

Histoire et développement. De l'universel au singulier

Alain Mounier

Institut de Recherche pour le Développement (IRD), Paris.

Les théories économiques du développement sont organisées autour de deux questions complémentaires, qui structurent dans d'autres problématiques l'ensemble des sciences sociales. La première est le problème de la transition entre les sociétés rurales et les sociétés industrielles. La seconde est celui des relations entre nations et de leur impact sur le processus de la transition.

La démarche qui conduit à l'élaboration des théories du développement véhicule implicitement des conceptions de l'histoire, héritées pour la plupart des philosophies de l'histoire du 19^e siècle dans lesquelles sourd l'influence constante de la philosophie des Lumières. Mais cette démarche est profondément paradoxale parce que, comme nous le soulignerons, elle conduit à évacuer l'histoire dans la construction théorique. On pourra percevoir ce paradoxe dans une forme d'analyse prépondérante qui tient pour générales des conditions historiques particulières et donne à l'économie du développement un biais européocentriste marqué. La mécanique intellectuelle de l'économie du développement est construite sur deux rouages à l'examen contradictoires, l'un théorique qui est la recherche de lois d'évolution, l'autre historique qui consiste à

découvrir dans son propre passé ou dans celui des autres les recettes d'un devenir rationnel et conscient. En prétendant puiser son savoir de l'imbrication de ces deux rouages, la pensée sur le développement est contrainte d'adopter une conception de l'Histoire nécessaire, linéaire et universelle. Elle adopte en fait une conception du temps diamétralement opposée à ce qui fait l'histoire, à savoir les contingences, les chaos, les bifurcations et les singularités.

Le soubassement historique des théories du développement est peu à peu sapé par l'évolution de la pensée des historiens eux-mêmes, des sciences sociales en train de se transformer et de la philosophie politique contemporaine. Des tentatives de réforme de la pensée sur le développement se font jour, non sans réaction et contre-attaque, qui cherchent à développer un historicisme bien tempéré. Les hoquets de l'entreprise laissent planer un doute sur son succès et interrogent sur la compatibilité entre théorie et histoire.

C'est à expliciter ces différents aspects de la relation entre l'économie et la sociologie du développement et l'histoire qu'est consacrée la présente contribution. Une première section montre que l'histoire nécessaire est une histoire automatique contenue dans l'hypothèse des théories du développement selon laquelle le passé d'une société détermine son propre avenir. Une deuxième section s'attache à l'idée complémentaire qui repose sur le postulat d'une histoire linéaire et selon laquelle l'histoire des autres enseigne sur son propre futur. Une troisième section montre que l'histoire nécessaire et linéaire se conjuguent en une histoire universelle qui autorise l'ingérence des autres dans son histoire propre.

L'examen des inflexions apportées à ces conceptions historiques rudimentaires nous conduira au seuil d'une quatrième section où sera introduite l'hypothèse que l'incompatibilité entre théorie et histoire se fonde sur l'irréductibilité de deux ontologies du réel, l'une essentialiste, l'autre nominaliste.

L'histoire nécessaire

L'économie et la sociologie du développement, lorsqu'elles examinent la question essentielle de la transition entre sociétés agricoles et rurales et sociétés industrielles et urbaines, se proposent en fait de trouver les lois d'évolution sociale, celles du développement, pour y fonder sa capacité prédictive. Le sous-développement d'un pays est expliqué par un retard de développement, dont les racines se trouvent dans son passé propre. Dans la mesure où le passé détermine le présent, c'est dans les leçons du passé que peuvent être puisées les recettes d'une histoire consciente et volontariste et des politiques de développement. Il suffit d'appliquer les lois du développement, que l'analyse théorique a pour but de mettre à jour. La vocation de la théorie est ainsi de dévoiler les dynamiques immanentes des sociétés, de percer la nécessité historique qui se cache derrière l'action des hommes, action en dernière instance sans importance. Paradoxalement cette vision d'une évolution par nature nécessaire imprime une vision optimiste, celle d'un développement automatique, que l'action humaine ne fait que révéler pourvu qu'elle se conforme à ses règles. Mais l'édifice théorique s'écroule dès lors qu'est faite une place au hasard et aux contingences.

Le développement automatique ou les leçons de son propre passé

Pour la théorie économique, le développement est ce phénomène récent, appréhendé dans le cadre national, d'accroissement de la richesse permise par la diversification des activités humaines et sa répartition efficace. L'économie retient surtout de ce processus complexe la transformation (augmentation) des grandeurs économiques et des rapports sociaux. Les théories économiques de la croissance de Smith à Pasinetti, via Harrod, Meade, Solow, ou Robinson, cherchant les conditions d'une croissance accélérée ou durable dans les pays industrialisés, inspirent largement les théories du développement. Elles mettent en

lumière les facteurs de la croissance (développement du marché et division du travail, accumulation de capitaux et de travail, augmentation de la productivité des facteurs et changement technique, répartition des revenus, éducation) et les secteurs de la croissance (agriculture, industrie, industries lourdes, biens d'équipement, versus industries légères et biens de consommation, industries high tech). Les recettes du développement sont celles de la mobilisation des facteurs de la croissance, conformément aux normes d'économicité (égalité de la productivité des facteurs et de leur rémunération respective obtenue d'un système de prix d'équilibre) ou celle de la séquence de construction des secteurs de la croissance qui assure l'égalité entre ce qui est produit et consommé, épargné et investi. Le développement économique participe de lois naturelles, applicables quels que soient l'époque ou le lieu. Les leçons du passé servent uniquement à découvrir les déterminants invariants du changement. Le recours à l'histoire a pour but de s'en dispenser.

