différenciée, mais surtout, plus les individus sont différents, inégaux ou déconnectés (Garcia Canclini, 2004), plus la production de la solidarité est

difficile. Un problème dont la difficulté s'accroît considérablement en fonction des *distances* spatiales –accueil supplémentaire de la solidarité dans un monde globalisé. En tout cas, dans la mesure où la vie et la culture des autres (les pauvres, les étrangers, les différents ou les éloignés) sont perçues comme étant totalement étrangères à la propre réalité, la capacité de production de la solidarité, par similitude ou par contiguïté, se dissipe dans l'air.

De toute évidence, il est indispensable de produire la solidarité par d'autres voies. Comment le faire ?

PROPOSITIONS

Voici le cœur du problème : l'ancienne équation causes-intérêts-expériences connaît aujourd'hui trop d'obstacles pour qu'il soit possible de continuer à fonder sur elle la production de la solidarité dans un monde globalisé, de plus en plus interconnecté, et dans lequel, paradoxalement, les divisions sont accrues et semblent même insurmontables –entre le Nord et le Sud, les femmes et les hommes, les vieux et les jeunes, les ouvriers et les cadres... La prise de conscience progressive de ce problème s'affirme d'ailleurs dans la pensée sociale et politique. Limitons-nous à en présenter quelques-uns.

La condition humaine

L'approche du sociologue italien Franco Crespi est importante car elle illustre, avec intelligence, une position extrême. Face à la diversité culturelle du monde et à la différence des intérêts sociaux en jeu, Crespi affirme qu'il n'existe pas d'autre possibilité de production de la solidarité que celle d'une voie paradoxale : les fondements d'une véritable reconnaissance intersubjective résident dans les limites, insurmontables et universelles, de l'existence humaine. Plus simplement : les racines de la solidarité devraient être de plus en plus cherchées du côté des expériences des limites humaines (la souffrance, la mort...), bref, dans les expériences propres à la condition humaine et communes à tous les individus. Dans un monde globalisé c'est ce noyau dur, appartenant à l'humain, transculturel et trans-temporel, qui devient le seul principe capable de jeter les bases d'une nouvelle solidarité (Crespi, 1994 ; 2003).

Face à la mondialisation contemporaine, Crespi s'inspire –sans que sa proposition ne se réduise pourtant à cette seule civilisation– de l'œcuménisme chrétien. Mais, comment ne pas penser qu'ainsi exprimée, la reconnaissance de la souffrance de l'autre demeure trop vague pour alimenter une pratique solidaire ? Si l'empathie est, comme nous verrons par la suite, un élément essentiel de toute stratégie de production de la solida-

rité dans le monde actuel, la simple émotion induite par la similitude existentielle est clairement insuffisante. Plus encore : peu de choses semblent si stériles dans le monde d'aujourd'hui que l'appel vide à l'identification à la condition humaine. La solidarité n'existe que dans la mesure où les acteurs sociaux se rapprochent politiquement et, pour cela, les dimensions existentielles ne peuvent être –tout au plus– qu'une première étape.

Cependant, Crespi a raison lorsqu'il questionne le poids des traditions nationales ou historiques. La communication de problèmes globaux exige d'aller au-delà de ces frontières : il est impératif de parvenir à penser la communion des différences. Et cela exige de « sortir » des limites habituelles de la pensée sociale (États, nations, classes...) et des frontières et des expériences supposées imperméables et incommensurables entre elles. À l'ère de la mondialisation, il s'avère nécessaire de produire une nouvelle grammaire de la proximité et de la distance, de la similitude et de la différence, des centralités et des périphéries, permettant l'exploration réciproque entre des contextes et des expériences sociales conçues – et vécues – pendant très longtemps, comme irréductibles entre elles. Et cependant, pour atteindre cet objectif, et pour paradoxal que cela puisse sembler, il est nécessaire d'accepter que la reconnaissance de l'humanité de l'autre ne commence réellement qu'avec la reconnaissance de la similitude sociale des conditions de vie. Là où l'énigme vide de la condition humaine devient la compréhension pratique de la condition moderne.

L'opinion publique mondiale

La proposition de Jürgen Habermas est sans doute importante. Dans la phase actuelle de la mondialisation, il est nécessaire de mettre l'accent sur le processus de formation d'une opinion publique mondiale. En fin de compte, comme Habermas même l'a montré, la vie démocratique est inséparable de la capacité des citoyens à discuter des affaires publiques, sans ce sentiment particulier d'implication et de participation transmis par l'information et le débat. (Habermas [1962] 1986 ; [1992] 1997). Mais, ce qui hier a eu lieu au niveau national, pourra-t-il être mis en œuvre globalement ? La nationalisation de l'espace public, élément de base de la politique moderne, pourra-t-elle céder le pas à un espace public mondial ?

Pour le moment, reconnaissons que, dans le contexte actuel, cette proto-formation d'un espace public mondial ne concerne vraiment que les membres les plus actifs de la société civile (mouvements sociaux et ONG). Mais, s'agissant d'un processus historique long et inédit, la constatation empirique factuelle, et momentanément circonscrite, manque de valeur d'invalidation. En réalité, le principal problème de la proposition d'Habermas découle de l'affirmation de faire de la formation délibérative de l'opinion citoyenne le grand médium de production de la solidarité abstraite dans les sociétés modernes. La continuité entre la vision habermassienne d'une Allemagne post-1989 construite autour du "patriotisme constitutionnel" et la proposition politique d'un

monde post-national sont intimement reliées². Mais Habermas passe très rapidement sur le fait que la nation –en tant qu’espace le plus important de la solidarité au cours des deux derniers siècles– n’émerge pas seulement comme le fruit d’un contrat politique, mais qu’elle s’enracine également à partir de la construction d’un sentiment d’appartenance culturelle commun. Le peuple-contrat et le peuple-génie furent partout, avec des combinaisons et des accents variables, le soubassement de la nation moderne. L’accentuation unilatérale des facteurs politiques (délibératifs) y trouve, peut être, sa limite principale. Bien entendu, la production d’une confiance transnationale entre les citoyens dans un monde globalisé ne peut pas prétendre s’établir autour d’une culture commune (comme sont parvenus à l’imposer hier les nationalistes au sein d’un espace politique circonscrit), et c’est pour cela qu’Habermas propose une voie plus abstraite –l’universalisme moral des droits des hommes (Habermas, 2000: 118). Mais, il est probable qu’une solidarité délibérative purement abstraite (qu’Habermas, disons-le au passage, et pour des raisons judicieuses, conçoit pour le moment davantage pour des blocs régionaux, tels que l’Union Européenne, que pour une virtuelle opinion publique mondiale) ne produise, isolée de l’autre axe (la dimension du peuple-génie), le sentiment de similitude indispensable à la solidarité. Trop abstraite et désincarnée, il est peu probable que la solidarité puisse se décanter par cette seule voie.

Le cosmopolitisme

La position d’Ulrich Beck est quelque peu différente. S’il a raison lorsqu’il affirme et défend la nécessité essentielle, à l’ère de la mondialisation, d’une conception élargie de la solidarité, en revanche, peu d’éléments de son œuvre rendent compte des bases sur lesquelles cette solidarité pourrait être réalisée. En effet, les bénéfices –et la nécessité– de cette solidarité élargie ne sont pas en discussion. Le problème réside dans la manière de la générer, de produire les bases d’une perspective cosmopolite durable. L’approche de Beck est plutôt une liste des vertus que cette solidarité élargie devra posséder, à la différence notoire de la solidarité nationale, qu’une stratégie intellectuelle pour sa production : une conception étendue et transfrontalière de la solidarité ; l’élargissement d’une conception de la justice, axée sur une culture de la reconnaissance de l’autre et plus seulement sur la redistribution –pour reprendre la distinction de Nancy Fraser ; le passage des valeurs de la ressemblance à celles de la différence (Beck [2002] 2003 ; 2005).

