

DU MATERIALISME HISTORIQUE AU POST-MATERIALISME.

Marc Jacquemain
Institut de Sciences Humaines et Sociales

Ce texte n'est pas un article scientifique et ne prétend pas l'être. Dans un article scientifique, j'aurais été contraint de préciser mes arguments et de vérifier précisément mes références. Cela n'était pas le lieu et les délais d'écriture ne le permettaient pas. Dans un texte scientifique, il est également d'usage que l'auteur s'efface derrière son raisonnement. Dans le contexte présent, cela ne paraît pas nécessaire et ce n'est peut-être même pas souhaitable. J'écris donc en « je » et de manière « essayiste ». Je souhaite que le destinataire de ce texte (et ses lecteurs) le prennent pour ce qu'il veut être : simplement l'hommage en forme de clin d'œil d'un ancien étudiant marqué par l'ouverture d'esprit et la curiosité intellectuelle d'un professeur.

Une rencontre entre un étudiant et un enseignant est, presque par définition, un événement asymétrique : si l'intérêt et la complicité peuvent être mutuels, l'influence va forcément surtout dans un sens. Je voudrais évoquer ici deux étapes de mon parcours intellectuel dont l'impulsion est venue du Professeur Jean Beaufays et qui, toutes les deux tournent autour du « matérialisme », mais dans des sens différents. Je ne m'attends pas à ce que Jean Beaufays se souvienne de ces moments aussi bien que moi et, qu'il se rassure tout de suite, je prends l'entière responsabilité des cheminements intellectuels que ces rencontres ont produites.

Le matérialisme historique est-il compatible avec la logique ?

Lorsque j'étais étudiant en deuxième candidature en sciences économiques et sociales, j'ai dû, comme chacun, présenter un ouvrage dans le cadre d'un cours qui devait être celui d'Introduction à la Science Politique (ma mémoire est imprécise sur ce point). J'avais choisi d'exposer schématiquement la conception marxiste de l'histoire à partir du livre de Marta Harnecker « *Les concepts élémentaires du matérialisme historique* ».

Ce livre avait beaucoup impressionné les étudiants « critiques » de notre génération¹. D'abord, parce qu'il était auréolé d'une sorte d'héroïsme romantique : l'auteur, enseignante à l'Université de Santiago à l'époque d'Allende et directrice du quotidien *Chile Hoy* avait pris une part active au bouillonnement qui avait précédé le coup d'Etat militaire et elle était dans le collimateur de la junte pinochetiste. De sorte que l'on pouvait lire sur la quatrième page de couverture de la première traduction française (publiée en Belgique) cette petite phrase dramatique : « *Au moment où nous mettons sous presse, Marta Harnecker est toujours réfugiée dans une ambassade à Santiago, la junte militaire lui refusant tout sauf-conduit* ». Harnecker symbolisait ainsi la figure de l'intellectuelle engagée au point de risquer sa sécurité personnelle (elle finira par s'exiler à Cuba). Certainement, la nationalité de l'auteur, au moment où le Chili était si présent dans l'imaginaire de l'Europe occidentale, a contribué au succès du livre.

¹ Etudiants « critiques » qui n'étaient pas forcément beaucoup plus nombreux qu'aujourd'hui sur l'ensemble d'un auditoire.

Mais il y avait autre chose qui était séduisant dans « Les concepts élémentaires » : c'est le souci de clarté explicative poussé parfois jusqu'au didactisme. Elève d'Althusser, mais sans doute plus soucieuse de pédagogie, Harnecker proposait une vision, sinon structuraliste, du moins parfaitement structurée de la sociologie marxiste. Rapports de production, forces productives, infrastructure économique, superstructure juridico-politique, superstructure idéologique, mode de production, formation sociale, conjoncture... chaque concept était univoque et prenait parfaitement sa place dans la construction globalisante. Jamais peut-être, la métaphore de « l'édifice à étages » que l'on utilise assez souvent pour décrire la théorie sociologique de Marx n'avait paru si évidente et elle n'a peut-être plus jamais trouvé d'illustrateur aussi talentueux. Mieux encore : les concepts du marxisme prenaient une dimension presque mathématique : ils s'emboîtaient comme les événements probabilistes, sous leur représentation ensembliste, s'emboîtaient dans nos cours de calcul des probabilités.

Armé de ce livre (soigneusement annoté et surligné), je me suis préparé à faire mes vingt minutes d'exposé pour me rendre compte à la fin que, de concept en concept, j'avais déroulé la synthèse complète du matérialisme historique revisité à la sauce chilienne et que j'avais parlé pendant deux heures. C'est que le livre de Marta Harnecker était ainsi conçu qu'il était quasiment impossible d'en rater la présentation : chaque notion amenait naturellement la suivante, sans effort particulier de mémorisation. Certains ont d'ailleurs reproché par la suite ce didactisme au livre de Marta Harnecker, accusé ramener à des schémas univoques une pensée complexe, une pensée « dialectique » selon le vocabulaire de l'époque. Mais comme outil pour un exposé, il était irremplaçable.

