

Devenir social, néo-modernisation et importance de la culture Quelques implications de la révolution anticommuniste pour la théorie du changement social

Social Becoming, Neo-Modernization and the Focus on the Culture: Some Implications of Anticommunist Revolution for the Theory of Social Change

Piotr SZTOMPKA

Volume 30, Number 1, Spring 1998

Le second souffle de la sociologie

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/001781ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/001781ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (print)

1492-1375 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

SZTOMPKA, P. (1998). Devenir social, néo-modernisation et importance de la culture : quelques implications de la révolution anticommuniste pour la théorie du changement social. *Sociologie et sociétés*, 30(1), 85–94.
<https://doi.org/10.7202/001781ar>

Article abstract

The anti-communist revolutions of 1989 have important implications for sociological theories of change. They seem to deal the final blow to some 19th century paradigms: evolutionist, dialectic and cyclical, as well to the image of social utopia, and provide strong evidence for the alternative paradigm of “social becoming”. Theories of change must curb predictive aspirations, become more historically specific, and get rid of determinism, fatalism and finalism. Among particular theories of change, modernization theory needs to be carefully re-examined, rather than entirely abandoned. And future theorizing about change, focusing on human agency and adopting the model of social becoming, should pay more attention to intangible, “soft” factors like cultural codes, value orientations, forms of discourse, frames for acting and thinking.

Devenir social, néo-modernisation et importance de la culture

Quelques implications de la révolution anticommuniste pour la théorie du changement social



PIOTR SZTOMPKA¹
(Traduction : Véronique Dassas)

L'étude du changement social est devenue l'un des sujets majeurs de la sociologie (Sztompka, 1993). C'est là une réponse naturelle à l'expérience dramatique de notre « siècle du changement ». Parmi les transformations profondes et rapides que nous avons connues au cours du XX^e siècle, l'effondrement du communisme se révélera très probablement déterminant dans l'histoire du monde. Dans cet article, je suggérerai quelques implications de cet événement pour la pensée sociologique du changement.

LES LEÇONS DE 1989

Comme toutes les révolutions majeures de l'histoire, on doit considérer la révolution anticommuniste de l'Europe centrale et de l'Europe de l'Est comme un processus long et non pas comme un événement singulier. Rétrospectivement, on peut distinguer trois phases dans le cours du processus révolutionnaire. La première, située historiquement dans les années soixante-dix et quatre-vingt, pourrait être qualifiée de *période héroïque romantique*. C'est la période de la montée de la contestation, de l'émergence d'une opposition démocratique, de nouvelles formes d'auto-organisation et de la lente décomposition des fondements économiques et politiques du « socialisme réel ». Les travaux sociologiques de l'époque ont invoqué avec succès les théories du comportement collectif et des mouvements sociaux (Sztompka, 1982, 1988), de la légitimisation et de la délégitimation du pouvoir (Rychard et Sulek, 1988), des systèmes d'équilibre et de déséquilibre (Staniszkis, 1989), de la réémergence de la société civile (Nowak, 1980 ; Koralewicz et Ziolkowski, 1990), etc. La seconde phase, autour des années 1989-1990, pourrait être qualifiée de *période révolutionnaire euphorique*. Le caractère soudain du dernier changement a pris presque tout le monde par surprise, y compris les sociologues. Il est plus facile de faire des interprétations *a posteriori*, de

1. Cet article reprend plusieurs idées exposées dans certains de mes travaux qui ont déjà été publiés, en particulier : « Lessons of Post-Communist Transition for Sociological Theories of Change », in J. Coenen-Huther et B. Synak (dir.), *Post-Communist Poland : From Totalitarianism to Democracy*, New York, Nova Publishers, 1993, pp. 131-150 ; « Cultural and Civilizational Change : The Core of Post-Communist Transition », in B. Grancelli (dir.), *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*, Berlin, 1995, pp. 235-248 ; « Looking Back : The Year 1989 as a Cultural and Civilizational Break », *Communist and Post-Communist Studies*, n° 2, 1996, pp. 115-129.

chercher à comprendre comment cela s'est passé. Ici, les théories de la privation relative, de la frustration sociale et de l'anomie, de la souveraineté duale (Tilly, 1993), du leadership charismatique se révèlent tout à fait utiles. Il existe actuellement une troisième phase amorcée en 1989 qui donne sérieusement à penser que les outils théoriques habituels sont inadéquats. On pourrait l'appeler *période des transformations systémiques*, qui est loin d'être achevée. Le « syndrome de la surprise » (Lepenies, 1992) est particulièrement aigu dans cette phase : Pourquoi le rythme des réformes est-il beaucoup plus lent que prévu ? Pourquoi le processus se heurte-t-il à autant d'obstacles ? Pourquoi, alors qu'avant la révolution elles participaient du même moule (le système communiste, la « culture du bloc »), les différentes sociétés anciennement communistes ont-elles adopté des voies aussi divergentes ? Pourquoi, dans la plupart d'entre elles, observe-t-on de très fortes réactions, des effets *boomerang*, des effets pervers ? Pourquoi ce que l'on croyait irréversible montre-t-il tant de signes troublants de réversibilité (par exemple le retour en force des anciens communistes sur le plan politique, l'émergence d'une « nouvelle *nomenklatura* », les ambitions impériales croissantes de la Russie, les tendances xénophobes et isolationnistes vis-à-vis l'Union européenne, les tentations autocratiques des dirigeants locaux) ?