Les théories étapistes du développement apparemment plus historicistes relèvent pourtant de la même démarche. La théorie des trois secteurs de Fisher, Clark, ou Fourastié, prolonge l'analyse de la croissance et tente d'expliquer le passage de l'agriculture à l'industrie, puis aux services, dans une fresque historique où l'évolution de la demande et du progrès technique offre une explication suffisamment convaincante pour que ne soient pas recherchées les causes des changements de structures de la consommation et des façons de produire. Demande et progrès technique sont des variables exogènes, expliquant la dynamique économique par leurs lois d'évolution naturelles. La nécessité historique du développement sectoriel est inscrite dans les lois de la nature. L'approche si fameuse de Rostow des étapes du développement procède de la même façon. Dans son manifeste non communiste, Rostow systématise l'idée en vogue que toute société est promise à passer par toutes les étapes inscrites dans l'histoire humaine. Il adopte ainsi un concept d'histoire automatique et nécessaire, beaucoup plus abrupt que celui du matérialisme historique auquel son analyse prétendait se substituer. L'analyse du

passé est tout juste utile puisque la connaissance du présent permet de connaître l'étape historique en cours et celle qui la suit. Les principes explicatifs du passage d'une étape à l'autre ne sont pas inventoriés, mais qu'importe : la théorie sait et les sociétés n'ont qu'à s'y conformer, sans état d'âme !

On peut se demander par quel cheminement ce type d'aberration a pu être produit et avoir le succès qu'on lui connaît. A mon sens, elle est simplement le point d'aboutissement et la caricature extrême d'une longue tradition de recherche des déterminants de l'évolution sociale, tradition héritée des philosophies de l'histoire du siècle précédent et caricature issue d'une démarche herméneutique qui dispense d'explication. Le procédé est à l'examen imparable. Les causes invariantes du changement social ne peuvent être trouvées que dans des paramètres exogènes. Le principe explicatif du mouvement est ainsi rejeté hors du champ d'analyse où il trouve refuge et protection, loin du danger des contingences historiques. Moyennant quoi, l'évolution des paramètres de détermination de l'évolution sociale ne peut elle même être expliquée que par l'appel à la métaphysique des lois naturelles, comme au bon vieux temps des premiers pas de l'économie politique.

Le triangle des déterminations

Qu'il s'agisse des étapes de développement, des stades organiques, des états de la connaissance ou des modes de production, la pensée évolutionniste qui a submergé la pensée sur le développement, a constamment cherché à comprendre d'en haut le sens de l'agitation des hommes dans leur action quotidienne. Les philosophies de l'histoire s'emploient à découvrir non seulement la direction des événements mais aussi la signification cachée de leur succession. La marche de l'humanité vers la raison absolue, le savoir ou la société sans classe, se fait par paliers dont le passage est forcé par des déterminants issus de l'action humaine. Selon les courants historiques, ces déterminants diffèrent mais se meuvent toujours à l'intérieur d'un triangle, signalé par Dockès et Rosier dans leur

fameuse *Histoire ambiguë*, dont chaque côté indique les causalités majeures du changement.

Chez Marx et Engels mais aussi dans la pensée libérale aujourd'hui, le développement technique est le ressort principal de l'évolution de toute société. Il est le facteur primordial de la croissance économique, du changement des rapports sociaux, des institutions voire des idéologies. Toutes les transformations économiques et sociales lui sont subordonnées et y puisent leur sens, leur direction et leur signification. La pensée occidentale sur la technique reprend l'idée grecque de l'ambition prométhéenne de l'homme. Dans l'analyse heideggerienne par exemple, la technique n'est d'abord que la découverte de la puissance immanente de la nature. L'homme ne fait que la produire, c'est-à-dire la conduire devant, l'amener à la surface, la révéler (Heidegger). Il ne fait qu'utiliser les lois de la nature à ses propres fins. Ce sont ces lois qui en dernière instance forment son devenir. Il n'est point créateur, mais seulement *homo faber*, révélateur d'une nature qu'il cristallise dans ses œuvres, et *homo laborans*, dont le travail consiste à extraire de la nature les ressources dont il a besoin. Pour Marx cependant, l'homme prend confiance dans ses œuvres propres et prétend se substituer à Dieu en devenant à son tour créateur de nature. C'est par cette production que l'homme produit sa propre histoire et l'Histoire tout court. Mais celle-ci lui échappe par une objectivisation du développement de sa force productive. Par cette aliénation, le progrès des techniques de la production matérielle devient autonome. Le sens de l'histoire est celui du progrès des techniques, expression de l'histoire comme avènement de la raison. La nécessité du progrès des techniques accomplit une histoire nécessaire. Marx, par cette pirouette qui transmute le subjectif en objectif, peut revenir sur les sentiers battus des lois naturelles si commodes pour percer les secrets des lois de l'histoire.

Le rôle des idées, en second lieu, est mis au premier plan avec Hegel, Comte ou Weber. Les idées mènent le monde et leurs métamorphoses inclinent aux métamorphoses du monde. La marche de l'intelligence humaine et le progrès de la connaissance, la révélation mondaine du progrès de la raison, enclenchent celle des

institutions humaines (Etat), des techniques et des sciences, voire des comportements économiques (protestantisme). Le petit pas en avant de la philosophie des Lumières qui opère la séparation de la religion et de la métaphysique fait la trace d'une histoire automatique où le devenir de l'homme est inscrit par avance dans sa propre nature. Ce ne sont plus ici les lois de la Nature que révèle l'histoire mais celle de la nature humaine intrinsèquement raisonnable. La Raison, constamment victorieuse des contingences par la grâce de son havre naturel, enjoint l'homme à se conformer à sa nature propre. Sur cet argument d'autorité, l'histoire, à la longue, fabrique un homme raisonnable mais aussi des régimes politiques totalitaires. Elle en retire sa direction et sa signification. L'avènement de la raison apparaît en dernière instance indépendante de l'action humaine ; la raison s'autonomise et s'impose à l'homme comme à la société dans laquelle il vit. L'histoire est automatique, objective, nécessaire et l'agitation humaine n'a aucune prise sur elle.

