



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

LE DEVELOPPEMENT: UN RETOUR SUR LE SENS

REFLEXION EPISTEMOLOGIQUE SUR LE CONCEPT DE DEVELOPPEMENT ET
ETUDE DU CAS DE LA CONQUETE ET DE LA COLONISATION DU MEXIQUE
NICOLE ROZON

THESE DEPOSEE A L'ECOLE DES ETUDES SUPERIEURES
ET DE LA RECHERCHE EN VUE DE L'OBTENTION DE LA
MAITRISE ES ARTS EN SOCIOLOGIE

UNIVERSITE D'OTTAWA



Nicole Rozon, Ottawa, Canada, 1991



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service Service des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-75031-6

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

TABLE DES MATIERES

Introduction	1
1. En questionnant le sens	6
1.1 Qu'est-ce que le développement ?	6
1.2 La finalité du développement	18
2. Le paradigme du développement et la raison occidentale.....	31
2.1 Le développement comme paradigme dominant.....	31
2.2 Raison, rationalité, rationalisation et développement.....	41
- Le principe de raison.....	48
- Rationalisation et développement.....	51
3. De l'impérialisme à l'hégémonie de l'Occident et de sa raison.....	59
3.1 L'esprit civilisateur et l'impérialisme de la raison.....	63
- Le rendez-vous manqué.....	66
- La négation de l'Autre.....	67
- L'élimination de l'Autre.....	68
3.2 L'esprit civilisateur et l'outil chrétien.....	80
- L'universalisme chrétien.....	80
- Le christianisme comme outil.....	83
3.3 L'expérimentation rationnelle.....	87
3.4 De la rationalisation du "Nouveau Monde" à la rationalisation du monde.....	96
- Déculturation et rationalisation de l'Autre..	98
Conclusion.....	108
Bibliographie.....	124

INTRODUCTION

Le développement: un retour sur le sens...

"On pourrait facilement justifier l'affirmation que le concept de développement n'est pas seulement une composante essentielle de l'idéologie de la civilisation occidentale et de la science mondiale, mais que c'est le concept déterminant autour duquel tout gravite."

Immanuel Wallerstein (1982:133)

Depuis une quinzaine d'années, aussi bien dans les milieux liés à la pratique du développement que dans les milieux intellectuels qui le pensent et le théorisent, on parle de crise du développement. Une crise que les individu-es impliqués dans ce discours illustrent le plus souvent par des exemples démontrant la misère qui règne toujours dans le Tiers Monde et la menace qui pèse sur nous avec la destruction progressive de notre écosystème terrestre; conséquence maintenant évidente de ce développement des sociétés qui pourtant, à ses débuts, semblait avoir trouvé la route menant au "paradis terrestre" pour toutes et tous. On tente ainsi depuis lors, de trouver réponses et solutions aux problèmes engendrés par cette crise et à sortir de l'impasse.

Néanmoins, si dans ces milieux l'on se questionne sur la crise, ses causes et ses effets, en essayant de ne pas y perdre

la raison et de sombrer alors dans discours pessimiste ou apocalyptique - c'est-à-dire qu'on essaie d'y apporter des réponses rationnelles, de trouver des solutions relevant de l'ordre du possible -, il s'agit d'une part, pour certains-es, de trouver les moyens de poursuivre dans cette voie qui devrait mener au progrès et au bien-être de l'humanité. D'autre part, pour d'autres, d'éviter la seule critique négative, qui elle n'offre pas de solutions et ne mène nulle part. Pour ma part, j'aborde dans le même sens que Cornélius Castoriadis pour dire que peu de praticien-nes et théoricien-nes du développement se sont arrêtés pour se demander: "qu'est-ce que le "développement", pourquoi le "développement", le "développement" de quoi et vers quoi ?"¹. En outre, le développement puisqu'à peu près tout le monde le connaît ou en a entendu parler, du moins en Occident et dans les capitales du Tiers Monde, et que ce monde y participe plus ou moins directement, les réponses à ces questions semblent évidentes ou du moins un acquis de l'histoire. Si pourtant on s'arrête pour tenter d'y répondre, on s'aperçoit vite que c'est un terrain nébuleux qui s'offre à nous.

En me situant à un niveau très général, en tant que femme occidentale qui se questionne sur le sens du développement, je pourrais être tentée de répondre que : le développement est le processus qui fait avancer l'humanité vers le progrès, ou dans le progrès. Pourquoi le développement ? Parce qu'en théorie c'est un

¹ Castoriadis, Cornélius, "Réflexions sur le développement et la rationalité", Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977, p.210.

principe qui est bon, qui veut le bien-être et le progrès de l'humanité. Le développement de quoi ? Celui des sociétés occidentales qui ont initiées le processus et celui des sociétés du "Tiers Monde" qu'il faut sortir de la misère. Vers quoi ? Le progrès, l'avancement, la fin de la misère et de la pauvreté, des injustices et des inégalités, vers le triomphe de la démocratie moderne.

Le portrait peut paraître un peu grossier, mais il semble néanmoins correspondre à l'image que le développement renvoie à cette humanité qui se "développe". Cette idée généralisée (en Occident du moins) que l'on se fait du développement, Fabrizio Sabelli la rend d'ailleurs très bien dans ce dialogue imaginaire qu'il tient avec l'occidental-e "type" et qui tente d'explicitier "les fondements mythiques de la pensée ordinaire sur le développement"². Fondements d'une pensée ordinaire que l'on retrouve pourtant aussi dans les milieux familiers au développement, tel que nous le rappelait Edgar Morin en 1977:

"Au fondement de l'idée maîtresse de développement, il y avait le grand paradigme de l'humanisme occidental: le développement socio-économique, entretenu par le développement scientifico-technique, assure de lui-même épanouissement et progrès des virtualités humaines, des libertés et des pouvoirs de l'homme. Voilà ce qui nourrissait la vérité évidente du développement, et chassait l'incertitude pourtant ici fondamentale: est-il certain que le développement économique\industriel\technique\scientifique apporte de lui-même épanouissement et progrès anthro-po-social? Ici, deux réponses surgissaient, surgissent

² Sabelli, Fabrizio, "Le vrai du faux: Fondements mythiques de la pensée ordinaire sur le développement", Il était une fois le développement..., Lausanne, Ed. d'en bas, 1986:71-89.

encore, qui chassent l'incertitude: a) oui, si le développement s'opère dans des conditions libérales\ démocratiques (non totalitaires); b) oui, si le développement s'opère en brisant l'exploitation et le pouvoir capitaliste, c'est-à-dire de façon socialiste. Dans les deux cas, le développement en tant que tel ne comporte pas d'incertitudes; il faut lever seulement l'obstacle principal qui risque de le pervertir ou de l'atrophier."³

Réponses peu satisfaisantes puisqu'elles n'effectuent pas de retour à la source pour questionner la notion même de développement, d'où m'apparaît la nécessité de poser ces questions sur l'origine, les fondements, la finalité et le sens de ce phénomène. Cette thèse s'inscrit donc dans une démarche épistémologique qui effectuera un retour sur le sens du développement afin de répondre à ces questions de base. Je procéderai en dressant un portrait du développement en trois tableaux, soit en examinant le concept même de développement, le paradigme qu'il représente et le processus historique dans lequel il s'inscrit à travers le rapport que l'Occident a institué envers l'Autre. Il m'apparaît essentiel d'effectuer ce retour pour la compréhension de ce phénomène hégémonique du monde contemporain.

Toutefois, on pourrait d'ores et déjà se demander si le dit développement prend la même signification pour le Fond monétaire international (FMI), l'Organisation des Nations Unies (ONU),

³ Morin, Edgar, "Le développement de la crise du développement", Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977, p.242.

l'Organisation de coopération et de développement économique (OCDE), l'Agence canadienne de développement international (ACDI), les organisations non gouvernementales (ONG) du Tiers Monde et de l'Occident, Oxfam, Développement et paix, La Maison Blanche, le Kremlin, la Communauté économique européenne (CEE), le PDG d'une multinationale, le gestionnaire japonais, le conseil de bande d'une communauté autochtone du Nord du Québec, le comité de quartier d'une favela brésilienne, les travailleuses de l'industrie du textile à Taïwan, les éleveurs de rennes en Laponie, la sociologue sénégalaise, l'économiste américain, le philosophe français, les cueilleurs de caoutchouc dans la forêt amazonienne...

Quel est le sens du développement ?

I

En questionnant le sens...

1.1 Qu'est-ce que le développement ?

Si le développement tel qu'on le connaît et qu'on le pratique aujourd'hui dans le monde porte ce nom, c'est qu'il correspond, ou correspondait lors de son apparition dans le discours des années cinquante, à un concept existant dans la langue de ces promoteurs-trices. En faisant un retour sur le sens initial de la notion de développement, par exemple à son apparition dans la langue française, il est intéressant de découvrir que cette notion se référait à l'idée d'épanouissement d'une forme de vie:

"Le verbe latin **volvere** (dans sa forme active faire voler, faire avancer; dans sa forme neutre, tourner) a engendré **voloper** en vieux français. Dès le XII^e siècle, on oppose déjà envelopper (enrouler) à développer (dérouler). Au XV^e siècle, le substantif "développement" apparaît, utilisé indifféremment pour évoquer le bourgeon ou la fleur qui s'ouvrent, ou l'animal qui naît et grandit."⁴

C'est de ce mot qu'est issue la notion de développement tel qu'on l'utilise lorsqu'on parle du développement du monde contemporain, tant celui de l'Occident que celui du "Tiers Monde". En fait, cette notion de développement apparaît dans le discours du 19^{ième} siècle et est directement empruntée à la biologie pour se référer à un modèle d'évolution des sociétés humaines; l'évolution

⁴ Tiré de l'article sur le développement humain, Encyclopédie Universalis, 1983, p.46.

étant considérée comme un phénomène positif, son contraire, l'involution ou l'absence d'évolution comme un négatif (pourtant on peut dire aussi d'un cancer qu'il se développe et évolue!). De ce concept, il semble qu'on y ait retenu d'ailleurs que l'idée de déroulement, donc d'épanouissement, donc d'avancement, donc de progrès.

Toutefois, si on poursuit l'analogie, en biologie le développement d'un être ou d'une espèce vivante réfère à une réalité bien plus complexe de la vie:

"Le développement fait intervenir l'ensemble des mécanismes qui, à partir d'unités élémentaires, édifient au sein de l'individu des ensembles de plus en plus complexes agissant en relation les uns avec les autres. Les interactions ainsi que la dépendance étroite de ces mécanismes tant à l'égard du programme génétique qu'à l'égard de l'environnement rendent compte de cette complexité: "toute vue sur ce sujet ne peut être, si elle se veut rigoureuse, que partielle et provisoire dès que l'on quitte le terrain monocellulaire"(A.Minkowski)."⁵

A prime abord, en s'en tenant au strict sens du terme, on peut dire qu'on a plaqué la notion de développement, en ne retenant que le sens évolutif du terme, aux sociétés humaines sans peut-être en considérer toutes les implications, soit la complexité culturelle, sociale, politique, idéologique, religieuse et économique de toute société humaine. Alors que, si l'on y réfléchit de façon rigoureuse indépendamment de l'histoire qui nous a entraînée dans ce

⁵ ibid, p.47

processus, prendre en main le devenir de l'humanité, c'est toute une entreprise.

Ainsi, la notion de développement en ce qui a trait à la signification qu'elle prend aujourd'hui, est apparue en Occident dans le discours des penseurs-es du siècle dernier. Habermas explique et résume le contexte historique (qui relève de la thématique de la rationalisation) où apparaît cette conception occidentale de l'évolution sociale et, en conséquence du développement, parmi la communauté de penseurs-es et théoriciens-es du 19^{ème} siècle:

"... les théories évolutionnistes du XIX^e siècle culminant avec Spencer opèrent une révision décisive par rapport à la façon dont la philosophie de l'histoire concevait la thématique de la rationalisation: elles interprètent en termes darwinistes les progrès de la civilisation, comme un développement des systèmes organiques. Ce n'est plus le progrès théorique des sciences, mais l'évolution naturelle des espèces qui fournit le paradigme pour interpréter des transformations cumulatives. C'est ainsi que la thématique de la rationalisation se voit transposé dans les termes d'une théorie de l'évolution sociale. Ce changement de perspectives intègre mieux les expériences historiques centrales du XIX^e siècle.

- La révolution industrielle fit prendre conscience que le développement des techniques de production était une importante dimension de l'évolution sociale.(...)
- Le schéma est analogue pour les bouleversements politiques inaugurés par la Révolution française, qui ont conduit à la création des constitutions bourgeoises. (...)
- Enfin, avec la croissance capitaliste, l'économie était apparue comme un sous-système fonctionnel autonome, et dans l'économie politique de l'époque elle était figurée à l'aide du modèle de la circulation(...).

Les deux premiers thèmes ont favorisé la réinterprétation empiriste des processus de rationalisation pour en faire des processus de croissance, tandis que le troisième a facilité l'assimilation de l'histoire des sociétés au modèle

d'évolution mis en place par Darwin pour l'histoire de la nature."⁶

Le concept de développement n'a cependant pris forme pour se référer à une pratique internationale légitimée qu'après la deuxième guerre mondiale, donc durant la période qui marque la fin du colonialisme, se référant dès lors au développement des potentialités des sociétés. Mais bien que le développement vienne s'inscrire dans ce qui se rapporte aux potentialités politiques, sociales et économiques des sociétés --d'ailleurs à partir de cette période le développement reposera et se définira spécifiquement à partir de ces "potentialités" économiques au détriment des autres dimensions sociétales-- la notion demeure intimement liée à la signification biologique dont elle origine.

Dans son introduction au livre de François Perroux: Pour une philosophie du nouveau développement, M.A. Sinaceur fait une généalogie fort intéressante du terme de "développement" à travers l'histoire de la pensée occidentale, un terme qu'il qualifie de "multivoque". On peut en retenir, pour retrouver une partie de son sens actuel, le passage sur les idées (influencées par les concepts introduits en embryologie par Von Baer (1828)) d'Auguste Comte en ce qui concerne le dit développement:

"(D'abord) A. Comte: le progrès est développement et la biologie livre à l'histoire son a priori et son fondement: "La qualification de développement a, par sa nature, le précieux

⁶ Habermas, Jurgen Théorie de l'agir communicationnel, tome 1, chapitre II, 1987, pp.167-168.

avantage de déterminer directement en quoi consiste, de toute nécessité, le perfectionnement réel de l'humanité...": nulle idée de l'histoire au sens d'une entreprise humaine; rien d'autre qu'une loi de la nature. Donc le développement introduit et légitime les métaphores organiques dans la représentation de l'évolution humaine sans crise, sans discontinuité, sans innovation."⁷

Le développement s'est ainsi posé en Occident comme déterminant l'évolution des sociétés humaines, un processus évolutif menant au "perfectionnement" de l'humanité. C'est dans ce principe évolutif, écrivant l'histoire, qui se réalise dans et par le développement menant au progrès dont l'a priori est positif, que s'enracine la notion contemporaine de développement. Un développement des sociétés que l'on perçoit d'abord comme économique, puis politique et social mais qui implique aussi, comme nous le verrons, des transformations d'ordre idéologiques et culturelles. Cette référence à la pensée de Comte livre la conception idéale sur laquelle s'est érigé le développement depuis 1945, ne considérant pas pour le moment la réalité historique et empirique où il s'inscrit.

Certes, on pourrait contester cette approche en se replaçant d'ores et déjà dans la réalité historique qui l'a vu naître pour regarder le développement plutôt comme la poursuite, sous une forme nouvelle, de l'expansion du capitalisme dans le monde. D'autant

⁷ M.A. Sinaceur, introduction à l'ouvrage de François Perroux, Pour une philosophie du nouveau développement, Paris, Aubier et les Presses de l'UNESCO, 1981, p.12.

plus qu'avec la décolonisation il apparaît comme le moyen de poursuivre cette expansion. Mais d'une part, l'optique adoptée ici opère une inversion, et considère le capitalisme comme le moyen (enfin, l'un des moyens) pour poursuivre ce processus de développement propre à l'Occident plutôt que posé comme sa fin; ou du moins s'il relève de la finalité du développement, il n'est indubitablement pas la seule composante de cette fin. D'autre part, passer par l'histoire de la mise en place d'un système d'économie monde⁸, ne permettrait pas de focaliser sur le sens du développement, qui constitue ici la question pivot de cette thèse.

De plus, il serait aventureux d'entrer dans un débat à savoir si c'est le capitalisme occidental qui a engendré l'évolution et le développement de l'Occident et de la perception du monde telle qu'elle se présente aujourd'hui, ou si c'est la pensée occidentale, son essence, qui a engendré le capitalisme et son expansion; c'est là un débat du même ordre que celui de la poule et de l'oeuf. L'emphase sera donc mis, disons sur "l'oeuf", soit sur la conception occidentale du monde et de son développement.

Le développement contemporain est considéré ici comme la poursuite de l'entreprise civilisatrice en oeuvre depuis les premières conquêtes du "Nouveau monde". Il correspond au passage d'une entreprise de civilisation (dans le sens d'action de

⁸ J'utilise ce terme ici en pensant aux ouvrages d'Immanuel Wallerstein: Le système du monde du XVe siècle à nos jours, Paris, Flammarion, 1980 et Le capitalisme historique, Paris, La Découverte, 1985.

civiliser) des "non-civilisés" à celui du développement des "non-développés", ou "sous-développés"; pour utiliser le même euphémisme que ces promoteurs-trices. Une constante demeure, le modèle de référence à l'évolution humaine est le modèle occidental.

"C'est déjà avec la conviction d'être porteurs de la civilisation, qualifiée d'universelle parce qu'ayant vocation à le devenir (conviction fâcheusement entretenue par un christianisme messianique), que les Européens partirent à la conquête du monde, qu'ils se livrèrent à des génocides et à d'effroyables destructions, (...) qu'ils imposèrent leur tutelle à d'innombrables peuples vaincus. Ils justifièrent leur domination brutale en affirmant apporter à ces peuples les bienfaits de la civilisation (et le salut éternel). Sans doute, au cours des siècles, beaucoup d'autre peuples se sont comportés de la sorte, bien qu'à une échelle moindre. (...) Mais les Occidentaux usèrent d'un système de légitimation qui demeure aujourd'hui vivace (puisque'il justifie le développement, c'est-à-dire la position internationale qu'ils ont acquise) et dont il faut chercher l'origine dans l'idéologie occidentale qui sous-entend aussi bien le capitalisme que le socialisme".¹⁰

Le développement contemporain, c'est le développement de l'Autre¹¹, tel qu'il a été théorisé, planifié et pratiqué depuis

⁹ C'est moi qui souligne.

¹⁰ François Partant, La fin du développement: naissance d'une alternative, Paris, Maspero, 1982, pp.22-23.

¹¹ Je préfère utiliser l'expression "Autre" pour éviter la connotation péjorative des concepts fourre-tout que sont "sous-développés", "périphéries", "Le Sud" et "Tiers-Monde" puisque ce sont des concepts qui ne trouvent un sens qu'en opposition avec les concepts de "pays industrialisés", "le Centre", "Le Nord", les "développés". Or, ces pays ne représentent pas un contraire des "développés", donc des pays occidentaux et occidentalisés, mais plutôt une différence, alors pourquoi ne pas tout simplement les qualifier d'"Autre", car en réalité c'est ce qu'ils sont. Il est à noter que la lecture de la revue Espaces Temps, 36\1987 consacrée au Tiers-Monde, m'a fortement incitée à abandonner l'utilisation de ce terme et de ses équivalents.

les années 50 et qui s'est accompagné, face aux échecs répétés, du réajustement des stratégies (ou de la "technique du développement") employées durant les décennies qui ont suivi; tel qu'un regard sur l'histoire de sa pratique le démontre:

"Non sans humour, Mahbudi Ul Haq, qui fut expert en planification au Pakistan, évoque les errements de la technique miracle du développement.

- "1948-1955: L'industrialisation par substitution aux importations est la clé du développement.

- "1960-1965: La substitution aux importations est une erreur; la promotion des exportations est la seule solution.

- "1966-1967: L'industrialisation est une illusion; seule la croissance rapide de l'agriculture apporte la réponse au sous-développement.

- "1967-68: Pour éviter d'être submergé par le trop-plein de population il faut accorder la priorité au contrôle démographique.

- "1971-1975: En réalité, les masses n'ont rien à gagner du développement. Il faut donc rejeter la croissance du PNB et mettre en avant l'impératif de redistribution."

Et le catalogue est loin d'être complet... Il y a l'espoir mis dans les industries industrialisantes, le retour en force des thérapeutiques néo-libérales, la recherche d'avantages comparatifs dynamiques, la construction d'un tissu industriel de petites entreprises, etc."¹²

Cependant, avant de devenir cette tentative planifiée pour mettre l'humanité dans la voie du progrès, avant d'être universalisé et légitimé, de devenir le processus de libération des potentialités de toute société humaine, c'était un processus déjà existant, correspondant au développement de l'Occident. Le développement contemporain a émergé et a été conçu par la même

¹² Serge Latouche, L'occidentalisation du monde, Paris, La Découverte, 1989, p.89.

pensée, plutôt le même mode de pensée, c'est-à-dire celui qui est propre à l'Occident; c'est d'ailleurs le lieu où on peut en retracer, sinon l'origine, du moins le sens. Ainsi, ce mode de pensée, réduit comme nous le verrons à une forme spécifique de rationalité, a comme a priori que le développement correspond au progrès de l'humanité. Mais le progrès vers quoi? Qu'est-ce que le progrès?

"La notion de développement fonde son évidence sur l'évidence de la notion biologique dont elle est l'extrapolation. (...) Il est évident en effet que les organismes biologiques se développent à partir d'un oeuf, au cours d'une période qui est à la fois croissance de leurs unités constitutives et épanouissement de leurs potentialités. Mais chaque développement biologique est la répétition d'un développement précédent inscrit génétiquement, et ainsi de suite. C'est le retour cyclique d'un passé, et non la construction inédite d'un avenir. Or, la notion de développement socio-économique est tout entière tendue vers la construction d'un avenir inédit. Aussi l'apparente évidence développementaliste du processus de croissance dissimule en fait l'obscurité des finalités, l'absence de tout modèle constructeur et le caractère errant, incertain de l'aventure du développement."¹³

Le progrès est la "construction inédite d'un avenir" s'inscrivant sur le continuum évolutif de l'humanité. Certes il a ses référents et indicateurs. La science et la technique témoignent du progrès qui libérera peut-être un jour l'humain des "servitudes matérielles"¹⁴. La croissance économique est également un

¹³ Edgar Morin, op.cit., p.241.

¹⁴ Pour ce qui est du rapport qu'entretiennent le développement et le progrès avec la science et la technique voir, entre autres, Edgar Morin, op.cit. pp.242-243; Yvon Chatelin, "La science et le développement: l'histoire peut-elle recommencer?", Revue Tiers Monde, t.XXVII, no.105, janvier-mars 1986; ainsi que Jurgen

indicateur de progrès, donc de développement, puisqu'il est le principal moyen par lequel l'on croit voir se réaliser le progrès. Mais bien que nous ayons des critères pour mesurer les "progrès" de l'humanité -- par exemple parmi les indicateurs de base employés par la Banque Mondiale dans son rapport annuel de 1989 sur le développement dans le monde on retrouve des données sur le PNB par habitant, la croissance annuelle moyenne de ce PNB de 1965 à 1987, le taux annuel d'inflation...¹⁵,-- les notions de développement et de progrès demeurent floues, insaisissables en dehors de leurs référents et indicateurs, et leur finalité encore plus obscure.