Cette expérience historique extrêmement complexe dans son ensemble pourrait permettre de tirer quelques leçons au plan de la sociologie du changement social. Et cela à quatre niveaux : celui des hypothèses méta-théoriques, celui des orientations théoriques, celui de la *théorie substantive* (*substantive theory*), celui, enfin, d'un programme théorique.

HYPOTHÈSES MÉTA-THÉORIQUES

Selon l'image positiviste traditionnelle, pour avoir quelque valeur, une théorie sociologique doit être prédictive. En même temps, on se plaint souvent de ce que les sociologues n'ont pas prévu la chute du communisme et sont incapables de prévoir tous les méandres des transformations post-communistes. On pourrait interpréter cet échec en invoquant certaines limites épistémologiques : la complexité des événements historiques de cette ampleur, l'insuffisance d'informations au départ, l'absence de modèles mathématiques rigoureux, etc. Mais j'avancerai des arguments ontologiques plus radicaux. Peut-être qu'en ce domaine la prédiction n'est-elle pas seulement difficile : elle est surtout impossible, et avant tout parce que les événements révolutionnaires dépendent des actions d'une foule d'individus et qu'ils sont les effets d'une myriade de décisions individuelles. Chacune de ces décisions est prise par des individus qui sont placés dans des conditions personnelles et sociales uniques, et tout être humain est, ne serait-ce qu'un peu, erratique, capricieux, émotif, indécis. Premièrement, à l'échelle globale de toutes ces expériences individuelles mises ensemble, ce sont, comme on le décrit dans les sciences de la nature, l'indétermination et le chaos qui semblent prévaloir, ce qui empêche toute prédiction spécifique. Deuxièmement, prévoir est difficile, parce que pour mobiliser et coordonner des actions révolutionnaires, il faut des leaders forts et l'émergence de tels leaders, ayant les aptitudes, la stature et le charisme requis, tient dans une large mesure de l'accident génétique. Troisièmement, les phénomènes révolutionnaires englobent de multiples processus — la montée du mécontentement et des revendications, la mobilisation des masses, la réaction du bastion des élites, les pressions des pouvoirs extérieurs, pour n'en citer que quelques-uns. Chacun de ces processus peut être régulier, explicable théoriquement et même, dans une certaine mesure, prévisible. Mais dans leur combinaison concrète, unique, dans leur croisement à un certain moment de l'histoire, ils produisent irréductiblement du nouveau, des phénomènes ni explicables ni prévisibles par des théories partielles quelles qu'elles soient. Quatrièmement, dans le cas des changements sociaux révolutionnaires, le cercle de la logique de la réflexivité et de la prophétie autodestructrice est particulièrement vicieux. En l'occurrence, si tout est que les théories peuvent prévoir quoi que ce soit, ce serait certainement les défenseurs de l'ancien régime qui pourraient le faire, eux qui à ce moment précis auraient encore assez de force pour paralyser la révolution et empêcher sa victoire, et donc falsifieraient la prédiction par leurs actions. En fait, au niveau des changements macrosociologiques à grande échelle ou à celui des changements historiques, nous devons utiliser le terme

théorie dans un sens beaucoup plus large que dans les sciences naturelles ou peut-être dans certaines branches plus déterministes des sciences sociales (par exemple celles qui traitent de petits groupes expérimentaux, à petite échelle, etc.). En ce qui concerne les théories du changement social, nous devons songer à *un discours abstrait et général visant à fournir une orientation intellectuelle au milieu du chaos des occurrences et à donner une interprétation a posteriori des événements historiques* plutôt qu'à une explication rigoureuse ou une prédiction. Ce discours ne permet pas de prévoir ce qui se passera mais, si cela peut être utile, il donne une idée de ce qui se passe, des scénarios futurs possibles et impossibles, des options vraisemblables, de celles qui sont à exclure.

ORIENTATION THÉORIQUE

En presque deux siècles d'histoire intellectuelle, la sociologie a produit de nombreux modèles théoriques du changement social (je les passe en revue dans Sztompka, 1993b). L'approche dominante — bien illustrée par l'évolutionnisme et le marxisme — considère que les processus sociaux se développent graduellement dans une direction spécifique vers un certain stade final sous l'action de potentialités immanentes (endogènes). Le processus est conçu comme prédéterminé, irréversible et le plus souvent orienté vers le progrès, en ce qu'il mène au perfectionnement de la société. De telles conceptions reposent toutes sur le déterminisme, le finalisme et le fatalisme (Popper, 1956 ; Nisbet, 1970).

Ce n'est que depuis peu que l'on a rompu radicalement avec ce type de théorisation sous l'influence de deux orientations : les *théories des agents* (Giddens, 1987 ; Archer, 1988) et la *sociologie historique* (Abrams, 1982 ; Skockpol, 1984 ; Tilly, 1984). La nouvelle perspective, fondée sur la croyance en un potentiel humain de création et de construction et en la nature temporairement cumulative des réalisations humaines (ce qui constitue une véritable « approche historique », par opposition à l'« historicisme ») pourrait s'appeler modèle du *devenir social* (Sztompka, 1991a). Les processus sociaux y sont conçus comme contingents, ouverts et conduits par les décisions et les choix des hommes dans le contexte d'une tradition dont ils ont hérité.