Répetons-le : ce que Beck aborde est au fond, une fois que la solidarité cosmopolite a été établie, la manière de mettre en œuvre une démocratie mondiale à l’ère de la mondialisation. Cependant, le problème est, qu’actuellement, la solidarité cosmopolite apparaît pour le moment faible ou contestée (Dahrendorf [2003] 2005, chapitre 6), que les études portant sur les valeurs post-matérialistes au niveau planétaire ne permettent pas de prévoir sa rapide expansion à toutes les couches sociales (Inglehart, 1997), et que vraisemblablement, nous assistons ces derniers temps, même dans les sociétés

européennes, à un renforcement des réactions qui ne sont pas précisément cosmopolites... Au fond, le projet de Beck repose sur la consolidation de risques mondiaux globaux d'une telle envergure qu'ils obligerait à une prise de conscience cosmopolite (Beck [2004] 2005, p.53). Bref, à un retour aux intérêts.

Traiter ce point dépasse les dimensions de cet article, mais notons qu'au cours des dernières années, le centre du débat politique tend à se réorganiser autour d'autres sujets : à la droite sur l'équation entre un néolibéralisme économique et une tradition autoritaire ou tout au moins sur des exigences accrues de contrôle social (Garland, 2001) ; pour les différents populismes, de gauche mais le plus souvent de droite, sur l'association entre un néo-nationalisme autoritaire et le soutien du libre marché comme stratégie anti-État providence (Taguieff, 2002) ; à gauche, on commence à s'incliner vers un État providence réorienté vers un neo-nationalisme protecteur. Dans la plupart des pays, l'axe du cosmopolitisme européen apparaît, aujourd'hui, comme particulièrement affaibli.

Les émotions

Face aux impasses des sources causales, des intérêts et des expériences dans la production de la solidarité, il est possible de penser qu'elle s'affirmera grâce à l'émotion. En fin de compte, ce sont les images qui globalisent notre vie quotidienne, nous transformant en temps réel en témoins d'expériences éloignées et différentes. Mais s'il n'y a pas de solidarité sans émotion, il est difficile –et problématique– de faire sa racine unique.

La deuxième moitié du XX^{ème} siècle a été témoin de la métastase du discours de la dénonciation adressé d'abord à la conscience politique des militants, puis à la morale de l'opinion publique, et aujourd'hui, finalement, à l'émotion des individus. Nous ne vivons plus dans un monde où l'ignorance des faits pouvait encore servir, au moins pour certains, d'excuse morale. Il s'agit d'un fait essentiel de la vie politique contemporaine qu'il faut affronter les yeux ouverts. Et ce n'est même pas possible d'affirmer, comme l'ont fait certaines études à propos des camps de concentration de la deuxième guerre mondiale, que les individus ne voulaient pas écouter les témoignages ou qu'ils préféreraient ne pas connaître la vérité. Il est nécessaire de se rendre à l'évidence. L'opinion publique est en général informée –et demeure indifférente.

Généralisée et banalisée, l'alerte morale sur laquelle reposait l'action d'interpellation de l'opinion publique, a fini par miner ses propres bases. Bien entendu, certaines scènes nous choquent encore, les violences politiques dénoncées ou affichées par les journalistes jouent un rôle catalyseur puisqu'elles déclenchent en général une empathie morale, parfois une prise de conscience, beaucoup plus rarement une ébauche d'action. Mais lentement, s'étend une aboulie, un état d'esprit collectif qui affaiblit considérablement notre capacité d'indignation morale face aux injustices ou aux problèmes étrangers et lointains. Parfois même, la recherche d'une connaissance supplémentaire des événements mondiaux apparaît comme un étrange palliatif face au sentiment d'impuissance (Bauman,

1993; Boltanski, 1993 ; Tester, 1997). La connaissance –dans un renversement notable vis-à-vis du projet des Lumières– n’est pas la mère de l’action, mais son supplétif anxio-lytique. Connaître pour ne pas agir, connaître pour nous persuader moralement que nous ne pouvons pas agir réellement. Le résultat est un ensemble hétérogène d’états d’âme à culpabilité atténuée –l’acteur se persuade que ce qu’il aurait pu faire aurait été bien peu, mais quelque chose tout de même, et pourtant il n’a rien fait. La connaissance vient, maintes et maintes fois, apaiser ce sentiment (Martuccelli, 2002: 31-550). Certains ont pu ainsi parler d’émergence de « quasi-émotions » grâce auxquelles l’indignation et la compassion ne se traduisent plus en termes d’action, mais se cristallisent autour de la construction plus ou moins intellectualisée des émotions au travers du filtre de la vision des experts. Le résultat est la généralisation de la manipulation cynique des émotions (Mestrovic, 1997). Mais face à cette transformation, la compréhension sociologique ne peut pas se borner à une attitude de condamnation. Au contraire, il est impérieux d’accepter et de reconnaître les limites de cette stratégie : la solidarité ne procède pas immédiatement de la reconnaissance de l’humanité de l’autre par la voie de la compassion induite par les images de sa souffrance (Sontag, 2003).

Certes, l’émotion est ce qui permet, parfois même contre les intérêts immédiats, des formes d’action –comme le souligne l’importance de l’aide internationale accordée par les individus à la suite de certaines catastrophes endurées, par tant d’autres, éloignés et différents. Mais cette émotion est trop capricieuse (elle se déchaîne à la suite d’un événement donné, mais pas à la suite d’un tel autre), trop inconstante (la mobilisation suit de très près l’attention que lui accordent les médias) et trop vide (au fond, elle tient plus de la compassion ou de la pitié que vraiment de la solidarité). Expliquer cette divergence de réactions est sans aucun doute un défi majeur pour la pensée sociale lors des prochaines années, mais pour le moment les efforts effectués dans ce sens sont largement insuffisants. Ulrich Beck ([2004] 2005, pp.201-203), par exemple, propose cinq facteurs pour rendre compte du différentiel dans les interventions internationales : asymétrie de pouvoir, synthèse réalisme-idéalisme, principe de l’altruisme égoïste, échange de perspectives, cercle de la mondialisation. Mais comment ne pas souligner les lacunes explicatives de cette liste ?

Certes l’empathie se produit souvent face au spectacle de la désolation d’autrui, mais en même temps que cette émotion jaillit, naît la conviction qu’au-delà de l’empathie face à la douleur des autres, trop de choses nous séparent d’eux pour que nous puissions expérimenter, réellement, une communication. L’expérience de ces autres est perçue comme irréductiblement différente. Le problème n’est pas nouveau et fut même largement débattu au XVIII^{ème} siècle : si d’une part, le souci des autres est une émotion humaine générale, d’autre part, les relations affectives nous inclinent vers les uns au détriment des autres, et surtout, les émotions sont incapables de fonder une obligation morale universelle envers nos semblables (pour une bonne présentation de ces débats, cf. Terestchenko, 2005, chapitre 2). Comprenons-le bien : l’obstacle principal est juste-

ment cette unité anthropologique supposée dans la mesure où elle n'est pas prolongée, activement, par son insertion et sa compréhension dans un horizon sociologique partagé. Sans cette traduction de la condition humaine en condition moderne il n'y a pas de possibilité de solidarité. Bref : l'émotion est nécessaire et insuffisante. Si elle constitue un élément important du travail d'identification nécessaire à tout processus de solidarité (et dans ce sens elle doit être soulignée), il est évident que sa labilité est trop forte pour lui attribuer le rôle pivot.