Or, ici un problème se pose, le développement est l'expression d'un processus déterminé de l'épanouissement, de la libération et de la réalisation des potentialités de l'humanité. Cependant, de même que le progrès, il renvoie à un but à atteindre, à une fin qui semble indéfinie et indéfinissable. A ce sujet, la réflexion de Cornélius Castoriadis sur le thème du développement fait un peu de lumière.

"...le terme de "développement" a commencé à être utilisé lorsqu'il devient évident que le "progrès", l'"expansion", la "croissance" n'étaient pas des virtualités intrinsèques, inhérentes à toute société humaine, dont on aurait pu considérer la réalisation (actualisation) comme inévitable, mais des propriétés spécifiques et possédant une "valeur positive" des sociétés occidentales. Ainsi, considérerait-on celles-ci comme des sociétés "développées", (...); le problème ne semblait consister uniquement en ceci: amener les autres

Habermas, La technique et la science comme "idéologie", Paris, Gallimard, 1973.

¹⁵ Banque mondiale, Rapport sur le développement dans le monde 1989, Washington, D.C., p.190.

sociétés à la fameuse "étape du décollage". Ainsi l'Occident se pensait et se proposait comme modèle pour l'ensemble du monde. L'état normal d'une société, ce que l'on considérerait comme l'état de "maturité" (...), était la capacité de croître indéfiniment."¹⁶

Ce passage confirme en fait ce dont il a été question depuis le début de ce chapitre, l'Occident se posant comme modèle pour "amener" le reste du monde à entrer dans la seule voie tracée pour l'évolution et le déroulement de l'histoire de l'humanité. Or deux idées importantes sont à relever de ce passage.

D'abord, il est intéressant de constater que bien que le développement fonde sa légitimité sur la certitude d'une évolution de l'humanité à poursuivre, ce ne sont que les sociétés occidentales qui ont atteint la "maturité" et possèdent les "virtualités" intrinsèques permettant la poursuite dans cette voie; les autres sociétés n'ayant, apparemment pas, réussi à libérer les potentialités nécessaires à ce progrès.

Deuxièmement, la certitude de l'accomplissement de ce progrès ne semble être caractérisée que par cette "capacité de croître indéfiniment". Or, justement cette croissance est actuellement l'un des principaux problèmes faisant l'objet d'une remise en cause

¹⁶ Cornélius Castoriadis, "Réflexions sur le développement et la rationalité", Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977, pp. 205-240.

par les penseur-es du développement¹⁷. Mais derrière ce principe de croissance illimitée ne se cache-t-il pas autre chose?

¹⁷ Voir, entre autres, l'article de Jean-Marie Domenach, "Crise du développement, crise de la rationalité", Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977, pp.13-38 et François Perroux, op.cit., particulièrement le chapitre 1, pp.37-79.

1.2 La finalité du développement.

"...le développement est le processus de la réalisation du virtuel, du passage de la *dunamis* à l'*energeia*, de la *potentia* à l'*actus*. Cela implique évidemment, qu'il y a une *energeia* ou un *actus* pouvant être déterminés, définis, fixés, qu'il y a une norme appartenant à l'essence de ce qui se développe; ou comme aurait dit Aristote, que cette essence est le devenir-conforme à une norme définie par une forme "finale": l'*entelecheia*."¹⁸

Pour Castoriadis, le développement considéré dans ce sens n'est qu'une autre appellation de la "physis" aristotélicienne. Chez Aristote "la nature est fin (*telos*)" et le développement, aussi bien le développement biologique des espèces vivantes que le développement social de l'humain qui passe par l'éducation et la socialisation, est défini par la nature qui en pose la norme et les limites. En fait, elle ne pose pas de limites, elle est en soi limite du développement en tant que son accomplissement, sa forme achevée. Ainsi, contrairement à ce que l'on retrouve dans la conception occidentale moderne du développement, la limite revêt signification et "valeur" positives car elle est représentation de la nature. Et, bien que le développement de la "polis" "est un état propre unique de la cité"¹⁹, le modèle de l'achevé et du parfait dans la "physis" aristotélicienne est la nature; l'illimité et l'infini demeurant par conséquent dans l'ordre de l'imparfait

¹⁸ Castoriadis, Cornélius, op. cit., p.212.

¹⁹ A ce sujet Castoriadis suppose que ce devait être un point obscur à la frontière de la réflexion des philosophes grecs.

puisque non accomplis. Ainsi, comme le dit Castoriadis, "il ne peut y avoir de développement sans point de référence, un état défini qui doit être atteint; la nature fournit, pour tout être, un tel état "final""²⁰.

Sans entrer ici plus en profondeur, pour des raisons évidentes, dans l'histoire et l'évolution de la pensée occidentale depuis la Grèce antique, il est important de constater qu'il s'est opéré une inversion du caractère positif de la limite. Dans un premier temps, elle apparaît avec la religion et la théologie judéo-chrétiennes. Le modèle de l'accomplissement et de la perfection, donc le point de référence du développement, n'est plus la nature mais Dieu, et ce Dieu transcendant symbole de perfection, à l'extérieur de ce monde, est infini. Dès lors, c'est un renversement du rapport de l'humain avec la nature; un renversement caractérisé depuis des siècles par l'anthropocentrisme des occidentaux.

"L'Occidental est anthropocentriste. Ses religions le prouvent assez. L'homme est présenté comme étant la fin dernière de l'univers. Différent des autres espèces, il apparaît comme plus évolué qu'elles, dans la mesure où ses capacités cérébrales sont plus développées. Il leur serait de ce fait supérieur. Il se place lui-même au sommet d'une hiérarchie du vivant. En outre, puisqu'il utilise son milieu pour vivre et s'épanouir, il réduit le milieu à cette fonction: il a vocation à dominer l'univers pour le mettre à son service. Grâce à sa raison, il en deviendra le maître disait déjà

²⁰ Castoriadis, Cornélius, op. cit., p.213.

Descartes, pour qui la connaissance avait ainsi un but très précis et fonctionnel."²¹

Ce passage de l'ouvrage de Partant renvoie d'une part à la métaphysique occidentale, c'est-à-dire à la conception que l'Occident se fait du monde, à ses spéculations sur le sens de ce monde et la place des humains dans ce monde. D'autre part, à ce deuxième temps où s'opère, se poursuit le renversement qui donne un caractère négatif à la limite et positif à l'infini et l'illimité; renversement qui d'ailleurs est issu de cette métaphysique.

La métaphysique occidentale place l'espèce humaine au sommet de cette hiérarchie du vivant qu'elle conçoit elle-même. Ce, que l'humain soit création suprême de Dieu ou de la Nature qui, même dans ce cas reste subordonnée à la supériorité humaine; ainsi, la nature, le monde sensible, demeure a priori au service de l'"Homme". De cette métaphysique émerge le phantasme de l'Occident qui se résume par la volonté de puissance et de contrôle telle qu'on la retrouve exprimée dans la philosophie de Nietzsche. Il s'avère nécessaire ici d'ouvrir une parenthèse pour expliciter ce que j'entends par volonté de puissance et de contrôle et pourquoi je me réfère à Nietzsche. D'abord, qu'est-ce que signifie la notion de "volonté". Pour Nietzsche:

"...dans toute volonté il y a d'abord une pluralité de sentiments, le sentiment de l'état dont on veut sortir, celui de l'état où l'on tend, le sens de ces directions elles-mêmes, "à partir d'ici", "pour aller là-bas", (...) De même que le

²¹ Partant, François, op. cit., p.22.

sentir, et un sentir multiple, est évidemment l'un des ingrédients de la volonté, elle contient aussi un "penser"; dans tout acte volontaire il y a une pensée qui commande; et qu'on ne croit pas pouvoir isoler cette pensée du "vouloir" pour obtenir un précipité qui serait encore de la volonté. En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et avant tout un état affectif, l'émotion de commander dont nous avons parlé plus haut (...)."22

L'entreprise du développement est motivée par une volonté, une volonté qui, originellement, est elle aussi propre au monde occidental. Cette volonté est une volonté de puissance, mais on peut la retrouver sous deux formes, c'est-à-dire qu'il y a deux revers à la médaille. Il y a la volonté de puissance positive, créatrice dans l'action et l'affirmation du monde, et la volonté de puissance négative, une volonté de contrôle et de domination; c'est cette dernière qui, dans la philosophie nietzscheenne, caractérise l'Occident. Pourquoi? D'abord à cause du développement spécifique qu'a connu l'histoire la philosophie occidentale.

"Au lieu de l'unité d'une vie active et d'une pensée affirmative, on voit la pensée se donner pour tâche de juger la vie, de lui opposer des valeurs prétendues supérieures, de la mesurer à ces valeurs et de la limiter, la condamner. En même temps que la pensée devient ainsi négative, on voit la vie se déprécier, cesser d'être active, se réduire à ses formes les plus faibles, à des formes malades seules compatibles avec les valeurs dites supérieures. Triomphe de la "réaction" sur la vie active, et de la négation sur la pensée affirmative."23

²² Deleuze, Gilles, Nietzsche, Paris, P.U.F., 1977, p.71.

²³ Ibid p.19.

Cette négation de la vie, le jugement que l'on lui porte à partir de notre raison et des valeurs dont s'est dotées l'Occident au cours de son histoire correspond à ce que Nietzsche appelle nihilisme et qui a envahi le monde occidental. Les premières étapes du nihilisme²⁴, dont la voie fut d'abord préparée par la "dégénérescence de la philosophie en Grèce", pour reprendre l'expression de Gilles Deleuze, correspondent chez Nietzsche au judaïsme et au christianisme²⁵. La première étape est celle du ressentiment; que l'on peut associer à l'éthique judaïque:

1-"C'est ta faute...Accusation et récrimination projectives. C'est ta faute si je suis faible et malheureux. La vie réactive se dérobe aux forces actives, la réaction cesse d'être "agie". (...) L'agneau dit: je pourrais faire tout ce que fait l'aigle, j'ai du mérite à m'en empêcher, que l'aigle fasse comme moi..."²⁶

La deuxième étape, celle de la mauvaise conscience, s'associerait aux premiers siècles du christianisme et la troisième, l'idéal ascétique correspondrait à la Réforme du XVI^e siècle et la mise en place de l'éthique protestante.

2-"C'est ma faute...Moment de l'introjection (...) Elles (les forces réactives) intériorisent la faute, elles se disent

²⁴ Il est à noter que je ne fais ici qu'un bref survol de ce qu'est le nihilisme, pour une vision plus complète veuillez vous référer au Magazine Littéraire, no.279-juillet-août 1990, dont le thème est consacré au nihilisme.

²⁵ Deleuze, Gilles, op.cit., p.29.

²⁶ ibid, p.28.

2-"C'est ma faute...Moment de l'introjection (...) Elles (les forces réactives) intériorisent la faute, elles se disent coupables, elles se retournent contre soi. Mais ainsi elles donnent l'exemple, elles convient la vie tout entière à venir les rejoindre, (...)."

3-"Moment de la sublimation. Ce que veut la vie faible ou réactive, c'est finalement la négation de la vie. Sa volonté de puissance est volonté de néant (...). On jugera la vie d'après des valeurs dites supérieures à la vie: ces valeurs pieuses s'opposent à la vie, la condamnent, la conduise au néant; elles ne promettent le salut qu'aux formes réactives."(c'est-à-dire qu'à ce qui est conforme à ces valeurs supérieures)."²⁷

Enfin, l'étape qui suit est la mort de Dieu, c'est-à-dire que l'humain prend dans le monde la place qui était jusque là occupé par Dieu. Les valeurs supérieures, qui étaient des valeurs divines, sont remplacées par les valeurs des humains: "la morale remplace la religion; l'utilité le progrès, l'histoire remplacent les valeurs divines".²⁸ L'Humain devient responsable de la vie, et de tout ce que cela implique, il en porte le fardeau. Il doit assurer son évolution, son progrès, son développement.

C'est là un parcours rapide, dans la pensée philosophique, religieuse, éthique et morale de l'Occident qui mène aux portes de la modernité et du développement contemporain. Et la volonté de puissance? C'est la volonté de contrôler et de dominer le monde selon les valeurs instituées par l'"Homme" (occidental bien sûr) et sa Raison.

²⁷ ibid, p.28

²⁸ ibid, p.30.

"Nietzsche décrit les Etats modernes comme des fourmilières où les chefs et les puissants l'emportent par leur bassesse, par la contagion de cette bassesse et de cette bouffonnerie. Quelle que soit la complexité de Nietzsche, le lecteur devine aisément dans quelle catégorie (c'est-à-dire dans quel type) il aurait rangé la race des "maîtres" conçue par les nazis. Quand le nihilisme triomphe, alors et alors seulement la volonté de puissance cesse de vouloir dire "créer" mais signifie: vouloir la puissance, désirer dominer (donc s'attribuer ou se faire attribuer les valeurs établies, argent, honneurs, pouvoir...)"²⁹

L'intention d'un tel détour par la philosophie nietzschéenne était de retracer, dans l'évolution de la pensée occidentale, ce qui l'a mené à cette conception du monde qui lui est propre; soit sa métaphysique. Aussi, à tenter de mettre un projecteur sur le moment historique où l'humain se sépare du reste du monde, se hisse au haut de l'échelle du vivant, se donne la capacité et se fait le devoir de porter la responsabilité de son évolution et de son développement. Il ne fait plus seulement partie de la vie terrestre comme simple acteur mais s'offre à lui la possibilité de contrôler cette vie. Ainsi la volonté de puissance qui caractérise l'Occident n'est pas une simple volonté affirmée de domination sur l'Autre, qui passerait par exemple par une dictature politique, mais une volonté de contrôle de la vie se traduisant par une régularisation des activités économiques, politiques et sociales et un contrôle de la nature qui serait assuré par le progrès de la science et de la technologie; soit par une rationalisation des sociétés.

²⁹ ibid, p.27.

Chez Nietzsche la volonté de puissance peut être positive si elle mène à une transformation créative de la société et à une transmutation des valeurs qui enferment la créativité humaine et condamnent le monde terrestre. Cette volonté devient négative lorsqu'elle cherche à faire dominer les valeurs établies, sans possibilités de changement mais en réaction à toute volonté de changement et qu'elle mène à un enfermement du monde dans un modèle. Ce qui rejoint l'idée de M.A. Sinaceur lorsqu'il affirme que dans la conception du 19^{ième} siècle, le développement "introduit et légitimise les métaphores organiques de la représentation de l'évolution humaine sans crise, sans discontinuité, sans innovation"³⁰, soit que nous avons un modèle à suivre dicté par l'évolution et que ce n'est qu'à partir de ce modèle défini par la société moderne occidentale que nous devons poursuivre notre développement.

Bien sûr, le focus n'a été mis ici que sur des moments dans l'histoire de sa pensée, de sa religion, de son éthique et de sa morale. Certes, d'autres facteurs historiques, qui seront abordés ultérieurement, entre en considération, se sont mêlés et ont contribué à cette évolution. Par contre, comme j'en ai déjà fait mention, le but qui est poursuivi dans ce chapitre est de retrouver le sens du développement, de saisir l'esprit qui le motive et lui assure la place qu'il occupe dans le monde contemporain; de trouver qu'elle en est le "moteur caché".

³⁰ M.A. Sinaceur, introduction à l'ouvrage de François Perroux, op.cit., p.12. Citation à laquelle je me suis déjà référée en page 8 de ce chapitre.

Cette volonté de puissance, donc cette anthropocentrisme et cette ethnocentrisme qui caractérise le monde occidental, rejoint la notion du phantasme de la maîtrise totale que l'on retrouve chez Castoriadis. La "vocation à dominer l'univers" passant indéniablement par la Raison qui devient l'instrument de réalisation de ce phantasme. Le développement dans ce contexte devient la mise en oeuvre et la concrétisation de ce phantasme dans la réalité du monde d'ici bas; aussi invraisemblable que cela puisse paraître à prime abord.

"Que l'idée de contrôle totale ou, mieux, de maîtrise totale soit intrinsèquement absurde, tout le monde évidemment l'admettrait. Il n'en reste pas moins que c'est l'idée de maîtrise totale qui forme le moteur caché du développement technologique moderne. L'absurdité directe de l'idée de maîtrise totale est camouflée derrière l'absurdité moins brutale de la "progression asymptotique". L'humanité occidentale a vécu pendant des siècles sur le postulat implicite qu'il est toujours possible et réalisable d'atteindre plus de puissance. Le fait que, dans tel domaine particulier et dans tel but particulier, on pouvait faire "plus" a été vu comme signifiant que dans tous les domaines pris ensemble et pour tous les buts imaginables, la "puissance" pouvait être agrandie sans limites."³¹

La possibilité d'un progrès sans limites, qui se traduit par le cumul des connaissances techniques et scientifiques, étant le moyen, sinon de réaliser et de concrétiser ce phantasme, du moins de s'en rapprocher de plus en plus³².

³¹ Castoriadis, Cornélius, op. cit., p.223.

³² Voir Castoriadis, Cornélius, op. cit, p.215.

"Le développement est essentiellement un ensemble de valeurs, une éthique fondamentalement liée à ce que Heidegger appelle "la métaphysique occidentale", la croyance en la maîtrise de l'univers, la croyance en la possibilité d'un progrès cumulatif. (...) cette métaphysique occidentale est née dans un certain contexte, après plusieurs siècles de maturation, de la fusion des dimensions helléniques et judéo-chrétienne. La forme qu'elle a prise au moment du "décollage", au moment où l'Occident commence à créer quelque chose qu'on appellera "développement", c'est l'éthique protestante."³³

On voit ainsi apparaître la finalité du développement, ce n'est pas que le but du développement soit indéfini mais plutôt qu'il se définit dans l'infini, dans le progrès cumulatif et illimité qui nous lie à cette croyance en la maîtrise de l'univers; et même si cette croyance paraît démesurée et insensée, c'est pourtant sur elle et sur la Raison occidentale que se fonde le "mythe" du développement. Comme le mentionne Castoriadis le bouleversement a lieu quand l'infini, qui jusque là était extérieur, apparaît dans le monde des "hommes".

"Ce bouleversement est conditionné par la confluence, convergence, coïncidence de deux facteurs historiques, si toutefois on peut les séparer. L'un, c'est la naissance et le développement de la bourgeoisie, et l'instauration par celle-ci d'un nouvel univers de significations imaginaires sociales.*³⁴ L'autre, c'est la révolution philosophique et

³³ Serge Latouche, "Pas de leçon à donner", Espaces Temps, 36, 1987, pp.13-14.

³⁴* "l'émergence de la bourgeoisie marche de pair avec l'émergence d'une nouvelle idée, l'idée que la croissance illimitée de la production et des forces productives est en fait le but central de la vie humaine. Cette "idée" est ce que j'appelle une signification imaginaire sociale." (Castoriadis, op.cit., p.214.)

scientifique que l'on peut symboliser par quelques noms. Par exemple Descartes, pour qui sa philosophie et sa mathématique sont indissociables, et dont il faut comprendre que le but qu'il assignait au savoir: faire de nous les maîtres et possesseurs de la nature, n'est rien d'autre que le phantasme programmatique des temps modernes.(...)

Dans ce monde, à la fois infini et soumis (prétendument) au calcul, il ne subsiste plus aucune forme\norme fixe, sauf celle que fait surgir la quantité elle-même en tant que calculable. (...) ...dans les affaires humaines, sociales, le point de vue quantitatif de la croissance, de l'expansion devient absolument décisif: la forme\norme qui oriente le "développement" social et historique est celle des quantités croissantes."³⁵

La naissance de la bourgeoisie correspond évidemment à l'émergence et l'expansion du capitalisme dans le monde occidental d'abord, pour s'étendre ensuite à l'échelle de la planète avec l'aide des conquêtes, du colonialisme et du développement contemporain. La révolution philosophique et scientifique correspond à "l'effondrement de la représentation médiévale du monde, la Réforme, le passage du monde clos à l'Univers infini, la mathématisation des sciences, la perspectives d'un progrès indéfini de la connaissance"³⁶, qui connaîtra son apothéose avec le 18ième siècle des Lumières; c'est la période historique qui correspond à l'émergence de notre métaphysique occidentale contemporaine. Ces deux processus historiques qui sont à l'origine du développement de l'Occident, et depuis trente ans de l'Autre, ont un point fondamental en commun : ils ont fait naître et s'élevé au sommet de toute pensée humaine et conception du monde la "raison" qui les

³⁵ Castoriadis, Cornélius, op.cit., p.232.

³⁶ ibid, p.214.

sert et les supporte. La "raison" qui est le moteur et le support du développement contemporain.

Au cours de ce chapitre, un premier tableau du développement a été dressé, ayant effectué un retour sur le concept de développement afin de le définir, de le replacer dans le contexte historique d'où il est issu, d'en questionner les fondements et la finalité.

Au deuxième chapitre, qui constituera le deuxième tableau dessinant le portrait du développement afin d'en retracer le sens, je vais poser le développement en tant que paradigme dominant du monde contemporain. Un paradigme qui sera observé à partir d'un examen de la "raison" spécifique qui l'habite et oriente son action.

II

Le paradigme du développement et la raison occidentale

2.1 Le développement comme paradigme dominant

Le développement est lié à un paradigme qui est essentiellement occidental. Le moteur voilé de cette entreprise est lié à l'idéal entretenu par la métaphysique occidentale contemporaine (celle issue de la modernité et de la fermentation de la pensée des deux derniers siècles) tel que ce fut explicité précédemment. C'est à partir de cette métaphysique, cet univers de valeurs et de croyances - qui bien entendu est indissociable de l'expérience historique occidentale, que s'est fondée et se fonde encore aujourd'hui l'entreprise du développement puisque c'est cette conception spécifique du monde, de sa destinée et du but à atteindre qui l'a conçue et alimentée. Derrière cette croyance au progrès et aux possibilités de croissance indéfinie se cache une volonté de puissance et de contrôle totale du monde des "hommes". Mais il faut s'entendre, cette puissance et ce contrôle relèvent de la science et de la technique, c'est-à-dire que c'est par le progrès et l'accomplissement par la science et la technique que sera assurée et que se réalisera notre puissance et le contrôle de nos vies. Il s'agit donc d'une entreprise de rationalisation du monde qui s'effectue par l'avancement de la science et la technique. Permettez-moi d'ajouter ici que science et technique sont indissociables dans le sens qu'ils prennent, puisque la science sert avant tout à l'avancement technologique, donc est au

service de la technique et non pas, en premier lieu, au service de l'avancement de la connaissance du monde au sens philosophique du terme; tel que le concevait la pensée des Lumières. La connaissance du monde ayant semble-t-il, depuis le 19ième siècle, une fonction purement utilitaire quant aux objectifs de société à atteindre.

Le développement est certes actuellement le "concept déterminant autour duquel tout gravite" tel que le stipulait la référence à Wallerstein en introduction au premier chapitre. Mais bien plus qu'un concept déterminant, il est le paradigme déterminant du monde contemporain. D'abord car sa poursuite, sa réalisation et la place qu'il occupe au sein de nos sociétés étant devenues tout aussi importantes en Occident que dans les "autres" sociétés; d'ailleurs, les événements au cours de la dernière année et actuellement en Europe de l'Est le démontre assez bien.