Le rôle des conflits, en troisième lieu, est mis en avant avec le darwinisme social et les thèses marxistes. Les conflits sont les faiseurs d'histoire, puisque les transformations y puisent leur origine. Chez Marx cependant, la lutte des classes ne fait que dérouler le tapis du temps selon une mise en scène convenue à l'avance par le progrès des forces productives et la loi de leur correspondance avec les rapports de production. Le déterminisme des techniques reste déterminant et prévaut sur la lutte des classes. Et il ne pouvait en aller autrement sous peine de détruire les fondements du matérialisme historique. En effet admettre le conflit comme déterminant du changement, c'est admettre que le déroulement d'un conflit, comme son issue, n'est pas prévisible, et en conséquence que l'évolution sociale n'est pas prédéterminée. Le conflit produit de la nouveauté, mais une nouveauté non connue d'avance. Il est le grand pourvoyeur de hasards et de contingences. Les leçons du passé ne sont plus d'aucun recours pour agir sur le devenir social. Le conflit met au rencard les philosophies de l'histoire. Son introduction subreptice dans les déterminants de l'histoire produit son contraire : la conception d'une histoire contingente où le hasard laisse la portion congrue à la nécessité.

Cette contingence désolante

L'orchestre des critiques de l'idée de nécessité dans la destinée humaine recrute de plus en plus d'exécutants, des sciences de la nature aux sciences sociales. Le hasard et la liberté humaine ajoutent de nouvelles portées à la partition, et changent la mélodie au point d'exprimer un revirement complet de la pensée contemporaine. L'idée de nécessité en histoire est abandonnée devant la conscience qu'elle tue l'histoire.

Pour Hannah Arendt, le concept de nécessité en histoire, celui de Marx en particulier, est celui d'un processus, d'une fabrication, qui a un commencement et une fin, et dont les lois de mouvements peuvent être déterminées. La fin de ce processus « annule et rend sans importance tout ce qui est arrivé auparavant : dans une société sans classe la meilleure des choses que l'humanité puisse faire avec l'histoire est d'oublier toute cette triste affaire dont le but ultime était de s'abolir elle-même. [Le processus historique] ne peut non plus donner sens aux événements particuliers, parce qu'il a dissous tout le particulier en moyens dont le sens s'évanouit au moment où le produit final est achevé : les événements, les actions et les souffrances singuliers n'ont pas plus de sens ici que le marteau et les clous par rapport à la table achevée ». Dans l'idée d'une histoire nécessaire, connaître le passé autorise à faire du passé table rase. L'histoire nécessaire est une manière d'évacuer l'histoire. Comme le souligne Badie, si tout est inscrit d'avance, la sociologie et l'économie historiques n'ont plus rien à dire sur l'évolution sociale.

Il faut alors se résoudre à admettre la liberté de l'homme et toute sa liberté, celle d'agir, de penser, de produire du nouveau et de l'inconnu, qui fabrique cette contingence désolante dont parlait Kant. Si les ordres sociaux sont précaires et fragiles, c'est parce qu'ils sont constamment soumis à l'action humaine. Celle-ci n'est jamais entièrement conformiste ; elle inclut des stratégies de contournement des règles, leur manipulation ou leur contestation. Même si une puissance omnipotente s'employait à calibrer les comportements, comme l'ont tenté les totalitarismes, elle ne pourrait y parvenir parce que l'action humaine est projetée dans un tissu de relations où se

poursuivent des volontés différentes. « Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin » (Arendt). L'utilitarisme des philosophes de l'histoire qui voient dans l'exercice de la liberté le moyen pour atteindre le but ultime des temps soustrait à l'histoire le sens qu'elles voulaient lui donner.

Le règne de la nécessité n'est donc pas celui de l'histoire. Le hasard issu de l'action humaine, la suite des contingences déclenchées par les luttes et les espoirs, les croyances et les valeurs sont les facteurs du changement. Dénicher les structures pérennes des sociétés, gratter sous l'événement pour trouver le sens caché du mouvement, gommer le contingent par l'invariant des mouvements de longue durée comme le souhaitait Braudel, conduit volens nolens à chercher la pierre philosophale de la nécessité. La reconstitution du passé n'est-elle alors qu'un simple mirage ? En fait, les logiques du passé ne peuvent être théoriquement reconstruites qu'a posteriori. Le contingent et le hasard ne s'appliquent qu'à ce qui advient, ouvrent des chemins innombrables, élargissent le champ des possibles, multiplient les bifurcations. Mais une fois un chemin emprunté c'est comme si les autres paraissaient bouchés comme dans le labyrinthe, une fois un choix effectué c'est comme si le champ des possibles s'était réduit à une seule option, une fois le carrefour passé c'est comme s'il n'avait jamais existé. La nécessité provient donc d'un défaut d'optique inévitable : au présent elle n'existe pas, au passé elle reprend ses droits. Elle surgit plus du talent ou de la partialité du narrateur que de la réalité.

Dès lors que la contingence désolante fait partie du paysage historique, les leçons de l'histoire ne sont même pas ambiguës : elles ne servent à rien. En tout cas pas à prévoir et prescrire le futur. Comme le dit un proverbe arabe, les hommes ressemblent plus à leurs frères qu'à leurs pères. Pourquoi alors cet engouement pour l'histoire ? Pourquoi faire de l'histoire si l'on ne peut y découvrir les marmites du devenir ? Les Grecs y avaient recours avec l'aide de Mnemosumé pour atteindre l'immortalité, mais plus celle du groupe que de l'individu. Ils y ranimaient la flamme du culte des origines, des ancêtres, et de leur identité. Ne serait-ce pas précisément le rôle

assigné à la connaissance du passé, celui de donner sens au présent au point que chaque époque trouve nécessaire de se rassurer en réécrivant sa propre histoire? Ce n'est pas le passé qui détermine l'évolution sociale mais bien à l'inverse le présent qui donne sens au passé pour y puiser son propre sens. Si la liberté humaine introduit le hasard et la contingence et produit un avenir inconnu et imprédictible, sinon dans les mythes eschatologiques, alors la pensée sauvage a une vision beaucoup plus appropriée du temps historique. L'homme y est dans une situation où il tourne le dos à son avenir parce qu'il ne peut le voir, et où son passé est devant lui puisqu'il peut l'observer.