Le Professeur Beaufays ne m'a pas tenu rigueur de cette longueur. Il m'a même demandé si je serais, le cas échéant, disposé à refaire le même exposé l'année suivante. Ce compliment indirect m'a renforcé dans l'idée que l'obscurité n'est pas synonyme de profondeur et qu'un schéma clair – fût-il réducteur - peut en apprendre beaucoup plus qu'un discours alambiqué.² Je le pense toujours.

L'althussérisme didactique de Marta Harnecker n'a pas produit, à ma connaissance, de tradition intellectuelle mais la volonté de clarifier la pensée de Marx était dans l'air puisque quelques années après son ouvrage, paraissait le texte fondateur du marxisme analytique : *Karl Marx's Theory of History : a Defence*, de Gerald Cohen (1979). Quelques intellectuels de pointe se lancèrent dans l'aventure de réconcilier Marx avec une pensée « analytique » : en particulier Jon Elster, Philippe Van Parijs, John Roemer ou Adam Przeworski. Des ouvrages comme *Making Sense of Marx* (Elster, 1985) ou *Marxism recycled* (Van Parijs, 1993) ont consacré à la fois la mort de Marx comme prophète et sa renaissance comme théoricien du social. J'ai retrouvé en les lisant, le même plaisir que j'avais eu avec *Les concepts élémentaires du matérialisme historique* : le sentiment de voir se dessiner, derrière le fouillis des mots, des agencements de concepts univoques que l'on pouvait comprendre.

La thèse centrale du marxisme analytique était, que pour sauver Marx des obscurités de la tradition « marxiste », il fallait le réconcilier avec ce que la perspective issue de la philosophie analytique avait produit de mieux en sciences sociales : l'individualisme méthodologique, la théorie du choix rationnel, et les outils conceptuels de l'économie néo-classique. Curieux pari, à première vue.

² Pour être juste, précisons qu'à l'époque j'ai été aussi beaucoup encouragé dans cette voie par des enseignants comme Pierre Gothot, Lucien François ou Joseph Stassart.

Pourtant, voyons ce que donne le traitement par Elster (1985 : 43-48) de la notion de contradiction. Elster commence par réfuter l'usage « bulldozer » du terme « contradiction » pour justifier tout et son contraire : « *En premier lieu, je veux éliminer le sens inacceptable selon lequel on parle parfois de contradiction dans la réalité, impliquant qu'une affirmation et sa négation peuvent être vraies simultanément et sous le même point de vue. (...) Les logiciens modernes, à quelques exceptions près, ont écarté cette idée comme ridicule* » (1985 : 43)³. Elster montre que, très généralement, Marx évite cette conception « ontologique » de la contradiction. Il utilise le concept pour mettre en évidence des « sophismes de composition », c'est-à-dire la croyance illusoire que ce qui est vrai de n'importe quel acteur pourrait être vrai de tous. Ainsi, « l'illusion » selon laquelle la plus-value provient de la circulation des marchandises (et non de la production) vient d'un tel sophisme de composition. Chaque capitaliste vend ses produits plus cher que ce que leur production ne lui a coûté. Il semble donc bien que c'est de l'échange que le profit soit issu. Mais comme les capitalistes échangent essentiellement leurs produits entre eux (à une époque où il n'y a pas de consommation de masse), « (...) *tout propriétaire de marchandises peut faire du profit au détriment des autres mais l'échange dans sa globalité doit se faire à somme constante (...) La voie pour échapper à ce dilemme est donnée par la déduction (...) de l'achat et de la vente de la force de travail comme condition de production de la plus-value, montrant que la contradiction est seulement apparente* » (1985 : 45).

Elster crédite donc Marx d'une conception très moderne de la notion de contradiction, appuyée sur la différence entre le niveau de l'action individuelle et le niveau du résultat collectif : la contradiction marxiste serait en somme une anticipation de ce que les sociologues du dernier quart du siècle passé ont appelé des effets émergents. Marx serait un précurseur de la théorie des conséquences inattendues, esquissée par Merton seulement un demi-siècle plus tard : « *L'idée générale que des conséquences inattendues se produisent quand les agents entretiennent les uns à propos des autres le sophisme de composition est une idée extrêmement puissante. Selon moi, c'est la contribution centrale de Marx à la méthodologie des sciences sociales (...)* ». (1985 : 48).

L'exemple qui précède montre donc bien en quoi le marxisme analytique a contribué à faire de Marx un « théoricien du social » intégré à la tradition intellectuelle occidentale au même titre, mais ni plus ni moins qu'un Tocqueville ou, plus lointainement, qu'un Machiavel, par exemple. En cela, les marxistes analytiques continuent le travail du grand adversaire libéral de Marx que fut Raymond Aron.

Mais cet exemple montre aussi en quoi, avant même que l'effondrement des régimes communistes fût envisageable, le Marx « prophète » était moribond. C'est que précisément le marxisme analytique « laïcise » la pensée de Marx en lui ôtant ce statut d'exceptionnalité qui lui permettait de diviser la réflexion sociale et politique en deux camps : on était « marxiste » où on ne l'était pas et le reste était finalement dérivé. Si le marxisme a pu être accusé de constituer une sorte de religion athée, c'est parce qu'il a constamment revendiqué la fusion entre une analyse théorique du social et des positions normatives, comme si les secondes pouvaient se dériver de la première. A travers le concept de « praxis » la tradition marxiste visait à gommer finalement la distinction entre jugements de réalités et jugements de valeur, entre description et prescription, qui est à la base de toute la démarche scientifique. Dès lors, pensée théorique et pensée politique ou morale n'avaient plus aucune autonomie l'une par rapport à l'autre, ce qui paraît bien caractéristique en définitive, d'une théologie.

