

Au cœur de la « crise de civilisation » : la question du « bien vivre » *

Patrice Cohen-Séat

Le colloque organisé par Espaces Marx en janvier dernier sur le thème « Une crise de civilisation ? » (cf. problématique en fin d'article) a permis de constater un accord assez général sur l'idée que c'est à ce niveau de globalité qu'il faut envisager d'analyser la crise à laquelle sont aujourd'hui confrontées les sociétés et l'humanité dans leur ensemble. Bien que la discussion n'ait pas abordé précisément la question du contenu de cette notion (crise de civilisation), les interventions ont montré que son emploi suggère surtout qu'il ne s'agit pas seulement d'une crise économique ou financière, ni même d'une crise de système, mais que se trouvent imbriquées des contradictions et des impasses touchant à la fois aux sphères économique, sociale, politique, culturelle, idéologique, etc. La formule a ainsi le mérite d'exprimer l'idée que les profondes transformations de ces dernières décennies, en tous domaines des activités humaines, obligent à repenser les rapports des hommes entre eux et avec la nature, et que le système capitaliste, aujourd'hui étendu au monde entier, fait obstacle à la recherche d'issues progressistes.

Une profonde crise interne du système capitaliste

Crise de civilisation et crise du capitalisme sont donc étroitement liées. D'une part parce que le capitalisme est un produit de la civilisation occidentale, et même de sa conception du progrès inséparable des « Lumières » et de la « Raison » (ce qui a fait dire à Geneviève Azam qu'il ne fallait pas confondre « rationnel » et « raisonnable »), et qu'il est tout autant inséparable de représentations de l'être humain et de la façon de « faire société », d'une conception

du travail et de ses finalités, et plus généralement d'une idée du bien-être et de modes de vie qui sont aujourd'hui sur la sellette. Et d'autre part, parce que la « crise » vient essentiellement des contradictions insurmontables (sans dépasser le système lui-même) qui existent entre le capitalisme et les transformations indispensables de l'ordre existant. Peut-être pourrait-on dire alors que la crise est celle de la civilisation capitaliste occidentale, progressivement imposée au reste du monde—de la colonisation à la globalisation financière.

Inséparablement, la crise est celle de l'Occident lui-même, et au moins de sa domination séculaire sur le reste du monde. Par exemple, là où les contradictions d'intérêts entre les diverses parties du monde se réglèrent dans le passé à coups de canonniers, les négociations sur le climat, le commerce ou la solution des crises internationales butent aujourd'hui sur l'impossibilité pour l'Occident d'imposer ses vues par la force. La Chine, l'Inde, et d'autres peut-être demain sont en passe de supplanter les grandes puissances occidentales. Impossible en tout cas, dès aujourd'hui, de leur imposer quoi que ce soit. Mais cette crise de l'Occident n'est que l'un des aspects de la « crise de civilisation » dès lors que le reste du monde, à qui fut imposé le système capitaliste, ne saurait donc pas être spontanément porteur d'alternatives de civilisation. C'est un aspect de la solidarité qui lie aujourd'hui les peuples du monde entier : au-delà des spécificités de chaque situation nationale, tout le monde est confronté aux mêmes défis de changements, et aux mêmes obstacles.