La théorie des contrats et des conventions qui cherche à renouveler les fondements de la micro-économie en partant non plus de la nécessité des comportements individuels mus par la rationalité de l'intérêt, mais de l'interaction entre les agents économiques, finit par admettre que rien ne peut être entièrement défini à l'avance. Les contrats entre individus ou organisations qui fixent les règles du jeu des relations économiques ne peuvent jamais être complets. Focaliser l'attention sur les relations plutôt que sur l'individu oblige à reconnaître un futur indéterminé même quand la rationalité des agents économiques est supposée être celle de l'intérêt. La philosophie utilitariste qui fondait en économie la nécessité et le déterminisme est obligée d'admettre aujourd'hui que les résultats de l'action humaine, parce qu'elle met en mouvement un faisceau de relations, ne peuvent être connus à l'avance. « Quiconque commence à agir doit savoir qu'il a déclenché quelque chose dont il ne peut jamais prédire la fin » est une proposition que la science économique aurait été bien surprise, au moment où Arendt l'écrivait, de se voir un jour obligée d'admettre. Mais portées par l'histoire linéaire, l'économie et la sociologie du développement n'ont pas encore tiré les conséquences de cette avancée de la pensée micro-économique.

L'histoire linéaire

L'économie du développement échappe à l'implosion, que le piège des contingences et du hasard lui préparait, en ajustant une nouvelle corde à son arc. Si son propre passé n'enseigne rien sur son propre avenir, qu'à cela ne tienne, il n'y a qu'à tirer les leçons du passé des autres. L'histoire des pays développés constitue ainsi la base de l'économie du développement, et dévoile le chemin le plus court du développement, parce que les itinéraires historiques sont postulés les mêmes pour toute société.

Sur cette flèche unique de l'histoire, la théorie distingue deux temps bien différents. L'un sans mouvement dans lequel la tradition impulse une dynamique cyclique, des transformations sur elles-mêmes sans accumulation et changements qualitatifs. L'autre par essence dynamique, progressiste, ère de la modernité où la production industrielle prend son essor et transforme continuellement les conditions d'existence des hommes. Le nœud gordien de l'économie du développement devient l'explication de cette métamorphose de sociétés statiques en sociétés dynamiques, de cette période clé de la transition entre la tradition et la modernité. L'histoire du sous-développement serait ainsi une histoire immobile, tandis que la prérogative des sociétés développées serait celle du mouvement continu.

Cette vision duale de l'histoire humaine est attaquée sur deux flancs. D'un côté l'histoire contemporaine réunifie le temps historique et admet que l'immobilisme de la tradition est une image déformée par le manque de connaissances. D'un autre côté elle le redécompose pour chaque société en périodes d'ordre et de désordre qui constituent les gestes mêmes du mouvement. L'abandon d'une vision lisse et linéaire du temps du développement oblige à abandonner l'idée d'une trajectoire unique et reproductible, d'une histoire réversible. Les leçons du passé des autres n'enseignent rien parce que les choses ne sont jamais identiques. A chaque moment ses conditions historiques particulières, à chaque moment ses problèmes spécifiques.

Le plus court chemin du développement ou les leçons du passé des autres

Le sous-développement n'est qu'un retard de développement que la connaissance de l'histoire d'autrui l'ayant expérimenté permet de rattraper. Ce qui légitime cette démarche, c'est la conception d'une histoire linéaire, d'une flèche unique du temps pour l'ensemble de l'humanité. Toute société peut être placée sur cet axe et y mesurer les efforts à accomplir pour rejoindre celles qui précèdent. Les sociétés industrielles préfigurent l'avenir des sociétés en retard et peuvent donc leur servir d'exemple. La route parcourue par les pionniers peut être réempruntée par les suiveurs qui, mûris et munis de l'expérience de ces premiers, peuvent accélérer leur marche. C'est en puisant dans les travaux historiques sur l'industrialisation des pays occidentaux que l'économie du développement prétend contribuer à sauter les étapes et à faire en quelques décennies ce que les pays industriels ont réalisé en plusieurs siècles. La tâche conjointe de l'histoire et de la théorie est d'expliquer les processus de la transition entre sociétés rurales et sociétés industrielles. L'histoire économique coupe ainsi le temps en deux tranches distinctes, avant et après le développement, et assigne à la théorie la charge d'expliquer le passage de l'un à l'autre.

Cette question de la transition, le fameux *take off* de Rostow, structure l'essentiel du débat sur l'industrialisation. L'opposition entre Préobrajensky et Boukharine dans l'Union soviétique des années 20 et 30 en train de se bâtir, admirablement retracée par Erlich, se cristallise sur la place et le rôle à accorder à l'agriculture à travers le système des prix relatifs, et sur la vitesse de la construction du secteur industriel liée au choix de la séquence sectionnelle (biens de production contre biens de consommation). Une question subsidiaire, mais qui va prendre une position envahissante dans la théorie du développement après la Deuxième Guerre mondiale, est de savoir s'il faut suivre ou non l'expérience des pays capitalistes industrialisés. Mais pour répondre à cette préoccupation encore faut-il reconnaître et analyser cette expérience.