L'expérience de la transition post-communiste assène un dernier coup fatal à tous les genres d'« historicisme », de développementalisme et aux modèles déterministes du changement social (Wallerstein, 1995) et donne des preuves empiriques solides de l'image du devenir social. En dépit de quelques commentateurs imprudents tel (Fukuyama, 1992), 1989 ne marqua pas la fin de l'histoire mais, paradoxalement, *la fin d'une pensée énoncée en termes de fins de l'histoire*, en termes d'utopies sociales. Premièrement, aucune version des lois de l'Histoire, par opposition aux régularités contingentes de certains événements historiques spécifiques, ou des lois concernant l'Histoire (Mandelbaum, 1966) ne semble plus plausible. La situation actuelle des sociétés de l'ex-URSS, d'Europe centrale, d'Europe de l'Est ne peut être ramenée à un quelconque modèle évolutionniste, dialectique ou cyclique.

Deuxièmement, il est désormais difficile de défendre l'idée de nécessité historique. Le rôle des événements contingents, du hasard, de la chance, des décisions et des choix individuels a été maintes fois réaffirmé (Elster, 1989). Tout comme le fait évident qu'à chaque moment de l'histoire, le nombre des possibilités historiques ouvertes est supérieur à un, qu'elles constituent un champ d'options. Est-ce que Solidarité se serait consolidé, aussi rapidement en 1980, si Walesa — avec son charisme — n'avait pas rejoint les rangs des travailleurs en grève pour prendre la direction du mouvement ? Est-ce que le mouvement l'aurait emporté en Pologne en 1989 si Jaruzelski n'avait pas déclaré la loi martiale huit ans auparavant, vraisemblablement pour prévenir l'intervention soviétique ? Les foules rassemblées dans les rues de Prague seraient-elle restées dans les limites de la « révolution de velours » si Havel n'avait pas décidé d'aller *na Hrad* (au château présidentiel) ? Est-ce que l'URSS se serait désintégrée aussi facilement si Eltsine n'était pas monté sur ce char devant le Parlement de Moscou pour défier le putsch (ou si l'escadre anonyme du tank l'avait abattu au lieu de le laisser parler à la foule) ? L'« automne des nations 1989 » aurait-il été seulement possible si Gorbatchev n'avait pas abandonné la doctrine Brejnev et annoncé publiquement que

l'Armée rouge ne se porterait pas à la défense de l'empire extérieur ? Ce ne sont pas là — et heureusement — de vraies questions. Mais tout exercice mental prouverait que ces acteurs, que ces actions ont été déterminants dans le cours et dans l'aboutissement du destin des processus révolutionnaires. Les comportements de ces acteurs n'étaient pas inéluctables. Ils auraient fort bien pu être absents de la scène ou, tout en étant présents, ils *auraient certainement pu agir tout autrement*. Nous avons cité ici l'exemple des leaders connus, parce qu'ils ressortent du lot et que leurs décisions portent davantage à conséquence, mais le même raisonnement s'applique à des millions de gens ordinaires et à leurs choix qui, individuellement, ont moins d'effets mais qui, mis ensemble, sont tout à fait décisifs. Chacun d'entre eux aurait pu aussi agir autrement. Troisièmement, cela nous amène à refuser l'idée d'un but immanent de l'Histoire, d'un point d'aboutissement auquel on ne peut échapper et vers lequel l'Histoire est censée avancer. Les processus sociaux ne sont pas *happés* vers une fin ultime et unique, mais plutôt *poussés* par les innombrables actions et décisions des individus, agissant selon leurs visions, poussés par les images, changeantes et souvent contradictoires, qu'ils se font des buts auxquels ils aspirent. Pendant les révolutions de 1989, les individus étaient poussés par le désir simple et primordial d'avoir une vie meilleure, désir incarné par les images plus ou moins idéalisées des démocraties développées de l'Ouest. Le but de l'Histoire, le communisme selon les marxistes, n'a pas été atteint parce que finalement presque personne ne le soutraitait. Pour le moment, *les idéaux du marché libre et de la démocratie parlementaire* semblent dominer l'imagination des sociétés post-communistes, mais la fin de leur histoire est encore loin. Quelles formes de vie sociale émergeront des turbulences actuelles ? C'est là une question complètement ouverte.

Quatrièmement, l'idée d'un progrès continu de l'histoire est plus problématique que jamais. Pas seulement parce que l'épisode historique, désormais clos mais qui a duré, du « socialisme réel » a montré comment, derrière la bannière du progrès, on a pu faire vraiment régresser une part énorme de la société humaine, lui apporter misère et souffrance. Mais le vrai problème c'est, dans la société actuelle, de déterminer ce que l'on considère un progrès (Alexander et Sztompka, (dir.), 1990). Si l'on considère l'expérience post-communiste, l'ambivalence de tout critère devient évidente. Est-ce que c'est un progrès que les magasins soient pleins mais que les salaires soient plus bas ; qu'on ait stoppé l'inflation mais fait augmenter le chômage ; qu'on ait ouvert le marché libre mais limité la production locale ; qu'on ait donné le pouvoir à un parlement démocratique mais que le pays soit devenu ingouvernable ; qu'on ait libéralisé la loi mais qu'on connaisse une recrudescence du crime ; qu'on ait aboli la censure mais qu'on observe un déluge de pornographie et de littérature de seconde zone. Il n'est pas de progrès absolu, seul existe un mélange relatif et variable de progrès et de recul, d'amélioration et de détérioration de l'humaine condition — et notre jugement doit toujours reposer sur deux questions : le progrès *de quoi* ? le progrès *pour qui* ? L'histoire avance et recule, il n'y a pas de lois du progrès qui tiennent ; on n'en trouvera jamais le prototype ultime et universel.