Il est paradigme déterminant aussi parce que depuis le début des années cinquante on a vu se succéder diverses théories visant à la poursuite et, pour certains qui n'étaient pas encore arrivés à "décoller", à la mise en oeuvre de cette entreprise du développement; toutes avaient le même dénominateur commun, le même but. L'ouvrage de Walt Whitman Rostow, Les étapes de la croissance économique, qui a grandement influencé le monde du développement, démontre assez bien qu'elles étaient les visées et le but du développement dès ses débuts.³⁷

³⁷ Je me permets encore une fois ici de noter l'influence qu'a eu la théorie évolutionniste du 19ième siècle sur la pensée développementaliste occidentale. Une influence que l'on retrouve

"Toute étude d'histoire économique et sociale passe par la lecture de ce livre célèbre. C'est une question traditionnelle que de se demander si toutes les sociétés franchissent les mêmes étapes dans leur développement historique. Pour l'auteur la réponse ne fait aucun doute:

"A considérer le degré de développement de l'économie, on peut dire de toutes les sociétés qu'elles passent par l'une des cinq phases suivantes: la société traditionnelle, les conditions préalables au démarrage, le démarrage, le progrès vers la maturité et l'ère de la consommation de masse"(p.14)

Chacune de ces étapes trace un cheminement de croissance quasi-naturel, obéissant à une logique propre. Les caractéristiques de ces étapes sont un certain niveau de revenu, un certain état technologique, un volume donné de la population et des particularités sociologiques (esprit d'initiatives ou non) et institutionnelles (nature de l'Etat)."³⁸

Paradigme enfin, car bien qu'aujourd'hui l'on reconnaisse l'erreur de la thèse du démarrage et du rattrapage pour les sociétés dites "non développées", le développement se poursuit dans divers pays sous diverses formes et cherche toujours à créer les conditions nécessaires à l'institution d'une société développée selon le modèle techno-scientifique; bien que l'accent soit toujours mis sur le développement d'une économie capitaliste qui est considérée comme la condition préalable à la réalisation d'un tel modèle de société.

Ainsi, il y a le développement par le haut, le développement

prédominante dans l'ouvrage de W.W. Rostow.

³⁸ Jacquemot, Pierre, Economie et sociologie du développement, un guide bibliographique et documentaire, L'Harmatan, 1981, p.119. et Rostow, Walt Whitman, Les étapes de la croissance économique, Paris, Seuil, 1963 (nouvelle éd. 1970).

Ainsi, il y a le développement par le haut, le développement par le bas, le développement rural intégré, le développement à l'aide des grandes agences internationales ou avec le support des organisations non-gouvernementales (O.N.G.), par collaboration entre pays, entre institutions et\ou avec l'appui de multinationales; la forme et la combinaison chanceuse varient selon le contexte propre à chacun. Cependant, les actions qu'il sollicite vise toujours à se rapprocher de plus en plus du modèle de base, de cet original, qui en fait correspond au rêve, plutôt au "mythe" occidental qui entretient le développement. Car, bien que la cinquième étape ("l'ère de la consommation de masse" selon Rostow) semble avoir été atteinte en Occident, une société développée, dans un progrès réalisé, qui satisfait au bonheur, au bien-être et aux besoins, ne serait-ce que matériels, de toutes et tous ces citoyennes, il n'en existe pas. Le monde en développement n'a que l'illusion de s'en approcher de plus en plus.

Si selon le pays et le contexte, théories et stratégies de développement se diversifient, il en demeure que le but reste le même. Et bien que les activités principales du développement passent par la dimension économique d'une société, les visées sont d'ordre sociologique et anthropologique. J'entends dire par cela que la réduction du développement à une dimension économique englobe, influence et transforme néanmoins toutes les sphères de la société. La vision économisiste du monde qui pense la société (et avec le développement international "les sociétés") opère des

transformations d'ordre sociologique et anthropologique. La finalité du développement implique bien plus qu'une expansion et qu'un maintien de l'ordre économique mondial dominant, soit le système capitalisme moderne. Ce que réalise l'entreprise du développement, c'est l'instauration d'un modèle sociétal de base unique pour l'ensemble des sociétés humaines. L'économie et l'avancement techno-scientifique étant les moyens par excellence d'atteindre ce modèle idéal de société.

Et même si, dans plusieurs milieux, on ne sait plus très bien où l'entreprise nous mènera, c'est semble-t-il le seul "projet de société" dont nous disposons à l'heure actuelle; ou néanmoins le projet dominant puisque même si quelques sociétés ne s'y résignent pas (par exemple quelques pays du monde arabe qui demeure anti-occidentaux par, disons en première instance, conviction religieuse, comme l'Irak dont en témoigne le conflit actuel dans le golfe persique; ou encore quelques peuples de chasseurs-cueilleurs qui trouvent encore par miracle le moyen de se cacher dans ce qu'il reste de leur forêt devenue réserve ou territoire fédéral.) elles n'y échappent pas, le développement et la sphère dominante qui l'enveloppe, soit l'économie mondiale, les impliquent de près ou de loin. Encore ici l'éclatement du monde communiste en Europe de l'Est tend à le confirmer, où face à un mur, il se retourne vers l'Occident développé.

Le développement correspond ainsi à un "projet de société" (ou dirais-je, un "projet d'humanité"), à une entreprise de

rationalisation du monde, telle que je l'expliciterais plus loin, qui s'est universalisée. Le but apparent, devenir une société, voir un monde, avancé scientifiquement et technologiquement qui devrait permettre de satisfaire tous les besoins matériels (encore faudrait-il qu'il soit confirmé que l'humain n'ait qu'à satisfaire ses besoins matériels pour pouvoir accéder au bonheur) des individus.

Certes, le rêve est en soi beau et attrayant, mais les conséquences de ce rêve sont lourdes, particulièrement en ce qui a trait à la destruction de l'écosystème terrestre, processus peut-on dire irréversible et qui concerne tout le monde. Par contre, combien plus lourdes pour la catégorie de "non développés" face au fossé qui se creuse entre les pays, à l'endettement qui prend des proportions démesurées, aux problèmes sociaux et politiques auxquels ils sont confrontés et à la déstabilisation culturelle que ce processus a engendré. Pourtant, le monde s'accroche à ce rêve, à ce mythe que l'on voudrait bien réalité. Pour les classes dirigeantes des pays dans la course à la croissance, il est facile d'y croire, puisqu'elles n'ont pas à subir la misère des autres, et pour ces autres, il ne reste que le rêve de la "possibilité" ou du "contentement"; sans compter ceux et celles qui n'ont même pas la chance d'avoir accès à ce petit rêve.

Le rêve de la possibilité ou du contentement me fut inspiré, entre autres, par Serge Latouche lorsqu'il énonce que :

"...le développement, dans la représentation commune, est synonyme de niveau de vie élevé et d'accès au bien-être pour tous. Il signifie en clair, pour les masses affamées du Tiers

Monde, une consommation comparable à celle des "Américains moyens" et pour les gouvernements des pays humiliés, l'entrée dans le club des grandes puissances ("avoir la bombe atomique")."³⁹

Le rêve du contentement réside donc dans l'atteinte d'une certaine moyenne de consommation dont l'accessibilité serait garantie à tous et à toutes qui ont la capacité de réussir, cela même si certain-es auront toujours accès à une consommation supérieure à cette "moyenne", et même si cette consommation à l'occidentale a des conséquences néfastes; ne serait-ce que pour l'individu-e. C'est-à-dire une consommation donnant accès à un rythme de vie effrénée où il faut toujours être productif-ves, aux maladies cardiaques, au stress, aux dépressions nerveuses, à quatre murs de béton avec cabinet de toilette et balcon (ce dernier pour les plus chanceux), aux bouches de métro, aux problèmes urbains... et j'en passe, ce ne sont là que quelques exemples parmi tant d'autres.

Pour sa part, le rêve de la possibilité réside dans la possibilité de réussir encore plus en attendant que le monde soit libéré, par la voie du progrès techno-scientifique, des misères et de tâches fastidieuses qu'impose le maintien de la vie humaine. La possibilité donc d'y arriver avant les autres, et cette possibilité réside dans la compétition. La compétition étant cette trouvaille, sinon inventée du moins entretenue par l'Occident,

³⁹ Latouche, Serge, Faut-il refuser le développement?, 1986, p.7.

laissant la chance à qui saura la prendre, parmi tous les êtres "égaux" que nous sommes, d'entrer dans le jeu menant à l'élévation de notre statut social et économique; sans toutefois avoir la possibilité d'y changer les règles sinon on risque l'élimination.

Est-ce donc là le rêve qu'offre le développement à l'individu-e, celui de la possibilité ou du contentement? Il semble qu'en Occident la question ne se pose même plus, elle va de soi...

"Dans le cadre d'une société semblable à la nôtre, à la fois inégalitaire et compétitive (la compétition lui donnant son aspect "démocratique" et "libéral"), chacun n'accepte sa situation qu'avec l'espoir qu'elle s'améliorera.. Il faut donc que la production augmente sinon pour assurer une véritable amélioration des conditions d'existence de tous, du moins pour en créer l'illusion..."⁴⁰

Rêve, illusion ou mythe, ce paradigme du développement demeure dominant sur le monde, je pourrais presque dire qu'il a pris le monde en otage, puisqu'actuellement aucun pays ne semble être en mesure d'y échapper, il est partout présent. Et ce paradigme du développement est le paradigme de la rationalité. J'entends par cela que l'entreprise du développement contemporain est une entreprise de rationalisation du monde dont le support et le moteur est la raison occidentale.

Le développement contemporain a été mis en oeuvre et légitimé depuis 1945, période où le monde s'ouvre et qui correspond à la création de plusieurs organisations qui établissent les normes

⁴⁰ Partant, François, op. cit., p.16.

universelles d'une humanité et d'une coopération internationale; entre autres, le F.M.I. (1944), l'O.N.U. (1945), le F.A.O. (1945) et l'U.N.E.S.C.O. (1946). La mise en place de cette entreprise correspond également à la période qui a vu naître la Déclaration des droits de l'homme en 1948, ce après une deuxième guerre mondiale qui fut particulièrement désastreuse et la conjoncture historique créée par une longue période coloniale qui tirait à sa fin. Développement international et droits universaux institués, pourrait-il être dit, un peu par la force des choses (ou des événements historiques) puisque pour des questions d'éthique et de morale humanitaire, mais aussi d'accès aux ressources et matières premières, il a bien fallu laissé la possibilité, ou l'illusion, aux pays non occidentaux d'entrer dans la course au progrès et à la croissance.

L'entreprise de rationalisation du monde qui incarne le développement international actuel s'est habillée durant cette fin de demi siècle. Néanmoins, avant de revêtir cette nouvelle forme, cette entreprise de rationalisation avait déjà pris racine en Occident. On peut dire qu'elle s'est constituée, en l'examinant dans une première perspective, en raison de deux événements historiques déterminants dont il a déjà été fait mention au premier chapitre, soit la Révolution philosophique et scientifique (qui fut ensuite absorbée par la Révolution technologique), ainsi que la naissance de la bourgeoisie et l'avènement du capitalisme.

Par contre, parallèlement à ces changements et bouleversements ayant conduit à ces deux événements historiques,

l'Europe occidentale c'était déjà engagée sur cette voie avec la découverte du Nouveau Monde. C'est une nouvelle et première ouverture sur le monde qui inaugure les conquêtes et la période coloniale. Le processus de rationalisation naissant qui s'amorce en Europe occidentale a, à la fois, motivé et mené aux conquêtes et à la colonisation, et a pu se réaliser, se poursuivre et prendre de l'expansion grâce à elles.

C'est lorsqu'il est sorti des limites géographiques de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Occident, pour s'offrir au monde avec l'avenue du développement contemporain, qu'il s'est universalisé. Mais avant de passer à la démonstration de ce phénomène de rationalisation du monde qu'est le développement, et qui fera l'objet de mon prochain chapitre, il est nécessaire de s'attarder sur les notions de raison, rationalité et rationalisation.

2.2 Raison, rationalité, rationalisation et développement.

Les concepts de raison, rationalité et de rationalisation, bien qu'on les retrouve employés fréquemment dans la littérature du monde de la philosophie et des sciences sociales demeurent toutefois difficiles à définir et à circonscrire. D'une part parce que le thème, l'analyse et la critique de la raison forme un champ d'étude spécifique à la tradition philosophique, particulièrement à la tradition allemande (Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger et l'école de Francfort) qui demeure toujours actuel dans les débats de la philosophie occidentale. Ainsi, dès que l'on aborde l'une ou l'autre des thématiques qui gravitent autour du thème de la raison, on touche de près ou de loin à cette tradition philosophique. Il s'avère donc un peu difficile de faire la coupure entre ce savoir et cette tradition, puisqu'on ne peut à peu près pas ignorer ce débat dans une démarche qui se veut rigoureuse et qui cherche à ramener le thème de la raison à un autre champ d'étude; le cas présent à une perspective sociologique.

D'autre part, on ne retrouve pas non plus dans la littérature, que ce soit en philosophie ou en sociologie, de notions claires et de définitions fixes de ces concepts. En philosophie, pour ce qui est d'une définition du concept de raison, Umberto Eco signalait dans un article consacré à l'irrationnel que :

"malheureusement pour nous, toute l'histoire de la philosophie occidentale est là pour démontrer que cette définition est changeante et controversée. Un mode de pensée est toujours irrationnel par rapport au modèle historique d'un

autre mode de pensée qui se présente comme rationnel. La logique d'Aristote n'est pas celle de Hegel, Ratio, Raison et Vernunft n'ont pas le même sens."⁴¹

La notion de raison relève du domaine de l'abstraction, impalpable bien que saisissable, elle se réfère au "fonctionnement abstrait du mécanisme de la pensée"⁴² et les concepts de rationnel, rationalité et rationalisation qui en découlent ne peuvent être circonscrit dans des définitions précises, selon un espace restreint, tel un vase clos, de façon à ce qu'ils revêtent une neutralité qui leur soit inhérente. Or, on ne peut les saisir dans un état neutre ou passif car ils se manifestent toujours dans un "rapport à", et s'observe donc en ces lieux, à l'intérieur de rapports; que ce soit dans un contexte historique, social ou culturel.

Aborder le thème de la raison et de la rationalisation du monde dans un (ou des) rapport(s) à quelque chose, correspond en fait à utiliser une démarche weberienne et c'est la démarche que j'ai choisi d'emprunter pour aborder le développement. Chez Weber, le thème de la raison et de la rationalisation constitue le noyau central autour duquel ont gravité ses travaux de recherche, ce thème constitue le coeur de son oeuvre. Il l'a abordé, entre autres, dans les rapports qu'il entretient avec le droit,

⁴¹ Eco, Umberto, "L'irrationnel, hier et aujourd'hui", dans Lettre internationale, no. 17, été 88, p.16.

⁴² Horkheimer, Max, Eclipse de la raison, Payot, 1974 (1ière ed. 1947), p.13.

l'économie, la science, la religion l'art et la musique, tel que le rappelait Thomas W. Segady dans un article consacré à la théorie weberienne de la rationalisation:

"What Weber envisioned was a tendency toward the progressive rationalization of all of Western civilization, including not only bureaucracies and economic and legal systems, but also "aesthetic" spheres of social life, including music and art."⁴³

Par contre, on ne retrouve pas non plus chez Weber de concepts clairs et fixes quant aux thématiques relatives à la raison et à la rationalisation.

"...Weber differentiates various kinds of rationalization processes, the relationships between them are never made clear. In addition, his various uses of the concept of rationality are frequently vague, ambiguous, or ambivalent, often creating the impression of an irredeemable imprecision or at least a highly problematic usage."⁴⁴

Chez Weber, le thème de la raison et de la rationalisation demeure toujours abordé dans un "rapport à" et c'est la façon dont se manifeste ce rapport qui en définit et le caractère rationnel,

⁴³ Segady, Thomas W., "Rationality and Irrationality: New Directions in Weberian Theory, Critique, and Research", in Sociological Spectrum, 8, 1988, p. 87. Voir aussi Freund, Julien, Sociologie de Max Weber, 1966, particulièrement le premier chapitre.

⁴⁴ Sadri, Mahmoud, "Reconstruction of Max Weber's Notion of Rationality: An Immanent Model", in Social Research, 1982, 49, 3, p.617.

et le type de ce caractère. Le lien entre raison et rationalité est que la raison se manifeste dans la rationalité qui la contient, la supporte, donc la rend active et c'est l'utilisation que l'on fait de cette raison qui en détermine le caractère. Ainsi, la raison pénètre l'activité humaine par le caractère rationnel (la forme de rationalité) que cette activité se donne; et cette rationalité qui caractérise l'activité, tout comme la raison, peut prendre plusieurs formes selon le rapport qu'elle entretient à "quelque chose". La raison n'est pas une entité autonome mais engendrée et produite (toujours par ce mécanisme abstrait de la pensée), par l'activité humaine; ne serait-ce que l'action de penser.

C'est dans sa typologie des formes d'activités sociales que Weber a le plus clairement défini les types d'activités rationnelles. On retrouve quatre types d'activités sociales:

" ...l'activité sociale peut être déterminée : 1) de façon rationnelle par finalité, par expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui d'autres hommes, en exploitant ces expectations comme "conditions" ou comme "moyens" pour parvenir rationnellement aux fins propres, mûrement réfléchies, qu'on veut atteindre; 2) de façon rationnelle par valeur, par la croyance en la valeur intrinsèque inconditionnelle - d'ordre éthique, esthétique, religieuse ou autre- d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et indépendamment de son résultat; 3) de façon affective et particulièrement émotionnel par des passions et des sentiments actuels; 4) de façon traditionnelle, par coutume invétérée."⁴⁵

⁴⁵ Freund, Julien, Max Weber, P.U.F., p.97 (extraits de *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 1, chap. 1).

Dans la pratique du développement, et de la somme des activités qu'il réalise, la raison qui entre en action est une forme de raison instrumentale, puisque'elle devient un instrument, l'instrument qui permet de se donner les moyens (et\cu les conditions) pour parvenir à des fins. Il se traduit donc par une entreprise qui agit de façon rationnelle par finalité puisque par les théories et stratégies qui sont élaborées il vise à créer les conditions qui permettront d'accéder à un état de société développée similaire au modèle des sociétés occidentales.

"Agit de façon rationnelle par finalité celui qui oriente son activité d'après les fins, les moyens et conséquences subsidiaires [soit qui viendront appuyer ces fins] et qui confronte en même temps les moyens et la fin, la fin et les conséquences subsidiaires et enfin les diverses fins possibles entre elles."⁴⁶

Néanmoins, cela ne signifie pas pour autant que le développement soit une entreprise à caractère purement rationnel, comme le signale Weber, "la rationalité absolue par finalité n'est pour l'essentiel qu'un cas limite théorique"⁴⁷. Bien que ce caractère rationnel soit l'un des principaux éléments de légitimation de cette entreprise.

"La décision entre les fins et conséquences concurrentes et antagonistes peut, de son côté, être orientée de façon rationnelle par valeur: dans ce cas l'activité n'est

⁴⁶ Freund, Julien, op.cit., p.98.

⁴⁷ ibid, p.99.

rationnelle par finalité qu'au plan des moyens. (...) L'orientation rationnelle par valeur peut donc avoir avec l'orientation rationnelle par finalité des rapports très divers. Du point de vue de la rationalité par finalité cependant, la rationalité par valeur reste toujours affectée d'une irrationalité et cela d'autant plus que l'on donne une signification plus absolue à la valeur d'après laquelle on oriente l'activité. Cela vient de ce que la rationalité par valeur spécule en général d'autant moins sur les conséquences de l'activité qu'elle prend plus inconditionnellement en considération la seule valeur intrinsèque de l'acte (la pure conviction, la beauté, le bien absolu ou le devoir absolu)."⁴⁸

En me référant à l'analyse wéberienne, je conçois l'entreprise du développement, qui met en oeuvre et gère une somme d'activités humaines, comme une entreprise rationnelle par finalité au plan des moyens qu'elle se donne et utilise pour parvenir au but qu'elle s'est fixé. Cependant, ce but à atteindre, bien qu'il soit légitimé par le fait qu'il soit rationnel donc motivé par la raison, et qui ne peut être réalisé, selon l'idéal occidental, que par les conditions (économiques, politiques et sociologiques) qu'offrent une société développée sur le plan techno-scientifique, est en fait motivé par une rationalité par valeur.

Premièrement, parce que l'Occident, et sa métaphysique, se place au premier rang de l'évolution des sociétés humaines, ce qui entretient cette volonté de puissance et de contrôle se traduisant par de l'anthropocentrisme et l'ethnocentrisme. Deuxièmement, parce que n'est valable pour les occidentaux que ce qui est rationnel (par exemple la science, la technique, le droit, nos institutions politiques, etc.), donc ce qui passe par le jugement de la raison,

⁴⁸ ibid, p.99.

éliminant par ce fait l'importance de toute autre dimension de la vie humaine pour le bien-être et la réalisation d'une société. Troisièmement parce que l'Occident juge, ce qui est jugement de valeur, le reste de l'humanité à partir de la conviction qui fonde les deux points précédents, ce qui lui permet de légitimer son action.

Une action sur l'Autre qui n'est plus justifiée, telle qu'elle l'était à l'époque des conquêtes et durant la période coloniale, que par une conviction civilisatrice, par le devoir chrétien d'évangélisation ou par la suprématie politique et économique des empires occidentaux, mais qui se fonde et se légitimise par la raison, caractéristique suprême de l'"Homme" qui le distingue de l'animal et lui permet de sortir de sa sauvagerie et de sa barbarie pour emprunter et poursuivre la route de son évolution. Mais qu'est-ce que la raison?

Le principe de raison

"Le terme de raison- du latin ratio, qui désigne : l'origine le calcul pour prendre ensuite le sens de faculté de compter, d'organiser, d'ordonner- possède dans toutes les langues modernes une multitude d'acceptations qui, cependant, par des détours plus ou moins longs, peuvent être ramenées au sens premier. Une raison est ainsi un argument qui appuie une affirmation en la fondant sur un calcul logique. (...) Partout, sauf dans quelques formules figées, comme "raison sociale", il s'agit d'une attitude ou d'une méthode qui s'opposent aux mouvements irréfléchis de la passion, du coeur, du sentiment."⁴⁹

La raison se saisit donc comme quelque chose qui est inhérent à la pensée humaine ainsi que par opposition à ce qu'elle n'est pas, soit la passion, le sentiment, l'impulsion, l'émotion. Elle se réfère à une action réfléchie. Cependant, dans le domaine de la philosophie occidentale, elle va au delà de la notion de calcul qui oriente l'action humaine.