La traduction

Dans les sociétés industrielles, la plupart des comparaisons –profanes ou expertes– se bornent à l'horizon politique et social d'une société nationale. Et lorsque certaines dimensions plus larges ont été signalées, elles l'ont été en partant de perspectives décrétées communes entre les membres des pays centraux, et qui ne contemplaient que faiblement, au moins au moment de leur formulation, d'autres situations sociales et nationales. Il s'agissait, tout au plus, d'insérer tous ces « autres » dans un système global de perception (économique, politique et culturel) capable de rendre compte des raisons de leur exploitation. Cette analyse, dans la mesure où elle s'élargit en incorporant de nouveaux groupes sociaux (l'expérience ouvrière, la situation féminine, la discrimination raciale, la spécificité des jeunes, les voix du Tiers Monde ou le silence de tant d'autres) a réussi, progressivement, à briser l'oubli dont ces acteurs furent objet pendant si longtemps.

Bien entendu, des différences majeures séparent les expériences sociales en fonction des lieux, des histoires ou des variantes de domination. L'objectif de la traduction n'est pas de nier ces différences, mais de faire de telle sorte qu'elles ne deviennent pas des obstacles insurmontables pour la compréhension réciproque. Face à l'interdépendance des phénomènes sociaux, il est nécessaire d'orienter l'analyse vers la production d'un langage capable de rendre compte de manière plus unitaire de la diversité du monde. La production de la solidarité à l'ère de la mondialisation exige que chaque individu soit capable de se placer, imaginativement, à la place de l'autre. Sans cette capacité de translation, la communication entre des altérités ne sera jamais une réalité. La solidarité est impossible sans un travail proprement herméneutique vers l'altérité. Mais, quel poids devons-nous lui conférer ?

C'est un effort de ce type que Boaventura Souza Santos explore systématiquement depuis des années. « Plus qu'une théorie commune, ce qui est nécessaire c'est une théorie de la traduction capable de faire intelligibles mutuellement les différentes luttes, en permettant ainsi que les acteurs collectifs s'expriment sur les oppressions auxquelles ils font résistance et les aspirations qui les mobilisent » (Santos, 2005: 103). Plus simplement : pour Santos, la solidarité est comparée à une « forme de connaissance émancipatoire », grâce à la reconnaissance du caractère global et multidimensionnel de la souffrance. « À mon avis, l'alternative à la théorie générale est le travail de traduction.

La traduction est le processus qui permet de créer de l'intelligibilité réciproque entre les expériences du monde, aussi bien entre les disponibles qu'entre les possibles, révélées par la sociologie des absences et la sociologie des émergences. Il s'agit d'un processus qui n'attribue à aucun ensemble d'expériences ni le statut de totalité exclusive ni le statut de partie homogène. Les expériences du monde sont traitées à des moments différents du travail de traduction soit comme des totalités, soit comme des parties, soit comme des réalités qui ne s'épuisent pas dans ces totalités parties. Par exemple, voir le subalterne dans et hors la relation de subalternité » (Santos, 2005: 175).

La formulation de Santos a le grand mérite de récupérer en termes opérationnels un ensemble d'efforts critiques et déconstructionnistes entrepris depuis des décennies par la pensée critique, afin de pouvoir échapper à l'imposition implicite d'un cadre de lecture réducteur des altérités. Certes, cette nouvelle ligne de démarcation a été tracée à partir du centre, mais le processus n'en fut pas moins important –comme en témoigne en outre son prolongement dans les études post-coloniales (Said, [1978] 1997 ; Spivak, 1988 ; Bhabba, 1994). L'important c'est d'établir l'espace total de la traduction, puisque ce n'est qu'à partir de cet espace que l'ensemble des différences acquiert son sens, l'exclusion-inclusion de la totalité de chacune d'elles définissant exactement le domaine de l'universalité (Laclau, [1996] 2000). L'accent se déplace alors dans un certain sens du souci exclusif de l'agrégation et de la reconnaissance des intérêts communs, comme dans l'ancienne stratégie contre-hégémonique, vers la nécessité d'une lisibilité croisée des expériences –une inquiétude observable également dans le discours sur la multitude (Hardt, Negri, 2004). L'objectif est de parvenir, comme le signale Ricœur, à une « équivalence sans identité », ce qui implique de faire le « deuil de la traduction absolue » (Ricœur, 2004, p.40 ; p.19).

Cependant cet effort sera incomplet, en ce qui concerne la production de la solidarité, si ce moment herméneutique ne se prolonge pas dans une poétique. En effet, le problème est la tentation de toute traduction de subordonner la poétique au moment purement compréhensif, d'oublier les effets à produire et de se centrer uniquement sur l'effort consistant à rendre familier l'étrange. Mais c'est justement la négligence de la dimension poétique qui explique –partiellement au moins– le fait que la compréhension anthropologique, et ses efforts pour montrer la présence d'une humanité commune, ne parviennent pas à jeter les bases d'une solidarité entre des individus différents. La compréhension d'autrui –son insertion dans un système universel d'équivalences– moment indispensable de l'analyse, doit se prolonger par la prise de conscience croissante des difficultés de la communication dans un monde globalisé.

Le mérite principal de toutes ces approches est de préciser avec lucidité le défi auquel nous sommes soumis. Et comme nous le verrons, nous nous appuyerons à plusieurs reprises sur leurs conclusions et leurs intuitions. Les réflexions et les nuances critiques introduites n'ont donc d'autre fonction que celle de souligner la nécessité d'une forme

sui generis de grammaire politique à défaut de laquelle la solidarité à l'ère de la mondialisation, ce combustible essentiel de la vie sociale, ne pourra pas être produit. Lorsque les interdépendances se généralisent, les contextes de vie ont tendance à se séparer analytiquement. Le monde, dans l'imaginaire actuel, apparaît, chaque fois davantage, comme étant pratiquement intégré et analytiquement opaque et fragmenté. La capacité d'engagement avec les affaires politiques distantes, si elle devient une exigence citoyenne indispensable du monde de nos jours, s'en ressent fortement.

COMMENT PRODUIRE LA SOLIDARITÉ DANS UN MONDE GLOBALISÉ ?

La solidarité devra passer de plus en plus par la capacité à établir un lien social et subjectif entre des acteurs différents et éloignés dans l'espace. Sans que cette problématique ne soit réduite à un simple problème de connaissance, comment ne pas accepter la responsabilité qui revient, dans ce contexte, aux sciences sociales, dans la production de cette solidarité ? (Martuccelli, 2004a ; 2004b ; 2005: 232-240).

De l'ensemble des propositions que nous venons d'examiner, nous garderons plus d'un élément, mais en les combinant différemment. Certes, le défi principal réside dans l'établissement de passerelles entre des expériences individuelles éloignées, et la recherche d'un supplément d'imagination afin de mettre en rapport des acteurs éloignés mais qui connaissent, malgré les distances, des épreuves sociales semblables (et pas seulement des expériences existentielles communes). Voilà le double risque, la Scylla et la Charybde de la solidarité à l'ère de la mondialisation. D'une part résister aux litanies d'un discours qui affirme l'unicité de la condition humaine –puisque sous le voile de l'universalité existentielle se cachent *de facto* des généralisations abusives et incontrôlées, et surtout, des traductions réductrices. D'autre part, et en sens inverse, résister à une fragmentation des expériences qui suppose la négation de tout élément commun et le royaume des essences incommensurables –une attitude qui sous l'oripeau de la reconnaissance de l'altérité, cache, clairement, une résistance face à la reconnaissance en nous, de cette altérité. Le livre de bord indissociablement politique et moral de l'interculturalité universelle, et de la poétique de la solidarité qui l'encadre, devra tenir son cap entre ces deux écueils, en s'opposant à l'exaltation de la différence ainsi qu'à l'universalisme abstrait, et à l'unidimensionalisation de la solidarité comme exigence morale ou comme obligation publique (Soulet, 2005).