THÉORIE SUBSTANTIVE

Quittant le niveau plus abstrait de l'orientation théorique, nous verrons de nombreuses théories empiriques qui posent des affirmations directes et vérifiables sur les changements sociaux. Je voudrais insister sur une seule, qui a resurgi récemment dans les débats sociologiques : la théorie de la modernisation. La théorie classique de la *modernisation* des années 1960 (telle que proposée par T. Parsons, N. Smelser, A. Inkeles, W. Moore, B. Hoselitz, S. Eisenstadt, parmi d'autres ; voir Sztompka, 1993, chap. 9) s'intéressait d'abord au tiers monde et au moyen de lui faire rejoindre le niveau du modèle des pays avancés (les « sociétés de référence », celles « qui donnent le ton ») en transplantant résolument les schémas institutionnels de l'Ouest. La politique de l'émulation délibérée, engagée de façon planifiée par les gouvernements locaux, était préconisée comme la voie de la modernité. Cette théorie avait de forts accents évolutionnistes : on croyait à un processus graduel, directionnel, unilinéaire et finaliste (reprenant les exemples existants et tangibles des sociétés indus-

trielles développées) et son mécanisme majeur relevait du modèle de la croissance organique : avancées par différenciation structurelle et fonctionnelle et par progression adaptative.

La théorie de la modernisation fut abandonnée dans les années 1970. Déjà dans les années 1980, on peut observer un certain renouveau de cette approche (Tiryakian, 1985), mais après 1989, elle trouve un nouveau champ d'intérêt dans l'effort des sociétés post-communistes pour « entrer ou rentrer en Europe », selon l'expression consacrée. Les projets de la « théorie de la néo-modernisation » (Tiryakian, 1991) et de la « théorie de la post-modernisation » (Alexander, 1995) furent mis de l'avant. La théorie de la modernisation revue et corrigée prit en compte l'expérience du monde post-communiste et, effectivement, modifia ses principes fondamentaux.

La différence fondamentale entre les processus de modernisation du tiers monde et ceux du second monde post-communiste tient à l'héritage du « socialisme réel ». Tandis que dans les pays post-coloniaux on parlait généralement d'une société traditionnelle, prémoderne, plus ou moins conservée telle quelle, en Union soviétique et en Europe de l'Est, ce sont à la fois l'idéologie du pouvoir et le système économique fortement politisé, centralisé et planifié qui furent pendant plusieurs dizaines d'années les agents de promotion de la modernisation. On pourrait appeler cela de la « fausse modernité ». C'est ainsi que j'appelle la combinaison, pétrie de contradictions internes, incohérente, dissonante, de trois facteurs : (a) modernité imposée dans certains domaines de la vie sociale, doublée dans beaucoup d'autres (b) des vestiges d'une société traditionnelle, prémoderne, le tout agrémenté (c) d'ornementations symboliques ayant la prétention d'imiter la modernité de l'Ouest.

La modernisation forcée entraîna une industrialisation extensive privilégiant jusqu'à l'obsession l'industrie lourde ; le passage de l'agriculture au secteur industriel ; la prolétarianisation de la population ; une urbanisation chaotique ; la croissance de l'appareil bureaucratique de l'administration, de la police et de l'armée ; un État fort et autocratique. Apparurent aussi, parfois à un degré extrême, tous les effets secondaires imprévus de la modernité, y compris la destruction de l'environnement, la pollution, l'épuisement des ressources, l'anomie et l'apathie de la société de masse.

Non seulement les sociétés communistes passèrent-elle à une fausse modernité, mais, d'une certaine façon, elles conservèrent aussi une *pré-modernité*, qui persista pendant toutes ces années derrière la façade unifiée du bloc socialiste. Les régimes autocratiques à l'intérieur et, à l'extérieur, la domination impériale effacèrent les divisions fondamentales, produisant une homogénéité et un consensus artificiels (l'atrophie de la « société civile »). Les différences ethniques, régionales, religieuses disparurent pour un temps. Avec la chute de l'empire extérieur et la libéralisation interne qui en découle, les appartenances, les solidarités et les liens prémodernes, bannis mais jamais abandonnés, devaient resurgir. Le bloc dans son ensemble et chacun des pays en sortirent plus divisés et éclatés qu'on ne l'avait prévu, comme s'ils avaient été congelés à une époque prémoderne, dans tous ses conflits et ses ressentiments nationaux, ethniques, régionaux. Les effets unificateurs du capitalisme, le marché et la démocratie n'eurent pas d'effet, et une fois que furent levés les blocages artificiels, le visage hideux, prémoderne de l'Europe soviétique et de l'Europe de l'Est apparut au grand jour.

Enfin, il y avait cet ensemble étrange de fioritures symboliques qui déconcertait les observateurs d'Occident et parfois même les induisait en erreur : les constitutions, les parlements, les élections, les référendums, les gouvernements locaux autonomes, etc. Mais de l'intérieur, on savait bien que tout cela n'était que faux-semblant et ne jouait qu'un rôle purement instrumental. Cependant, même sous cette forme dévoyée de façade idéologique, les idées de système constitutionnel, de démocratie, de représentation, etc. entraient dans la conscience sociale. Et elles pouvaient transformer les cris de l'opposition en bataille, en une situation historique nouvelle. « Cette socialisation politique spécifique pourrait facilement, dans des conditions adéquates, intensifier leur conscience des contradictions entre les prémisses du régime et son action. » (Eisenstadt 1992, p. 34.) Est-ce un hasard si la revendication de l'authenticité et de la vérité a été l'un des thèmes les plus forts du mouvement Solidarité ?