³ Les extraits sont tirés du texte anglais et les traductions sont personnelles.

Le « marxisme analytique » concrétise la mort du Marx « prophète » parce que ses partisans ne raisonnent plus en termes de « praxis ». Ils ne croient pas que la validité d'une théorie se mesure à l'usage politique qu'on peut en faire. Ils sont, bien plus classiquement, convaincus que cette validité s'évalue à la capacité explicative ou interprétative de la théorie : autrement dit la question « cette théorie peut-elle aider à changer le monde » est supplantée par la question « cette théorie fournit-elle une interprétation plausible des faits observables » ? C'est une revendication moins ambitieuse mais dont la validité peut, à coup sûr, être plus aisément évaluée.

Même lorsqu'ils placent les questions normatives (éthiques ou politiques) au centre de leur préoccupation, les analyses de Marx sont pour eux des de simples outils explicatifs ou descriptifs dont la pertinence peut toujours être réévaluée. Ce côté « iconoclaste » transparaît très bien dans la définition que donne Philippe Van Parijs (1993) de son propre projet : « *Le recyclage du marxisme, dont ces essais se revendiquent, n'est pas pour moi un projet intellectuel central ou autonome. Il n'a rien à voir avec la reconstruction, sans même parler de la réhabilitation d'un marxisme authentique qui serait inaffecté par le destin tragique et sordide des régimes soviétiques. C'est bien plutôt le sous-produit d'une tentative pour faire pour notre époque – mutatis mutandis – ce que quelqu'un comme Karl Marx (ou John Stuart Mill) a essayé de faire pour la sienne. A cette fin, le marxisme est juste une source d'inspiration, un compartiment de la boîte à outil – juste comme la pensée socialiste française ou l'économie classique le furent pour le projet de Marx lui-même. Et il n'y a pas de raison de croire que le résultat sera reconnaissable comme marxiste* ». (1993 : 1).

On peut se demander si le paradoxe du marxisme analytique n'est pas que, finalement, comme programme de recherche, il est auto-destructeur : une fois « banalisée », privée de toute dimension prophétique, la pensée de Marx n'en devient peut-être que plus intéressante pour le chercheur en sciences sociales mais le « marxisme », lui, n'a plus aucune raison d'être puisque précisément, on n'a pas plus de raison d'être « marxiste » que « tocquevilliste » ou « machiavéliste ». Le marxisme analytique subsiste aujourd'hui comme tradition intellectuelle mais sa sophistication même en fait une curiosité à des milieux universitaires ultra-spécialisés.

Bien entendu, cette petite réflexion nous a amené très loin de Marta Harnecker. Il n'y a pas de filiation, à ma connaissance, entre l'althussérisme et le marxisme analytique. Il y a même probablement antinomie puisque le premier est résolument holiste et le second résolument individualiste. Mais, dans mon parcours personnel, j'ai tendance à lier les deux : la clarté pédagogique de la première a discrédité dans mon esprit l'idée que l'obscurité d'un certain nombre de textes de la tradition s'expliquait par la « dialectique ». Il était parfaitement possible d'être dialectique et clair. Et je suis sûr que les encouragements de Jean Beaufays ont eu (à distance) un impact sur ma propre réflexion. Sinon, comment expliquer que je m'en souviens si bien aujourd'hui ?

Aujourd'hui, la tradition marxiste comme pensée « globalisante », fusionnant analyses descriptives et prescriptions normatives a cessé d'être opérante dans le champ des conflits sociaux, au moins en Europe et aux Etats-Unis. Mais l'ultime paradoxe, c'est que cette situation est parfaitement explicable dans les termes du marxisme orthodoxe. Le marxisme, dans cette perspective, aurait abandonné sa dimension prophétique, non pas parce que la fragilité intellectuelle de cette dimension l'aurait discréditée mais parce que les forces sociales susceptibles de l'utiliser (le prolétariat d'aujourd'hui) sont atomisées et fragilisées. Dès 1979, Perry Anderson, dans son essai sur le marxisme occidental, suggérait que celui-ci se réfugiait

dans les subtilités intellectuelles parce que le rapport des forces sociales ne permettait pas de lui trouver un usage plus « substantiel » (autrement dit, plus subversif). Le marxisme occidental aurait tendance à s'intellectualiser faute d'une conjoncture favorable à son utilisation plus efficace comme instrument de lutte des classes. Ce serait la revanche ultime de la pensée marxiste que de pouvoir expliquer sa propre déchéance : la preuve qu'effectivement, ce n'est pas « *la conscience qui détermine la vie mais la vie qui détermine la conscience* »⁴.

Il y a pourtant une autre façon, résolument plus optimiste d'expliquer l'extinction de la tradition marxiste : c'est la loi des rendements décroissants.