Comment le faire ? En respectant, comme nous verrons, un ensemble de règles. L'objectif étant la production des bases de la solidarité à niveau global, la problématique n'est ni la pragmatique de l'interculturel (comment faire cohabiter dans un espace com-

mun des groupes différents) ni l'herméneutique de l'altérité (l'interprétation compréhensive de la culture d'autrui), mais une poétique de la solidarité qui, une fois établie l'existence d'un espace d'expérience universelle, articule l'herméneutique et la poétique, sans subordonner la deuxième à la première.

Comparer l'incomparable : l'expérience moderne

À la racine des effets de connaissance de la plupart des descriptions et des explications dans les sciences sociales, il existe un contexte primordial, un horizon d'interpellation explicite ou implicite (en général celui de l'auteur ou du lecteur simplement), à partir duquel les autres situations et expériences sont intelligibles. C'est dans ce sens primordial que toute connaissance sociale est une comparaison –dans l'espace, dans le temps, entre cultures, entre groupes sociaux–, qu'elle soit consciente ou qu'elle ne le soit pas. Aucun contexte social n'est compréhensible indépendamment des autres (au moins, de certains autres). Si la comparaison peut être plus ou moins contrôlée, et plus ou moins explicite, la construction de critères permettant la mise en résonance des contextes en demeure toujours l'aspect le plus important.

Dans la période de mondialisation actuelle, la comparaison affronte de nouvelles difficultés. La modernité s'est caractérisée, entre autres, par l'établissement d'une ligne de démarcation supposée intangible entre sociétés traditionnelles et modernes. Et autour de cette frontière un ensemble de différences ont été perçues (entre nations, classes, groupes...) comme des jugements de valeur. L'Occident moderne était la norme du jugement, et son présent signalait le futur –le seul futur acceptable– de tous les autres.

La comparaison dont nous avons besoin à l'ère de la mondialisation devra être capable de dépasser cette frontière. Mais, soulignons-le au passage, la distance géographique n'est pas –ne fut pas– un obstacle insurmontable : en effet, l'optique « traditionnelle » de la modernité a permis d'établir des comparaisons entre des acteurs placés dans des sociétés éloignées, mais qui partagent, néanmoins, un même degré de développement. Aujourd'hui le défi réside dans le rapprochement d'expériences sociales incomparables, du point de vue de la vision traditionnelle de la société moderne, mais que nous devons apprendre à percevoir comme comparables à partir des expériences des individus. Pour cela, il est nécessaire de comparer « sans jugement de valeur, sans objectif typologique immédiat » (Detienne, 2000: 64). La comparaison, dans une plus grande mesure et mieux que la traduction, repose sur un horizon d'ouverture.

Pour l'effectuer, il est nécessaire de placer, à la base de la comparaison, une large expérience sociale et culturelle, sans tomber pourtant dans la vacuité implicite dans la notion de condition humaine. L'anthropologie historique et philosophique doit céder sa place dans la comparaison à l'expérience matricielle de la condition moderne (Martuccelli, 1999 ; 2005). De quoi s'agit-il ? D'une expérience de distance et même d'extranéité vis-à-vis du monde. Cette expérience est produite par des processus mul-

tiples (modernisations économiques ou culturelles, ruptures politiques, colonisations, crises personnelles, fin du contrat entre les paroles et les choses...) mais le résultat expérimentiel est toujours le même : le sentiment d'une dissociation entre l'individu et le monde. Certes, le modernisme, et son exaltation de l'aventure et de la nouveauté, ont fourni une des expressions les plus achevées de cette forme de conscience historique *sui generis* (Berman, 1982). Mais comme point de départ de la comparaison, il est nécessaire d'aller plus loin, et de n'y percevoir qu'une de ses expressions. L'inquiétude et le choc face à la modernisation exogène, les expériences d'immigration, les multiples variantes minoritaires, l'approfondissement de la distance entre la subjectivité et les rôles sociaux... la liste est interminable. L'obstacle principal à ce travail de comparaison est de nature politique. Ce que la vision traditionnelle de la modernité a affirmé, même explicitement, c'est la rupture radicale entre l'expérience d'un individu moderne (en général du Nord) et celle des acteurs du Sud (mais également, comment l'oublier, de beaucoup d'autres au Nord). Pourtant, si nous y pensons bien, les uns et les autres, en fonction de leur proximité avec l'expérience matricielle moderne, ont une expérience semblable du monde –pouvant être appelée « moderne » au sens large du terme. À sa manière, la séduction de la postmodernité dans les pays du Sud en témoigne. Au delà de l'effet de mode –aujourd'hui en déclin– pour la première fois, grâce à son discours critique, l'expérience des autres a été perçue comme « moderne », parfois même comme « post-moderne » *avant la lettre*, à un point tel que les similitudes entre l'expérience présente des pays centraux et certains traits de l'expérience actuelle –et même passée– des pays périphériques ont été établies.

L'axe de la comparaison doit se déplacer des sociétés ou des groupes (nations ou classes) vers les individus, puisqu'à l'ère de la mondialisation, un des défis majeurs est la communication politique entre acteurs distants, différents et inégaux, et pour cela, les individus et leurs expériences devront être l'horizon de cet échange.

Le point est essentiel. Dans un monde globalisé, il est indispensable d'ouvrir le spectre des études comparatives, en soulignant les singularités historiques, comme tant d'études actuelles le font au moyen des différentes dynamiques de modernisation civilisatrices (cf. *Public Culture*, 1999 ; Eisenstadt, 2000 ; ou pour un bilan de l'interculturalité, Demorgon, 2005). Mais cette révision analytique indispensable n'est pas nécessairement le fondement à partir duquel la communication pourra s'établir (et surtout à partir duquel les conséquences politiques pourront être inférées). Les ordres de préoccupation ne sont pas les mêmes. Il est sans doute important de montrer les similitudes des processus que les sociétés ou les civilisations traversent, mais c'est insuffisant pour engendrer la solidarité. Pour cela, il est nécessaire de reconnaître la centralité des expériences individuelles –non pas de façon abstraite comme le fait la notion de condition humaine– mais en insistant sur leur horizon historique commun, une expérience matricielle redéfinie de la modernité : une forme particulière d'extranéité vis-à-vis du monde, fondement de comparaisons futures.

Mais une fois ce noyau dur défini, il est évident que l'expérience matricielle est trop large et trop vague. Si elle constitue un point de départ indispensable, il est encore nécessaire d'établir, progressivement, de nouveaux critères.

L'impact compréhensif : promesse et problème du recours aux analogies

La recherche d'une compréhension commune doit être subordonnée à la problématique des effets croisés que cette intelligence doit susciter entre des individus éloignés, inégaux et différents. Et, contrairement à ce qu'impliquent les stratégies unilatéralement herméneutiques, ces effets ne sont pas une conséquence immédiate de la traduction. La poétique de la solidarité possède des exigences propres.