Toutes ces conditions uniques dans l'histoire demandent que l'on repense sérieusement les théories de la modernisation. Premièrement, on ne considère plus les gouvernements ou les élites politiques agissant *d'en haut* comme les seuls agents, les seuls moteurs de la modernisation. On porte plutôt attention à la mobilisation de masse, qui vient *d'en bas* et qui le plus souvent conteste l'inertie des gouvernements conservateurs. On considère les mouvements sociaux spontanés et les leaders charismatiques comme les agents principaux de la modernisation.

Deuxièmement, on ne voit plus la modernisation comme une solution conçue par quelques élites éclairées puis imposée à des populations réticentes et plutôt traditionnelles, comme c'était bien souvent le cas dans les pays du tiers monde. La modernisation reflète plutôt les *aspirations spontanées*, communément partagées, de la population, attisée par l'étalement de la richesse, de la liberté et des styles de vie modernes de l'Occident, tels que perçus à travers les contacts personnels et les médias.

Troisièmement, au lieu d'insister sur les forces de modernisation endogènes, immanentes, on reconnaît l'importance de *facteurs exogènes* comme l'équilibre géopolitique du monde, la possibilité du soutien financier et économique extérieur, l'ouverture des marchés internationaux, enfin — et c'est très important — l'existence de ressources idéologiques convaincantes : les doctrines ou les théories, politiques ou sociales, qui encouragent les efforts de modernisation en affirmant les valeurs de la modernité (c'est-à-dire l'individualisme, la discipline, l'éthique du travail, la confiance en soi, la responsabilité, la raison, la science, le progrès, la liberté).

Quatrièmement, remplaçant le seul et unique modèle de la modernité à suivre par les sociétés attardées (dans la théorie classique, le plus souvent le modèle des États-Unis), sont apparus l'idée d'« épicycles mouvants de la modernité » et son corollaire, la notion de « sociétés de références » alternatives (Tiryakian, 1985). On défend maintenant l'idée que le modèle américain n'est pas nécessairement pertinent pour les sociétés post-communistes et, en général, que le modèle de développement de l'Ouest n'est pas forcément supérieur, et exportable.

Cinquièmement, au lieu d'évoquer un processus de modernisation uniforme, on en propose une image plus diversifiée. On souligne que dans divers champs de la vie sociale, la modernisation a des tempos, des séquences, des rythmes différents et, de fait, la désynchronisation des efforts de modernisation peut toujours se produire. Ralph Dahrendorf (1991, p. 90) met en garde contre le problème du « décalage dans le déroulement temporel des réformes politiques, économiques et sociales » auquel sont confrontées les sociétés post-communistes. Il prétend que dans le domaine des réformes légales et constitutionnelles, des échéances de six mois sont suffisantes, mais qu'en économie, six ans, ce ne serait peut-être pas assez. Et au niveau plus profond des modes de vie, des attitudes, des valeurs, bâtir une « société civile » moderne, concevoir son renouveau pourrait prendre plusieurs générations (Dahrendorf, 1991).

Sixièmement, on dresse désormais un portrait moins optimiste de la modernisation, évitant ainsi le volontarisme naïf des premières théories. L'expérience des sociétés post-communistes montre clairement que tout n'est pas possible et que tout ne dépend pas de la pure volonté politique. On insiste beaucoup plus sur les blocages, les barrières, la « friction » (Etzioni, 1991 ; Sztompka, 1992), ainsi que sur les inévitables revirements, les retours en arrière, les ruptures de la modernisation.

Septièmement, au lieu de s'occuper presque exclusivement de la croissance économique, on accorde beaucoup plus d'attention aux valeurs humaines, aux attitudes, aux significations symboliques et aux codes culturels, bref aux « intangibles et aux impondérables », comme conditions préalables à une modernisation réussie.

Huitièmement, le préjugé antitraditionaliste des premières théories a été corrigé en soulignant que les traditions indigènes peuvent cacher d'importantes thématiques prémodernes. Au lieu de rejeter la tradition, ce qui peut s'avérer contre-productif et provoquer de fortes résistances, on suggère plutôt d'exploiter la tradition en découvrant les *traditions de modernisation* et de les considérer comme la légitimation des efforts actuels de modernisation. Ceci peut se révéler particulièrement pertinent pour les sociétés anciennement socialistes qui, avant le long épisode de la « fausse

modernité » qui les a vraiment congelées dans un état prémoderne, connurent généralement quelques périodes de croissance capitaliste ou d'évolution démocratique (par exemple la Tchécoslovaquie et la Pologne entre les deux guerres).

Neuvièmement, le caractère éclaté de l'intérieur des sociétés post-communistes — avec quelques enclaves de modernité résultant de l'industrialisation et de l'urbanisation forcées — et les lacunes considérables de la prémodernité (dans les attitudes courantes, les modes de vie, les institutions politiques, la structure de classe, etc.) ouvrent une question centrale de stratégie : Que faire de ces vestiges tangibles du socialisme réel, par exemple de ces entreprises industrielles énormes appartenant à l'État et le plus souvent désuètes sur le plan technologique ? Le débat majeur a lieu entre les tenants de l'approche « Big Bang », qui réclament la déconstruction complète des restes économiques, politiques et culturels du socialisme et de commencer la modernisation à partir de là, et les « étapistes », qui aimeraient sauver l'héritage existant au prix d'une avancée plus lente vers la modernité. Les arguments sont convaincants dans les deux camps, la question reste donc ouverte.