C'est précisément à cette analyse que se sont consacrées les approches historiques. La majeure partie de l'observation puise d'abord dans les trésors du premier processus d'industrialisation, celui de l'Angleterre des 18^e et 19^e siècles. Elle s'enrichit ensuite de la comparaison avec l'industrialisation de la France, de l'Allemagne, des Etats-Unis et du Japon. L'accumulation primitive, par laquelle naît la grande industrie, repose sur l'éjection de la main-d'œuvre paysanne des terres encloses et la réunion de capitaux depuis les activités agricole, minière et commerciale. Les premiers travaux d'historiens sur la révolution industrielle, ceux par exemple de Ashton ou de Mantoux, affirment le caractère crucial des nouveautés techniques dans l'industrie, ou encore celui de la croissance des villes et du commerce international, comme chez Pirenne et Sweezy. D'autres insistent au contraire sur le rôle déterminant d'une révolution agricole précédant la révolution industrielle, notamment Kerridge, Chambers, Mingay ou Bairoch. Ces travaux historiques induisent la vision dichotomique du temps historique, celui de la tradition et celui du développement. Les modèles théoriques adoptent cette vision tout en prétendant tirer de l'expérience de l'industrialisation des autres les préceptes de l'action gouvernementale en faveur du développement. Les théories industriocentristes mettent en avant que le développement ne peut que provenir de l'industrialisation, tandis que les théories agrocentristes insistent sur le caractère préalable de la révolution agricole.

Mais ces certitudes d'un enseignement clair et net de la révolution industrielle prennent l'eau avec l'approfondissement des recherches historiques. La réalité d'une révolution industrielle marquant le seuil de la modernité est largement remise en cause par les travaux de Gimpel et de Wallerstein. Celle d'une révolution agricole est revue à la baisse avec Morineau et Roux. L'accent change de place avec l'insistance sur la transformation des structures sociales avec Dobb, Hobsbawm ou Thompson ou sur celle des structures politiques et des institutions avec Hill, Polanyi, ou Foucault. Au point que l'idée de tirer les recettes du développement de l'expérience des autres apparaît de plus en plus chimérique. Le

beau conte du développement, héraut de la modernité terrassant l'immobilité de la tradition, s'évanouit comme rêve au réveil.

L'histoire immobile

Qui n'a pas lu ou écrit dans l'analyse de la transition et de l'éclosion de la modernité contre ou dans la tradition, que la continuité perce sous le changement ou que le changement se fait dans la continuité. La juxtaposition de deux termes opposés, censée faire justice de la complexité de l'histoire, contient en fait deux réductionnismes complémentaires, celui d'une tradition immobile et celui d'un changement continu après le décollage économique.

Bien que les théories fixistes, pour lesquelles la terre est le centre fixe du mouvement de l'univers, sont réduites à néant par Copernic et Galilée, et font place à la dynamique newtonienne, elles survivent encore sous forme de traces dans la vision du temps historique de l'avant-développement. La tradition caractériserait des sociétés immobiles ou une histoire cyclique, rythmée par les saisons agricoles. Le mythe fondateur, état idyllique de l'ordre social, permettrait de reconstituer de loin en loin les rapports sociaux originels ; le culte des ancêtres serait la forme de transmission de génération en génération des mêmes gestes, des mêmes comportements, des mêmes mentalités. Conformisme immobile, histoires sans lendemain. L'anthropologie classique aura beaucoup fait pour diffuser cette vision des sociétés traditionnelles. Incapable de déceler leur dynamique propre par ses observations trop courtes, trompée par leur appréhension sous forme d'isolat (jusqu'à transplanter le bon sauvage dans son laboratoire pour l'observer selon les règles scientifiques), bridée par les démarches fonctionnaliste et structuraliste, elle vient confirmer ce que la méconnaissance historique retient des temps anciens : l'immobilisme intrinsèque, irrémédiable, face à la clarté aveuglante du changement des sociétés modernes. La dynamique serait le propre du temps historique du développement. La substance de la modernité serait celle d'un état de changement permanent, repérable au foisonnement

d'idéologies, de techniques et d'institutions nouvelles, assurant l'accélération de l'histoire.

Ainsi, le développement est à la fois le fils de la conception linéaire de l'histoire et celui d'une conception fixiste de la tradition. Mais cette vision dichotomique a fait long feu avec la multiplication des travaux historiques sur les périodes réputées celles de la tradition. Les travaux de Grigg obligent à présent à admettre que les transformations de l'agriculture ont atteint les sociétés rurales d'hier et d'aujourd'hui. Ceux de Abel, Bloch, Duby, ou Postan obligent à réviser en Europe, le temps du Moyen Age ; celui-ci n'est plus ce temps obscur, figé par les institutions féodales et le régentement de l'Eglise ; y prennent corps des transformations productives et institutionnelles de première importance. Des institutions capitalistes et des techniques industrielles émergent dès les 12^e et 13^e siècle, comme le soulignent Duby ou Gimpel. De même une histoire moins européocentriste, prônée par Mercier ou Todorov, montre que les transformations profondes des sociétés d'Asie ou d'Amérique latine tant dans les institutions, les techniques que les croyances, souvent engendrées par de vastes brassages de populations, avaient eu lieu bien avant leur découverte par les Européens. Nombre de ces évolutions passaient inaperçues, n'étant pas mesurables à l'aune des valeurs occidentales de progrès, valeurs dont les dangers étaient très tôt dénoncés par Lévi-Strauss.

Il n'y aurait ainsi pas d'avant et d'après développement, de sociétés par nature immobiles ou par nature dynamiques capables d'enseigner les lois du mouvement. La réunification du temps historique contraint paradoxalement à abandonner l'idée d'un temps linéaire, le long duquel s'échelonnent les sociétés. Toute société par sa composition bancale serait soumise au changement, tout comme l'eau coule parce que ses molécules sont solidairement indépendantes. Le changement est propre à toute société parce qu'il prend sa source dans le désordre qui lui est consubstantiel.