L'utilité marginale du matérialisme est-elle décroissante ?

J'en viens ici à la deuxième rencontre que j'ai gardée à l'esprit. Plus de quinze ans après l'exposé sur Marta Harnecker j'ai été sollicité par Jean Beaufays dans un tout autre contexte. C'était au tout début des années 90, j'étais chercheur au CLEO⁵ et Jean Beaufays cherchait quelqu'un pour assurer l'intérim du cours d' « *Opinion publique européenne* » au DEA en Relations Internationales. Cet intérim a duré trois ou quatre années et j'avais choisi de l'articuler autour de l'ouvrage du politologue américain Ronald Inglehart : *The Silent Revolution* (1977). Comment en effet trouver mieux qu'Inglehart pour un cours d'opinion publique européenne, sachant qu'il a bâti toute sa carrière académique sur l'enquête d'opinion à l'échelle internationale ?

Les thèses d'Inglehart sont surtout présentes dans la tradition de sociologie politique anglo-saxonne mais, bien que la plupart de ses livres n'aient jamais été traduits en français, leur leitmotiv central a fini par percer la barrière des langues. Je n'en proposerai donc qu'une brève esquisse.

Interpellé par le « syndrome 68 », Inglehart a passé l'essentiel des trente années qui ont suivi à décrypter la notion même de « transformation culturelle ». Pour englober dans un même schéma théorique le flower-power et Woodstock, la révolte des campus américains sur fond de Vietnam, le mai 68 français et leurs équivalents « rampants » en Italie et en Allemagne, le Printemps de Prague et les zengakuren japonais, il n'y avait sans doute que deux lignes théoriques envisageables : soit une hypothèse de *diffusion* ; soit l'hypothèse d'une *cause commune*. Sans doute influencé par les théories de la modernisation, Inglehart a choisi résolument la première voie⁶ et donc une forme (parfois nuancée) d'évolutionnisme.

La thèse de *The Silent Revolution* peut se résumer en quelques paragraphes. La décennie 65-75 voit arriver sur la scène politique les premières cohortes de la « génération de l'abondance », socialisée durant les « trente glorieuses » et qui, ayant vu ses besoins matériels largement satisfaits, est surtout préoccupée de besoins non matériels. L'arrivée de cette génération se traduit par une modification profonde des agendas politiques : le féminisme politique, les préoccupations écologiques, deviennent des questions politiquement débattues. Ce que les sociologues des valeurs appellent aujourd'hui la « libre disposition de soi » sort de la sphère privée pour intégrer l'espace public. L'autorité, sous toutes ses formes traditionnelles, est

⁴ Le livre d'Anderson a lui aussi été autodestructeur : il est devenu introuvable, sauf à passer par le réseau de seconde main de la FNAC.

⁵ Centre Liégeois d'Etude de l'Opinion, dirigé par René Doutrelepon à l'Université de Liège.

⁶ Curieusement, l'hypothèse diffusionniste est pratiquement absente de tous les travaux d'Inglehart alors qu'elle pourrait certainement nuancer sa théorie, sans l'invalider.

contestée. Ce que décrit Inglehart, c'est en somme la transformation profonde du rapport des *individus* aux *institutions*, dans le monde occidental, transformation qui résulte, dans cette génération montante, du passage d'un système de valeurs centré sur la centralité des besoins matériels à un système de valeurs centré sur la centralité des besoins non matériels. C'est là précisément la « révolution silencieuse » dont tous les événements de la décennie en question ne seraient que le symptôme visible et dont Inglehart cherchera la confirmation à coup de massives enquêtes d'opinion.

La thèse de *The Silent Revolution* prend pour soubassement théorique une intuition très classique du psychosociologue Abraham Maslow selon laquelle les besoins de l'être humain seraient organisés selon une séquence hiérarchique : d'abord les besoins matériels (subsistance, sécurité), ensuite les besoins « non matériels » (affiliation, reconnaissance, réalisation de soi). L'hypothèse de Maslow est que les besoins non-matériels ne se font sentir qu'au-delà d'un certain niveau de satisfaction des besoins matériels. Inglehart ajoute un autre mécanisme à celui de la hiérarchie de besoins : l'idée de la socialisation différentielle. A savoir que les traits de personnalité acquis durant l'enfance et l'adolescence constitue un « socle stable » qui tend à résister aux événements ultérieurs. La thèse d'Inglehart n'est qu'une transposition de cette idée au niveau macro-sociologique : les événements historiques façonnent surtout les valeurs des générations qui les vivent durant leur socialisation primaire. C'est parce que les conditions primaires de socialisation des enfants du « baby-boom » (dans l'occident développé) sont si radicalement différentes de celles de leurs parents et grands-parents que le changement des valeurs politiques va prendre, autour de la deuxième moitié des années 60, l'allure d'une véritable « révolution culturelle ».