Pour mettre en oeuvre cette tâche, il est nécessaire de passer par un mode « allégé » de raisonnement. Au fond, il ne s'agit que de la mise à jour, au vue de la production d'une solidarité globale, de la sempiternelle tension entre la connaissance sociologique et la posture critique (Martuccelli, 2002c). À ce sujet, il est essentiel de reconnaître que ce que la posture critique ajoute au monde dépasse toujours ce qui est licitement déductible à partir des études sociales. Et cependant, et non sans paradoxe, les images critiques ainsi construites ont un impact fort sur les esprits des autres acteurs, en les transformant de cette manière en une forme de connaissance de la réalité. Le mystère et la mystification de toute posture critique réside dans le fait qu'au moment même où elle est supposée être en train de décrire la réalité, elle la recrée, elle l'invente même parfois. Les postures critiques rendent rarement vraiment compte du monde. Cependant, excessives ou approximatives, plus figuratives que démonstratives, elles possèdent en général une force incroyable d'énonciation ou d'évocation. Et très souvent, et malgré leurs évidentes limitations, elles « parlent » aux acteurs sociaux plus pertinemment que de nombreuses études sans doutes plus vraisemblables. Certes, pas de la même manière ni avec les mêmes effets. Parfois même, leur pouvoir d'évocation est inversement proportionnel à leur degré de vraisemblance sociologique. Bien entendu, la sociologie ne doit pas renoncer à ses exigences épistémologiques propres, mais si elle veut accroître son pouvoir critique, elle doit reconnaître la spécificité des règles du travail critique.

Pour marquer cette inflexion conceptuelle, il vaut donc mieux abandonner d'emblée toute prétention à des arguments causaux ou homologiques au sens strict, au profit de raisonnements proprement analogiques –et cela en dépit même des imperfections cognitives qui lui sont propres. Mais en vue d'une poétique de la solidarité, l'analogie permet un supplément d'imagination, indispensable aujourd'hui.

L'analogie a une réputation douteuse car elle introduit un système de similitudes qui risque de devenir, à tout moment, un jeu incontrôlable, ce qui est d'autant plus vrai dans la mesure que sa force procède très souvent moins de la parenté des événements mis en rapport, que des compétences stylistiques ou rhétoriques d'un texte (Coster,

1978). Mais si son recours est discutable d'un point de vue proprement explicatif, l'analogie devient au contraire, lorsque la problématique principale consiste à affronter les limites des raisonnements causaux proprement dits, l'analogie devient, un outil de travail précieux.

La poétique de la solidarité, pourtant, n'autorise pas toutes les analogies. La résonance des différences dont elle a besoin, et que l'analogie rend possible, n'est ni illimitée, ni aléatoire. L'analogie ne doit en aucun moment se débarrasser des inquiétudes proprement cognitives ou herméneutiques, mais doit, sans pourtant s'en séparer, s'ériger en interrogation supplémentaire. Sa force est celle de permettre l'introduction de questions inopinées ou l'établissement de résonances imprévues, grâce justement au transfert de métaphores sur lesquelles elle repose. Évidemment, nous y insistons, les analogies ne doivent pas être prises pour des démonstrations –et elles ne visent jamais par conséquent à définir la nature de la connexion entre différents phénomènes. Dans leur vocation critique leur objectif est autre : établir des similitudes entre acteurs différents et éloignés. L'analogie n'est pas une causalité bâtarde mais un style de raisonnement au service d'une exigence cognitive critique.

Pour cela, le rôle de l'imagination doit être accentué afin de construire des langages capables de rendre compte, d'une manière différente, des « mêmes » situations. En effet, dans sa fonction proprement politique, l'analogie a une vertu essentiellement illustrative. Associée à des métaphores, elle rapproche des domaines distants et hétérogènes, en mettant en résonance des contextes historiques différents³. L'analogie est « moins » qu'un déplacement métaphorique incontrôlé, et elle est « plus » qu'une comparaison au sens strict du terme. Elle se déplace dans les confins périlleux du « comme si », mais grâce à cela, elle ne se borne pas à établir une simple relation directe entre deux situations initiales. Elle crée, au sens exact du terme, une situation *nouvelle*, commune aux deux premières, qui transcende chacune d'elles, et qui les éclaire de manière inédite. L'analogie est donc un espace de questions et de réponses qui produit des effets de connaissance dans et sur la vie sociale par l'accentuation de certaines similitudes et différences. Son utilisation s'accommode alors d'une importante pluralité méthodologique, puisque son premier objectif est de fonctionner comme un espace d'imagination au service d'une poétique de la solidarité, par l'intermédiaire de l'articulation entre des questions existentielles et des inquiétudes politiques.

Certes, tout semble opposer, pour revenir sur la formule de Sartre, un paysan chinois à un petit bourgeois français, et pourtant, malgré les différences de leurs expériences, il est nécessaire de parvenir à une mise en résonance capable de permettre, au-delà des différences évidentes et massives, l'accentuation de similitudes imprévues. Dans ce but, il est nécessaire de conférer aux expériences individuelles un rôle accru dans la compréhension croisée de la vie sociale. L'objectif, afin d'éviter le double écueil de l'universalisme abstrait et de la différentiation essentialisée, consiste à établir une similitude entre

les épreuves auxquelles sont soumis les individus malgré les distances et les différences. La mondialisation exige ce changement de cap dans le travail critique. Il n'est plus possible de réorganiser la lecture du monde à partir de l'expérience d'un supposé sujet historique (le prolétariat) capable d'énoncer le sens de l'histoire. Les dépossédés, au delà de l'urgence et du scandale de leur situation, ne seront plus l'axe de cette compréhension. L'inhumanité dont ils sont brutalement l'objet, les prive, dans une redondance terrible, de tout rôle dans ce sens⁴.

Le centre du dispositif : les épreuves de l'individu

Un grand pas dans cette direction a été réalisé par Amartya Sen et ses disciples avec la notion de *capabilities* (Sen, 1992 ; [1999] 2003). En questionnant une conception statique des inégalités, ces auteurs se demandent ce que les individus sont effectivement capables de faire dans les différentes sociétés. Une vision profonde qui permet de mettre en évidence des similitudes ignorées : d'établir par exemple, que des acteurs sociaux, qui, « mesurés » en fonction de certains indicateurs « objectifs » (revenus *per capita*, contexte national...), apparaissent comme désavantagés, peuvent cependant disposer dans les faits de marges d'action importantes. Les études ne se limitent pas seulement à comparer les revenus en tenant compte des différentiels des coûts de la vie en fonction des sociétés (ce qui est la condition de base évidente de toute comparaison), mais interrogent, de manière plus substantielle, les capacités effectives que possèdent les différents acteurs. La pyramide sociale ainsi que la pyramide entre les nations se craquellent : la structure sociale devient un gruyère, où les « trous » dessinent des espaces dans lesquels, les acteurs sociaux, sans mobilité sociale, peuvent cependant fabriquer des niches leur permettant d'accroître leurs chances d'action. Le résultat peut par moments sembler paradoxal : des individus disposant apparemment de moins de ressources (monétaires, notamment), et étant l'objet d'inégalités importantes, peuvent pourtant, posséder des marges plus importants d'initiative personnelle au moment d'affronter certaines épreuves (Martuccelli, 2003).

C'est dans ce sens qu'il nous semble nécessaire de poser, à la racine de la poétique de la solidarité, un ensemble d'épreuves, indissociablement existentielles et politiques, que les acteurs affrontent au cours de leur processus d'individuation, et qui se déclinent de manière variée en fonction des sociétés et des périodes (Martuccelli, 2004a ; 2004c ; 2005 ; 2006). Pour une poétique de la solidarité, l'objectif n'est pas –encore– la constitution d'un acteur collectif, mais la production d'une intelligence réciproque sous l'emprise d'un impact compréhensif –une intelligence capable d'abolir les clivages nationaux et sociaux en tant que barrières herméneutiques. Cet impact compréhensif est plus qu'une simple identification émotionnelle (la similitude analogique des épreuves permet de comprendre socialement et politiquement l'expérience étrangère et distante), et moins qu'un engagement militant (il n'y a pas de transition, ni immédiate ni nécessaire, entre

cette connaissance et la participation à des mouvements sociaux). Mais, à l'ère de la mondialisation, cet impact compréhensif est essentiel pour qu'apparaisse le sentiment particulier de transcendance individuelle sans lequel la solidarité n'est pas possible.