La place du désordre

L'idée d'un changement social continu, d'une progression linéaire des sociétés vers leur but ultime cède peu à peu, sous les impulsions d'un Boudon ou d'un Balandier, devant la volonté d'intégrer ce que la théorie éludait jusqu'ici : les périodes de crise, de guerre, de dépressions longues et de désordre social. La prise en compte des crises dans les constructions dynamiques de l'économie et de la sociologie du 19^e siècle ne remettait pas fondamentalement en cause le chemin téléonomique des sociétés, la direction de leur évolution étant inscrite dans leur structure. Elles jouaient comme chez Marx le rôle d'accoucheuse de l'histoire inscrite dans l'harmonie, parfois troublée mais vite retrouvée, d'une histoire linéaire et finie. Des cycles longs de Kondratieff ou braudélien, l'économie hérite la conception des rythmes et des fluctuations. De Schumpeter à Dosi et à l'école française de la régulation, les changements de rythmes ne sont plus cycliques mais révélateurs et propices aux bouleversements des systèmes techniques et des systèmes sociaux. La crise qui se noue dans les contradictions de l'accumulation du capital et surgit de la lutte des classes se résout en un renforcement de l'accumulation qui permet à Phoenix de renaître chaque fois de ses cendres, mais chaque fois dans un environnement technique et social transformé. La crise est donc un élément essentiel de la dynamique sociale. Elle est aujourd'hui incorporée et théorisée par l'analyse économique, mais amputée de son déterminisme initial.

A suivre Veyne et Girard, le désordre est, dans la pensée ancienne, intégré à une conception cyclique du temps. Chez les Grecs le désordre dionysiaque restaure l'ordre apollinien en un cercle perpétuel. La crise sacrificielle rétablit l'ordre ancien dans sa pureté originelle. Tout comme dans les cosmogonies africaines et américaines précoloniales, le désordre est contemporain d'un ordre social fragile, qu'il ne cesse de menacer. La crise sociale lorsqu'elle éclate n'est pas un vecteur de changement mais un vecteur de continuité. Elle est ce double moment où l'ordre est emporté par le tourbillon du désordre et où il renaît plus solide après expulsion des

souillures de l'action des hommes et recomposition de l'ordre et de l'efficacité originelle de la tradition.

Les analyses contemporaines de la crise et du désordre opèrent un retournement complet et voient dans le désordre le principe même du mouvement. Le changement social a lieu par à coups dans des périodes où l'affaiblissement de l'ordre social débouche sur une multitude de réactions contradictoires visant soit à son rétablissement soit à sa disparition. Le désordre naît de la liberté humaine, qui toujours remet en question l'ordre social. L'individu n'est pas un être passif et sans imagination, simple reflet et relais de l'état des choses. Il prend des initiatives qui troublent les règles sociales. Son attitude va de la conformité et du renoncement, « the exit », à la contestation et à la revendication, « the voice ». De là naissent les situations conflictuelles, désordre latent que la moindre occasion transforme en conflits ouverts, en crise sociale, d'où émergent des situations inédites, dues à l'invention et à la nouveauté radicale des techniques, des institutions, des idéologies et des mœurs. La crise qui ouvre le champ des possibles et pose à la société des questions nouvelles, catalyse le changement social.

La redécouverte de la dialectique de l'ordre et du désordre comme principe majeur du mouvement exerce une forte influence sur la théorie économique contemporaine. On peut le constater dans la réinterprétation des rapports sociaux tels que le rapport salarial ou la monnaie. Cette redécouverte remet sur l'ouvrage l'interprétation des mouvements économiques de longue durée, dont la portée pourrait être une refonte de l'économie du développement. La théorie économique des mouvements longs hérite de Braudel l'histoire longue, de Kondratieff l'idée de succession de phases d'ordre et de désordre, d'expansion et de dépression, de Schumpeter son néoévolutionnisme technologique, de Marx la fonctionnalité des formes des rapports sociaux et de leurs contradictions. Elle construit ainsi une approche dynamiste, dans laquelle les périodes de crise et de dépression longues inventent les institutions et les techniques qui autorisent la sortie de crise et constituent le cadre général, ordonné, de la période d'expansion suivante. Il ne s'agit plus de penser les lois de l'histoire mais de comprendre les mutations du capitalisme, ses

formes historiques et ses étapes dont les périodes de désordre explique la succession. L'analyse normative, où la connaissance de l'expérience des pays industriels visait à reproduire dans les pays en retard les principes actifs du développement, est abandonnée, tandis que se déploie une analyse plus descriptive et interprétative dans laquelle la situation d'un pays particulier ne peut être appréciée que dans son contexte mondial. La connaissance de l'autre n'a plus pour ressort une démarche mimétique, mais contribue à la connaissance de soi.

La remise en question de l'histoire universelle qui sous-tendait l'analyse des relations entre nations tire ses arguments d'une telle attitude analytique.

L'histoire universelle

Lorsque l'économie du développement pense trouver dans l'observation des pays industriels les lignes d'action propres aux pays sous-développés, elle use d'une conception linéaire de l'Histoire de laquelle l'analyse comparative tire sa légitimité. Lorsqu'elle recommande que les pays développés non seulement servent d'exemples mais encore deviennent les acteurs du développement des autres, elle admet que l'Histoire universelle lui en octroie le droit, celui d'ingérence au nom du droit imprescriptible de l'individu au développement et au progrès. L'analyse des relations économiques internationales s'intéresse désormais moins à la comparaison entre nations qu'à leur interdépendance.

Jusque là passives par rapport au sous-développement, les nations développées en deviennent ici un acteur principal. Comme acteur, elles contribuent à l'histoire universelle, c'est-à-dire à l'avènement de la Raison par la libération de l'individu de sa prison sociale, promesse du progrès de l'humanité faite à tous les habitants de la planète. Ou bien elles contribuent à l'asservissement des peuples, à leur pauvreté perpétuelle. Le destin des hommes est de toute façon lié, pour le meilleur ou pour le pire.