Il est impossible de présenter ici le débat suscité par la thèse sur le « postmatérialisme ». La théorie d'Inglehart a été testée à travers de très nombreuses enquêtes d'opinion à grande échelle. Elle a donné lieu à des dizaines d'articles, en pour et en contre. Mais, fondamentalement, « *la thèse selon laquelle il s'est produit quelque chose comme un glissement des valeurs dans un sens post-matérialiste et que le bien-être matériel des Golden Sixties y est pour quelque chose ne fait guère de doute* » (De Roose, F ; Van Paris, P. : 1991).

Cependant l'assise théorique de l'hypothèse postmatérialiste, dans sa version initiale, repose sur une base fragile : la vision « hiérarchisée » de Maslow a perdu pas mal de son crédit en psychologie notamment de par la dimension lourdement normative qu'elle a prise. De plus, la hiérarchisation des besoins est au mieux partielle : sinon comment expliquer que la revendication de « reconnaissance » ou de « dignité » puisse saturer le discours des acteurs y compris dans des contextes de forte pénurie matérielle ? Enfin, Inglehart ne s'étend guère sur le fait qu'il passe d'une théorie de la personnalité à une théorie des valeurs politiques : peut-on vraiment postuler l'unité du cadre de référence ?

Ce sont sans doute ces fragilités qui vont amener Inglehart lorsqu'il étend ses enquêtes au-delà de l'aire culturelle occidentale, à revoir le mécanisme central du changement des valeurs.

Le schéma présenté ici visualise les deux premières dimensions explicatives d'une analyse factorielle de l'ensemble des réponses au questionnaire des « World Values surveys » de 1990, l'enquête portant à l'époque sur 43 pays. L'axe vertical oppose essentiellement, en bas, une forte adhésion aux valeurs religieuses, à la tradition, au sentiment national et, en haut, une forte adhésion aux valeurs de laïcité, de civisme mais aussi d'ambition individuelle (*achievement motivation*). L'axe horizontal oppose à gauche, des valeurs de cohésion communautaire, d'hostilité à l'outgroup, d'attachement aux biens matériels, de différenciation

des rôles sexuels, ainsi qu'un sentiment global d'insatisfaction face à la vie ; à droite, des valeurs de tolérance, de « libre disposition de soi », de postmatérialisme de satisfaction. Je renvoie le lecteur au texte d'Inglehart lui-même pour les détails puisque l'analyse porte en fait sur une cinquantaine d'indicateurs (Inglehart, 1997 : 82)

Le positionnement des différentes aires culturelles sur le modèle vient de la projection sur les deux axes des scores nationaux moyens. A chacun des 43 pays où l'enquête s'est déroulée correspond un point dans l'espace à deux dimensions constitué par les axes. Ces points ne se distribuent pas au hasard : il y a une relative cohérence au sein de différentes aires culturelles. On voit ainsi que les pays pauvres d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie sont positionnés à la fois du côté de l'autorité traditionnelle et des valeurs de « pénurie ». Que les anciens pays communistes présentent une version laïcisée et rationalisée de ces mêmes valeurs de pénurie⁷. Dans le cadran nord-est, on trouve les pays scandinaves qui sont à la fois maximale du côté de l'autorité rationnelle laïque et du côté des valeurs de bien-être. Le monde anglo-saxon qui est fortement « postmatérialiste » mais attiré vers l'autorité traditionnelle par la forte prégnance qu'y conserve la religion. Et enfin, l'Europe catholique, dont l'espace public est davantage déconfectionné mais dont les valeurs « privées » restent plus marquée par la pénurie.

En vingt ans, et en étendant son analyse au-delà de l'aire culturelle du capitalisme occidental, Inglehart a donc privilégié une analyse en deux dimensions principales. Alors que la dimension horizontale peut être considérée comme une extension de l'opposition entre matérialisme et postmatérialisme, l'axe vertical, qui oppose tradition et rationalité⁸ s'appuie plutôt sur la distinction wébérienne classique des formes d'autorité.

Mais il y a une troisième dimension implicite dans le graphique, que je me suis autorisé à expliciter en ajoutant la ligne en pointillé : celle-ci représente en effet l'interprétation *diachronique* de l'analyse factorielle (l'analyse elle-même étant synchronique par définition puisqu'elle s'appuie sur une seule enquête). Si l'on parcourt cette ligne en pointillé dans le sens de la flèche, on voit en qu'elle suit assez bien l'ordre croissant des PIB des différents pays. De là à en proposer une interprétation évolutionniste, il n'y a qu'un pas. Ce pas, Inglehart le franchit constamment, même s'il multiplie les précautions oratoires et les nuances. L'idée est bien que la « modernisation » constitue un processus universel, qui fait passer les sociétés de la tradition à la modernité, puis à la « postmodernité ». Le passage à la modernité se traduit pour faire simple, par l'émergence de la rationalité instrumentale et acquisitive (*l'homo oeconomicus*, en somme) et, conséquemment, par la laïcisation de l'autorité. Le passage subséquent à la postmodernité se traduit par la fragilisation de l'autorité sous toutes ses formes par l'émergence de l'individualisme et des valeurs postmatérialistes.

⁷ Notons bien que l'enquête date de 1990, moment où l'implosion des sociétés ex-communistes était seulement occupée à se dessiner.

⁸ Anthony Giddens parlerait d'opposition entre tradition et *réflexivité* (Giddens, 1990 ; Beck, Giddens et Lasch, 1995).