Derrière les différences nationales et les positions structurelles, il est essentiel de reconnaître les différentes initiatives des individus. Une ressemblance pratique affirmée précisément par la grammaire de la résonance entre épreuves. L'expérience de perte de sens de la réalité, par exemple, est présente chez des groupes sociaux différents. Elle est centrale dans l'expérience des femmes au foyer, des jeunes insérés dans d'interminables processus d'insertion, de personnes expulsées de la vie active, ou de tous ceux qui vivent dans les multiples sociétés parallèles, construites, paradoxalement, au sein des sociétés globales (Martuccelli, 2004d). Au-delà des différences et des distances, c'est cette proximité de l'expérience sociale qui est susceptible d'engendrer des solidarités croisées et déterritorialisées.

L'objectif est l'affirmation progressive d'un ensemble de figures sociales kaléidoscopiques qui permettront progressivement de mettre en résonance des expériences qui nous semblent aujourd'hui absolument incomparables. Cependant, et à fin d'éviter le risque d'une métastase de positions, il sera nécessaire de rappeler le principe de base : l'existence d'un nombre limité d'épreuves par lesquelles passe le processus d'individuation (Martuccelli, 2006). C'est en référence à ce monde que les comparaisons et les résonances trouvent leur sens. C'est par cette voie qu'il nous semble possible de surmonter, au cours des prochaines années, en termes compréhensifs, beaucoup de séparations actuelles entre le Nord et le Sud, entre les hommes et les femmes, ou entre les différents groupes sociaux. Les épreuves de l'individuation peuvent être très semblables malgré les différences nationales ou culturelles ou les différentes distances géographiques ou sociales. Et ce sont elles qui permettent l'impact compréhensif générateur de la solidarité. Si toutes les sociétés actuelles ne connaissent pas la différenciation structurelle spécifique des sociétés industrielles avancées, des phénomènes de sécularisation ou de développement économique, en revanche, toutes disposent d'un processus d'individuation –l'ensemble standardisé d'épreuves auxquelles sont soumis les individus –permettant la mise en place de résonances. L'épreuve scolaire, l'épreuve du travail, l'expérience urbaine ou familiale –malgré leurs différences– nous introduisent dans un espace virtuel de compréhension réciproque.

La nouvelle sociologie critique des résonances

Dans le sillage des travaux de Sen, Martha Nussbaum a mis en œuvre ce type d'intuition. Sans oublier de souligner, par exemple, les spécificités nationales ou régionales des femmes en Inde dont elle étudie les conditions de vie, elle n'hésite pas cependant à établir des parallélismes avec les défis que d'autres femmes rencontrent dans d'autres contextes, comme par exemple dans le cas des femmes occidentales américaines (Nussbaum, 2000). L'association, sans doute illicite, lorsque la lecture des expériences est subordonnée à la

causalité des phénomènes ou à l'agrégation des intérêts, est non seulement pertinente, mais même nécessaire, lorsque l'objectif essentiel est l'impact compréhensif réciproque à partir des expériences individuelles. Pour cela, comme Nussbaum l'a souligné dans un travail précédent, l'imagination littéraire est un recours possible : elle alimente une attitude éthique particulière, qui nous conduit à nous intéresser et à nous impliquer dans la vie des autres malgré les distances et les différences. Grâce à l'imagination littéraire, chacun de nous, sans renoncer à notre individualité, est capable de participer à l'individualité d'autrui, à souffrir avec lui, participer à ses profondeurs intérieures, ses espoirs, ses amours et ses horreurs. C'est cet impact compréhensif qui doit se transformer en horizon du travail critique et cela d'autant plus que, du point de vue de la vie publique, l'indifférence pour l'oppression collective procède très souvent de l'incapacité à individualiser les problèmes – ce que justement fait l'imagination propre au roman (Nussbaum, 1995)⁵.

Dans les prochaines années, il sera indispensable d'étudier les formes et les logiques de l'impact compréhensif propre de la poétique de la solidarité dans un monde globalisé. De nouveaux travaux (sociologiques, anthropologiques, politiques, culturels...) sur les effets de la communication seront absolument nécessaires. Pour donner un seul exemple, comme certaines études l'ont établi, l'attitude de l'opinion publique américaine se modifie en fonction du degré de proximité acquis par la connaissance : plus les citoyens américains connaissent les conditions et les situations de vie des habitants de certains pays étrangers, plus réticente se montre l'opinion publique, par exemple, à appuyer des interventions militaires ou des sanctions économiques contre ces pays (Harvey, 2001: 211). Et nous pouvons mentionner également l'impact international du *blog*, que sous le pseudonyme de Salam Pax, tint un citoyen iraquien pendant la dernière guerre du Golfe en 2003. En racontant seulement ce qui se passait sous sa fenêtre, il réussit à transmettre à de nombreux individus de par le monde, le sentiment de « vivre » les choses de l'intérieur. La distance géographique fut mise en échec par cette proximité émotive bien différente de celle que les journalistes transmettent habituellement sur le terrain. L'identification fut facilitée par le fait que chacun pouvait, presque sans effort, se mettre à sa place.

En vérité, la généralisation croissante des situations contradictoires invite à entreprendre des travaux supplémentaires. Rien n'invite davantage à la réflexion que le contraste entre l'indifférence de l'opinion publique européenne face aux massacres en ex-Yougoslavie, au cœur de l'Europe, et endurés par des individus définis par une grande similitude sociale et culturelle, et la réaction publique mondiale face au sort des femmes afghanes sous la dictature des talibans.

Ce dernier exemple l'illustre d'autant mieux que le sort de la plupart des hommes afghans fut (comme celui des femmes) d'être victimes de la dictature, mais leur destin ne produisit aucune émotion politique globale. On peut ainsi séparer l'émotion pure de l'impact compréhensif. Dans le premier cas, seul nous meut l'empathie ou la compas-

sion. Dans le second, la compréhension d'autrui se lit, s'éprouve, en termes de réciprocité subjective. C'est, sans aucun doute, le mérite principal du féminisme dans le monde globalisé actuel. Le fait que l'expérience quotidienne d'oppression soit le foyer de prégnance significative des luttes féministes depuis des décennies, permet aux femmes de disposer, de manière plus ou moins immédiate, d'un dispositif leur permettant d'éprouver la similitude des expériences malgré les différences ou les distances des conditions sociales. Aucune explication causale n'est mobilisée dans ce processus –les raisons explicatives du sort des femmes afghanes sont très différentes des problèmes ou des inégalités que souffrent les femmes en Occident. Les intérêts, au-delà des rhétoriques conventionnelles à l'usage, sont profondément différents. Et ce n'est certainement pas l'expérience commune de vie qui produit cet appel à la solidarité (peu ou rien n'est commun entre les situations de vie des femmes afghanes et celles des femmes occidentales). La résonance n'est donc pas produite ni par les causes, ni par les intérêts, ni par les expériences. Elle est le fruit d'une grammaire critique, qui, dans un même et seul mouvement, produit à la fois l'intelligence objective du monde et un impact compréhensif.