Le dixième et dernier facteur qui rend les efforts actuels de modernisation des sociétés post-communistes certainement différents et peut-être plus difficiles que la modernisation des pays du tiers monde après la Deuxième Guerre mondiale, c'est le climat idéologique qui règne dans les « sociétés modèles » de l'Ouest développé. En cette fin de XX^e siècle, l'ère de la « modernité triomphante », avec prospérité, optimisme et élan expansionniste, semble révolue. C'est la *crise* plutôt que le progrès qui devient le leitmotiv de la conscience sociale (Holton, 1990). La conscience aiguë des effets secondaires et des *effets boomerang* involontaires de la modernité produit désenchantement, désillusion et rejet absolu. Au niveau théorique, la mode du jour est au « post-modernisme ». Il semble que les sociétés de l'Ouest soient prêtes à sauter du train de la modernité, fatiguées du voyage, juste au moment où l'Est post-communiste cherche désespérément à monter à bord. Dans cette situation, il est difficile de trouver un soutien idéologique non ambigu à des efforts de modernisation menés à l'enseigne de la démocratie libérale et de l'économie de marché, la seule direction possible si l'on exclut l'alternative fasciste et une quelconque « troisième voie », aussi brumeuse que mystérieuse.

PROGRAMME THÉORIQUE

Abordons maintenant pour finir la question heuristique : Quelles suggestions faire pour orienter les efforts futurs de théorisation du changement social, si l'on tient compte des expériences historiques récentes des sociétés post-communistes ?

Une voie, une approche spécifique me paraît particulièrement prometteuse. Appelons-la *approche culturelle-civilisationnelle*. Sa figure paternelle est Alexis de Tocqueville, qui nous enseigne à ne pas sous-estimer les facteurs mous, intangibles, comme « les habitudes du cœur », les « mœurs », les « habitudes de l'esprit », l'« état moral et intellectuel d'un peuple » (Tocqueville, 1981, vol. I, p. 392) ou, selon une terminologie plus moderne, les règles culturelles, les valeurs, les normes, les mentalités dominantes, les symboles majeurs, les formes de discours, les modèles, les rituels, les habitudes répandues, etc. On ne peut pas comprendre le sens réel de la révolution de 1989 si on ne prend pas en compte sérieusement la dimension culturelle-civilisationnelle.

La reconnaissance plus ou moins explicite de cette distinction entre la sphère institutionnelle et la sphère culturelle-civilisationnelle se manifeste dans certains termes de la sociologie contemporaine : sphère publique/société civile, système/monde de la vie, structure/rapports humains. Les nuances de sens peuvent varier, mais toutes ces oppositions vont dans le même sens : elles nous sensibilisent à la même opposition fondamentale.

Appliquons cela aux événements d'Europe centrale et d'Europe de l'Est. Que se passe-t-il en 1989, l'année miracle ? La révolution a lieu d'abord au niveau institutionnel. La victoire d'une opposition démocratique, capable de mobiliser un mouvement populaire de masse, ouvre la voie à des changements institutionnels majeurs. À ce moment-là, l'approche dominante, c'est la « duplication d'institutions » (Offe, 1993, p. 46). Le système politique et économique est rapide-

ment reconstruit par un certain nombre de décisions législatives utilisant le modèle des institutions de l'Ouest (ou plutôt des institutions de l'Ouest *telles que se les imaginent les législateurs*). C'est l'heure des hommes de loi — pour utiliser la métaphore de Dahrendorf (1991) — qui avance le plus vite. De nouvelles institutions apparaissent : les cadres de la démocratie et du marché sont mis en place.

La surface civilisationnelle du monde de la vie est touchée relativement rapidement. La « société de la queue » (avec le monopole des producteurs et la pénurie endémique de biens et de services) devient société de consommateurs. La monotonie et la grisaille de la vie font place à la couleur, à la vitalité, au pluralisme des options. La sécurité et l'assurance de standards de vie médiocres garantis par l'État font place aux risques et à l'insécurité de l'autonomie, de la compétition et des aspirations sans limites. La dépendance personnelle et le contrôle omniprésent de l'État diminuent, ce qui a pour effet d'élargir considérablement l'expérience de la liberté. L'uniformité des médias évolue vers le pluralisme et une énorme variété de messages.

Mais pour suivre les nouvelles façons de vivre, pour agir avec succès dans le cadre des nouvelles institutions, le peuple a besoin de nouvelles ressources culturelles : de codes, de cadres, de règles, de nouvelles « habitudes du cœur ». Il n'est pas facile de répondre à une telle demande. Et pourtant, la viabilité même des institutions est mise en péril. « Les institutions qui ont été copiées et transplantées et qui n'ont pas les infrastructures morales et culturelles sur lesquelles "l'original" peut compter peuvent mener à des résultats très différents et souvent opposés à l'intention qui les avait fait naître, » (Offe, 1993, p. 46.) Deux raisons expliquent cet état de fait. D'abord parce qu'au niveau culturel, ce que Ralph Dahrendorf appelle « l'heure du citoyen » (Dahrendorf, 1991) avance beaucoup moins rapidement, retarde par rapport aux développements institutionnels. Les « habitudes du cœur » culturelles font preuve d'une inertie et d'une résistance surprenantes. Même si elles ne sont plus adéquates dans les nouvelles institutions, elles persistent et représentent l'obstacle le plus important à une transition rapide et en douceur. Deuxièmement, à cause du décalage culturel, le syndrome culturel antérieur, la culture communiste, laisse en héritage une « incapacité qualifiée », l'inaptitude à faire un usage approprié des nouvelles possibilités offertes au niveau personnel et institutionnel. J'ai parlé de cet héritage comme d'un syndrome d'« incompétence civilisationnelle » (Sztompka, 1993b). Par exemple, un niveau minimum de confiance par rapport au régime démocratique et aux impératifs de la loi ; une conscience minimale des droits du citoyen mais aussi de ses devoirs et obligations, un minimum d'engagement et de participation sont des vertus indispensables au fonctionnement d'une organisation démocratique.