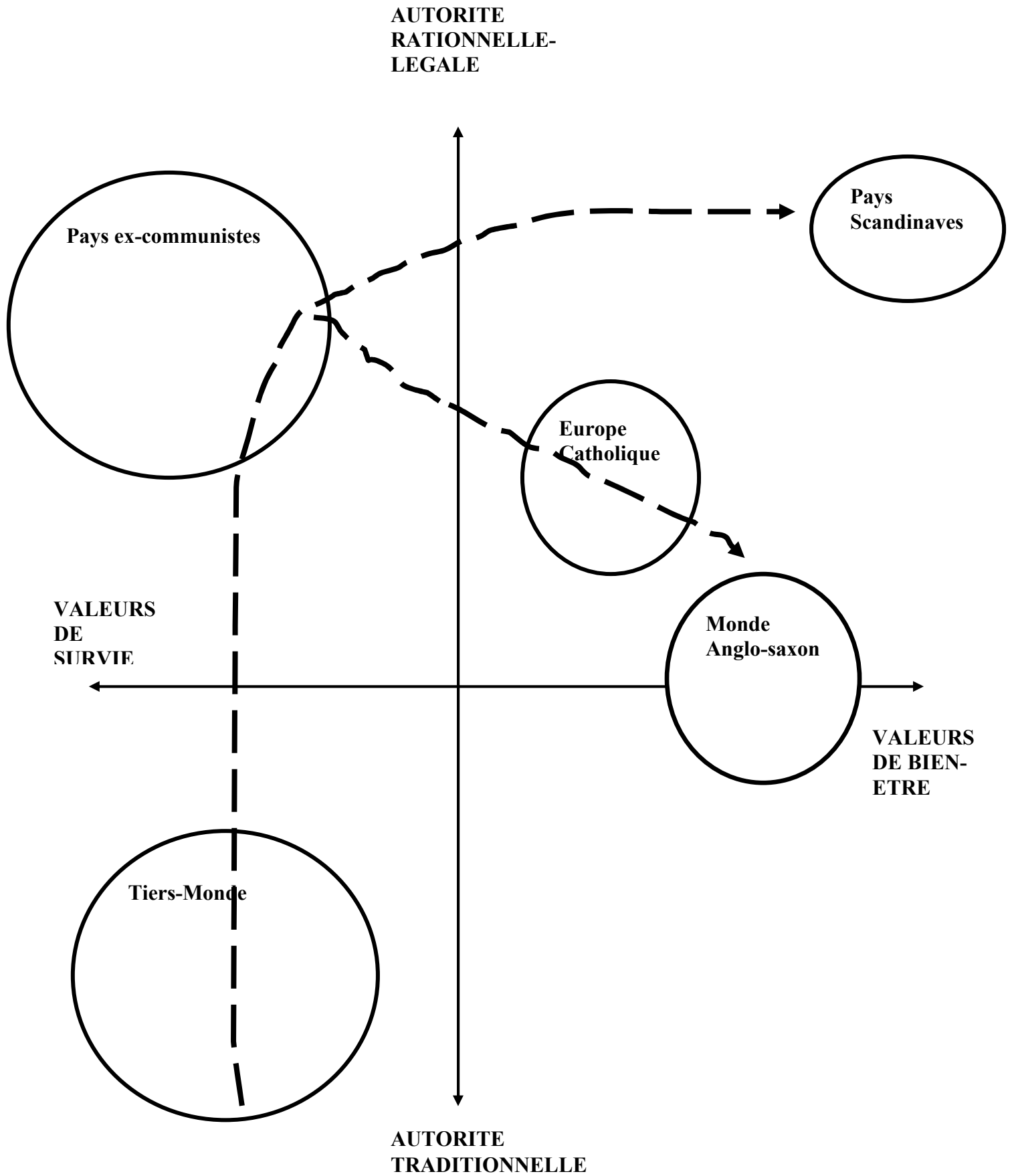


Schéma librement inspiré de *Modernization and Postmodernization*.

On peut nuancer cet évolutionnisme en notant qu'il est *conditionnel* : toutes les sociétés ne passeront pas nécessairement par ces différents stades mais *si* elles se développent, *alors*, elles le feront selon la séquence culturelle qui vient d'être esquissée. Le fil rouge de la pensée d'Inglehart depuis 35 ans est en effet que le changement culturel n'est pas aléatoire : les cultures constituent des patterns à la fois cohérents et fonctionnels par rapport à l'état de la société. Ainsi dans les sociétés de pénurie, en l'absence de croissance globale, l'enrichissement des uns est l'appauvrissement des autres et l'accumulation est un jeu à somme nulle. Le maintien de l'ordre social dépend largement du fait que les ambitions des uns et des autres soient drastiquement bridées, que l'individualisme soit réprimé, que les espoirs d'amélioration soient canalisés vers l'idée d'une « vie future » et que l'étranger soit rejeté : la tradition, la religion, le sentiment communautaire, la xénophobie et l'intolérance constituent des *vertus* ; ou du moins ce sont des valeurs *fonctionnelles* par rapport au maintien de la cohésion sociale. La possibilité de l'accumulation modifie complètement la situation : l'enrichissement personnel devient moteur d'enrichissement global (via la « main invisible ») et le développement de la rationalité cognitive, instrumentale et acquisitive (au détriment de la religion et de la tradition) conditionne le maintien de l'accumulation. La « laïcisation » (au sens le plus général) des valeurs devient fonctionnelle par rapport à l'accumulation de richesses ; c'est la modernisation. Enfin, dans la société d'abondance, le besoin d'autorité se fait moins urgent et l'intérêt même de l'accumulation diminue : un espace s'ouvre pour l'autonomisation des individus, le souci de soi, l'individuation des valeurs et donc leur diversification ; c'est la postmodernisation.