"... depuis Cicéron, ratio sert également à traduire le terme grec logos, lequel, quoique à l'origine non étranger au calcul, désigne dès la naissance de la philosophie grecque, le discours cohérent, l'énonciation sensée et, en tant que telle, compréhensible, admissible, valable universellement. Il caractérise par la suite, non seulement ce discours, mais également ce que ce discours révèle, les principes de ce qui est vraiment et non seulement donné dans une opinion individuelle et arbitraire, non universelle ou non universalisable. La raison reste bien ce qui caractérise l'homme, être parlant et pensant, mais elle spécifie tout autant le monde dont parle ce discours et dont il ne peut parler que parce que par sa nature il se prête au discours, parce qu'il est raisonnable. La raison cessera alors d'être simple faculté calculatrice (rôle qui échoit à

⁴⁹ Encyclopédie Universalis, l'article sur la raison (par Eric Weil), 1980, vol. 13, pp. 968-969.

l'entendement) pour devenir saisie directe de la réalité en soi, de l'Etre en lui-même. Vu ainsi, le problème de la raison constitue le moteur et le fil conducteur de l'histoire de la philosophie."⁵⁰

Deux éléments essentiels sont à retenir de ce principe de raison tel qu'il apparaît dans la philosophie occidentale et qui relève de la place et de la signification que la raison occupe en Occident. Ces éléments sont deux des qualificatifs de la raison qui la caractérise et lui donne un sens.

D'abord, la raison apparaît comme une faculté calculatrice permettant d'organiser et d'ordonner la pensée humaine en dehors de ce qui fait agir par instinct, émotion, passion; soit ce qui relève du non rationnel humain auquel on l'oppose car elle est envisagée comme son contraire.

D'autre part, elle est aussi faculté qui permet de saisir la réalité, elle rend cohérent notre perception du monde et encore ici, elle s'oppose à une pensée magique, mystique ou religieuse du monde, jugée comme irrationnel, donc non vraie. Mais encore, c'est une faculté qui est considéré comme universelle, donc qui peut se retrouver en tout être humain et rend possible l'objectivité. Elle nous permet de comprendre et définir le monde d'une façon raisonnable et rationnelle; c'est d'ailleurs ce sur quoi se fonde l'explication scientifique du monde, qui devient alors la seule valable (peut importe que Dieu en soit ou non à l'origine, ce qui

⁵⁰ *ibid*, p.969.

relève des croyances individuelles qui n'entre pas nécessairement en conflit avec l'explication scientifique).

La raison, telle qu'elle apparaît dans la pensée occidentale, est donc un principe universel. Et, pourrait-on le contredire? Cependant, ce n'est pas là que se situe le problème mais plutôt quant à son utilisation et qui est néanmoins lié au fait de ce qu'elle est considérée comme ce qui caractérise l'humain et que par cette considération elle en vient à occuper la première place au sein de toute pensée, considérée comme la seule productrice de sens valable.

Une division est faite entre le raisonnable et l'irraisonnable, le rationnel et l'irrationnel. La raison devient la valeur première, se dissociant de toutes autres caractéristiques humaines pour se placer au sommet d'une hiérarchie de la pensée, qui permet de légitimer toute action rationnelle humaine, même si elle ne devient qu'un outil pour parvenir à une ou des fins.

Sans entrer dans un débat sur la raison, sur ce qui est bon ou mauvais, raisonnable ou déraisonnable, tel n'est pas mon but, ce que je tiens à souligner ici, c'est le problème de l'instrumentalité de la raison qui, elle-même valeur, sert une conviction et des valeurs qui sont essentiellement occidentales. Conviction et valeurs qui peuvent être légitimées universellement puisque fondées sur un principe universel de raison, même si ce dernier ne relève en fait que du rationalisme occidental tel qu'il se présente aujourd'hui, et qui permet de justifier et fonder toute

action sur l'Autre, dont l'entreprise du développement qui est aussi une entreprise de rationalisation du monde.

Rationalisation et développement

Si la fin ultime du développement, son "moteur voilé" tel que le dit Castoriadis, est la réalisation de son phantasme de puissance et de contrôle dans une humanité engagée dans un modèle de société techno-scientifique, son but plus immédiat est de rationaliser les sociétés dites "non développées". J'entends par cela que le moyen emprunté pour atteindre ce but ultime, est d'effectuer une rationalisation du monde; une rationalisation qui, ne s'effectuant qu'à partir d'un modèle de société rationnelle, devient en fait une occidentalisation du monde. J'y vois à cela deux raisons.

D'abord, parce ce n'est qu'en rationalisant les activités des sociétés que seront données les conditions de réalisation d'un modèle de société techno-scientifique. Ensuite, et c'est là une raison moins apparente (même pour les praticien-nes et théoricien-nes du développement), parce que ce n'est pas que ces activités qu'il faut rationaliser pour créer les conditions (économiques, politiques et sociales) préalables au développement techno-scientifique, mais aussi les modes de pensée. Il faut que l'on soit en mesure de penser une société et ses activités pour que son modèle de développement s'actualise, c'est également une condition

au fonctionnement et à la réalisation du développement. Ce facteur déterminant de la réussite du développement est lié aux échecs répétés qu'ont connu les stratégies de développement dans plusieurs pays et que l'on a souvent attribué au manque d'infrastructure. Or, une fois mise en place, il faut aussi être en mesure de gérer cette infrastructure. Il ne s'agit pas que d'exporter notre technologie, ainsi que le modèle de notre économie, de nos institutions politiques et sociales, et de créer des liens de coopération internationale, encore faut-il faire fonctionner le tout. Alors il faut exporter aussi nos spécialistes et/ou éduquer les "élues" du Tiers Monde, initier l'Autre à notre savoir et au mode de gestion rationnelle d'une société.

Le développement opère donc aussi des changements d'un autre ordre que ce qui touche la vie matérielle, ce même si ces changements visent l'organisation de la vie matérielle. Il réalise une rationalisation de la vie du dehors certes, mais aussi, cette rationalisation opère sur la vie du dedans: soit sur les modes de pensée et les cultures. Toutefois, avant d'aller plus loin, il faut spécifier ce qu'est un processus de rationalisation.

La rationalisation peut être considérée sous deux angles. Il y a d'une part une conception de la rationalisation qui est l'héritage de la philosophie historique, particulièrement du 18ième siècle Des Lumières:

"La prétendue rationalité immanente à l'histoire dans un mouvement de progrès universel dont le terme serait une espèce

d'épiphanie de la raison entendue comme la vraie justice, dans la véritable vertu, de l'égalité, de la paix, etc.."51

Il y a d'autre part une conception de la rationalisation qui définit comment elle s'est présentée dans l'histoire occidentale et qui correspond à ce que Weber entendait par rationalisation:

"La rationalisation, qu'il [Weber] associait parfois à la notion d'intellection, est le résultat de la spécialisation scientifique et de la différenciation technique propre à la civilisation occidentale. Elle consiste en l'organisation de la vie, par division et coordination des diverses activités sur la base d'une étude précise des rapports entre les hommes, avec leurs instruments et leur milieu, en vue d'une plus grande efficacité et rendement. Il s'agit donc d'un pur développement pratique opéré par le génie technique de l'homme."52

Pour Weber la rationalisation techno-scientifique est une caractéristique propre à l'Occident et il ne réduit pas l'ensemble de la culture occidentale à ce dénominateur, à cette unique caractéristique. Elle ne représente pas non plus nécessairement un signe de progrès quant au savoir et à la connaissance de nos conditions de vie, puisque bien que nous fassions usage de la technique qui fait partie de notre quotidien, nous n'en connaissons pas pour autant le mécanisme de fonctionnement. Pour reprendre un exemple similaire à celui de Weber, disons que nous sommes capable de conduire une automobile et d'en assurer le minimum d'entretien. Par contre, nous ne connaissons pas nécessairement la mécanique

⁵¹ Freund, Julien, Sociologie de Max Weber, 1966, pp.15-16.

⁵² Freund, Julien, op.cit., p.16.

automobile (à moins que ce soit notre spécialisation) et ce qu'il faut faire pour la réparer en cas de panne. C'est en fait le résultat de la spécialisation du savoir et des "savoir faire", qui n'est pas de même chez un chasseur-cueilleur d'Amazonie qui lui connaît la forêt, ses conditions de vie et maîtrise l'ensemble des "savoir faire" pour assurer sa survie dans son milieu. Ainsi:

"l'intellectualisation et la rationalisation ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision."⁵³

La rationalisation n'est pas non plus pour Weber:

"... dispensatrice de la raison au sens non seulement des lumières, mais aussi à celui d'un progrès moral individuel ou collectif. En effet, elle porte sur l'organisation sociale extérieure et non sur la vie intime et raisonnable de l'homme. Il y a au moins autant de raison dans la tradition que dans le progrès technique, même en ce qui concerne la prévision."⁵⁴

Néanmoins, le monde actuel en développement envahi par le progrès techno-scientifique, accorde plus de valeur et de "raison" à l'organisation rationnelle des sociétés car elle permet de croire

⁵³ ibid

⁵⁴ Freud, Julien, Sociologie de Max Weber, 1966, p.18.

en la maîtrise de nos conditions de vie. Et c'est vers cette maîtrise que s'oriente le développement contemporain.

Si la rationalisation était à l'origine une caractéristique propre à l'Occident, elle ne l'est plus, avec le développement elle s'est exportée et tend à s'universaliser; c'est ce qui est arrivé, par exemple, dans le cas du développement japonais et sud-asiatique. Dans l'entreprise du développement, on exporte un modèle de rationalisation de la société soutenu par l'idéal technoscientifique. Du même coup, on exporte aussi la rationalité qui légitimise ce modèle et qui est nécessaire à son implantation. Bien que le développement porte sur "l'organisation sociale extérieure", il agit, ou tend à agir, dirais-je, sur l'organisation de la vie intérieure d'une société, donc sur sa culture et sur le mode de pensée qui lui permet d'agir sur le monde extérieur et son organisation.

J'examine donc le développement en le considérant sous l'angle d'un processus de rationalisation du monde qui s'est déclenché avec l'universalisation du modèle sociétal de l'Occident et de son système économique capitaliste qui est, comme j'en ai déjà fait mention, la sphère dominante qui englobe le développement contemporain.

De plus, derrière cette entreprise d'universalisation d'un modèle sociétal, se trouve la conviction qu'il est celui que toute société doit emprunter pour accéder au progrès et réaliser l'évolution humaine. En outre, si le développement passe par la

voie d'une rationalisation extérieure des organisations sociales et des modes de vie, il tend à devenir non plus seulement le signe d'une hégémonie politique et économique des empiriques occidentaux tel qu'on le voyait se présenter durant la période des conquêtes et l'époque coloniale, mais une hégémonie de la raison occidentale; une raison réduite à l'instrumentalité.

Néanmoins, cet impérialisme de la raison était déjà présent dans les rapports à l'Autre lors des conquêtes et durant la période coloniale, cependant ce n'est qu'avec les conditions historiques qu'elles ont produites et qui ont donné naissance au développement qu'a pu s'actualiser cette forme d'hégémonie de la raison. C'est ce phénomène d'hégémonie de la raison et de rationalisation, s'inscrivant dans un processus historique, que je chercherai à démontrer au cours du prochain chapitre à l'aide d'un cas historique, celui de la conquête du Mexique.

J'ai choisi d'examiner le développement dans une perspective spécifique, celle de la rationalité. Non pas qu'elle soit la seule perspective valable, mais qu'elle est une perspective valable parmi d'autres possibles. Puis-je dire qu'en empruntant d'une démarche qui se veut wéberienne, je sonde le terrain de la rationalité occidentale dans le but de trouver l'"esprit" du développement? Cela en prenant exemple et dans une tentative de suivre une voie similaire à celle qu'a pris Weber dans son étude: L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.

Certes, je n'ai pas la prétention d'emprunter la meilleure voie à suivre, mais bien de tourner mon projecteur vers une dimension importante du développement. Tout en concluant ce chapitre sur un thème de réflexion que nous donne Weber dans la conclusion de L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme et qui justifie sa démarche:

"Ici, nous nous sommes bornés à tenter, sur un point essentiel certes, de ramener à leurs causes [Motive] le fait lui-même et les modalités de son influence. Resterait à élucider la façon dont l'ascétisme protestant a été à son tour influencé, dans son caractère et son devenir, par l'ensemble des conditions sociales, en particulier par les conditions économiques. Fut-il pétri de bonne volonté, l'homme moderne est incapable d'accorder aux idées religieuses l'importance qu'elles méritent pour les conduites, la culture et le caractère national. Est-il nécessaire de protester que notre dessein n'est nullement de substituer à une interprétation causale exclusivement "matérialiste", une interprétation spiritualiste de la civilisation et de l'histoire qui ne serait pas moins unilatérale ? Toutes deux appartiennent au domaine du possible; il n'en demeure pas moins que, dans la mesure où elles ne se bornent pas au rôle de travail préparatoire, mais prétendent apporter des conclusions, l'une et l'autre servent aussi mal à la vérité historique."⁵⁵

⁵⁵ Weber, Max, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, 1964, pp.226-227.

Ce chapitre, ayant défini le développement comme le paradigme dominant du monde contemporain, le type raison spécifique qui l'habite et le processus de rationalisation qu'il met en oeuvre, constitue le deuxième tableau s'ajoutant au portrait du développement qui se dessine en ces pages. Un troisième tableau vient compléter le portrait et s'articuler aux deux premiers. Il se dessinera au cours du prochain chapitre par un retour sur le processus historique dans lequel le développement s'inscrit, ce, à travers l'examen du rapport à l'Autre que l'Occident entretient depuis la découverte du "Nouveau Monde" et la Conquête du Mexique.

III

De l'impérialisme à l'hégémonie de l'Occident et de sa raison

Au cours des deux premiers chapitres, il a été constaté que le développement contemporain, bien qu'il ne soit apparu en tant qu'entreprise légitimée et planifiée (de façon rationnelle par finalité: soit se donner les moyens pour parvenir à des fins et de façon rationnelle par valeur: puisque ces fins reposent sur des valeurs occidentales) que durant la période qui suivit la deuxième guerre mondiale, il demeure néanmoins la poursuite de cette entreprise civilisatrice mise en oeuvre depuis les premières conquêtes du "Nouveau Monde". Au cours de ce chapitre, je tenterai de retracer l'émergence et la consolidation du processus de rationalisation dans ce processus historique. Il s'agira d'une exploration de la période des conquêtes et du colonialisme qui mettra particulièrement l'accent sur le rapport que l'Occident entretient avec l'Autre.

Il est à noter que l'expression "Nouveau Monde" est déjà porteuse de sens et représentative quant à la perception ainsi qu'au rapport que l'Occident entretient envers l'Autre; envers ce qui est autre. A l'aube du seizième siècle, c'est un "Nouveau Monde" que l'Occident découvre et non un "Autre Monde". Or, n'est-ce pas durant cette période que s'installera dans l'imaginaire collectif occidental le type de rapport que l'Occident entretient actuellement envers l'Autre? Question à laquelle je tenterai de répondre au cours de ce chapitre.

Lors des premiers chapitres j'ai également abordé la question du fondement évolutionniste de cette entreprise civilisatrice qui a donné forme au développement contemporain. Une théorie emprunté à la biologie du dix-neuvième siècle (au darwinisme) qui, en plus de légitimer de façon "scientifique" la conviction de supériorité culturelle propre aux Occidentaux depuis, au moins, la Renaissance, définit le développement des sociétés à partir d'un continuum évolutif et d'une histoire linéaire. Ainsi, nous serions partis du stade de "non civilisé" pour aller vers le stade des "civilisé". Dans le monde actuel, il s'agit de passer du stade de "non-développé" ou "sous-développé" à celui de "développé". De plus, il n'y aurait qu'une seule voie à suivre, qu'un seul modèle de société adéquat à l'humanité, qui garantisse la réalisation de l'évolution humaine, de son progrès, de son développement: celui du développement techno-scientifique. L'Occident se pose donc comme le modèle d'évolution des sociétés.

J'ai également questionné la finalité du développement, qui est bien sûr l'expansion du modèle occidental à l'échelle de la planète, mais qui est motivé par une volonté de puissance. Celle qui est à la base du fantasme de la maîtrise totale et de la croissance infinie, donc qui constitue le moteur caché de toute l'entreprise du développement qui est devenue le paradigme dominant du monde contemporain. Une volonté de puissance entretenue par le pouvoir du rationnel, dont je tenterai de retracer les racines à partir de cette exploration des conquêtes et du colonialisme. Il s'agira donc d'un retour sur l'expérience historique de l'esprit

rationnel occidental à travers son rapport à l'autre. Mon objectif est de démontrer le passage d'un impérialisme culturel occidental qui se transforme, avec l'expérience coloniale et l'expérimentation de la raison comme instrument, en hégémonie de son modèle et de sa raison. Une période qui a produit, par l'universalisation du modèle occidental, les conditions historiques ayant donné naissance au développement contemporain et ayant mené à l'actualisation de cette hégémonie de la raison.

Ainsi, l'hypothèse initiale de ce chapitre est que cette volonté de puissance dont témoigne aujourd'hui la civilisation techno-scientifique occidentale dans son entreprise de développement, s'est érigée sur cette raison propre à l'Occident à l'aide du rapport à l'Autre qu'elle permet d'instituer. Une raison instrumentale, donc, qui s'est consolidée au cours de l'expérience historique de la période des conquêtes et du colonialisme. Une période où l'Autre est absent, où il ne deviendra que l'instrument de cette consolidation. Une période où prend racine à l'extérieur, autant qu'à l'intérieur, de l'Occident le processus de rationalisation du monde qui mènera à ce paradigme dominant qu'est actuellement le développement.

C'est en faisant le parcours de l'impérialisme à l'hégémonie de la raison instrumentale dans le monde, à travers son rapport à l'Autre, et en m'appuyant sur l'exemple de la Conquête du Mexique, que je compléterai ce portrait sur le sens du développement.

Enfin, il peut paraître étrange aux lecteurs et lectrices que je n'ai eu recours qu'à deux sources principales, c'est-à-dire les ouvrages de Tzvetan Todorov et Jean-Marie Le Clezio, pour illustrer le cas du Mexique. La raison est simple, mis à part ces deux ouvrages, ainsi que celui de Wachtel, La vision du vaincu, et de Kirk Patrick Sale, The Conquest of Paradise, rares sont les ouvrages qui se placent dans la perspective de l'Autre pour examiner l'histoire de la Conquête du Mexique; ce qui explique le choix de mes sources.

3.1 L'esprit civilisateur et l'impérialisme de la raison

"...quand Cortés quitte l'île de Cuba avec son armée, le 10 février 1519, Bernal Diaz n'oublie pas de faire le compte des effectifs: 508 soldats, 100 marins, et 10 chevaux. C'est cette troupe réduite qui part à la conquête d'un continent"⁵⁶

Comment s'expliquer que quelques centaines d'hommes purent s'emparer des territoires mexicains et s'assurer dès lors d'une large porte d'entrée sur le continent américain? L'explication ne réside certes pas que dans la force militaire des conquérants espagnols. La Conquête du Mexique fut plus qu'une victoire militaire, c'est pourquoi j'ai choisi cet exemple, dans le but de retracer l'esprit civilisateur de l'Occident.

Mais l'exemple de la Conquête du Mexique, n'est-ce pas choisir un cas extrême ? Disons, que c'est le cas, celui d'une rencontre de l'Autre où la conviction de supériorité de l'Occident aura conduit à son extermination culturelle, à la négation de son existence en tant qu'autre différent. Comme le dit Tzvetan Todorov:

"La rencontre n'atteindra jamais plus une telle intensité, si c'est bien le mot qu'il faut employer: le seizième siècle aura vu se perpétuer le plus grand génocide de l'histoire. Mais ce n'est pas seulement parce que c'est une rencontre extrême, et exemplaire, que la découverte de l'Amérique est essentielle pour nous aujourd'hui: à côté de cette valeur paradigmatique, elle en a une autre, de causalité directe. L'histoire du globe est, certes, faite de conquêtes et de défaites, de colonisation et de découverte des autres; mais, (...), c'est bien la conquête de l'Amérique qui annonce et fonde notre identité présente; même si toute date permettant de séparer

⁵⁶ Le Clezio, Jean-Marie, Le rêve mexicain, ou la pensée interrompue, Gallimard, 1988, p.16.

deux époques est arbitraire, aucune ne convient mieux pour marquer le début de l'ère moderne que l'année 1492, celle où Colon traverse l'océan atlantique. (...). Depuis 1492 nous sommes, comme l'a dit Las Casas, "en ce temps si neuf et à nul autre pareil" (Historia de las Indias, 1, 88). Depuis cette date le monde est clos (même si l'univers devient infini), "le monde est petit", comme le déclare péremptoirement Colon lui-même ("Lettre rarissime", 7.7.1503; (...)); les hommes ont découvert la totalité dont ils font partie tandis que, jusqu'alors, ils formaient une partie sans tout."⁵⁶

La découverte de l'Amérique marque l'entrée dans l'ère moderne et la Renaissance de l'Occident; qui fut aussi renaissance d'un espace pour l'esprit rationnel, cet héritage qu'avait laissé les Grecs de l'Antiquité. Un héritage renouvelé par cet éveil de l'Occident à cette période des Découvertes, un héritage oublié et/ou occulté longtemps par la scolastique, l'esprit religieux et le mysticisme du Moyen Age. C'est une époque qui amorce l'expansion de l'Occident dans le monde, l'ouverture de ses frontières. Elle se réalisera à l'aide des conquêtes et de la colonisation, mais sous une forme qui lui permettra d'implanter ses racines dans le monde.

Les explorateurs, motivés certes par la connaissance du monde et l'aventure, cherchent d'abord de nouvelles routes de commerce vers les Indes. Néanmoins, les premiers conquérants s'emparent des terres, éliminant l'obstacle "autre", en le faisant instrument de cette expansion occidentale dans l'"ailleurs". De conquérants, ils deviendront colonisateurs qui ne feront pas que créer un marché avec un autre monde connu pour ses richesses, mais qui était jusque là intouchable, les Indes. Ils planteront les bases de

⁵⁶ Todorov, Tzvetan, La conquête de l'Amérique. La question de l'autre, Paris, Seuil, p.12 et p.14.

l'exploitation des richesses des colonies et les bases d'une civilisation occidentale renouvelée à l'extérieur de l'Occident.

C'est avec la Conquête du Mexique que s'ouvre la voie de cette ère nouvelle, une ère qui permettra de libérer un espace, non seulement physique à la rationalisation de la vie matérielle, mais un espace nouveau où pourra se consolider l'esprit rationnel. Une force naissante qui se réalisera entre autres, avec la victoire d'une pensée sur une autre.

"Il y a quelque chose de vertigineux dans cette rencontre, car c'est d'elle, sans doute, que dépend l'avenir du monde occidental. En admettant les étrangers dans son univers, en cherchant à pactiser avec eux, Moctezuma sans le savoir, scelle la défaite de son monde, car l'homme blanc ne partage jamais. Cortés va exclure ce monde indien, et l'ayant réduit à l'esclavage, il permettra la conquête de tout le continent américain, du Canada à la Terre de Feu. Sans l'or, sans la matière première, sans le travail des esclaves surtout, quel eût été le sort de l'Europe et de sa "révolution industrielle"?"⁵⁷

Cette victoire, cette réussite de l'implantation du monde occidental dans l'autre monde n'est pas que la résultante d'une force militaire et politique supérieure, ni celle d'un esprit capitaliste en effervescence. C'est, je crois, la réussite d'une force résultant du rationalisme occidental en gestation. C'est d'abord la victoire d'un mode de pensée sur un autre, d'une différence culturelle sur une autre. Dès la première rencontre se sont jouées les premières armes de l'esprit rationnel occidental ayant trouvé un espace de réalisation , et, l'histoire de la

⁵⁷ Le Clezio, Jean-Marie, op.cit., p.35-36.

conquête du Mexique est de toutes les conquêtes et colonisations, le meilleur exemple que je pouvais en donner.