De la même façon, comprendre l'idée de contrat et de responsabilités mutuelles, accepter le risque, être prêt à jouer le jeu de la compétition, avoir le sens des affaires sont indispensables pour participer à une économie de marché. Enfin, avoir une certaine tolérance par rapport aux différences, reconnaître le pluralisme, se repérer devant des options multiples et avoir des aptitudes analytiques et critiques, tout cela semble nécessaire pour trouver sa voie dans un monde intellectuel et artistique ouvert et diversifié. Ce qui est triste, c'est que la culture héritée du passé ne correspond pas à ce que serait une culture adéquate à ce qui se passe aujourd'hui, c'est-à-dire ces « habitudes du cœur » qui pourraient soutenir les nouvelles institutions qui sont en train de naître. On peut concevoir cette situation comme un « décalage culturel » ou un « choc culturel » interne à la société : entre la nouvelle culture, ouverte, en faveur de la démocratie, du marché — cosmopolite, laïque et pro-occidentale, liée aux nouvelles institutions naissantes — et la culture dogmatique opposée à la démocratie et au marché, tissant des liens étranges entre les sentiments conservateurs, nationalistes, provinciaux, isolationnistes et xénophobes des périphéries européennes d'autrefois et les orientations anti-occidentales, anticapitalistes, égalitaires et populistes de la « culture de bloc » qui a été imposée pendant la période communiste. « Le problème courant du changement en Europe de l'Est est lié au fait que les "exigences de la modernisation" — qui concernent simultanément les domaines politiques, sociaux et culturels — se bloquent mutuellement au lieu de se stimuler les uns les autres » (Muller 1992, p. 146.) L'opposition entre institutions et culture mène à une cruciale « dualité du changement ».

Une telle situation constitue un défi fascinant pour la sociologie du changement social, qui doit se tourner vers le domaine de la culture et élargir le champ de ses perspectives. Les révolutions d'Europe de l'Est et d'Europe centrale et leurs suites constituent un « lieu stratégique de recherche » (Merton, 1993, p. 373) pour l'étude des traditions culturelles, des mécanismes de leur transmission et de leur diffusion, du mystère de leur renaissance après avoir été longtemps bannies autant que de leur résistance à la nouveauté, des curieux décalages culturels, du choc des cultures aussi bien que des impacts ambivalents de la culture globalisée. Dissiper ces mystères sera important non seulement pour le destin des sociétés de cette région, mais aussi pour mieux comprendre le changement social plus généralement dans le monde, en cette fin de « siècle du changement ».

Piotr SZTOMPKA
 Institut de Sociologie
 Université Jagiellonian
 Grodzka 52
 31-044 Cracovie, Pologne

RÉSUMÉ

Les révolutions anticommunistes de 1989 ont d'importantes implications pour les théories du changement. Elles semblent porter un dernier coup à certains paradigmes évolutionnistes, dialectiques et cycliques du XIX^e siècle ainsi qu'à l'image de l'utopie sociale. Elles fournissent aussi les preuves solides d'un paradigme alternatif du « devenir social ». Les théories du changement doivent freiner les aspirations prédictives, devenir plus spécifiques par rapport à l'histoire et se débarrasser du déterminisme, du fatalisme et du finalisme. Parmi les théories du changement, la théorie de la modernisation doit être revue avec un soin particulier plutôt qu'abandonnée. À l'avenir, les théories du changement, en portant attention aux interactions humaines et en adoptant le modèle du devenir social, devraient accorder une place plus importante aux facteurs « mous », intangibles, comme les codes culturels, l'orientation des valeurs, les formes de discours, les façons d'agir et de penser.

SUMMARY

The anti-communist revolutions of 1989 have important implications for sociological theories of change. They seem to deal the final blow to some 19th century paradigms: evolutionist, dialectic and cyclical, as well as the image of social utopia, and provide strong evidence for the alternative paradigm of "social becoming". Theories of change must curb predictive aspirations, become more historically specific, and get rid of determinism, fatalism and finalism. Among particular theories of change, modernization theory needs to be carefully re-examined, rather than entirely abandoned. And future theorizing about change, focusing on human agency and adopting the model of social becoming, should pay more attention to intangible, "soft" factors like cultural codes, value orientations, forms of discourse, frames for acting and thinking.