Cet « évolutionnisme conditionnel » permet à Inglehart de traduire les données (synchroniques) de son enquête en une perspective diachronique : ce que montrerait le schéma, c'est en quelque sorte la *dynamique universelle du changement culturel*. On remarquera cependant qu'est cette dynamique est au moins partiellement susceptible d'une certaine « dépendance au chemin » : la bifurcation sur le graphique montre bien que l'évolution vers les valeurs de bien-être peut se faire dans un contexte clairement marqué par l'autorité rationnelle, comme c'est cas pour l'Europe du Nord, mais qu'elle peut aussi s'accompagner d'une résistance du religieux, comme dans le monde anglo-saxon.

Bien entendu, cette interprétation diachronique s'appuie centralement sur la logique durement contestée de l'évolutionnisme : les pays pauvres d'aujourd'hui peuvent être considérés comme « le passé » des pays riches ; les différences de développement à un moment donné sont interprétées comme des « retards » sur un chemin potentiellement universel. Ce qui revient plus ou moins à faire l'impasse sur l'interdépendance des sociétés entre elles. Mais si l'on veut bien, pour les besoins du raisonnement, laisser un moment cet argument de côté, tout le monde aura reconnu dans la courte description qui précède une version simplifiée de la conception marxiste classique du développement historique.

Inglehart serait-ils alors un crypto-marxiste ? Ici encore, il faut nuancer : là où Marx supposait une causalité ultime de l'économique⁹, le politologue américain annonce simplement une « cohérence fonctionnelle » entre l'économique et l'idéologique. L'idée wébérienne d'une causalité ultime de l'idéologie (l'éthique protestante précède et facilite le développement du capitalisme) lui paraît tout aussi bien faire l'affaire. Mais cette neutralité affichée quant à la

⁹ L'état des forces productives détermine « en dernière instance » l'ensemble des rapports de production parce que les rapports de production qui brident le développement des forces productives finissent inéluctablement par « sauter ». C'est la dimension profondément déterministe de l'œuvre de Marx, qui lui vaudra ses plus solides critiques, puisqu'elle nie l'idée (qu'il défend par ailleurs) selon laquelle c'est la lutte des classes (à l'issue forcément indéterminée) qui constitue le moteur de l'histoire.

causalité ultime ne résiste pas à l'analyse : c'est bien l'avènement de la « société d'abondance » qui fait émerger le postmatérialisme et, plus globalement, les valeurs « postmodernes ». Dans *The Silent Revolution*, le mécanisme par lequel opère cette causalité c'était la hiérarchisation des besoins humains selon Maslow. Dans *Modernization and Postmodernization*, le mécanisme est plus simple encore : c'est tout simplement la théorie de l'utilité marginale décroissante. L'hypothèse d'Inglehart est qu'au-delà d'un certain niveau d'accumulation économique, les bénéfices de l'accumulation supplémentaire diminuent et tendent vers zéro. A l'appui de cette hypothèse (très) macro-historique, il présente de nombreuses comparaisons internationales montrant que toute une série de « fondamentaux » sociaux comme l'espérance de vie, le niveau d'éducation ou le sentiment de bien-être (*life satisfaction*) sont très solidement corrélés au PIB jusqu'à un certain seuil, mais de moins en moins au-delà¹⁰.

Inglehart avance donc la thèse de « l'utilité marginale décroissante du matérialisme » sans se rendre compte qu'il télescope deux sens très différents du mot « matérialisme » :

- le « matérialisme » au sens ordinaire - c'est-à-dire la rationalité acquisitive - est de moins en moins fonctionnel au-delà d'un certain niveau de développement économique dans la mesure où le bénéfice tant physique que psychologique, de chaque € supplémentaire de PIB ne cesse de décroître.

- le « matérialisme historique », c'est-à-dire le postulat du primat explicatif de l'économique est lui de moins en moins adéquat au sens où la corrélation entre la richesse produite, d'une part et les mesures objectives ou subjectives de bien-être, de l'autre s'atténue considérablement au-delà d'un certain niveau de richesse et finit par disparaître tout à fait.

C'est bien sûr cette confusion entre les deux sens du mot « matérialisme » qui a permis le jeu de mots du titre de cette contribution.

Mais encore ?

J'avais annoncé d'emblée que le lecteur ne devait pas prendre ce petit texte trop au sérieux. La mise en séquence du « matérialisme historique » et du « postmatérialisme » - outre qu'elle se justifie par l'intervention, dans les deux cas, du destinataire premier de ce texte (un peu à son corps défendant, sans doute) - n'est donc pas qu'un simple jeu intellectuel.