Destins liés positivement parce que tout homme est de même nature, rationnelle, quelle que soit la société dans laquelle il vit, parce que tout homme appartient au genre humain. Destins liés négativement parce que toute société est différente, différences transmises aux individus qui la composent, parce que l'interdépendance et les contacts entre cultures différentes sont vecteurs d'aliénation et de perte d'identité. Depuis leurs débuts, l'économie et la sociologie du développement oscillent entre ces deux pôles idéologiques antagoniques de l'universalisme et du relativisme culturel. En historicisant ces deux idéologies, la pensée contemporaine les renvoie dos à dos et prétend trouver dans le singulier l'expression de la destinée commune, ou dans les universaux le sens du particulier.

Le développement rationnel

La relation entre nations et notamment entre nations industrielles et agricoles est la deuxième grande question de l'économie du développement. Le débat se cristallise sur l'appréciation de l'effet positif ou négatif des relations internationales sur le processus de la transition. Pour les uns, l'influence des pays industriels est favorable à la transition des pays agricoles parce qu'ils leur apportent les capitaux, les techniques et la marche à suivre. Pour les autres au contraire, cette influence est négative parce que les pays industriels, plus puissants, s'approprient les maigres ressources des pays agricoles et leur interdisent par la concurrence de changer de spécialisation productive. Le concept de développement et les politiques économiques qu'il inspire continuent à être pensés à l'intérieur des frontières nationales. Dans la ligne de List et de Prebisch, l'industrialisation des nouveaux venus ne peut se concevoir que dans le cadre des frontières nationales, abri propice des influences négatives des plus puissants. Dans la ligne de Viner et de ses héritiers de la Banque Mondiale, elle ne peut au contraire venir que d'une ouverture des frontières à l'influence extérieure, moyennant quoi le processus de développement se transmet automatiquement d'un pays à l'autre par les mouvements de

capitiaux. La transition, qui de toute façon doit advenir sous l'effet des transformations endogènes, est grandement accélérée par la fécondation externe de donneurs étrangers. Un pan entier de la théorie du développement tourne autour de ce dilemme de savoir si les relations internationales interdisent ou au contraire catalysent la transition, si le développement produit du développement ou au contraire du sous-développement.

Les théories de l'impérialisme et de la dépendance assènent les arguments d'un développement impossible dans le cadre de la division internationale du travail, ou des rapports de production capitalistes. Le développementalisme s'appuie sur ces arguments pour prôner l'organisation volontariste de l'industrialisation, selon les lignes d'une stratégie de substitution des importations dans l'espace national, par l'Etat dont la rationalité est mise en œuvre par la planification. Les échecs latino-américains des planifications, qui secouent sérieusement les thèses développementalistes, apporteront de l'eau au moulin des dépendantistes dont la forte voix couvrira les autres dans le corpus théorique du développement des décennies 60 et 70. Pour eux, le capitalisme par nature produit des riches et des pauvres, des privilégiés et des marginaux, des nations capitalistes et des nations prolétaires dont la seule marge de manœuvre est de se débarrasser de la tutelle des riches pour inventer des rapports sociaux à même de promouvoir le développement. La stratégie proposée est une stratégie de rupture radicale. Sur cette position se greffent les thèses du développement endogène qui reprennent dans le champ économique le refrain du relativisme culturel. Les trajectoires du changement sont particulières à chaque société et les politiques de développement doivent être réinventées pour chacune d'elle.

Les théories de la croissance transmise, que les arguments de la pensée dépendantiste ont un temps ébranlées, reviennent en force avec la théorisation des expériences réussies des industrialisations asiatiques par les économistes de la Banque Mondiale de Belassa à Stiglitz, ou encore avec la défense et illustration, à la Krugman, de la théorie des avantages comparatifs. L'industrialisation tournée vers le marché mondial n'achoppe plus sur l'étroitesse de la demande

intérieure, ne bute plus sur une allocation de leurs ressources limitées distorsionnée par un système de prix sans rapport aux indicateurs de leur rareté relative que sont les prix mondiaux, et bénéficie des transferts des capitaux et des technologies de pointe des pays anciennement industrialisés. Ce concept du développement transmis hérite de la philosophie des Lumières non seulement sa notion d'un devenir commun à tous les hommes déterminé par le caractère universel, rationnel de l'homme, a-historique par excellence parce qu'il est par définition identique à travers les âges et les espaces, mais encore celui de progrès, ce fil rouge de l'explication de l'évolution cumulative de l'humanité à travers lequel la raison se révèle et s'impose progressivement à toutes les sociétés humaines.

Dans la vision des pionniers de l'économie du développement, la division internationale du travail était répartie horizontalement entre nations en termes de secteurs. Cette vision s'estompe avec le recul contemporain du cadre national et l'émergence de phénomènes globaux au niveau mondial. Pour Lipietz ou Wood, la division internationale du travail se transforme en une division verticale entre qualifications et maîtrises techniques au Nord et au Sud. La question rebondit alors de savoir si cette transformation crée des conditions plus favorables ou non à l'essaimage industriel dans de nouveaux espaces aux contours nationaux moins marqués. Les différents concepts de globalisation de Reich, Ohmae ou Roberston, ceux de mondialisation de Beaud ou Chesnais, pourraient aujourd'hui donner confirmation par l'expérience historique récente de la réalité d'une destinée planétaire commune où le mouvement de fond semble être la diffusion à l'ensemble des sociétés des mêmes valeurs, des mêmes formes institutionnelles et des mêmes structures économiques, sonnante le glas des singularités des trajectoires sociales que la partition du monde en États-nations avaient entretenues.

Raison ou nation ?