Le rendez-vous manqué

Je qualifie la découverte du Nouveau Monde de rendez-vous manqué. Pourquoi, de quel rendez-vous s'agissait-il ? Du rendez-vous avec l'Autre.

D'abord, déjà dans l'esprit des découvreurs, et de Colon, il s'agit bien pour eux d'un "Nouveau Monde" qui est découvert, et non d'un monde existant déjà, ayant son histoire, son mode de pensée, sa vie culturelle, ses habitant-es. Le monde de l'autre n'existe pas, ou plutôt, n'est pas considéré comme un monde au même titre que l'Occident; ni même l'Orient. C'est un "Nouveau Monde" qui s'offre à et pour l'Occident qui se renouvelle.

Quant aux habitant-es de ce monde nouveau, il semble bien qu'ils et qu'elles n'aient été considéré-es qu'au même titre que ces curiosités et nouveautés faisant partie de la découverte; jusqu'à ce qu'ils et qu'elles ne deviennent les instruments de l'expansion civilisatrice. Ces autres sont jugés et considérés selon des valeurs qui sont propres à l'Occident, leur différence ne leur confère pas de statut d'humain, quoique différents. Au contraire, cette différence sera l'argument qui fondera leur inégalité. Dès lors ils seront considérés, à travers les critères

dont les conquérants et colonisateurs sont porteurs, comme non-civilisés, puisque culturellement différent.

Un type de rapport à l'Autre qui, pourrait-on croire, s'est transformé au cours des siècles. Pourtant, lorsqu'est né le développement après la période coloniale, l'Occident a continué à séparer le monde, les hommes et les femmes, selon le même référent qui détermine l'inégalité: la différence. La division du monde est passée de "civilisé" et "non-civilisé" à "développé", "sous-développé" et "non-développé". Cet a priori de supériorité qui habite l'Occident, nourrissant son esprit civilisateur, institue dès la Découverte, le type de rapport qu'il entretiendra avec l'Autre. Et ce rapport (supériorité\infériorité) sera présent tout au long des conquêtes, du colonialisme et demeure aujourd'hui.

La négation de l'Autre

Que l'on considère les Indiens du "Nouveau Monde" pour des "bons sauvages" à civiliser ou des "sauvages" esclaves ou main-d'oeuvre potentiels, le rapport demeure inchangé. En même temps que s'installe ce rapport ethnocentrique à l'Autre, se constitue en Europe les bases du principe d'égalité qui mènera à l'Occident démocratique. Les "hommes" seront tous égaux en droits, puisque potentiellement aptes à devenir les membres d'une société civilisée. Ce qui correspond à un type de conception de l'égalité

qui est fondée sur la non-différence, se rattachant à un modèle évolutif universel à suivre.

En même temps qu'on la découvre, "l'altérité humaine est refusée", tel que l'exprime Todorov à travers l'exemple de Colon. Un exemple qui témoigne de ce type de rapport à l'Autre.

"Comment Colon peut-il être associé à ces deux mythes apparemment contradictoires, celui où l'autre est un "bon sauvage" (c'est lorsqu'il est vu de loin) et celui où il est un "sale chien", esclave en puissance? C'est que tous deux reposent sur une base commune, qui est la méconnaissance des Indiens, et le refus de les admettre comme sujet ayant les mêmes droits que soi, mais différent. Colon a découvert l'Amérique mais non les Américains. - Toute l'histoire de la découverte de l'Amérique, premier épisode de la conquête, est frappée de cette ambiguïté: l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée. L'année 1492 symbolise déjà dans l'histoire de l'Espagne, ce double mouvement: en cette même année le pays répudie son Autre intérieur en remportant la victoire sur les Maures dans l'ultime bataille de Grenade et en forçant les Juifs à quitter son territoire; et il découvre l'Autre extérieur, toute cette Amérique qui deviendra latine."⁵⁸

L'élimination de l'Autre

Peut-on parler d'une supériorité des conquérants espagnols dans cette confrontation avec l'empire Aztèque? Il m'apparaît plus adéquat de mettre l'accent sur l'avantage qu'a pu fournir l'esprit rationnel (combiné à cette conviction de supériorité culturelle) lors de cette rencontre entre deux pensées qui se sont croisées sans

⁵⁸ Todorov, Tzvetan, op.cit., p.54.

toutefois se voir en dehors de leurs référents culturels, de leur conception du monde, de leur finalité.

"L'histoire de la Conquête de la Nouvelle-Espagne, telle qu'elle apparaît à travers le récit de Bernal Diaz del Castillo, est celle de ces deux paroles opposées qui se croisent, se cherchent, tentent de se convaincre avant de s'affronter. (...) Car ces deux paroles sont totalement étrangères l'une à l'autre: tandis que l'une habite le monde de rites et de mythes, l'autre exprime la pensée pragmatique et dominatrice de l'Europe de la Renaissance."⁵⁹

"Les Indiens et les Espagnols pratiquent la communication d'une manière différente. Mais ce discours de la différence est un discours difficile. On l'a vue déjà avec Colon: le postulat de la différence entraîne facilement le sentiment de supériorité, le postulat d'égalité, celui de l'in-différence, et on a toujours du mal à résister à ce double mouvement d'autant que le résultat final de cette rencontre semble indiquer sans ambiguïté le vainqueur: les Espagnols ne sont-ils pas supérieurs et non seulement différents? La vérité, ou ce qui en tiendra lieu, n'est pourtant pas aussi simple."⁶⁰

On ne peut conclure d'une quelconque infériorité de la part les premiers-ères habitant-es du continent américain; surtout pas intellectuelle. D'abord, parce que comme le rappelle Todorov, en ce qui a trait aux capacités symboliques et linguistiques, dès les premiers contacts, ce sont les Indiens qui apprennent la langue des étrangers et servent d'interprètes aux Espagnols.

D'autre part, la société aztèque était très "développée" quant à son organisation sociale, politique et économique. C'était une société fortement hiérarchisée, théocratique, où l'équilibre, la cohésion et l'unité reposaient sur cette organisation très rigide

⁵⁹ Le Clezio, Jean-Marie, op.cit., p.32-33.

⁶⁰ Todorov, Tzvetan, op.cit., p.69

et structurée. Une forme de société très différente de la société individualiste qu'allait devenir l'occident moderne. Une société où la collectivité occupait la première place, où chaque individu formait l'élément d'un tout.

"Dans la société indienne d'antan, l'individu ne représente pas lui-même une totalité sociale mais il est seulement l'élément constitutif de cette autre totalité, la collectivité - "Pour la moindre affaire cette nation disposait d'un grand nombre de fonctionnaires. (...) Le bon ordre était tel que personne n'osait intervenir dans la tâche d'un autre, ni dire un mot car il eût été aussitôt éconduit" (Duran,III,41) - "...Pour que chacun puisse connaître sa place, les indigènes possédaient d'importantes lois, des décrets et des ordonnances" (Duran,I,II)".⁶¹

Une société donc, qui avait développée une certaine forme de gestion rationnelle de sa vie matérielle; quoique pour une finalité différente que la rationalisation que connaîtra l'Occident. Une société, comme le rapportent Le Clezio et Todorov (ayant tous deux puisé leurs sources dans les ouvrages historiques et les chroniques de l'époque), développée dans des domaines tels que l'astrologie, l'art, la poésie, l'administration publique et l'éducation.

Par exemple, dans l'état aztèque il existait deux sortes d'écoles: l'une militaire où l'on formait les guerriers, l'autre (les "calmeac") où l'on formait les prêtres, les juges et les dignitaires royaux. D'ailleurs, malgré l'incompréhension face à ce qu'ils découvrent, soit ce monde où règnent le magique et le religieux, où les habitant-es cohabitent avec le surnaturel (qui

⁶¹ Todorov, Tzvetan, op.cit., p.73-74.

est pour eux le naturel), où le quotidien est prédéterminé par les dieux, les écrits religieux et le retour cyclique du temps, les Espagnols gardent une fascination pour ce peuple qu'ils comparent aux Grecs et aux Romains. (cf. Le Clezio, p.114)

Les Espagnols sont en admiration devant la beauté de Mexico-Tenochtitlan, son lac, ses jardins, son marché. Devant cette métropole de l'empire aztèque. Peut-on alors parler, même en se servant de nos propres référents culturels, d'une infériorité de cet Autre?

"On a longuement épilogué sur l'inégalité des cultures, quand s'affrontaient tout à coup sur le sol du Nouveau Monde des peuples à l'âge du néolithique et les soldats cuirassés et armés de canons de la Renaissance. S'il est vrai que le choc des cultures était surtout un choc de techniques, il faut cependant rappeler tous les domaines dans lesquels les civilisations amérindiennes, et particulièrement celles du Mexique, étaient en avance sur l'Europe: médecine, astronomie, irrigation, drainage et urbanisme. Mais il faut surtout rappeler ce chapitre, alors ignoré de l'Europe, et qui a pris pour nous, aujourd'hui, une valeur vitale: cette harmonie entre l'homme et le monde, cet équilibre entre le corps et l'esprit, cette union entre l'individuel et le collectif qui étaient la base de la plupart des sociétés amérindiennes."⁶²

Certes, il n'y a pas lieu de parler d'infériorité ou de supériorité ici, mais de différence. Une différence culturelle du dedans, c'est-à-dire de mode de pensée et de conception du monde, soit d'un rapport au monde distinct. Elle sera occultée par ce regard sur la vie culturelle du dehors, sur la vie matérielle qui formera et orientera cet esprit rationnel renouvelé, que portent les Espagnols (et l'Europe) sur le "Nouveau Monde". Car cette forme

⁶² Le Clezio, Jean-Marie, op.cit., p.244.

d'admiration qu'ont les Espagnols à l'égard des Américains n'est qu'une admiration de la vie matérielle. Elle n'entraînera aucune révision du rapport à l'Autre quant à leur différence culturelle (pensée, langage, valeurs, tradition, histoire, etc.). Cette admiration n'entraînera aucun changement quant à la perception qu'on a de l'Autre, car elle est limitée, purement matérielle.

Le regard posé sur l'Autre est celui de l'individu occidental qui découvre le monde, un monde qu'il observe et analyse à partir de sa conception et son rapport au monde, à partir de ses valeurs, ses référents culturels et sa finalité; une finalité qui est imprégnée par une volonté de puissance, liée au désir d'appropriation de ce monde qui se dévoile devant lui. Ce regard est aussi celui de cet esprit rationnel qui habite le découvreur-conquérant, qui ne l'amène pas à remettre en cause ce rapport au monde et à l'autre pour une élucidation, une connaissance et une meilleure compréhension du monde humain et de la vie en général. Le caractère rationnel qui émerge de ce nouveau rapport au monde, la raison qui prend place, permet au découvreur-conquérant de se donner les moyens pour parvenir à ses fins; c'est un nouvel outil de conquête. Elle servira ses buts, sa finalité et sera subordonnée à cette conviction d'être porteur de civilisation et cette volonté de puissance. La raison deviendra certes, instrument de savoir et de connaissance au sein de cette période de bouleversements et dans cette ère nouvelle qui s'ouvre à l'Occident, mais elle deviendra surtout un instrument de pouvoir, un outil de plus pour celui qui pose un regard sur le "Nouveau Monde".

Weber en examinant le monde rationalisé, en processus de rationalisation croissante, considérait que l'"intellectualisation" et la "rationalisation" ne signifiait aucunement une "connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons." Que ce phénomène, ou processus, n'était pas non plus dispensateur de raison "au sens non seulement des lumières, mais aussi à celui d'un progrès moral individuel ou collectif". Pour Weber, le phénomène de rationalisation "porte sur l'organisation sociale extérieure et non sur la vie intime et raisonnable de l'homme".⁶³

Dès l'émergence de ce phénomène dans le monde occidental, c'est-à-dire à partir des premières expérimentations de l'esprit rationnel dans le rapport de l'Occident au monde et à l'Autre, la raison semble avoir revêtu ce caractère instrumental qui l'habite encore aujourd'hui. Il est possible qu'à l'aide des événements historiques qui constituent cette époque des conquêtes et du colonialisme, qu'à l'aide de cette expérimentation de (ou sur) l'Autre, se soit forgé le caractère instrumental de la raison occidentale.

Ainsi, le rapport à l'Autre qui s'installe dès cette époque, est limité à une conception et un regard qui porte sur la vie matérielle, un type de rapport à l'Autre correspondant aux valeurs de l'Occident. Lorsque Todorov parle des phrases admiratives de Cortès envers les Mexicains, il démontre bien ce type de regard posé sur l'Autre:

⁶³ Voir chapitre 2, p. 47-48.

"Une chose frappe entre elles: à peu d'exception près elles commentent toutes des objets: l'architecture des maisons, les marchandises, les tissus, les bijoux (...) Cortés est en extase devant les productions aztèques, mais ne reconnaît pas leurs auteurs comme des individualités humaines à mettre sur le même pied que lui."(...) "Les choses ont un peu changé depuis Colon, qui attrapait les Indiens pour compléter une sorte de collection de naturaliste, où ils prenaient place à côté des plantes et des animaux; (...) l'autre était réduit au statut d'objet. Cortés n'a pas le même point de vue, mais les Indiens ne sont pas plus devenus sujets au sens plein, c'est-à-dire des sujets comparables au je qui les conçoit. (...) ce sont bien des sujets réduits au rôle de producteurs d'objets, d'artisans ou de jongleurs, (...) leur appartenance à la curiosité naturelle n'est pas tout à fait oubliée."⁶⁴

En fait, la conviction de supériorité occidentale, et aussi chrétienne, demeure présente dans le rapport à l'Autre et se mêle aux valeurs matérialistes qu'on voit apparaître dans le rapport au "Nouveau Monde". Cette conviction ne fait aucun doute, même elle justifie leur action sur l'Autre. Après la Conquête, les Indiens auront ce statut de "sujets producteurs d'objets", deviendront les moyens servant aux fins des colonisateurs, un outil de réalisation de cette entreprise civilisatrice qui débute à l'extérieur de l'Occident.

"Lorsque Cortés doit exprimer son opinion sur l'esclavage des Indiens (...) il n'envisage aucunement le problème que d'un seul point de vue: celui de la rentabilité de l'entreprise. (...) "Il n'y a aucun doute que les Indigènes doivent obéir aux ordres royaux de sa Majesté, quelle qu'en soit la nature", tel est le point de départ de son raisonnement, qui s'emploie ensuite à chercher les formes de soumission qui seraient les plus profitables au roi. Cortés est intéressé par la civilisation aztèque, et en même temps lui reste complètement

⁶⁴ Todorov, op.cit., p.135 et 137.

étranger. Il n'est pas le seul: c'est le comportement de bien des gens éclairés de son temps."⁶⁵

L'Autre en tant qu'entité culturelle et sujet individuel n'existe pas, la connaissance qu'on a de lui sert à l'insérer dans le rapport de l'Occident au monde. Par ailleurs, si pour les Espagnols le rapport au monde, à l'Autre et à la différence mène à un constat d'inégalité fondé sur une conception ethnocentrique, pour les Aztèques, ce rapport se présente d'une façon différente; quoiqu'il ne soit pas dénué non plus d'une perception ethnocentrique. Néanmoins, les référents culturels sur lesquels se bâtira ce rapport constitueront en partie (ou en totalité, mais peut-on l'affirmer ?) l'erreur qui scellera leur défaite et leur élimination.

Lorsque les étrangers foulent le sol mexicain, que pouvaient en penser les Aztèques ? Pour eux, le monde était déterminé, l'imprévisible n'y avait pas place. Comment pouvaient-il s'expliquer cette nouveauté ? La lecture de Le Clezio et Todorov tente de nous faire découvrir l'identité de ce monde aztèque, un monde prédéterminé par l'univers divin, par le rapport qu'il entretenait avec les dieux. La conception du temps était cyclique, non linéaire, soit que le temps était soumis au cycle d'un retour perpétuel, suivant un ordre établi, sans changement, sans hasard. Contrairement à la conception occidentale du monde, le temps ne leur était pas donné mais prêté, leur temps était compté.

⁶⁵ ibid

- "Toute l'histoire des Aztèques, telle qu'elle est racontée dans leurs propres chroniques, est faite de réalisation de prophéties antérieures, comme si l'évènement ne pouvait avoir lieu s'il n'avait pas été annoncé préalablement: le départ de leur lieu d'origine, le choix d'un nouvel emplacement, telle guerre victorieuse ou telle défaite. Ici ne peut devenir acte que ce qui a été verbe."

- "Les Aztèques sont convaincus que toutes ces espèces de prévisions de l'avenir se réalisent, et ils n'essaient qu'exceptionnellement de résister au sort qui leur est annoncé; en maya, le même mot signifie "prophétie" et "loi" (...). Et les choses s'accomplissent effectivement, puisque les hommes s'y appliquent de leur mieux (...)"

- "Le monde est d'emblée posé comme surdéterminé; les hommes répondent à cette situation en réglementant minutieusement leur vie sociale. Tout est prévisible, donc tout est prévu et le mot-clé de la société mésoaméricaine est: ordre."⁶⁶

Alors, dans un monde où tout est prévisible, qu'arrive-t-il lorsque l'imprévisible survient ? Si les nouveaux étrangers ne peuvent être associés aux référents humains, soit les autres ethnies qui habitent le continent américain, l'on se retourne vers d'autres référents pour s'expliquer la venue des étrangers, la religion et les dieux. D'autant plus que ces étrangers sont extrêmement différents de tout ce qu'ils ont pu connaître comme différence chez les autres groupes humains. D'autant plus que ces étrangers cultiveront l'ambiguïté des Aztèques envers eux. Si les Espagnols, et les Occidentaux de l'époque, classaient la différence dans la catégorie des non-humains ou d'humains inférieurs d'après leurs propres référents culturels, leur conception du monde et leur finalité, les Aztèques eux aussi chercheront à identifier les nouveaux venus à partir de leurs propres référents. Et n'ayant pas de référents humains correspondant aux Espagnols, ils les

⁶⁶ Todorov, Tzvetan, op. cit., p.72.

associeront pour un temps à des divinités, bien que le doute et l'ambiguïté soient présents. C'est peut-être ainsi que la légende de Quetzalcoatl, le retour du dieu serpent à plumes, est réapparue sur le continent américain. Une légende qui, dès que Cortès et ses hommes en prendront connaissance, sera entretenue le plus longtemps possible et deviendra un outil de la Conquête.

Ce statut privilégié accordé aux Espagnols peut paraître invraisemblable aux individus rationnels que nous sommes, ou même confirmer l'infériorité de l'Autre aux yeux des Espagnols qui délaissent leurs croyances mystiques en découvrant le monde, mais à cette invraisemblance je ne peux que citer une illustration apportée par Le Clezio:

"Il est difficile de s'imaginer l'effroi que ressentirent les Mexicains quand ils virent pour la première fois les cavaliers en armure galopant contre eux, leur lance en avant. Cette première apparition dut être aussi terrifiante que celle des éléphants de l'armée d'Alexandre. Longtemps, les Indiens crurent, comme le dit Bernal Díaz, que "le cheval et le cavalier formaient une seule et même personne"(p.78). Cortès, en bon chef de guerre, ne manquera pas d'utiliser de subterfuge pour augmenter la crainte que les chevaux inspiraient aux Indiens."⁶⁷

Ce sont deux types de rapport à l'Autre qui s'installent sur le continent américain et qui joueront en défaveur de ceux que l'on "découvre". D'une part, la reconnaissance de l'Autre humain est niée, s'il est différent c'est qu'il est inférieur. D'autre part, cet Autre cherche à définir les étrangers sans vraiment y arriver, et lorsque les Aztèques découvriront la finalité des Espagnols,

⁶⁷ Le Clezio. Jean-Marie, op. cit., p.15.

conquérir leur terre et les éliminer, il sera trop tard car l'équilibre de leur société sera déjà fortement ébranlée.

Lorsque les Conquérants, que l'on peut représenter par la personne de Cortés, prendront conscience de l'ambiguïté de pose leur venue aux Aztèques, ils en feront l'une des armes qui leur donnera la victoire. D'abord en cultivant cette ambiguïté, démontrant leur supériorité, surtout par des moyens techniques, et en enterrant rapidement les chevaux et les hommes morts pour conserver leur statut de divinité. Ensuite, en usant de la connaissance qu'ils auront acquise sur la société aztèque pour mieux parvenir à leurs fins.

"...si comprendre n'est pas accompagné d'une reconnaissance de l'autre comme sujet alors cette compréhension risque d'être utilisée aux fins de l'exploitation du "prendre"; le savoir est subordonné au pouvoir".⁶⁸

Ainsi, après avoir cultivé l'ambiguïté quant à leur identité et leur raison d'être sur le continent, les Espagnols useront de leur savoir et outils rationnels pour parvenir à leurs fins.

On voit en Cortés le contemporain de Machiavel et l'application de la célèbre maxime : diviser pour régner. Cortés, ayant pris connaissance des dissensions internes qui existaient entre les nations de l'empire aztèque, ira chercher des alliés et tentera d'accentuer ses divisions pour servir sa cause. Il promettra en échange une meilleure situation pour ses nouveaux

⁶⁸ Todorov, Tzvetan, op. cit., p.138.

alliés. En fait, les Indiens n'y gagneront qu'une nouvelle forme de colonisation et la destruction de leur culture.

Il y a aussi l'avantage militaire et technique des Espagnols. Les Aztèques ne connaissaient pas le métal et leurs armes sont moins efficaces. Mais aussi les rituels et stratégies de guerre sont complètement différents, ce qui ne fera qu'augmenter leur désarroi face à l'imprévisible et à l'offensive espagnole qui elle, sera renforcée par la connaissance des rituels aztèques que les espagnols sauront utiliser à leur avantage. Mais, une autre arme viendra, au cours de la Conquête, affaiblir les Indiens, l'arme "bactériologique". Les épidémies de variole, et par la suite d'autres maladies infectieuses, dissémineront les populations indiennes. Les Indiens ne connaissant pas ces maladies, ne sachant pas comment les soigner, il deviendront rapidement vulnérables. Notons que les Espagnols, pour leur part, associeront en bons chrétiens, cette situation à un fléau de Dieu jeté sur les non-croyants; légitimant une fois de plus leur conviction civilisatrice et de supériorité.

Néanmoins, les avantages militaires et les maladies ne peuvent expliquer à eux seuls la victoire des Espagnols. Il s'agit également de la victoire d'un mode de pensée, d'une conception du monde, d'un type de rapport à l'Autre sur un autre monde. Et cette conquête ne fut pas seulement une victoire militaire, mais une élimination de l'Autre culturel qui libérait un espace pour implanter les bases d'une nouvelle culture.

3.2 L'esprit civilisateur et l'outil chrétien.

L'impérialisme chrétien est conforme à la perception que les Occidentaux ont de l'Autre et à la vision évolutionniste du monde. Cette conformité, le christianisme le doit à son caractère universel et, de finalité des conquêtes et du colonialisme, il en deviendra rapidement un instrument. A l'origine de cette entreprise civilisatrice, la religion sert elle aussi à légitimer les conquêtes et la colonisation, tant chez les Espagnols que chez les autres européens qui emboîteront le pas au colonialisme. Cependant, de légitimation, elle deviendra un outil de la colonisation de l'Autre.