Il s'agit d'un plaidoyer en faveur du croisement de traditions théoriques qui s'ignorent totalement alors même qu'elles évoquent des questions partiellement communes. Entre d'un côté, Marta Harnecker et le marxisme analytique, de l'autre, la théorie de la modernisation chez Inglehart, il n'y a pas qu'un jeu sur le mot « matérialisme ». Il y a deux explications contradictoires de l'effacement d'une longue tradition intellectuelle (le marxisme) et il me paraît que chacune est utile à prendre en compte.

Pour les marxistes analytiques, c'est l'indigence intellectuelle de la tradition marxiste qu'il s'agit de dénoncer : il y a beaucoup de choses à prendre chez Marx, à condition de l'isoler de la doxa et de le « banaliser » comme sociologue (ce qui signifie aussi, il faut l'avouer, le

¹⁰ Cette thèse fait bien sûr l'impasse sur les inégalités *internes* aux sociétés. Mais, si cette préoccupation n'est pas centrale dans les ouvrages d'Inglehart, elle est bien présente : à l'intérieur d'une même société, la répartition entre matérialistes et postmatérialistes dépend notamment de l'inégalité sociale. Il reste que l'essentiel de *Modernization and Postmodernization* porte sur la comparaison *entre* les différentes sociétés.

« formater » aux exigences de l'individualisme méthodologique et du « rational choice »). Pour les critiques marxistes de ce courant, la tentative est un échec parce que le critère de succès du marxisme n'est pas sa capacité explicative mais sa capacité « performative » : un marxisme « épuré » de ses apories intellectuelles et de ses présupposés normatifs mais qui, de ce fait, ne serait plus un outil immédiatement disponible pour l'action, c'est tout simplement une trahison. Et pour certains (notamment Perry Anderson, brièvement évoqué), cette trahison s'explique précisément par les conditions matérielles de la production du marxisme occidental. En somme le marxisme a échoué faute de combattants : il n'y a plus d'intellectuels pour éclairer le prolétariat mais au fond, il n'y a plus vraiment de prolétariat non plus.

Chez Inglehart, la logique de l'utilité marginale décroissante du matérialisme (dans les deux sens du terme) indique une toute autre perspective : la rationalité acquisitive cède du terrain au profit d'autres valeurs non parce qu'elle a échoué mais parce qu'elle a *réussi*. C'est-à-dire qu'elle a amené une partie du monde (la nôtre) dans une situation où cette rationalité acquisitive cesse peu à peu d'être fonctionnelle. Mais le processus est réversible : que demain nos sociétés s'appauvrissent sensiblement et le matérialisme redeviendra largement dominant. L'accumulation des richesses matérielles aurait en définitive cette vertu de produire son propre antidote : la satiété¹¹.

On peut trouver indiscutablement une parenté entre la thèse d'Inglehart et l'analyse de l'Etat social européen proposée par des auteurs comme Rosanvallon, Marcel Gauchet ou Robert Castel pour qui la fragilité de l'Etat Providence viendrait de son *succès même* : la sécurité sociale a produit les bases pour le développement de l'individu autonome qui, de par son autonomie même est plus indifférent, voire rétif à la solidarité sociale elle-même. Ce n'est jamais qu'une autre face de la loi de l'utilité marginale décroissante : au fur et à mesure que la solidarité se développe, l'accroissement de solidarité produit de moins en moins d'effets positifs.

Le balancement entre ces deux visions résume bien l'ambiguïté de la société européenne (je suis moins sûr qu'il rende bien compte du monde anglo-saxon) : la critique sociale est devenue plus fragile sans doute en partie parce qu'elle a déjà accompli beaucoup mais cette fragilité même rend l'avenir plus incertain.

M.J.
Août 2005

¹¹ J'ai développé ailleurs ce qui me paraît la fragilité centrale de la thèse d'Inglehart : ce n'est plus le « manque » objectif dans nos sociétés, qui gère la rationalité acquisitive mais la compétition généralisée entre les individus. Or, des individus plus auto-centrés et délestés de toute déférence à l'égard de l'autorité traditionnelle sont beaucoup plus susceptibles de faire de la compétition un mode de relation sociale. (Jacquemain, 2002)

Références.

Anderson, Perry (1979), *Considerations on Western Marxism*, London, Verso Books.

Cohen Gerald (1979), *Karl Marx' Theory of History : a Defence*, Oxford, Oxford University Press.

De Roose Franck et Van Parijs Philippe (1991) *La pensée écologiste*, Bruxelles, De Boeck.

Elster Jon (1985) *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.

Harnecker Marta (1974), *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, Contradictions.

Inglehart Ronald (1977), *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press

Inglehart Ronald (1997), *Modernization and Postmodernization*, Princeton, Princeton University press

Jacquemain Marc (2002), *La raison névrotique*, Bruxelles, Labor.

Roemer John (1995), *A future for socialism*, Cambridge, Harvard University Press

Van Parijs Philippe (1993), *Marxism recycled*, Cambridge, Cambridge University Press