L'un des moteurs essentiels de la crise réside dans une impasse du système capitaliste lui-même qui a été décrite de différentes manières par les intervenants. Celles-ci convergent, autour du constat d'une contradiction centrale : les efforts permanents du capital pour maintenir et même maximiser en permanence ses taux de profits l'entraînent dans une spirale sans fin qui lie la compression des « coûts sociaux » à une faiblesse structurelle de la demande, donc des débouchés ; à quoi s'ajoute de façon décisive le fait que le capital à rémunérer devient d'autant plus exorbitant qu'un capital financier « virtuel » colossal (Jean-Christophe Le Duigou parle de capital « fictif ») surplombe et écrase l'économie « réelle », obligeant à rançonner la société de façon croissante. Dans ce cadre est ouverte la question de savoir si le capital dispose encore de marges de manœuvre, c'est-à-dire de possibilités de résoudre certaines contradictions, notamment par l'extension de l'exploitation à de nouveaux champs : ce sont les hypothèses sur le « capitalisme vert » ou sur les possibilités offertes par les nouvelles technologies, l'exploration des océans ou de l'univers, etc. Certains, comme Immanuel Wallerstein, concluent que le système capitaliste est entré depuis la fin des années 1960 dans une phase (terminale ?) de déséquilibre structurel, période de plus en plus chaotique au sens que la physique donne à ce terme, dans laquelle, à l'opposé des phases durant lesquelles même de grandes mises en cause du système sont suivies d'un retour à l'équilibre, de petites quantités d'énergie peuvent provoquer de considérables effets : période

de « bifurcation » incertaine, voire dangereuse, où cependant le « libre arbitre » des peuples peut s'exercer et influencer sur l'issue.

À côté des impasses liées à l'accumulation d'une masse phénoménale de capital « réel » et « virtuel » dont la rémunération conduit à l'asphyxie économique et sociale, l'autre grand ressort de la crise touche à l'impossibilité de maintenir, *a fortiori* en l'étendant au monde entier, une conception capitaliste occidentale du développement qui se heurte aux réalités naturelles et sociales. C'est d'une part la question des limites de la biosphère—épuisement des ressources notamment énergétiques, réchauffement climatique, menaces sur la biodiversité...—qui pose celle de la pérennité de l'écosystème dans lequel s'est développée la vie humaine. C'est d'autre part l'explosion des phénomènes de souffrance sociale, y compris et singulièrement au travail, qui contredit frontalement la promesse de bien-être supposée aller de pair avec celle du « progrès » et de la « croissance ». Frédéric Lebaron a montré combien le lien entre croissance et bien-être social se trouve aujourd'hui mis en cause, suscitant de très divers et importants efforts de recherche pour objectiver et mesurer par des « indicateurs » nouveaux la réalité complexe de ce divorce historique entre capitalisme et progrès humain. Il souligne que ce débat sur les « indicateurs du développement humain » conduit nécessairement à s'interroger sur les « finalités du travail », donc une nouvelle conception du développement. Plutôt que de s'enfermer dans le débat de « tabous » entre croissance et décroissance, il propose, se référant à Edgar Morin, de s'interroger concrètement sur ce que nous voulons voir croître ou décroître : durée de vie humaine, inégalités, etc.

Crise de sens

Comme le suggérait la problématique du colloque, l'ensemble de ces phénomènes critiques s'accompagne d'une profonde crise de sens qui est en elle-même une dimension cardinale de ce qui apparaît alors tout à fait comme une « crise de civilisation ». Où va l'humanité ? Quelle humanité voulons-nous être, ou dans quelle humanité voulons-nous vivre, selon les différentes formules utilisées ? On rejoint là les analyses d'Immanuel Wallerstein pour qui les quelques décennies à venir déboucheront sur un autre état du monde, la question cruciale étant de savoir s'il sera plus dur et autoritaire, ou plus égalitaire et démocratique, bien pire qu'aujourd'hui ou meilleur. C'est, au fond, la question qui taraude toutes les sociétés et s'exprime par l'idée, déclinée de mille façons, que « cela ne peut pas durer comme ça ». Mais pour aller où ? Jamais peut-être cette interrogation fondamentale n'a été posée si directement dans l'histoire de l'humanité. C'est que, pour la première fois, le progrès semble aller durablement à reculons, et les générations à venir paraissent condamnées à vivre moins bien que les précédentes. Et cela alors que les avancées des

connaissances, qui avaient rythmé le « progrès » au point d'être identifiées à sa cause, deviennent de plus en plus fulgurantes. Paradoxe incompréhensible qui conduit à s'interroger sur le devenir même de l'humanité. Dans sa profondeur radicale, cette interrogation désigne ainsi un véritable enjeu de civilisation qui impose sous peine d'impuissance, comme le suggérait Alain Hayot, de savoir « nommer ce que l'on désire ». « Ce qui manque », disait dans le même sens François Miquet-Marty, « c'est une idéologie, une vision de l'Histoire donnant sens à ce que les gens vivent »—ce qui, ajoutait-il, « appelle un immense effort intellectuel et politique ».