L'universalisme chrétien

Au début de l'entreprise, les valeurs du christianisme, bien qu'elles ne soient ni plus ni moins rationnelles que celles de la religion aztèque, permettent de légitimer l'action sur l'Autre; ce qui est principalement issu de son caractère universel et égalitaire car, non seulement les conquérants et colonisateurs ont la conviction d'être porteurs de civilisation, d'une civilisation qui ne peut tendre qu'à s'universaliser, mais aussi porteurs d'une religion qui est, elle aussi, caractérisée par son universalisme. Une religion qui, en plus de s'imposer à l'Autre, permet d'opérer sa déculturation. Elle facilite l'assimilation de cet Autre

culturel au modèle de société occidental qui se forme sur le territoire américain.

Si d'une part, l'arrivée imprévisible des conquérants vient briser le rapport que les Aztèques entretenaient avec leurs dieux, donc leur communication avec le réel tel que Todorov l'explique, d'autre part, la vision chrétienne du monde viendra s'imposer à cet univers. Elle poursuivra la destruction de cet équilibre avec le monde que connaissaient les Aztèques en anéantissant les représentations divines païennes et les lieux de culte. De plus, la chrétienté, plutôt qu'une fin en soi, deviendra un outil au service de la colonisation.

"La communication chez les Aztèques est avant tout une communication avec le monde et les représentations religieuses y jouent un rôle essentiel. La religion n'est évidemment pas absente du côté espagnol, (...) mais deux différences importantes nous frappent immédiatement. La première tient à la spécificité de la religion chrétienne par rapport aux religions païennes de l'Amérique: ce qui importe ici est qu'elle est fondamentalement universaliste et égalitaire. (...) Dieu n'est pas un nom propre mais un nom commun: ce mot peut se traduire dans n'importe quelle langue car il ne désigne pas un dieu, comme Huitzilopochtli ou Tezcatlipoca, qui sont pourtant déjà des abstractions, mais le dieu.(...)"

"le Dieu chrétien n'est pas une incarnation qui pourrait s'ajouter aux autres, il est UN de façon exclusive et intolérante, et ne laisse aucune place à d'autres dieux: comme le dit Duran, "notre foi catholique est une et en elle se fonde une église unique qui a comme objet un seul Dieu véritable, et elle n'admet à côté d'elle aucune autre adoration, ou foi en d'autres dieux (I >Introduction>). Ce fait ne contribue pas peu à la victoire des Espagnols: l'intransigeance a toujours vaincu la tolérance".⁶⁹

⁶⁹ Todorov, Tzvetan, op.cit., p.111 et 112.

Cette intransigeance et intolérance de la religion chrétienne est similaire à l'intransigeance qui se manifeste dans le rapport à l'Autre et face à la différence. Pour les Aztèques, il ne se pose pas de non sens dans le fait de faire cohabiter le Dieu chrétien auprès des autres représentations divines puisque pour eux les dieux sont des représentations multiples du divin. Le rapport au divin n'est pas le même que chez les Chrétiens. Pour eux, tout est représentation et manifestation de Dieu dans son sens divin. C'est la nature, la vie qui est divine et Dieu peut ainsi se manifester sous plusieurs formes, l'essentiel ici se rattache au sens symbolique de "Dieu", d'où ses multiples représentations. Le rapport au monde est fondamentalement différent, le monde humain et le divin se mêlent, sont un, le divin n'est pas transcendant au monde des humains tel qu'il l'est chez les Chrétiens. Pour ces derniers, la représentation divine, personnifiée en Dieu, est supérieure et transcendante à l'humanité. Et ce divin, séparé du monde réel a donné le monde terrestre aux hommes et aux femmes.

Dès lors, les occidentaux se placent comme possesseurs du monde terrestre qui les mènent à développer une intolérance par rapport à l'Autre religieux, jugé inférieur parce que païen; et par rapport à l'Autre culturel, lui aussi jugé inférieur sur la base de leur raison et de leurs valeurs et critères de civilisation.

Cette intolérance face à l'Autre, bien qu'elle contienne une part d'irrationnelle puisqu'elle se fonde sur une conviction de valeur et qu'elle évite tout questionnement sur son rapport au

monde (soit son fondement métaphysique) va servir l'action rationnelle qui débute sur la vie matérielle. Elle permet de légitimer a priori toute forme d'action sur l'Autre, mène à une rentabilisation de cet Autre pour les fins du projet colonial et civilisateur; soit l'exploitation des terres et des richesses tel que le pratique le développement actuel mais sous une autre forme.

Ainsi, le christianisme passe d'une fin en soi à un outil efficace de colonisation.

Le christianisme comme outil

Si dès cette époque, l'action sur l'Autre devient peu à peu une forme d'activité rationnelle par rapport à une fin, où la fin justifie les moyens, elle est subordonnée à une forme de rationalité qui agit par valeur, par conviction civilisatrice et chrétienne. Néanmoins, la conviction chrétienne cédera peu à peu, au cours des siècles du colonialisme, la place à la conviction rationaliste qui se développe; soit que la raison prendra la place des valeurs chrétiennes en tant que valeur universelle.

C'est ici qu'apparaît cette spécificité du christianisme dont parle Todorov. De fin et légitimation, il devient pur instrument. Phénomène dont j'ai déjà fait mention à plusieurs reprises, et dont il me faut maintenant expliquer cette valeur instrumentale qu'elle revêt pour les Occidentaux.

Dans un premier temps, l'évangélisation chrétienne permet de réaliser l'assimilation de l'Autre sur la base d'une forme d'égalitarisme universel (un égalitarisme qui avec la modernité et la rationalisation du monde s'est détaché aujourd'hui de ses valeurs religieuses d'origines).

"L'égalitarisme du christianisme est solidaire de son universalisme: puisque Dieu convient à tous, tous conviennent à Dieu; il n'y a pas à cet égard de différence ni entre les peuples ni entre les individus. Saint Paul a dit: <<là, il n'y a plus de Grec ou de Juif, de circoncis ou de prépuce, ni de barbare, de Scythe, d'esclave ou d'homme libre, mais le Christ est tout et en tout>> (...). Ces textes indiquent bien dans quel sens est à entendre cet égalitarisme des premiers chrétiens: le christianisme ne lutte pas contre les inégalités (le maître restera maître, l'esclave esclave, comme s'il s'agissait d'une différence aussi naturelle que celle entre l'homme et la femme); mais il les déclare non pertinentes, face à l'unité de tous dans le Christ."⁷⁰

Ainsi, le christianisme permet d'établir le dénominateur commun entre tous, de nier l'Autre et sa différence. L'égalité, selon cette conception, est conçue comme une possibilité des humains à suivre la même voie, une voie unique. Voilà aussi pourquoi le christianisme sert l'esprit civilisateur des colonisateurs. Dès que ce postulat est posé, il ne restera plus qu'à implanter le modèle à suivre. C'est ici que la religion chrétienne, qui se combine à la conviction civilisatrice, s'en détachera de plus en plus pour être réduite à son instrumentalité.

⁷⁰ Todorov, Tzvetan, *ibid.*

"La seconde différence provient des formes qu'a prises le sentiment religieux chez les Espagnols de cette époque, mais c'est là encore une conséquence de la doctrine chrétienne, et on peut se demander dans quelle mesure une religion égalitariste ne conduit pas par son refus des hiérarchies, à sortir de la religion même): le Dieu des Espagnols est un auxiliaire plutôt qu'un Seigneur, c'est un être dont on use plutôt qu'on en jouit (pour parler comme les théologiens). En théorie (...), le but de la conquête est de répandre la religion chrétienne. En pratique, le discours religieux est l'un des moyens qui assurent le succès de la conquête: fin et moyens ont échangé leur place."⁷¹

Le but réel des conquêtes et du colonialisme qui suivront n'est certes pas plus de répandre la chrétienté que de civiliser les "sauvages" (à moins que "civiliser" ne veuille dire "soumettre"), mais néanmoins, ces deux attitudes face à l'Autre permettent de légitimer toute l'entreprise. Donc, vu sous un premier angle, le christianisme permet de justifier l'action sur l'Autre. Par contre, ce but correspond plus dans la pratique à une entreprise d'appropriation des terres et des richesses (soit des biens matériels) de l'Autre et de son potentiel de production pour consolider leur propre pouvoir et force en tant que civilisation.

Sous un deuxième angle, l'outil chrétien permet de diminuer toute la résistance de cet Autre, nier en tant que sujet différent culturellement, ce qui mène à son élimination pure et simple en tant qu'entité culturelle tout en lui imposant un nouveau modèle: un nouveau mode de penser le monde et d'organisation de la vie matérielle. Cet outil permet également de maintenir les inégalités terrestres en instituant un rapport de supériorité à infériorité

⁷¹ Todorov, Tzvetan, op. cit., p.113.

sur la base d'une conception unique du monde. Le principe évolutionniste qui alimente l'esprit civilisateur à la fois élimine toute différence dans la conception de l'évolution des sociétés humaines tout en conservant une hiérarchie interne à cette évolution.

La finalité de toute cette entreprise civilisatrice qui démarre avec la Conquête du Mexique est bien une appropriation du "Nouveau Monde", du monde de l'Autre. Une appropriation qui se réalise par la conception occidentale du monde et l'implantation de son modèle de société qui vit un renouvellement, commence un nouveau développement. Pour s'approprier les biens et l'espace matériels de l'Autre, on promet le paradis "céleste" avec l'évangélisation qui est une forme de déculturation, puisqu'elle opère une assimilation aux valeurs propres à l'Occident. Aujourd'hui, avec le progrès techno-scientifique, c'est le paradis terrestre à réaliser que l'on promet à l'Autre.

3.3 L'expérimentation rationnelle

Avec les découvertes et les conquêtes, un phénomène nouveau apparaît dans la civilisation occidentale, elle expérimente le rationalisme sur un nouveau terrain. J'entends dire par cela qu'elle expérimente un nouveau rapport au monde, un rapport rationnel qui émerge des tumultes du Moyen Age. Ce nouveau rapport, lui offre une nouvelle connaissance du monde. Une connaissance non plus uniquement théologique et religieuse, mais fondée sur l'expérimentation empirique du monde.

C'est la sortie d'un monde clos où la connaissance était subordonnée aux dogmes théologiques chrétiens et au mysticisme des croyances médiévales. Peut-on s'imaginer le sentiment de pouvoir que pouvait conférer cette nouvelle connaissance du monde aux Occidentaux de la Renaissance ? Cette période est celle qui précède et annonce les Lumières, une période de démystification du monde qui connaît une valorisation de la science et de la technique. Cette démystification et valorisation mènera à une nouvelle forme de pouvoir, le pouvoir du rationnel. Un pouvoir qui cependant générera une volonté de puissance, une volonté de s'approprier ce monde matériel que l'on découvre; car la connaissance sera mise au service de l'exploitation des ressources matérielles, réduite à cette finalité. Voilà peut-être le rendez-vous manqué de l'Occident.

Cette rencontre d'un monde nouveau ne sera pas mis au profit de l'assimilation de nouvelles connaissances sur le monde humain,

de l'enrichissement de sa propre culture par la découverte d'une autre. Ce "Nouveau Monde" sera assujéti et subordonné aux valeurs et croyances occidentales; c'est cela que j'appelle le rendez-vous manqué de l'Occident.

La Conquête du Mexique fut une rencontre entre deux mondes qui marquera le passage de plusieurs humanités closes à une humanité ouverte, dès lors, tous les rapports à ce qui est Autre et au monde vont entrer dans un processus de transformation. A partir de ce moment historique, de cette Conquête, la configuration du monde va changer complètement. Les bases de la modernité s'installent, le processus historique du développement occidental universaliste s'enracine, axé sur le développement de la vie matérielle. Et l'Autre aura grandement contribué à ce nouvel envol de l'Occident. L'impérialisme culturel occidental aura aussi grandement contribué au développement et à l'expansion du capitalisme qui est aujourd'hui le pilier principal du développement contemporain ⁷².

"Sans le savoir, en donnant aux Espagnols l'or (...) les Mexicains donnent aux étrangers une puissance terrestre qu'ils ne soupçonnent pas, car les roues d'or, les bijoux d'Axayacatzin, les trésors précieux des dieux, fondus, réduits en barres, puis envoyés en Espagne, vont servir à cautionner, à financer de nouvelles expéditions vers le Nouveau Monde. L'or est un pacte avec la destinée, puisque ce sont les Indiens eux-mêmes qui fournissent à leurs conquérants la monnaie qui achètera leur extermination. Comment eussent-ils

⁷² Serge Latouche, Faut-il refuser le développement?, P.U.F 1986, chapitre 2 :L'impérialisme précède le développement du capitalisme, p.47 à 70.

pu le savoir ? Le monde terrien, religieux et féodal de l'empire aztèque pouvait-il imaginer le bouleversement moral qui secoue l'Europe de la Renaissance et qui doit aboutir à l'entreprise coloniale, quand le guerrier, le chef de troupes devient l'allié et le pourvoyeur d'un pouvoir à la recherche de nouvelles frontières. L'or est l'âme même de la conquête, son vrai Dieu, comme le dit Las Casas. Il est aussi sa monnaie de songe, et la rapine insatiable des conquérants ne fait qu'annoncer le commencement du vertige moderne."⁷³

Les "bouleversements moraux" de l'Europe de la Renaissance convergent avec la quête des richesses et de l'or qui devient "l'âme" de la Conquête. De ces bouleversements moraux, mais aussi théologiques et philosophiques puisque c'est la pensée occidentale qui se trouve remaniée, émergera la forme spécifique du rationalisme moderne. La conquête du "Nouveau Monde" qui débute avec celle du Mexique est fondamentale pour que se réalise cette domination que connaîtra l'Occident. Non seulement elle lui permettra de s'enrichir et d'acquérir, par l'expansion du capitalisme, cette puissance économique qu'elle connaît aujourd'hui, mais elle permettra aussi l'instauration de son nouveau modèle de société et de culture matérialiste. Une culture qui se développe grâce à une nouvelle forme d'organisation rationnelle de la vie matérielle et aux valeurs matérialistes qui prennent la première place.

Pourquoi, le caractère rationnel de l'Occident revêt-il cette puissance qui se déploie dans cette rencontre de l'autre? Probablement parce qu'il brise les limites de l'Occident.

⁷³. Le Clezio, Jean-Marie, op. cit., p.23-24.

D'abord, les limites de l'esprit et de la connaissance occasionnées par le dogmatisme chrétien. Ensuite, les limites du pouvoir moral et traditionnel sur la société détenues par la monarchie et le clergé. Enfin, les limites de la vie matérielle et de la technique. La nouvelle vigueur de l'esprit rationnel participe à ces bouleversements. Mais, il semble avoir un double rôle puisqu'il confère aussi un pouvoir nouveau dans l'acquisition des biens matériels. De quel pouvoir s'agit-il ? La réponse apparaît lorsque l'on questionne cette passion pour l'or qui devient l'âme des conquêtes. Pourquoi cette soif de s'enrichir motive la conquête et la colonisation du Mexique au point où la fin viendra justifier tous les moyens ?

"Parce que l'argent conduit à tout (...): <<avec l'argent les hommes acquièrent toutes les choses temporelles dont ils ont le besoin et l'envie, tel que honneur, noblesse, biens, famille, luxe, habits fins, (...)".

"Le désir de s'enrichir n'est certes pas nouveau, la passion de l'or n'a rien de spécifiquement moderne. Ce qui l'est cependant un peu, c'est cette soumission de toutes les autres valeurs à celle-ci. (...) Il est certes avantageux, dans le Mexique de Moctezuma comme dans l'Espagne d'avant la Conquête, d'être riche. Mais on ne peut pas acheter un statut, ou en tout cas pas directement. Cette homogénéisation des valeurs par l'argent est un fait nouveau et il annonce la mentalité moderne, égalitariste et économiste."⁷⁴

L'esprit rationnel occupe une place importante au sein des facteurs qui provoqueront les changements moraux, religieux,

⁷⁴ Todorov, Tzvetan, op. cit., p.148.

éthiques, politiques, sociaux, techniques et économiques de l'Europe de la Renaissance et à la fois la raison qui habite cet esprit, deviendra l'instrument qui permettra de se donner les moyens pour acquérir les richesses matérielles et implanter les bases d'une nouvelle société occidentale, d'une société matérialiste. La richesse confère un pouvoir nouveau, celui de l'"égalité potentielle", principe qui constituera les bases de la démocratie moderne.

Dans cette entreprise, la religion chrétienne restera longtemps un outil efficace d'acculturation de l'Autre, jusqu'à ce que cet outil perde de son efficacité et de sa valeur utilitaire pour les fins de l'entreprise civilisatrice. Aujourd'hui, dans la poursuite de cette entreprise qui se traduit par le développement, ce sont des arguments tels que la croissance économique et le progrès qui permettent le prolongement de cette déculturation de l'Autre et de son assimilation aux valeurs matérialistes occidentales. Ce que propose l'Occident avec le développement contemporain aux autres sociétés, ce n'est certes plus de sauver leurs âmes et le paradis "céleste" afin de justifier leur action sur l'Autre et l'accès à leurs ressources. Il s'agit plutôt de leur offrir la possibilité d'avoir accès, eux aussi, aux moyens permettant de bâtir un "paradis terrestre", d'accéder aux possibilités d'une amélioration de leurs conditions matérielles d'existence (des conditions d'ailleurs, qui sont le résultat du colonialisme dans la majorité des cas). Arguments plus efficaces aujourd'hui, étant donné la réalité actuelle du monde, mais qui

cependant camoufle une action sur l'Autre qui cherche à le transformer culturellement; sans toutefois agir directement tel qu'il était le cas avec les premiers colonisateurs.

Cette nouvelle forme d'action sur l'Autre, qui se manifeste dans le développement contemporain, est l'une des résultantes de la rupture entre l'esprit rationnel et l'esprit chrétien. Néanmoins, cette rupture est apparue dès le début de la Renaissance. Il m'apparaît important de consacrer ici quelques lignes au sens de cette rupture, car en même temps qu'elle permet de trouver une nouvelle légitimation de l'action sur l'Autre par des fondements rationnels, elle a permis aux Occidentaux d'éliminer la domination chrétienne de leur propre vie matérielle; d'opérer une division entre la foi et la raison.

L'esprit rationnel s'attribuera peu à peu le rôle de la gestion de la vie matérielle et terrestre alors que l'esprit chrétien conservera son rôle de gestion des âmes et du monde céleste. Dès lors, une division s'opère entre le savoir religieux et le savoir rationnel. La chrétienté permet de gagner la vie après la mort, alors que la gestion rationnelle de la vie permet de gagner sa vie sur terre, d'installer les bases d'une société matérialiste, de construire son paradis terrestre. De plus, cette nouvelle forme de gestion de la vie permet, par le biais de l'acquisition des biens et des richesses, de transformer le statut social des individus, d'accéder à plus de pouvoir, donc d'avoir accès à une nouvelle forme d'égalité et de liberté qui n'était pas possible dans l'Europe médiévale.

A l'origine, deux évènements historiques indissociables, la révolution philosophique et la naissance de la bourgeoisie. La période des conquêtes et du colonialisme aura permis de consolider ces deux évènements sur un nouveau terrain, loin des tumultes et des conflits internes de l'Europe. Le "Nouveau Monde" offre un espace où ces deux évènements historiques peuvent s'allier, tout en attribuant un rôle nouveau au christianisme qui ne les contrôle plus mais est mis à leur service.

C'est peut-être là la victoire de cette période des conquêtes et du colonialisme, celle de l'Occident sur lui-même. La victoire sur l'Autre permettra l'institution d'une nouvelle forme de société occidentale, d'une civilisation séculière et matérialiste où l'"Homme", et non plus Dieu, instituera ses propres lois et ses propres valeurs. Elle ouvre en même temps également la voie à une forme de développement unique pour l'ensemble des sociétés puisqu'il ne nécessitera plus d'attachement spécifique aux seules valeurs chrétiennes mais plutôt une reconnaissance des valeurs rationnelles propre à l'Occident.

"La Conquête n'est pas seulement la mainmise d'une poignée d'hommes - étrange mélange de barbarie et d'audace - sur des terres, des réserves alimentaires, des routes, des organisations politiques, sur la force de travail des hommes et la réserve génétique des femmes. Elle est la mise en oeuvre d'un projet conçu à l'origine même de la Renaissance en vue de la domination du monde. Rien de ce qui fut le passé et la gloire des nations indigènes ne doit survivre: la religion, les légendes, les coutumes, l'organisation familiale ou tribale, les arts, le langage et jusqu'à l'histoire, tout

imposé par l'Europe."⁷⁵

Or, sans le type de rapport institué et entretenu envers l'Autre l'Occident n'aurait pu mener à bien ce projet de civilisation.

"Le désir de s'enrichir et la pulsion d'emprise, ces deux formes d'aspiration au pouvoir, certainement motivent le comportement des Espagnols; mais celui-ci est également conditionné par l'idée qu'ils se font des Indiens, idée selon laquelle ces derniers sont inférieurs autrement dit: qu'ils sont à mi chemin entre les hommes et les animaux. Sans cette prémisse essentielle la destruction n'aurait pas pu avoir lieu."⁷⁶

Sans cette prémisse n'aurait pu avoir lieu ni la victoire de l'Occident sur l'Autre, ni l'ère colonial, ni le développement du monde tel qu'il se présente aujourd'hui. Et c'est pourquoi il s'agit bien d'une victoire sur l'Autre. En occurrence, si elle apparaît comme une victoire géographique, politique et économique, il s'agit également d'une victoire de l'esprit rationnel. Le phénomène qui se produit au cours des premières conquêtes menant à l'ère coloniale est celui de la consolidation de cet esprit rationnel qui expérimente à travers son action sur l'Autre. L'expérimentation d'un type d'activité rationnelle par rapport à une fin qui est subordonnée aux valeurs et conviction de

⁷⁵ Le Clezio, Jean-Marie, op. cit., p. 209-210.

⁷⁶ Todorov, Tzvetan, op.cit., p.152.

supériorité occidentales qui se libère un espace d'expansion dans le "Nouveau Monde". Voilà le résultat de l'expérimentation historique de l'Occident sur l'Autre. Une expérimentation où l'esprit civilisateur et l'impérialisme occidental auront découvert l'instrumentalité de la raison qui oriente son action.

3.4 De la rationalisation du "Nouveau Monde" à la rationalisation du monde.

"A l'instant où l'Occident redécouvrait les valeurs de l'humanisme et inventait les bases d'une nouvelle république, fondée sur la justice et le respect de la vie, par la perversité des Conquérants du Nouveau Monde il initiait l'ère d'une nouvelle barbarie, fondée sur l'injustice la spoliation et le meurtre. Jamais l'homme n'aura été semble-t-il à la fois si libre et si cruel, découvrant au même instant l'universalité des lois et l'universalité de la violence. Découvrant les idées généreuses de l'humanisme et la dangereuse conviction de l'inégalité des races, la relativité des civilisations et la tyrannie culturelle. Découvrant par ce drame de la Conquête du Mexique tout ce qui va fonder les empires coloniaux, en Amérique, en Inde, en Afrique, en Indochine: le travail forcé, l'esclavage systématique, l'expropriation et la rentabilisation des terres, et surtout, cette désorganisation délibérée des peuples, afin non seulement de les maintenir, mais aussi de les convaincre de leur propre infériorité."⁷⁷

L'ère coloniale qui s'ouvre annonce le début d'un processus de rationalisation du monde, qui depuis cette époque n'a cessé de prendre de l'expansion. C'est sur le territoire mexicain que s'érigeront les bases du colonialisme qui s'est poursuivi jusqu'au 20^{ème} siècle. Il a certes pris des formes différentes selon le pays colonisateur et le "pays" colonisé (des "pays" créés par les Occidentaux), mais étant toutefois la poursuite du même processus de rationalisation des sociétés en expérimentant la voie du perfectionnement d'un modèle. Ainsi, l'ère coloniale mettra l'Autre colonisé au service du développement de son nouveau modèle de société.