Mondialisation et singularités

La mise en résonance des expériences dans un monde globalisé ne passera plus nécessairement par une montée en généralité (Boltanski, 1990). Le parcours de la poétique de la solidarité sera très souvent différent et ira d'une singularité individuelle à une autre. L'objectif n'est pas seulement l'affirmation du caractère commun d'une expérience individuelle (qui est, et pour toujours, la meilleure contribution du féminisme aux luttes sociales) mais devra passer, et à chaque fois davantage, par la capacité de percevoir, derrière les processus collectifs, communs ou pas, la singularité des individus.

Dans l'art contemporain, et pas seulement dans l'imagination littéraire évoquée un peu plus haut, nous pouvons trouver déjà de tels efforts. Sophie Calle, par exemple, s'efforce, dans certaines de ses œuvres, de produire un collectif à partir de la communion d'expériences radicalement individuelles. Elle utilise pour cela une logique artistique qui souligne la singularité irréductible de chaque expérience et la résonance qu'elle est capable d'avoir chez les autres. C'est ainsi par exemple qu'elle met en résonance, par le biais de photographies, le souvenir le plus triste d'une pluralité d'individus, qu'il naisse d'un deuil ou de tout autre chose : s'il est vrai que nous ne serons jamais capables de supprimer la signification irréductiblement singulière de toute tristesse individuelle, le face-à-face avec la tristesse d'autrui, même s'il demeure autrui, produit un impact compréhensif particulier. La poétique de la solidarité devra ainsi transiter, à partir de l'écho que suscite l'expérience singulière d'autrui, vers son intelligence, par la voie d'une grammaire d'épreuves existentielles et politiques. L'empathie vers la souffrance des autres n'est, par conséquent, que la première étape d'une poétique de la solidarité impliquant la compréhension des expériences singulières à travers un ensemble commun d'épreuves.

Les expériences sont différentes en fonction de leurs inscriptions sociales (qu'il s'agisse de l'oppression féminine, du chômage...) mais transmettent un sentiment commun dans la mesure où elles s'inscrivent et s'éprouvent à partir d'une grammaire commune. À la subsumption du particulier au général –le mouvement critique par excellence– devra s'ajouter, et parfois même le remplacer, la progression résonante entre singularités –un mouvement allant du particulier au particulier. Encore une fois : dans sa dimension proprement politique, la reconnaissance de l'humanité d'autrui n'est effective que si la similitude entre les épreuves de vie est réellement reconnue. À la logique descendante (les causes expliquent les expériences), et à la progression rhétorique ascendante qui l'a accompagnée (l'insertion du particulier dans le général), devra s'ajouter le propre d'une logique ascendante (c'est l'impact compréhensif entre expériences qui engendre une action sur les causes) grâce à sa mise en résonance horizontale (par réverbération entre expériences singulières qui iront ainsi du particulier au particulier).

Évidemment toutes les similitudes ne produiront pas –ne sont susceptibles d'alimenter– des mobilisations collectives. Mais c'est par cette voie que pourra être établie une intelligence politique commune et croisée, susceptible de s'orienter vers des similitudes politiquement significatives et génératrices de solidarité. Cette structure compréhensive du monde n'est pas, bien entendu, une exclusivité des sciences sociales. Mais à l'ère de la mondialisation, la réflexion sur la poétique de la solidarité est un devoir critique.

* * *

Le raisonnement que nous avons développé étant relativement long et complexe (espérons qu'il n'a pas été, par contre, compliqué...), il est peut être pertinent de reprendre, en conclusion et de manière schématique, les principales étapes développées.

1. La solidarité a été produite dans les sociétés industrielles par trois grands mécanismes : les causes, les intérêts communs et les expériences similaires et contiguës.
2. À l'ère de la mondialisation, ces trois sources traditionnelles de la solidarité connaissent une série de limitations qui compromettent leur efficacité politique.
3. S'il est vrai que les principaux efforts intellectuels développés jusqu'à présent ont le grand mérite de poser le problème clairement, ils semblent relativement isolés entre eux et ils négligent en particulier la problématique spécifique de la poétique de la solidarité.
4. L'article propose *une* stratégie pour affronter ce problème. Cette stratégie implique l'articulation de cinq éléments : (a) placer l'individu et l'expérience propre de la modernité au sein de la comparaison ; (b) avoir recours et accepter les dangers de l'analogie comme mécanisme intellectuel ; (c) placer la dynamique des épreuves de l'individu au cœur des comparaisons ; (d) établir et étudier les formes par lesquelles les résonances entre expériences différentes et éloignées sont possibles en fonction justement du dispositif d'épreuves individuelles ; (e) insister sur l'émergence d'une nouvelle voie vers l'universel qui n'ira plus du particulier au général, mais qui opérera par communion entre particularités.

5. Dans la perspective de cet article, il s'agit donc de souligner la nécessité d'un programme de recherche de ce type dans les études interculturelles. L'interculturalisme, dans toutes ses variantes, a pour horizon liminaire et commun la communication, mais cette exigence se décline de trois grandes manières : (a) un interculturalisme restreint au domaine national où le problème fondamental est la cohabitation entre individus avec des styles de vie différents ; (b) un interculturalisme géopolitique dans lequel des distinctions culturelles sont activées –et très souvent simplement créées– à partir d'une logique de pouvoir, que ce soit au profit de certains États-nations déjà constitués, ou en direction de nouveaux centres de pouvoir supra-étatiques en processus de formation ; (c) et c'est le propos défendu dans ce texte, un interculturalisme cosmopolite ou universel dont la problématique fondamentale est non seulement la capacité de mettre en communication des individus différents et distants, mais aussi à participer activement à la production de la solidarité entre eux.

Notes

1. Bien que souvent acceptée comme une thèse solide, n'oublions pas cependant que cette affirmation fait l'objet de discussions entre les économistes (*Les éconoclastes*, 2004)
2. Un raisonnement semblable peut être développé à propos d'autres propositions visant la l'établissement de la solidarité entre les membres d'un collectif à partir d'intérêts communs, comme le fait, par exemple, à sa manière, dans le cadre national, la fiction politique du « voile d'ignorance » de Rawls comme stratégie de légitimation intellectuelle de l'État providence. D'autant plus que l'extension de ce principe au niveau global n'est pas inscrite pour l'instant dans aucun agenda politique.
3. Voir à ce sujet les stimulantes propositions de Brown sur le rôle des métaphores dans l'analyse sociologique. Néanmoins, le projet de l'auteur, et la dissolution affirmée de toute la sociologie dans une pure poétique (en fait, dans une sociologie symbolique *sui generis*), dans un simple jeu de langage rhétorique démuné de toute exigence de contrôle empirique, finissent par miner la force initiale de l'essai (Brown [1977] 1989, chapitre IV).
4. Et nous pourrions affirmer la même chose de beaucoup d'autres expériences. Cependant, la frontière entre la connaissance sociologique proprement dite et les exigences de la position critique ne doit pas être oubliée (malgré le risque de retomber dans le scientisme ou dans des positions qui nient toute vertu au savoir social). Une frontière qu'il est d'autant plus important de respecter que les études comparatives, très souvent sous l'influence des organismes internationaux, s'étendent partout –en produisant une véritable métastase, non contrôlée, d'études comparatives entre pays et acteurs, dont la raison d'être n'est autre que la disponibilité de crédits de recherche ... et les effets (comme toujours) qu'une simple « traduction » sur d'autres

expériences et d'autres pays (c'est-à-dire périphériques) de conclusions obtenues dans des contextes différents (à savoir « centraux »).