Crise de la politique

Mais précisément, la politique est sinistrée. Arc-boutée sur une vision étroite des enjeux de pouvoir, elle s'intéresse moins que jamais à la connaissance, encore moins à la théorie. Et pourtant, celle-ci amorce un (encore timide) retour sur la scène publique. Les symptômes du mal dont elle souffre sont particulièrement spectaculaires dans les pays ayant une ancienne et importante tradition démocratique. La gauche, toutes tendances confondues, y est en recul et le plus souvent battue cependant que la politique dans son ensemble est décriée. La souffrance sociale ne trouve pour l'essentiel à s'exprimer que par l'abstention et des votes en faveur d'extrêmes droites fascisantes et racistes. Les institutions démocratiques sont dévalorisées : un sondage réalisé voici peu d'années indiquait par exemple qu'une majorité de Français considérait en substance que la suppression du Parlement ne serait pas catastrophique.

Maryse Dumas et Marcel Gauchet, d'horizons idéologiques pourtant très différents, se rejoignaient lors du colloque pour dénoncer une scène politique devenue un théâtre d'ombres. Au cœur de ce constat, l'incapacité de la politique à penser l'État à l'heure de la mondialisation, et la mondialisation elle-même. « À quoi sert la politique ? », s'interroge Maryse Dumas qui se demande « où sont les lieux réels de décision ». Cependant que Marcel Gauchet affirme que « la gauche européenne ne dit rien de pertinent sur la mondialisation » et se trouve « prise au piège de l'un de ses plus profonds idéaux : l'internationalisme ». « Les gauches, dit-il, sont prises à revers et désarmées. » « Les élites se sont détachées des espaces nationaux. » « Le point aveugle est l'absence de pensée du politique. » Et il conclut à la nécessité de « repenser le cadre structurant qui permet la vie démocratique, notamment la maîtrise des processus économiques ».

Sévère réquisitoire contre des gauches apparemment aveugles et sourdes aux signaux d'alertes qui se multiplient. Face à un aussi vaste chantier, d'importance aussi cruciale, on n'entend pas de réponses. À titre d'exemple, il suffit de lire le dérisoire programme de changement institutionnel proposé par le Parti socialiste français à la veille des échéances politiques majeures de 2012 :

plus question de remettre en cause un régime de « coup d'État permanent » dénoncé par lui depuis... 1958, ni de proposer une VI^e République ; mais quelques réformettes sans conséquences réelles. Et pourtant, nous sommes sans doute là au cœur du problème ! Comme le signifiaient les propos de Maryse Dumas et Marcel Gauchet, la réalité est que « l'ordre démocratique » n'a plus aujourd'hui quasiment aucune prise sur « les processus économiques ». La financiarisation et la globalisation capitalistes ont rompu les liens territoriaux qui conduisaient les grandes entreprises à devoir tenir compte, dans une certaine mesure, des besoins des populations. Les multinationales font de nouveau, quelques mois à peine après « la crise », des profits record dont 50% vont être redistribués en dividendes aux actionnaires. Leurs pouvoirs sur la vie et le devenir des peuples du monde entier sont devenus faramineux. Mais... « l'État ne peut pas tout », comme le disait il y a moins de dix ans un Premier ministre français de gauche, signifiant clairement qu'il n'y pouvait rien.