RESUMEN

Las revoluciones anticomunistas de 1989 tienen importantes implicaciones para las teorías del cambio. Ellas parecen dar un último golpe a ciertos paradigmas evolucionistas, dialécticos, del siglo XIX así como a la imagen de la utopía social. Ellas suministran también pruebas sólidas de un paradigma alternativo del « devenir social ». Las teorías del cambio deben frenar las aspiraciones predictivas, volverse más específicas con relación a la historia y deshacerse del determinismo, del fatalismo y del finalismo. Entre las teorías del cambio, la teoría de la modernización, debe ser revisada con un cuidado particular en lugar de ser abandonada. En el futuro, las teorías del cambio, al prestar atención a las interacciones humanas y al adoptar el modelo del « devenir social », deberían acordar un lugar más importante a los factores « blandos », intangibles, como los códigos culturales, la orientación de los valores, las formas de discurso, las maneras de actuar y de pensar.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAMS, Philip (1982), *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press.
 ALEXANDER, J. C. (1995), « Modern, Anti, Post, and Neo : How Intellectuals Have Coded, Narrated and Explained the "New World of Our Time" », *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.
 ALEXANDER, J. C. et SZTOMPKA, P. (dir.) (1990), *Rethinking Progress*, Londres, Unwin and Hyman.
 ALMOND, G. A. et VERBA, S. (dir.) (1980), *Civic Culture Revisited*, Princeton, Princeton University Press.
 ARCHER, Margaret (1988), *Culture and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
 DAHRENDORF, R. (1991), *Réflexions sur la révolution en Europe : 1989-1990*, Paris, Éditions du Seuil.
 ELSTER, J. (1989), *Solomonic Judgements*, Cambridge, Cambridge University Press.
 ETZIONI, A. (1991), « A Socio-Economic Perspective on Friction », Washington : IAREP/SASE Conference (Document miméographie).

- FUKUYAMA, F. (1992), *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- GIDDENS, Anthony (1987), *La Constitution de la société : Éléments de la théorie de la structuration*, Paris, PUF.
- HOLTON, R. (1990), « Crisis and Progress », in J. Alexander et P. Sztopka (dir.), *Rethinking Progress*, Londres, New York, Unwin & Hyman.
- KORALEWICZ, Jadwiga et ZIOLKOWSKI, Marek (1990), *Mentalność Polaków*, (Mentalité des Polonais), Poznan, Nakom.
- LEPENIES, W. (1992), « Social Surprises. Germany in Europe. Three Years after the Revolution », Fritz Thyssen Stiftung (document miméographié).
- MANDELBAUM, M. (1966), « Societal Laws », in W. H. Dray (dir.), *Philosophical Analysis and History*, New York, Harper & Row, pp. 330-346.
- MERTON, R. K. (1993), *The Sociology of Science*, (texte établi par R. Storer), Chicago, Chicago University Press.
- MERTON, R. K. (1996), *Robert Merton on Social Structure and Science*, (texte établi par P. Sztopka), Chicago, Chicago University Press. coll. « The Heritage of Sociology Series ».
- MULLER, K. (1992), « Modernising Eastern Europe : Theoretical Problems and Political Dilemmas », in *European Journal of Sociology*, vol. 33, pp. 109-150.
- NISBET, R. A. (1970), « Developmentalism : A Critical Analysis », in J. C. McKinney et E. A. Tiryakian (dir.), *Theoretical Sociology*, New York, Appleton Century Crofts, pp. 167-204.
- NOWAK, Stefan (1980), « A Polish Self-Portrait », *Polish Perspectives*, pp. 13-29.
- OFFE, C. (1993), « Designing Institutions for East European Transitions », Cracovie, Academy of Economics (document miméographié).
- PARSONS, T. (1973), *Sociétés : essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod.
- POPPER, K. R. (1956), *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon.
- RYCHARD, Andrzej et Antoni SULEK (dir.) (1988), *Legitymacja : Klasyczne teorie i polskie doświadczenia* (Légitimation : théories classiques et expériences polonaises), Varsovie, University of Warsaw Press.
- SKOCKPOL, Theda (dir.) (1984), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STANISZKIS, Jadwiga (1989), *Ontologia socjalizmu* (L'ontologie du socialisme), Varsovie, In Plus.
- SZTOMPKA, Piotr (1982), « Dynamika ruchu odnowy w swietle teorii zachowania zbiorowego » (« The Dynamics of Social Renewal Movement in the Light of Collective Behavior Theory »), *Studia Socjologiczne*, n^{os} 3-4, pp. 69-94.
- SZTOMPKA, Piotr (1988), « The Social Functions of Defeat », in L. Kriesberg, B. Misztal (dir.), *Social Movements as a Factor of Change in the Contemporary World*, Greenwich, Conn., JAI Press, pp. 183-192.
- SZTOMPKA, Piotr. (1991a), *Society in Action : The Theory of Social Becoming*, Cambridge, Polity Press, et Chicago, Chicago University Press.
- SZTOMPKA, Piotr (1991b), « The Intangibles and Imponderables of the Transition to Democracy », *Studies in Comparative Communism*, vol. XXIV, n^o 3, pp. 295-311.
- SZTOMPKA, Piotr (1992), « Dilemmas of the Great Transition », *Sisyphus : Social Studies*, vol. 2 (VIII), pp. 9-28.
- SZTOMPKA, Piotr (1993a), « Civilizational Incompetence : The Trap of Post-Communist Societies », *Zeitschrift für Soziologie*, n^o 2, avril, pp. 85-95.
- SZTOMPKA, Piotr (1993b), *The Sociology of Social Change*, Oxford, Blackwell.
- TILLY, Charles (1984), *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York, Russell Sage Foundation.
- TILLY, Charles (1993), *Les Révolutions européennes : 1492-1992*, Paris, Seuil.
- TIRYAKIAN, E. (1985), « The Changing Centers of Modernity », in E. Cohen, M. Lissak et U. Almogor (dir.), *Comparative Social Dynamics*, Boulder, Westview Press, pp. 131-147.
- TIRYAKIAN, E. (1991), « Modernization : Exhumetur in Pace », *International Sociology*, n^o 3, juin 1991.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1981), *De la démocratie en Amérique*, tomes 1 et 2, Paris, Garnier-Flammarion.
- WALLERSTEIN, Immanuel, (1995), *Impenser la science sociale : pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, PUF.