⁷⁷ Le Clezio, Jean-Marie, op. cit., p.213.

Un modèle de société qui fonde sa légitimité sur le postulat que l'évolution humaine est unilinéaire, partant du stade de la sauvagerie pour se rendre à celui de la civilisation, et pas n'importe quel civilisation, celle qui aura la maîtrise de la connaissance scientifique et technique. Il s'agit de ce postulat évolutionniste qui fonde le développement du monde actuel et que j'ai explicité au cours du premier chapitre.

Ce postulat l'amène à fonder sa supériorité sur l'Autre et motive la nécessité d'établir une hiérarchie de l'altérité humaine. Pourtant, cette supériorité qui s'enracine dès les premiers contacts avec l'Autre, n'aura été fondée à l'origine que sur des valeurs et considérations purement ethnocentriques et anthropocentriques; tel que le rappelle François Partant:

"Celle-ci [l'humanité] étant constituée de sociétés fort différentes, l'Occidental voit dans leurs différences des inégalités. Ces inégalités tiendraient à ce que les sociétés sont plus ou moins avancées sur le chemin qui mène de l'homme préhistorique à l'homme contemporain, de sorte qu'elles sont plus ou moins évoluées. Et le critère qui permet d'apprécier leur degré d'évolution est à la fois leur niveau de connaissance (assimilée à la seule connaissance "scientifique") et leur maîtrise des techniques. Ce critère du progrès scientifique et technique n'est peut-être pas lui-même très scientifique, mais il a mérite : il fonde la supériorité de la société occidentale."⁷⁷

Cette supériorité techno-scientifique de la société occidentale n'a pu se réaliser que par la "contribution" de l'Autre au développement de son propre modèle à travers la période

⁷⁷ Partant, François, op. cit., p.23.

coloniale. Donc un modèle qui a pris son envol à la Renaissance, pour ensuite expérimenter et se consolider durant les siècles du colonialisme.

En d'autres mots, d'une part l'Occident moderne s'est érigé et s'érige par l'élimination, non pas physique mais culturelle de l'Autre, et d'autre part grâce à l'outil de réalisation qu'est devenu pour lui cet autre.

Déculturation et rationalisation de l'Autre.

"Il va sans dire que si cette conception ethnocentriste de l'évolution des sociétés permet à l'Occident de légitimer ses entreprises de domination, elle n'inspira en aucune manière sa politique à l'égard des "sauvages". Ces derniers ne furent jamais traités, au mieux, que comme une main-d'oeuvre servile."⁷⁸

Dès le début de la colonisation, l'Autre devient un outil de développement. Après l'avoir conquis, on le désorganise, le soumet au mode de vie occidental et rentabilise son travail. Mais si le monde occidental opère sa propre rationalisation, en rationalisant le commerce, les marchés, avec l'émergence de nouvelles classes sociales liée à la naissance de la bourgeoisie et l'explosion économique provoquant l'expansion du capitalisme dans le monde - événements qui contribueront à la constitution de la démocratie moderne -, cette rationalisation se réalise aussi grâce à l'exploitation coloniale.

⁷⁸ Partant, François, op. cit., p.23.

Les colonisateurs (ex-conquérants) mettent surtout l'accent sur l'installation d'un système d'exploitation des ressources. Néanmoins, l'exemple espagnol, ses réussites et ses erreurs, jumelé à la compétition entre les pays européens, servira à l'établissement des autres empires coloniaux et au perfectionnement du modèle colonial. Mais, en même temps que s'installe cette nouvelle forme de compétition à l'intérieur du monde occidental et qu'il s'engage sur la voie de la rationalisation, se met aussi en marche un processus de rationalisation de l'Autre monde, de ce "Nouveau Monde" qui est à la fois un terrain d'expérimentation de ce processus.

L'entreprise coloniale annonce donc le début de la rationalisation du monde selon le modèle occidental. C'est le début d'un processus, or, ce n'est pas que l'on rationalise délibérément, mais qu'on expérimente les possibilités de rentabiliser l'entreprise. Cette expérimentation ouvrira la voie à la rationalisation accrue de la vie matérielle et des modes de vie.

Dans le cas du Mexique, cette expérimentation est d'abord une reconnaissance forcée de l'Autre aux valeurs et au mode de vie occidental. Il s'agit d'une déculturation de l'Autre qui mènera ensuite à une reculturation, donc d'une désorganisation de la culture autochtone pour faire place à l'organisation d'un modèle de société qui se fonde sur la vie matérielle; un parallèle peut facilement être fait avec le type d'action sur l'Autre qu'opère le développement contemporain qui opère lui aussi, mais sous une nouvelle forme, une déculturation et cherche à réorganiser les

modes de vie afin de rationaliser la gestion de la vie matérielle en mettant l'accent le développement d'une économie capitaliste.

"L'on jette à bas les idoles, l'on tue les prêtres, les devins, les gouvernants. Les lois anciennes sont abolies, les coutumes interdites. Pour mieux parvenir à leurs fins, les Conquistadors espagnols enlèvent les enfants à leurs parents et les élèvent dans la haine de leur propre passé. (...) l'attachement aux valeurs indigènes est puni comme un crime. L'organisation sociale est jetée à terre ... (...). Durant les deux décennies de la Première Audience de Mexico, tous les moyens, et particulièrement la violence, sont utilisés pour réaliser le programme de la destruction des sociétés indigènes: ils forment l'ensemble des règles qui gouverneront les colonies américaines jusqu'à l'Indépendance."⁷⁹

Le ton de Le Clezio peut paraître un peu fort, toutefois ce qui importe de retenir de cette citation est cette forme d'action sur l'Autre où, en fait, la fin justifie les moyens. Cette élimination de l'identité de l'Autre, la création de nouvelles règles, d'un nouveau système de castes, de nouvelles institutions, d'un nouveau système d'exploitation des terres et des ressources. L'Autre en tant que société et culture n'existe plus, en tant qu'individu il est inférieurisé et devra suivre les règles de la nouvelle société qui se forme. Il devient aussi la main-d'oeuvre qui permettra l'enrichissement des nouvelles classes dirigeantes.

Le cas de la colonisation du Mexique est un cas extrême, extrême par sa violence. Cependant, bien que l'instauration des autres colonies occidentales se firent dans des conditions

⁷⁹ Le Clezio, Jean-Marie, op.cit., p.211.

différentes, elles mèneront au même résultat, procéderont avec le même type de rapport et d'action sur l'Autre; c'est-à-dire qu'elles élimineront l'Autre en tant que société et l'inférioriseront en tant qu'individu. L'Autre culturel est déraciné, dépossédé de ses bases sociétales. La colonisation marque le début d'une déculturation de l'Autre où reculturation équivaut à rationaliser la vie matérielle en détachant l'Autre culturel de son noyau sociétal puisque s'opère une réorganisation de la société dans laquelle il doit vivre dorénavant.

"Jusqu'ici on n'a pas réussi à retenir longtemps dans le même lieu (ces) Indiens. (...) Pour prévenir pareille circonstance (...) on propose de leur distribuer des vaches dans chaque village. Il en arrivera que pour nourrir ces vaches, ils seront obligés de faire des défrichés de bois et de les convertir en prairies. Ces prairies une fois formées les forceront à demeurer dans le voisinage. Il ne leur seraient pas possible de nourrir leurs bestiaux ailleurs.... Leur indolence naturelle, qu'on a regardée comme un obstacle insurmontable à les civiliser, n'est à la considérer attentivement que l'effet de l'absence de besoins (...). Elle disparaîtra à mesure qu'ils en contracteront. (citation de l'abbé de Raynald vers 1780, citées par Michèle Duchet dans Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, Maspero, 1971:220-221."⁸⁰

Le don, qui n'est pas gratuit⁸¹, mais cherche à amener l'Autre à prendre un modèle particulier d'organisation de la vie matérielle et à créer des besoins chez lui, ressemble au type d'action que le développement contemporain opère aujourd'hui sur l'Autre. Un type

⁸⁰. Simonis, Yvan, "De la civilisation au développement: le transfert continué de nos règles du jeu", dans Anthropologie et sociétés, 1988, vol. 12, no.1, p.145.

⁸¹ Au sujet de la non gratuité du don, voir entre autres: Alain Caillé, Critique de la raison utilitaire, La Découverte, 1989, p.69-73. et Serge Latouche, L'Occidentalisation du monde, La Découverte, 1989, p.28

d'action qui apparaît dans l'action des colonisateurs et qui témoigne de la déculturation que réalise la colonisation, de l'élimination des modes de vie et valeurs autochtones. Durant la période coloniale on cherche à inculquer à l'Autre les valeurs, sommes toutes matérialistes, occidentales et à établir les règles d'une nouvelle société. Une nouvelle société qui se constitue sur les bases d'une organisation et rationalisation de la vie matérielle.

L'Autre est rentabilisé pour les fins de l'entreprise coloniale en même temps que l'on organise l'exploitation de son territoire. Cependant, cet autre n'arrivera pas à modifier son statut instrumental. En fait, il n'y arrivera qu'après la décolonisation et au prix de la perte de son altérité en tant que culture et société.

Si au cours des siècles du colonialisme, le rapport à l'Autre se modifiera quelque peu, il s'agit du rapport à l'Autre individuel et non à l'Autre culturel. L'implantation du modèle occidental, par conséquent la déculturation, demeurant le moteur principal orientant l'action sur l'Autre. Une attitude similaire à celle du développé envers le "sous" ou "non" développé.

Lorsque l'on examine l'histoire de la colonisation de l'Amérique, aussi bien du Nord que du Sud, on constate que la déculturation fut une réussite généralisée, puisque même les Indépendances se sont faites dans le but d'acquérir une autonomie dans la poursuite du développement du modèle de société occidental. Tel ne fut pas immédiatement le cas pour l'Afrique ou les Indes.

Néanmoins, lorsque s'annonce la fin de l'ère coloniale au 20^{ième} siècle, où ce sont les dirigeants autochtones qui "réalisèrent" les Indépendances, la division de l'entité société-culture⁸² s'est opérée et les anciennes colonies deviennent des pays ayant un statut d'Etat-nation, similaire aux pays occidentaux, reconnu mondialement. Un statut formel d'égalité correspondant au principe occidental de l'égalité fondée sur l'in-différence. Ce que l'Autre a gagné avec la décolonisation, c'est la confirmation qu'il a été "civilisé", qui est sur la bonne voie, bien que son modèle soit encore "imparfait", "sous-développé", et qu'il peut maintenant entrer de lui-même dans la poursuite de ce modèle unique de développement; d'ailleurs quel autre choix restait-il ? L'éclatement du communisme, l'envers de la médaille du développement matérialiste, confirme à l'heure actuelle la position hégémonique du modèle occidental.

La décolonisation a mis fin à l'impérialisme affirmé de l'Occident en cédant la place à l'hégémonie de son modèle; en ce sens l'entreprise civilisatrice occidentale a accompli sa tâche. L'ère coloniale ayant créée les conditions historiques nécessaires à l'institution d'une forme de développement universel selon un modèle de base unique, tel qu'il se présente dans le développement

⁸² Les cultures traditionnelles étant aujourd'hui considérées comme du folklore et de l'exotisme, et non plus comme cette "âme" collective qui cherche pourtant à survivre et à redéfinir son identité et sa son espace à l'intérieur d'un processus généralisé de rationalisation qui tend à tout homogénéiser et à éliminer l'altérité.

contemporain. Le développement tel que nous le connaissons est donc la poursuite d'un processus historique amorcé il y a cinq cents ans, qui se réalise en maintenant une hiérarchie au sein de la diversité des cultures, permettant de ramener à un seul dénominateur, une seule fin, l'évolution de toute l'humanité.

Ainsi, le développement contemporain, sur la base de droits universaux a repris la relève dans la poursuite et le perfectionnement de ce processus qui est un processus de rationalisation du monde. Certes, les pays occidentaux y ont perdu leur exclusivité, néanmoins son rationalisme reste dominant, son mode de pensée, géré par une rationalité instrumentale, est hégémonique. C'est donc dire, comme Serge Latouche, que le développement opère une occidentalisation du monde.⁸³

⁸³ Latouche, Serge, L'Occidentalisation du monde, La Découverte, 1989.

Voilà le troisième tableau qui complète le portrait du développement entrepris depuis le début de cette thèse afin d'en révéler le sens. Au cours de ce chapitre j'ai voulu démontrer que le développement, étant la poursuite de l'entreprise civilisatrice ayant débuté à la Renaissance, conserve le même type de rapport et d'action sur l'Autre; soit qu'en transformant l'organisation de la vie matérielle des sociétés, il opère une déculturation de l'Autre.

Ce processus historique est issu de deux phénomènes combinés, le premier phénomène étant représenté par une trilogie: l'expérimentation de l'esprit rationnel, la naissance de la bourgeoisie qui se dote de cet esprit rationnel en le réduisant à l'instrumentalité, et le développement d'une économie capitaliste qui se fait à l'aide de l'exploitation coloniale. Le deuxième phénomène qui se fusionne au premier, est cette découverte de l'Autre et le type de rapport qui sera créé envers cet Autre, qui servira à la fois d'expérimentation et de consolidation au nouveau modèle de société occidental.

Sans cet Autre, sans les conquêtes et la colonisation, sans cette conception ethnocentrique, anthropocentrique et évolutionniste du monde qui lui permet de légitimer son action sur l'Autre et que j'ai illustré avec l'exemple de la Conquête et de la colonisation du Mexique, l'Occident n'aurait pu devenir ce qu'il est aujourd'hui, ni son modèle de développement s'universaliser.

A la fin de l'époque coloniale, l'Amérique est "occidentalisée" et déjà engagée sur la voie du développement, même si l'Amérique latine conserve les séquelles du colonialisme qui inaugure son "sous-développement". L'Afrique et l'Asie, dans la majorité des pays, se propose d'adopter le modèle de société occidental pour la gestion de leur vie matérielle et la reconnaissance d'un statut international; afin également de tenter leur entrée dans le panel des sociétés "développées". Il n'y a plus de culture en tant qu'entité autonome ayant des bases sociétales (ou si peu!). Dans ces nouveaux Etats-nations, on retrouve des cultures déracinées vivant (ou survivant) à l'intérieur d'une modèle de société matérialiste que l'on cherche à perfectionner selon l'idéal-type "proposé" par l'Occident.

Lorsqu'apparaît le développement, le processus de rationalisation mis en marche par l'Occident est universalisé, l'échiquier du monde est transformé. Il n'y a certes plus de retour possible en arrière, il n'y a plus d'humanités closes, il y a une humanité ouverte vivant sur une planète. C'est avec cette nouvelle mosaïque, qui tend à perdre de ses couleurs sous l'absorption d'une seule, que compose et cherche à se réaliser le développement contemporain.

"Posons le regard sur la vie au XIII^e siècle, promenons-le de Chartres à Brobudur et de Venise aux Mayas, de Constantinople à Pékin et de Kublai-Khan à Dante, de la maison de Maïmonide à Cordoue jusqu'à Nara et de la Magna Carta

jusqu'aux moines byzantins copiant Aristote; comparons cette fantastique diversité avec la situation présente du monde, où les pays ne diffèrent pas vraiment les uns des autres en fonction de leur présent -lequel, comme tel, est partout le même - mais seulement en fonction des restes de leur passé. C'est cela, le monde "développé".⁸⁴

⁸⁴ Castoriadis, Cornélius, "Réflexions sur le "développement" et la "rationalité"", dans Le mythe du développement, Seuil, 1977, p.226.

CONCLUSION

Le développement: un retour sur le sens...

L'objet de cette thèse était d'effectuer à travers une démarche épistémologique un retour sur le sens du développement. La question initiale "qu'est-ce que le sens du développement?", m'a ainsi amené à définir, dans un premier temps, le concept de développement, ses fondements historique et métaphysique, sa finalité; dans un deuxième temps, la place qu'il occupe en tant que paradigme dominant dans le monde contemporain, le type spécifique de rationalité qui l'habite et le processus de rationalisation du monde qu'il met en oeuvre; dans un troisième temps, les conditions historiques et le rapport à l'Autre s'inscrivant dans un processus historique de rationalisation qu'est le développement ayant mené de l'impérialisme à l'hégémonie de la raison occidentale et de son modèle de société.

Peut-on retracer le sens du développement ? Les trois chapitres ont permis de constituer un portrait en trois tableaux du développement. Le premier tableau examinant le concept de développement, le deuxième le paradigme et le troisième le processus historique s'instituant dans la rencontre de l'Autre. Le tout révélant le sens du développement contemporain, un sens

qui ne prend forme que dans les valeurs rationalistes et matérialistes propres à l'Occident.

Ainsi, au premier chapitre on a pu constater, à partir de sa définition, que le développement contemporain est la poursuite d'un processus historique qui a débuté avec la Renaissance, soit la poursuite de cette entreprise civilisatrice en oeuvre depuis les premières conquêtes du "Nouveau Monde". Les fondements de cette entreprise civilisatrice ont trouvé racines dans la théorie évolutionniste associée au développement de toutes les sociétés humaines, une évolution qui de surcroît ne peut se réaliser que par l'universalisation du modèle de société occidentale, le seul modèle (selon la conviction occidentale) pouvant effectuer le progrès de l'humanité; un progrès qui se réalisera par la maîtrise de la science et de la technique menant au contrôle de nos conditions matérielles d'existence. La motivation de l'entreprise étant cette volonté de puissance et ce phantasme du contrôle total issus de la métaphysique occidentale, la finalité du développement devenant synonyme de croissance infinie et de progrès (soumis aux seules valeurs techno-scientifiques et matérialistes) cumulatif et illimité nous rapprochant de plus en plus cette maîtrise totale de nos vies et de notre environnement physique.

Or, nous assistons plutôt présentement à une perte de contrôle sur notre science, notre technique et de leurs

conséquences sur l'environnement physique, social et culturel; ce pour l'ensemble des sociétés concernées par le développement.

Au deuxième chapitre il a été constaté que le développement, paradigme à l'origine essentiellement occidental, est devenu le paradigme dominant du monde contemporain; le modèle de société proposé par l'Occident tendant effectivement à s'universaliser, s'étant répandu à l'échelle de la planète, est devenu un phénomène hégémonique. Ce paradigme dominant est celui de la rationalité occidentale, pourquoi ? Parce que, d'abord, il se fonde sur un principe de raison, une raison cependant réduite à l'instrumentalité, qui est posé comme le dénominateur commun, universel, caractérisant l'"Homme" et reconnue comme la seule productrice de sens valable dans le monde développé (ou en "développement"). Ainsi, la raison devenue une valeur suprême, permet de légitimer toute action humaine lorsque rationnelle, même si cette action est orientée de façon rationnelle par valeur et que la raison ne devient qu'un outil nous donnant les moyens pour parvenir à une fin et qu'elle sert une conviction; celle de la poursuite d'une évolution unique pour l'humanité selon les critères de progrès de l'humanité établis par l'Occident.

Ainsi, le type de rationalisme spécifique à l'Occident permet de justifier et de fonder toute action sur son environnement physique et sur l'Autre, dont l'entreprise du développement qui est une entreprise de rationalisation des sociétés humaines puisqu'elle opère une réorganisation de la vie

matérielle des sociétés en subordonnant toute activité et vie humaines à cette seule dimension de la réalité. Il ne permet toutefois pas nécessairement une révision à long terme des conséquences de cette action, une remise en cause de sa finalité et de cette utilisation réduite de la raison, ayant la conviction a priori que la science et la technique, le progrès cumulatif, mènera inévitablement à une maîtrise accrue de nos vies et de notre environnement.

Le troisième chapitre, opérant un retour sur le processus historique dans lequel le développement s'inscrit, à l'aide d'une analyse de l'expérience de la conquête et de la colonisation du Mexique, constituait une démonstration de ce phénomène de rationalisation du monde examiné dans la perspective du rapport à l'Autre que l'Occident entretient depuis la découverte du "Nouveau Monde".

Il s'agissait de retracer les conditions historiques ayant mené au développement contemporain, soit les origines du développement du modèle de société occidental et de l'émergence du processus de rationalisation à travers ce rapport à l'Autre, l'utilisation et la transformation de cet Autre culturel. De cet examen il est ressorti que le type d'action sur l'Autre a mené à un phénomène de déculturation en effectuant une réorganisation de la vie matérielle et l'activité humaine sur les bases d'un nouveau modèle de société et que c'est cette action et cette transformation de l'Autre qui a créé les conditions historiques

nécessaires à l'instauration du développement actuel, en définissant le monde contemporain tel qu'il est apparu à la fin de l'ère coloniale.

Ce phénomène de déculturation se poursuit dans le développement contemporain, l'impérialisme culturel occidental étant devenu un phénomène d'hégémonie culturelle, d'une culture matérialiste, et la déculturation étant provoquée par le processus de rationalisation des sociétés qu'exige le modèle de développement économique et techno-scientifique. Si pour l'Occident le développement revêt un sens parce que correspondant à son mode de pensée, ses valeurs et ses croyances, pour l'Autre il ne fait que correspondre à ce phénomène hégémonique.

Les problèmes rencontrés dans le monde par le développement contemporain peuvent être abordés, comme il est généralement coutume, en privilégiant les facteurs d'ordre économique; puisque c'est le système économique capitaliste qui supporte notre type d'organisation de la vie matérielle et la dynamique entre la science, la technique et l'économie qui assure le maintien du modèle de société occidental. La priorité accordée à l'économie, en plus d'être motivée par le caractère expansionniste du capitaliste dans le développement international, est également liée à la croyance en un progrès qui se réalise dans l'accès au bien-être matériel. Un cercle se ferme sur croyance qui sert la

conviction développementaliste, ou civilisatrice puisque les deux se fusionnent, et qui oriente son action afin de créer les conditions préalables à l'institution, non plus d'une société, mais d'un monde techno-scientifique et que la condition préalable favorisée entre toutes pour la réalisation d'un tel modèle demeure celle du développement d'une économie capitaliste pour chaque société à "développer".

Or, l'accès au bien-être matériel tel que sous-entendu dans le concept du développement contemporain, soit un niveau de vie acceptable et un pouvoir de consommation selon les critères définis par les pays "développés", pour l'ensemble des individus de la planète apparaît illusoire; les pays dit "développés" qui se donnent en exemple n'étant pas capable d'asssurer ce bien-être matériels pour l'ensemble de leurs citoyens et citoyennes. Dans la hierarchie sociale de ces sociétés "développés", la seule possibilité pour améliorer ses conditions matérielles d'existence étant d'arriver à changer de catégorie sociale, ce qui règle les problèmes individuels mais pas le problème en soi.