5. Le problème est complexe et le manque d'espace ne nous permet pas de l'aborder ici convenablement. Limitons-nous à préciser que les œuvres culturelles nous demandent une identification particulière avec ce qui est transmis, et que cette identification est une des sources de l'identité : nous arrivons à être ce que nous sommes en nous identifiant à certains personnages. Cette lecture de l'impact compréhensif des œuvres culturelles s'accroît dans la modernité (rappelez-vous que la notion de catharsis d'Aristote est radicalement différente), et c'est ce modèle qui nous est aujourd'hui le plus familier. Freud, par exemple, travaille cette conception dans la psychanalyse : le processus psychologique par lequel un individu assimile un aspect de l'autre et se transforme conformément à ce modèle. Mais cette transformation est partielle, puisque toute identification –et l'ensemble de toutes les identifications– est toujours incomplète : nous n'atteignons jamais complètement le modèle recherché. C'est justement cette similitude, qui reconnaît la différence, que nous essayons d'explorer dans ses conséquences politiques.

Bibliographie

- ALBERT Michel, *Capitalisme contre capitalisme*, Paris : Seuil, 1991.
- BAUMAN Zygmunt, *Postmodern Ethics*, Oxford : Polity Press, 1993.
- BAUMAN Zygmunt, *Society under Siege*, Oxford : Polity Press, 2002.
- BECK Ulrich, *La société du risque* [1986], Paris : Aubier, 2001.
- BECK Ulrich, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation* [2002], Paris, Aubier, 2003.
- BECK Ulrich, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* [2004], Barcelona, Paidós, 2005.
- BECK Ulrich, « Inequality and recognition : pan-European social conflicts and their political dynamic », in Anthony Giddens, Patrick Diamond (eds.), *The New Egalitarianism*, Cambridge, Polity Press, 2005, pp.120-142.
- BERMAN Marshall, *All that is Solid Melts into Air*, New York, Simon and Schuster, 1982.
- BHABHA Homi, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994.
- BOLTANSKI Luc, *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.
- BOLTANSKI Luc, *La souffrance à distance*, Paris, Métailié, 1993.
- BOUDON Raymond, *Etudes sur les sociologues classiques, II*, Paris, P.U.F., 2000.
- BROWN Richard, *Clefs pour une poétique de la sociologie* [1977], Arles, Actes Sud, 1989.
- COSTER Michel de, *L'analogie en sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1978.
- CRESPI Franco, *Imparare ad esistere*, Roma, Donzelli, 1994.
- CRESPI Franco, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- DAHRENDORF Ralph, *En busca de un nuevo orden* [2003], Barcelona, Paidós, 2005.
- DEMORGON Jacques, *Critique de l'interculturel*, Paris, Economica-Anthropos, 2005.
- DETIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

- DUVIGNAUD Jean, *La solidarité*, Paris, Fayard, 1982.
- Les Econoclastes* 2004, Paris, La Découverte.
- EISENSTADT Samuel N., « Multiple modernities », *Daedalus*, vol.129, n°1, 2000, p.1-31.
- FOUCAULD Jean-Baptiste de, PIVETEAU Denis, *Une société en quête de sens*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- GARCIA CANCLINI Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Buenos Aires, Editorial Gedisa, 2004.
- GARLAND David, *The Culture of Control*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- GELLNER Ernest, *Nations and Nationalisms*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1983.
- HABERMAS Jürgen, *L'espace public* [1962], Paris, Payot, 1986.
- HABERMAS Jürgen, *Droit et démocratie* [1992], Paris, Gallimard, 1997.
- HABERMAS Jürgen, « La constellation post-nationale et l'avenir de la démocratie » [1998], in *Après l'Etat-nation*, Paris, Fayard, 2000, pp.43-124.
- HARDT Michael, NEGRI Antonio, *Multitude*, Paris, La Découverte, 2004.
- HARVEY David, « Cartographic identities : geographical knowledges under globalization » (2000), in *Spaces of Capital*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2001, pp.208-233.
- HELD David, MCGREW Anthony, GOLDBLATT David, PERRATON Jonathan, *Global Transformations*, Cambridge, Polity Press, 1999.
- HOBSBAWM Eric, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- INGLEHART Ronald, *Modernization and Postmodernization*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1997.
- LACLAU Ernesto, *La guerre des identités* [1996], Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2000.
- LACLAU Ernesto, MOUFFE Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985.
- LEVINSON Charles, *Le contre-pouvoir multinational. La riposte syndicale*, Paris, Seuil, 1974.
- MARTUCCELLI Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- MARTUCCELLI Danilo, *Dominations ordinaires*, Paris, Balland, 2001.
- MARTUCCELLI Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002a.
- MARTUCCELLI Danilo, « La production des connaissances sociologiques et leur appropriation par les acteurs », *Education et société*, n°9, 1, 2002b, pp.27-38.
- MARTUCCELLI Danilo, « Sociologie et posture critique », in Bernard Lahire (éd.), *A quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, 2002c, pp.137-154.
- MARTUCCELLI Danilo, « Fissures et paradoxes de la domination masculine », *Revue économique et sociale*, n°1, 61° année, mars 2003, pp.81-85.
- MARTUCCELLI Danilo, « L'interculturalité à l'épreuve de la dynamique entre l'exclusion et l'intégration sociale », *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, n°66-67, 2004a, pp.53-68.
- MARTUCCELLI Danilo, « Les nouveaux défis de la critique », *Education et sociétés*, n°13, 1, 2004b, pp.43-56.
- MARTUCCELLI Danilo, « Pour une sociologie de l'individuation », in V.Caracec, D.Martuccelli (éds.), *Matériaux pour une sociologie de l'individu*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2004c.
- MARTUCCELLI Danilo, « Les revers de la mobilité généralisée », in Sylvain Allemand, François Ascher, Jacques Lévy (éds.), *Les sens du mouvement*, Paris, Belin, 2004d, pp.99-108.

- MARTUCCELLI Danilo, *La consistance du social*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005.
- MARTUCCELLI Danilo, *Forgé par l'épreuve*, Paris, Armand Colin, 2006.
- MESTROVIC Stjepan G., *Postemotional Society*, Londres, Sage Publications, 1997.
- NUSSBAUM Martha, *Poetic Justice*, Boston, Beacon Press, 1995.
- NUSSBAUM Martha, *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Public Culture*, 1999, numéro especial, « Alter/native Modernities », vol.11, n°1.
- REICH Robert, *L'économie mondialisée* [1991], Paris, Dunod, 1993.
- RICOEUR Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004..
- SAID Edward W., *L'orientalisme* [1978], Paris, Seuil, 1997.
- SANTOS Boaventura Sousa de, *El milenio huérfano*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- SEN Amartya, *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- SEN Amartya, *Un nouveau modèle économique* [1999], Paris, Odile Jacob, 2003.
- SONTAG Susan, *Devant la douleur des autres*, Paris, Christian Bourgois, 2003.
- SOULET Marc-Henry (éd.), *La solidarité : exigence morale ou obligation publique*, Fribourg, Academia Press, 2005.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, *In Other Worlds*, Londres, Routledge, 1988.
- TAGUIEFF Pierre-André, *L'illusion populiste*, Paris, Berg International Editeurs, 2002.
- TERESTCHENKO Michel, *Un si fragile vernis d'humanité*, Paris, La Découverte, 2005.
- TESTER Keith, *Moral Culture*, Londres, Sage Publications, 1997.
- THOMPSON Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* [1963], Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- TOURAINÉ Alain, *La sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965.
- TRIBALAT Michèle, *Faire France*, Paris, La Découverte, 1995.
- WALLERSTEIN Immanuel, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 2004.
- WILKINSON Richard, *L'inégalité nuit gravement à la santé* [2000], Paris, Casini, 2002.
- WILSON William Julius, *The Truly Disadvantaged*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.