On comprend dans ces conditions que « les gauches » paraissent sans projet et laissent le champ à peu près libre aux droites y compris extrêmes. Immanuel Wallerstein analyse le problème à partir de l'exemple de l'Amérique latine où un débat de fond—de civilisation?—oppose ce qu'il appelle « les mouvements de « gauche indigène » » aux « mouvements de « gauche politique » ». Ces derniers lui semblent proposer de transformer les pays et les tourner vers la croissance, d'augmenter le revenu national, accusant la « gauche indigène » de freiner ce mouvement et de se comporter en alliés objectifs des États-Unis ; cependant que la « gauche indigène » oppose à l'idée de croissance celle de « bien vivre » et accuse la « gauche politique » de faire les mêmes choix que la droite en détruisant l'autonomie des pays. Cette tension latente entre ces deux pôles de la gauche lui paraît être générale, et dépasser le cadre de l'Amérique latine. Considérant qu'il faut « réconcilier » ces deux mouvements de gauche sous peine de voir le capitalisme remplacé par un système pire encore, il juge nécessaire un débat interne à la gauche sur la civilisation à construire : basée sur une croissance infinie ou sur une autre manière de voir la vie. Là résiderait selon lui l'enjeu de la « bifurcation » devant laquelle le monde se trouve placé. De cet effort découlerait la possibilité, enfin, de « nommer ce que l'on désire », là où les mots de « socialisme » et de « communisme » ont cessé en l'état de décrire un avenir désirable sans avoir été remplacé par d'autres.

On pourrait considérer, trop rapidement, que le débat à gauche en Europe, entre gauche « sociale-libérale » et gauche « radicale » ou « de transformation », rejoint ce débat de civilisation. Ce serait une vision bien optimiste tant cette confrontation est encore très largement dominée par l'opposition traditionnelle entre deux visions—sommairement : libérale et étatiste—de la société. Et de fait, faute d'un véritable renouvellement de la pensée politique susceptible de poser les termes d'un tel débat, la société ne voit pas de différence entre la gauche sociale-libérale et la droite, et ignore quasiment la « gauche de trans-

formation» qui demeure cantonnée en moyenne à 5% d'influence électorale dans les pays de l'Union européenne. Et encore l'électorat en question est-il souvent âgé et se réfère-t-il principalement à des conceptions anciennes. Peut-être est-ce fondamentalement la raison pour laquelle, malgré tous leurs efforts, les gauches sont taxées de n'avoir pas de projet : cette critique recouvrirait alors le fait que ces forces politiques sont encore dans l'incapacité de poser la question de l'alternative politique en lien avec les «choix de civilisation» qu'implique une issue progressiste à la crise. N'est-ce pas typiquement ce qui s'est passé lors des débats sur les retraites qui ont agité la plupart des pays européens : débats de techniciens principalement centrés sur les questions du financement mais laissant de côté l'essentiel faute de les lier, par exemple, à une conception du travail, de sa place dans la société et dans la vie, de ses finalités, de l'entreprise et du salariat, des besoins humains, etc., et finalement, en effet, du «bien vivre»?

Les nouvelles conditions de la lutte de classes

Reste que la question de la «bifurcation» ne saurait utilement demeurer dans le ciel des idées : aussi le colloque se conclut-il par une tentative de réflexion sur les «nouvelles conditions de la lutte de classes». Et d'abord par le constat désormais classique d'une dissymétrie entre d'un côté une classe (caste?) financière de plus en plus réduite, mais plus que jamais consciente de ses intérêts et organisée pour les défendre, et de l'autre un prolétariat (ceux qui subissent des conditions de travail et de vie décidées par d'autres) ultra-majoritaire, mais très divers, traversé par de nombreuses contradictions d'intérêts, peu «conscient» et peu organisé.