De plus, en ce qui a trait à l'adéquation de ce modèle de société pour l'ensemble des sociétés humaines il pourrait être remis en cause à partir d'un constat des problèmes auxquels sont confrontés les pays "développés"; cela en omettant de considérer le problème non négligeable de la reconnaissance de l'altérité humaine et du respect de l'Autre. Les Etats-providences de l'Occident ont de plus en plus de difficultés à assumer le "fardeau" de la société civile, les problèmes de gestion de

l'état, sans compter les autres problèmes occasionnés par notre type de développement tel que les problèmes environnementaux.

Dans le même ordre d'idées, je pourrais aussi donné l'exemple du miracle japonais, où malgré la réussite économique, des étudiants d'université se suicident face à l'échec de leurs examens et l'impossibilité d'accéder au statut qui leur permettrait d'entrer dans la course à ce développement miraculeux. Est-il également nécessaire d'entrer dans les détails? Par exemple, ceux des conditions d'existence, ne serait-ce que matérielles, des travailleurs et travailleuses du textile ou de l'automobile en Corée du sud ? Les exemples de réussite de certains pays d'Asie du Sud-Est, tel que celui du "miracle" de la Corée du Sud ou de Taïwan, font d'ailleurs l'objet de remise en question face aux économies qui s'essoufflent et aux problèmes politiques et sociaux qui sévissent à l'intérieur de ces pays.

Mais le problème que pose le développement contemporain, au delà des problèmes économiques attribués à l'expansion du capitalisme dans le monde, demeure lié à un phénomène de "déculturation" menant à une destruction progressive de l'altérité des sociétés humaines. Un phénomène provoqué, comme j'en ai fait mention, par la rationalisation accrue des modes de vie et le type spécifique d'organisation et de gestion de la vie matérielle qu'exige l'implantation du modèle de société proposé par l'Occident. En d'autres mots, le développement devenu le paradigme dominant du monde contemporain est lié à un processus

historique qui, par son caractère impérialiste et ethnocentrique, ainsi que par l'implantation d'un nouveau modèle de société sur l'Autre, a occasionné une destruction et désorganisation des sociétés traditionnelles, opérant une division de l'entité "culture/société"; les cultures étant déracinées, sorties de leurs bases sociétales.

Les pays non occidentaux cherchant la voie de ce développement dans le monde contemporain, sont confrontés aux problèmes internes occasionnés par ce phénomène, hérités en partie de l'expérience du colonialisme. Dans cette situation, ils cherchent à redéfinir ou à retrouver leur identité culturelle, ou bien à préserver ce qu'il en reste, et parallèlement, et à se démunir de ce statut de "sociétés inférieures" dans lequel ils ont été catégorisés; étant donné l'existence d'une hiérarchie au sein de ce monde "en développement".

Il serait démesuré d'affirmer que la diversité culturelle de l'humanité est menacée de manière irréversible et qu'il n'existe plus parmi les sociétés "en développement" d'identités culturelles vigoureuses. Cependant, on ne peut nier non plus que le processus de développement tend de plus en plus à opérer des transformations sur les différentes cultures en agissant sur l'organisation matérielle des sociétés.

Certes, le monde contemporain est marqué de plus en plus par le phénomène de la "multi-ethnicité", aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Occident, mais justement, c'est avec cette mosaïque culturelle que le monde contemporain doit composer et le

problème de droit à l'identité culturelle et des minorités ethniques accentue la complexité des problèmes internes auxquels sont confrontés les sociétés modernes. La diversité culturelle demeure présente au sein du monde en développement, mais elle se cherche néanmoins un espace de réalisation à l'intérieur d'une civilisation techno-scientifique universalisée qui s'impose et d'un ordre économique mondial dont les sociétés ne peuvent se dissocier.

Dans le monde contemporain, où le modèle occidental est dominant, où se trouve l'espace culturel ? La rationalisation accrue des modes de vie que nécessite ce type de développement repose sur une forme spécifique d'organisation et de gestion de la vie matérielle dont les origines se retrouvent dans les croyances et valeurs occidentales, dans son type de rapport au monde et à l'Autre; soit dans sa conception métaphysique singulière, tel que nous l'avons vu se dessiner au cours des trois chapitres de cette thèse. Alors, dans ce contexte propre à la modernité, où se trouve la culture en dehors de l'espace réservé au folklore, à la tradition et à la langue ?

Par exemple, comment peut-on définir la spécificité de la culture américaine, qui s'est construite sur un "melting pot" culturel, si ce n'est à partir de ce qui relève de l'organisation et de la gestion de la vie matérielle, et de ses productions "culturelles", établissant le dénominateur commun aux membres de sa société. D'ailleurs, les productions culturelles occidentales, principalement américaines, sont universalisables, exportées à

travers le monde grâce à ce caractère universel du développement contemporain. L'universalisation, l'ouverture de l'humanité, suit il me semble un trajet à sens unique.

"Regarde, les rues se vident: c'est l'heure de Dallas", constatait un ami algérien avec lequel je me promenais une fin d'après-midi de 1985 à Alger. Encore intrigué, j'ai raconté cette anecdote à des étudiants africains qui m'ont assuré sans sourciller: "Chez nous, c'est pareil".

(...)

"Aujourd'hui, et encore plus demain, le monde est appelé à vivre de façon uniforme. Or demain a déjà commencé. Les satellites de télécommunication sont lancés. Les interconnexions se mettent en place. Les relais sont assurés pour que les marchés financiers qui se succèdent autour de la planète au gré des fuseaux horaires fonctionnent comme une place unique ouverte vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Les informations, les spectacles, les modes, les ordres et tous leurs contenus circulent instantanément du Nord au Sud et de l'Ouest à l'Est. Les rideaux de fer et de bambou eux-même n'y résiste pas; la pauvreté et la dérégulation tropicale n'y fait pas obstacle."⁸⁵

La "culture" occidentale qui se déploie dans le monde ne s'est-elle pas constituée sur la base des valeurs rationnelles et matérialistes propres à l'Occident ? Mais d'abord, qu'est-ce qu'une culture ?

"...la culture est l'ensemble plus ou moins lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalentes sur les stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques."

⁸⁵ Latouche, Serge, L'occidentalisation du monde, Paris, La Découverte, 1989, pp.7-8.

"L'universalité de cette formation paraît être la contrepartie de la caractéristique connue du psychisme humain: la plasticité de son organisation tendancielle, qui ne saurait lui assurer la régulation interne impérieuse dont l'animal "bénéficie" de par son système prévalent d'instincts et pourrait le vouer à l'anarchie des comportements incompatibles avec cette vie de groupe indispensable à l'accomplissement de l'homme. Ainsi cet organe de régulation "externe" qu'est la culture anthropologique peut-il être tenu pour la forme la plus ancienne et généralisée du "contrat social" unissant le sujet au groupe et permettant leur mutuel développement dans des conditions déterminées."⁸⁶

Il reste à déterminer si la culture occidentale en est bien une. D'abord, l'Occident n'est pas une société mais une civilisation réunissant plusieurs sociétés sous ce dénominateur commun. A l'intérieur de cet Occident il existe plusieurs "identités" culturelles majoritaires (et maintenant de plus en plus de groupes ethniques minoritaires), mais qui cependant se retrouvent sous le dénominateur "Occident".

Qu'est-ce qui constitue ce dénominateur commun? Il y a des origines communes aux pays occidentaux, soit un ensemble de valeurs et de croyances issues de la "culture hellénico-judéo-chrétienne"; pour reprendre ici les termes de Serge Latouche. Ensuite, ce dénominateur est aussi constitué par la généralisation d'un modèle de société, soit de formes d'organisations sociale, politique et économique presque identiques entre ces sociétés; ce qu'on appelle la démocratie moderne qui d'ailleurs n'est qu'une forme de

⁸⁶ Camilleri, Carmel, "La culture, d'hier à demain", Anthropologie et sociétés, vol.12, no.1, 1988, p.13.

"démocratie" propre à l'Occident et non la Démocratie avec un grand D..

Ce qui constitue ce dénominateur commun entre les pays occidentaux signifie-t-il que l'Occident soit une culture ?

"Irréductible à un territoire, l'Occident n'est pas seulement une entité religieuse, ethnique, raciale ou même économique. L'Occident comme unité synthétique de ces différentes manifestations est une entité "culturelle", un phénomène de civilisation."⁸⁷

Cette "entité culturelle", détachée de ses valeurs religieuses d'origines (en tant que valeurs prédominantes), qui ont été remplacées par des valeurs rationnelles et matérialistes, est devenue, si on peut l'appeler ainsi, une culture matérialiste ou, sinon, une civilisation matérialiste. Et ce caractère matérialiste a sûrement servi à son universalisation, puisqu'elle a subordonné toute la complexité de la vie et de la réalité humaine à cette seule dimension, soit l'organisation, la gestion et la production de la vie matérielle, et que cette dimension est nécessaire à la survie de toutes sociétés; pourtant la vie humaine ne se résume pas qu'à la vie matérielle.

Que d'avoir réduit l'évolution humaine au seul développement de la vie matérielle et n'ayant que pour seule finalité son contrôle total, un contrôle qui devrait se réaliser par le

⁸⁷ Latouche, Serge, op.cit., p.46.

développement et l'expansion d'une civilisation technoscientifique passant par une rationalisation accrue de nos modes de vie, est-ce cela le progrès ? Est-ce un progrès ?

Les autres cultures et civilisations s'inscrivant dans l'histoire de l'humanité, contrairement à la civilisation matérialiste occidentale, ne constituaient pas seulement cet "organe de régularisation externe" permettant d'établir le contrat social nécessaire à l'existence du groupe, mais était aussi productrice de sens. Un sens nécessaire à l'équilibre collectif et individuel, l'être humain conscient de sa vie et de sa mort a besoin de donner un sens à cette vie individuelle et collective qui lui permette de croire qu'il est là pour autre chose que d'assurer ses conditions matérielles d'existence. Cette production de sens est un besoin universel dont témoigne toute l'histoire de l'humanité; de l'univers magique et mythique des Aztèques à la Grèce Antique, qui dès la naissance de la philosophie cherchait à comprendre le monde sous une forme nouvelle et qui, parallèlement à la conception rationnelle du monde, cherchait à lui donner un sens qui prenait forme dans l'art, le théâtre et la tragédie. La production de sens, d'un sens détaché de nos seules conditions matérielles d'existence, est un phénomène universel, un de ces grands "universaux" dont témoigne la diversité culturelle, religieuse, métaphysique de toute l'histoire de l'humanité.

La rationalité qui habite le monde occidental, en plus d'être fondée sur une raison amputée réduite à l'instrumentalité,

ne devient-elle pas tel un dôme de verre fermé hermétiquement qui se vide de l'intérieur, ce malgré l'apparente brillance qui aveugle du dehors ? "Science et technique comme idéologie", selon l'expression d'Habermas, ou acte de foi selon Castoriadis, le paradigme du développement correspond à un imaginaire rationnel limité organisant le monde du dehors, oubliant que ce monde comporte aussi, indissociablement, même s'il ne se mesure pas, une existence du dedans.

L'être humain, à la fois individuel et social, n'est pas seulement un corps matériel doué de raison gérant sa vie matérielle de façon rationnelle pour s'assurer de son contrôle. Il existe une vie du dedans, individuelle et collective, en mouvement. Notre pensée, qui n'est pas que l'activité d'une raison instrumentale, ne se réduit pas qu'à organiser de façon rationnelle la vie du dehors.

Le modèle de développement occidental apparaît en lui-même paradoxal. Le principe de raison spécifique à l'Occident lui ayant permis d'alimenter une volonté de puissance et un fantasme de contrôle, plutôt que de l'amener à une meilleure compréhension de la vie et de la complexité humaine, est devenue l'instrument de réalisation de ce fantasme. Il s'agit ainsi d'organiser la vie sur la seule base de l'organisation de la vie matérielle afin d'arriver à la contrôler et à contrôler l'environnement.

C'est le propre de l'évolution humaine que d'essayer de contrôler, dans la mesure du possible et du "raisonnable"

s'établissant à partir de l'expérimentation, ses conditions matérielles d'existence et son environnement, mais pas de le dominer. Cette volonté de puissance et ce phantasme du contrôle total propre à l'Occident (et maintenant aux "nouveaux occidentaux"), menant par son réductionnisme à une perte de contrôle sur ces mêmes conditions matérielles d'existence qu'il croyait pouvoir contrôler par le progrès techno-scientifique; la dégradation de notre écosystème terrestre le démontre assez bien. De plus, cette forme d'"évolution" semble également menée à une perte de contrôle sur nos vies sociales et culturelles, sur nos choix de vie et de "développement" ou, le terme me semble plus approprié, de réalisation. Voilà le caractère paradoxal du développement contemporain, en voulant tout contrôler il en arrive à une perte de contrôle. Un développement qui de plus, réalise une perte de sens...

Jamais l'humanité, malgré le progrès de la connaissance, n'aura été aussi éclatée, face aux inégalités, au désordre culturel et social, à la pauvreté qui sévit dans le monde contemporain.

En questionnant le sens du développement, ce ne sont pas tant des réponses, mais de nouvelles questions qui apparaissent pour clore ma démarche. Des questions qui ouvrent pour moi de nouveaux espaces de réflexions portant sur des thèmes tels que l'éthique humaine et le respect de l'Autre, la réalité irréversible de l'ouverture de l'humanité dans le monde

contemporain et le problème de la direction unique dans laquelle nous entraîne l'hégémonie du monde occidental (une hégémonie qui s'illustre actuellement par la guerre dans le golfe persique), les problèmes de la raison et de la rationalisation, mais surtout, les possibilités d'orienter l'activité humaine vers un changement de paradigme dans cette humanité ouverte qui pourtant semble être prisonnière, enfermée dans un vase clos.

Un questionnement sur le sens de notre développement, de notre activité, de nos vies, aidant peut-être à élucider et comprendre un peu mieux le monde dans lequel nous vivons et à découvrir les pistes à suivre pour ouvrir de nouvelles voies...

BIBLIOGRAPHIE

- Banque Mondiale
Rapport sur le développement dans le monde 1989, Washington D.C., 1989.
- Barilier, Etienne
"La crise de la raison", dans Revue du Mauss, 4ième trimestre, nouvelle série, no.2, 1988: 8-29.
- Caillé, Alain
Critique de la raison utilitaire, Paris, La découverte, 1989.
- Camilleri, Carmel
"La culture, d'hier à demain", dans Anthropologie et sociétés, vol.12, no.1, 1988:13-27.
- Castoriadis, Cornélius
"Réflexions sur le "développement" et la "rationalité"", dans Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977:205-240.
- Chatelin, Yves
"La science et le développement: l'histoire peut-elle recommencer ?", dans Revue Tiers Monde, tome XXVII, no. 105, janvier-mars 1986:5-24.
- Deleuze, Gilles
Nietzsche, Paris, P.U.F., 1977.
- Dockès, Pierre et Bernard Rosier
L'histoire ambiguë, croissance et développement en question, Paris, P.U.F., 1988.
- Domenach, Jean-Marie
"Crise du développement, crise de la rationalité", dans Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977:13-38.

- Eco, Umberto
 "L'irrationnel, hier et aujourd'hui", dans Lettre Internationale, no.17, été 1988:16-18.
- Encyclopédie Universalis
 "Le développement humain", 1980:46-47.
 "La raison" (article écrit par Eric Weil), vol.13, 1980:968-969.
- Espaces Temps (revue)
Tiers Monde: faim de théorie, no.36, 1987.
- Freund, Julien
 "Rationalisation et désenchantement", dans L'année sociologique, 35, 1985:327-348.
Sociologie de Max Weber, Paris, P.U.F., 1966.
Max Weber, Paris, P.U.F., 1969.
- Habermas, Jürgen
Théorie de l'agir communicationnel, tome 1, Paris, Fayard, 1987.
La science et la technique comme idéologie, Paris, Gallimard, 1973.
- Horkheimer, Max
Eclipse de la raison, Paris, Payot, 1974 (1ière édition 1947).
- Jacquemont, Pierre
Economie et sociologie du développement, un guide bibliographique et documentaire Paris, L'Harmatan, 1981.
- Janicaud, Dominique
La puissance du rationnel, Paris, Gallimard, 1985.

Latouche, Serge

L'occidentalisation du monde, Paris, La Découverte, 1989.

"Pas de leçon à donner", dans Espaces Temps, no. 36, 1987:13-15.

Faut-il refuser le développement ?, Paris, P.U.F., 1986.

"Si la misère n'existait pas, il faudrait l'inventer. Réflexion sur le "bien-être" comme concept ethnocidaire", dans Il était une fois le développement..., Lausanne, Ed. d'en bas, 1986:143-152.

Le Clezio, Jean-Marie

Le rêve mexicain ou la pensée interrompue, Paris, Gallimard, 1988.

Magazine Littéraire (Le)

Le nihilisme, no.279, juillet-août 1990.

Mauss (La revue du)

Rationalisme et relativisme, 3ième trimestre, nouvelle série, no.1, 1988.

Les embarras de la raison, 4ième trimestre, nouvelle série, no.2, 1988.

Morin, Edgard

"Le développement de la crise du développement", dans Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977:241-272.

Partant, François

La fin du développement, naissance d'une alternative, Paris, Maspero, 1982.

Perroux, François

Pour une philosophie du nouveau développement, Paris, Aubier et Les Presses de l'U.N.E.S.C.O., 1981.

Rémond, René

Introduction à l'histoire de notre temps: le XXe siècle de 1914 à nos jours, Paris, Seuil (collection Points), 1974.

Rist, Gilbert et Fabrizio Sabelli

Il était une fois le développement..., Lausanne, Ed. d'en bas, 1986.

Rostow, Walt Whitman

Les étapes de la croissance économique, Paris, Seuil, 1963 (nouvelle édition 1970).

Sabelli, Fabrizio

"Le vrai du faux: fondements mythiques de la pensée ordinaire sur le développement", dans Il était une fois de développement..., Lausanne, Ed. d'en bas, 1986:71-89.

Sadri, Mahmoud

"Reconstruction of Max Weber's Notion of Rationality: An Immanent Model", in Social Research, 49, 3, 1982:616-633.

Segady, Thomas W.

"Rationality and Irrationality: New Directions in Weberian Theory, Critique and Research", in Sociological Spectrum, 8, 1988:85-100.

Simonis, Yvan

"De la civilisation au développement: le transfert continué de nos règles du jeu", dans Anthropologie et sociétés, vol.12, no.1, 1988:143-147.

Todorov, Tzvetan

La conquête de l'Amérique. La question de l'Autre, Paris, Seuil, 1982.

Wallerstein, Immanuel

Le capitalisme historique, Paris, La découverte, 1985.

"Le développement du concept de développement", Sociologie et sociétés, vol.XIV, no.2, octobre 1982:133-141.

Weber, Max

L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon, 1964.

Economie et société, Paris, Plon, 1971.

Essais sur la théorie de la science, Paris, Plon, 1968.

LE DEVELOPPEMENT: UN RETOUR SUR LE SENS RESUME

Depuis un quinzaine d'années, aussi bien dans les milieux liés à la pratique du développement que dans les milieux qui le pensent et le théorisent, on parle de crise du développement. Une crise illustrée le plus souvent par la misère et les problèmes qui règnent toujours dans le Tiers Monde et par la menace de la destruction progressive de notre écosystème terrestre. On tente ainsi de trouver réponses et solutions aux problèmes engendrés par cette crise et à sortir de l'impasse.

Néanmoins, si dans ces milieux l'on se questionne sur la crise, ses causes et ses effets, peu de praticiens-nes et de théoriciens-nes du développement se sont arrêté-es pour demander: "qu'est-ce que le "développement", pourquoi le "développement", le "développement" de quoi et vers quoi ?" Cette thèse, à travers une démarche épistémologique, effectue un questionnement sur le sens du développement afin de répondre à ces questions de bases. Elle dresse un portrait du développement en trois tableaux, soit en examinant le concept en lui-même, le paradigme qu'il représente et le processus historique dans lequel il s'inscrit à travers le rapport que l'Occident a institué envers l'Autre. L'objectif principal de cette thèse était d'effectuer un retour sur le sens du développement dans le but de contribuer à la compréhension de ce phénomène hégémonique du monde contemporain.

Le premier chapitre examine le concept de développement, le définissant dans un processus historique qui est la poursuite de l'entreprise civilisatrice en oeuvre depuis les premières conquêtes du "Nouveau Monde". Les fondements de cette entreprise ayant trouvés racines dans la théorie évolutionniste associée au développement de toutes les sociétés humaines, l'Occident se pose comme le seul modèle pouvant effectuer le progrès de l'humanité; un progrès qui se réaliserait par la maîtrise de la science et de la technique menant au contrôle de nos conditions matérielles d'existence. La motivation de l'entreprise est définie à partir de la volonté de puissance et du phantasme du contrôle total issus de la métaphysique occidentale. La finalité du développement devenant synonyme de croissance infinie et de progrès cumulatif et illimité (soumis aux seules valeurs techno-scientifiques et matérialistes), nous rapprochant de plus en plus de cette maîtrise totale de nos vies et de notre environnement.

Au deuxième chapitre, le développement est examiné comme le paradigme dominant du monde contemporain, devenu phénomène

¹. Castoriadis, Cornélius, "Réflexions sur le développement et la rationalité", dans Le mythe du développement, Paris, Seuil, 1977, p.210.

(soumis aux seules valeurs techno-scientifiques et matérialistes), nous rapprochant de plus en plus de cette maîtrise totale de nos vies et de notre environnement.

Au deuxième chapitre, le développement est examiné comme le paradigme dominant du monde contemporain, devenu phénomène hégémonique.

L'examen de ce paradigme est réalisé à travers la rationalité occidentale qui le caractérise et qui se fonde sur un principe de raison qui est posé comme dénominateur commun, universel, caractérisant l'"Homme" et reconnu comme le seul producteur de sens valable dans le monde "développé" ou en "développement".

La définition de la raison occidentale nous amène à constater que cette raison, réduite à l'instrumentalité, est devenue une valeur suprême permettant de légitimer toute action lorsque rationnelle, même si cette action est orientée de façon rationnelle par valeur et qu'elle sert une conviction: celle de la poursuite d'une évolution unique pour l'humanité selon les critères établis par l'Occident.

L'objectif de ce chapitre était de démontrer que le type de rationalisme spécifique à l'Occident permet de justifier toute action sur l'Autre, dont l'entreprise du développement qui devient un phénomène de rationalisation des sociétés.

Enfin, le troisième chapitre effectue un retour sur le processus historique dans lequel le développement s'inscrit à l'aide d'une analyse de l'expérience de la conquête et de la colonisation du Mexique.

Il constitue une démonstration de ce phénomène de rationalisation des sociétés examiné dans la perspective du rapport à l'Autre et retrace les conditions historiques ayant mené au développement contemporain.

De cet examen il ressort que le type d'action sur l'Autre a entraîné un phénomène de déculturation en effectuant une réorganisation de la vie matérielle et de l'activité humaine sur les bases d'un nouveau modèle de société, créant les conditions historiques nécessaires à l'instauration du développement actuel en définissant le monde contemporain tel qu'il est apparu à la fin de la période coloniale.

Ce portrait du développement réalisé à partir d'un questionnement sur son sens nous amène à conclure que si pour les Occidentaux le développement revêt un sens parce que correspondant à son mode de pensée, ses valeurs et ses croyances, pour l'Autre il correspond à un phénomène hégémonique, l'universalisation d'un seul modèle de société, essentiellement matérialiste, pour l'ensemble de l'humanité.