Mais que signifie «conscient»? La réponse semble évidente : c'est être conscient de partager avec certains des intérêts qui s'opposent à ceux d'une autre classe sociale, de sorte que la défense de ces intérêts communs puisse conduire à énoncer un projet politique pour lequel se mobiliser. Probablement est-ce là que le bât blesse. Comme le dit Roger Martelli, «il faut une polarité de classe et non une juxtaposition d'acteurs», polarité qui survient «quand un groupe est capable d'agréger à partir d'une espérance, d'un projet qui annonce la fin de la domination dont une classe est victime». En d'autres termes, le défaut de conscience ne proviendrait pas d'une déficience des intéressés mais d'une incapacité politique collective à élaborer et porter un tel projet. Ce qui nous ramène une fois de plus à la question du débat de civilisation qui doit absolument être mené à gauche pour conduire à une nouvelle espérance.

Quel enseignement tirer des révolutions arabes ?

Curieusement, ces débats ont eu lieu fin janvier, en plein développement des révolutions arabes, sans que personne ne se sente réellement en mesure, si tôt, de relier ces événements considérables à la réflexion engagée. Il en

fut d'ailleurs de même quelques jours plus tard, au forum social mondial de Dakar, où certains se sont cependant interrogés sur les liens (ou l'absence de liens) entre ces révolutions et le mouvement altermondialiste. Peut-être peut-on, avec un peu de recul, dégager une première leçon fondamentale qui touche au rapport entre transformation sociale et démocratie. Il paraît évident que l'un des ressorts les plus puissants de ces révolutions a été la souffrance sociale causée et par le pillage en règle des ressources de ces pays, et par la confiscation des droits et libertés civils et politiques. Mais l'une (la confiscation des libertés) est la condition de l'autre. C'est cette conscience-là qui a conduit les révolutionnaires à se situer d'abord sur le terrain des libertés et de la démocratie. Et c'est en se donnant un tel objectif politique précis immédiatement réalisable que ces mouvements ont créé une espérance mobilisatrice qui leur a donné leur force.

Plutôt que de penser que ces mouvements s'attaquent à des problèmes que nos sociétés auraient déjà résolus durant les deux derniers siècles, ne faut-il pas considérer que la question des droits, des libertés et des pouvoirs—c'est-à-dire au sens large celle de la démocratie—est toujours, face à la nécessité de profondes transformations sociales, un enjeu clef autour duquel peut se construire une mobilisation politique «réaliste»? Ce qui revient à dire qu'un projet politique, *a fortiori* lorsqu'il doit s'adosser à un projet de civilisation, ne peut prospérer ni même sans doute s'élaborer sans que les conditions politiques (au sens des rapports de pouvoirs) soient créées pour qu'il puisse être mis en œuvre. Cette piste de réflexion que nous offrent les révolutions arabes peut s'avérer décisive. Car en politique, il y a un lien direct entre le sentiment d'impuissance et l'impuissance elle-même, comme entre la conscience de sa puissance—corollaire ou consubstantiel de la conscience de classe—et la capacité réelle de transformer l'ordre des choses.

Le «théâtre d'ombres» dont parlait Marcel Gauchet à propos de la scène politique prend alors un autre sens : il n'est plus seulement le produit d'une déliquescence des pouvoirs d'États, mais aussi la condition organisée pour créer le sentiment d'impuissance, et donc l'impuissance réelle des peuples. La priorité est bien alors comme le proposait Maryse Dumas d'identifier les lieux réels de pouvoirs, du local au mondial, dans la sphère politique autant qu'économique, médiatique, culturelle, etc., afin de proposer en tous domaines des transformations concrètes donnant des pouvoirs nouveaux aux salariés, aux citoyens, aux peuples, et partant de faire naître en eux un sentiment de puissance qui deviendra ainsi une puissance réelle. Ainsi apparaît-il que la question de la démocratie, donc des institutions, est centrale : c'est la condition pour que le débat sur un projet de civilisation puisse dépasser les cercles intellectuels ou politiques et se poser au sein de la société elle-même.