L'opposition entre ces deux constructions théoriques des relations économiques internationales épouse en fait une vieille

querelle de la philosophie politique divisée sur la prééminence de l'individu, qui fonde l'idée d'une histoire universelle, ou de la société qui fonde celle de trajectoires historiques singulières. La dispute séculaire entre rationalisme et romantisme, redoublée du débat ontologique entre humanisme et existentialisme, rejaille en une opposition de même type à l'intérieur de l'économie du développement.

En posant l'individu comme premier par rapport à la société, la philosophie rationaliste prétend défaire la cosmogonie religieuse. Tout procède de cette vision laïcisée du monde. La philosophie des Lumières entonne à nouveau le chant platonique de la belle harmonie du ciel et des étoiles. Cette harmonie trouve son sens dans les lois naturelles et non comme l'affirme le christianisme dans les plans divins. Les lois naturelles, que la science et la technique ont respectivement pour but de dévoiler et d'arraisonner deviennent la nouvelle religion : celle de l'ordre productif. Droit de substitution au droit divin, le droit naturel établit la hiérarchie entre les êtres, fixe l'échelle des récompenses pour quiconque s'y conforme et la valeur des réparations pour toute transgression. Le rationalisme des Lumières cependant, plus qu'une coupure avec la religion, propulse une sorte de Réforme poussée à l'extrême, un prolongement de l'éthique protestante dans ses conséquences ultimes. Si la Réforme indique que l'au-delà se prépare par la production, l'effort, le travail et l'enrichissement, le bonheur éternel se mesure à la production et à l'effort. Enlevez l'au-delà ou assimilez-le au futur, vous obtenez la notion de progrès sur un vecteur temps mesuré à l'aune de l'effort productif, technique et scientifique. Le bonheur éternel devient le bonheur futur sur terre. La vocation, la prédestinée de l'homme assignée par Dieu, devient assignée par la Raison. Désormais le temps n'est plus celui du pèlerin sur terre en attente de trépas. Il est le temps de la révélation de l'être raisonnable, celui des générations humaines dont l'action a pour sens, caché aux acteurs mais pas au philosophe, cette révélation. L'histoire, celle de Hegel et des hégéliens, extirpe progressivement de l'existence des hommes l'essence de la nature humaine, raisonnable et universelle. Cette qualité intrinsèque de l'individu se transmet au niveau social parce

que la société procède de l'individu. Pour que la société et l'ordre social puissent exister en effet, il faut l'hypothèse d'allégeance à un chef ou celle du contrat social entre individus libres. L'ordre social est le fruit de la volonté individuelle, que l'homme a la liberté de défaire puisqu'il l'a fait. Il n'est pas l'ordre sacré hérité de la volonté divine, devant lequel l'homme doit se soumettre ou se démettre, aliénant sa liberté et sa rationalité. L'action libre de l'homme rationnel ne pouvant produire qu'un résultat rationnel, il en va ainsi de la société.

Les réactions à la philosophie des Lumières et à la volonté hégémonique du projet politique de la révolution française armée du rationalisme allaient prendre la forme du romantisme allemand. Appuyés sur une critique systématique des idées rousseauistes, et sur une interprétation caricaturale et réductionniste des thèses de Montesquieu sur le fait national, les historiens romantiques allemands, Herder en tête, et les contre-révolutionnaires français comme de Maistre et de Bonald, prenaient le contre-pied de la position rationaliste en faisant procéder l'individu de la société. Comment les rationalistes peuvent-ils soutenir que l'individu est premier et la société seconde, s'interrogeait Taine avec humour, alors que l'homme ne naît pas à l'âge de vingt ans, sans parents, sans passé, sans patrie. Il est le fils d'un groupe, d'une culture ; il hérite d'une langue, de mœurs, d'institutions, d'une façon de penser et de se comporter. Bref la société n'est pas constituée d'individus pareils, mus par leur simple intérêt et rationalité ; elle n'est pas le produit de la somme de leurs actions. Elle agit au contraire sur eux, leur transmet le *Volksgeist*, cet esprit du peuple qui désigne l'ensemble des spécificités culturelles d'une communauté humaine, et l'esprit national, ces valeurs qui forgent les comportements individuels et leur dictent leurs droits et leurs devoirs. L'homme est celui des traditions transmises par l'histoire. L'héritage national détermine l'avenir d'un peuple autant qu'il garantit la perpétuation de l'ordre social. Il relègue la liberté individuelle au rang de chimère et légitime au nom de la tradition toute coercition. Combien est doux le knout qui frappe le paysan, ironisait Marx, pourvu qu'il tire sa légitimité de la tradition !

Ces deux camps retranchés de la philosophie politique érigent des forteresses dont les murs continuent à séparer les sciences sociales. D'un côté le camp de l'universalité du changement social dont l'optimisme est celui d'un progrès promis à l'ensemble des groupes humains. De l'autre le camp de la singularité des trajectoires sociales résultant de l'incommunicabilité et de l'incommensurabilité des cultures. D'un côté l'individu, de l'autre la société, entités irréconciliables de la pensée. La fin des philosophies de l'histoire qui avaient tenté la construction d'une voie de communication entre la liberté individuelle et la préexistence de la société referme le mur qui séparait l'individualisme du holisme, l'histoire universelle des histoires singulières.

L'indicible singularité

Les arguments de ces deux idéologies deviennent moins incisifs avec la tendance, depuis Mannheim, à les interpréter dans une perspective historique. Les idéologies ne sont que les formes datées et localisées de l'idéologie générale, et si leur partialité contient une part de vérité, il ne s'agit que d'une vérité partielle établie sur une partie du réel.

Dans cette voie, Louis Dumont tente de jeter un nouveau pont entre ces deux visions du monde en les historicisant. L'opposition entre l'idéologie où trône la société et l'idéologie où trône l'individu, n'est en fait que l'opposition entre deux formes historiques de l'idéologie générale qui accompagnent la transition entre les sociétés de la tradition et celles de la modernité. Ces premières produisent des valeurs et des institutions de nature hiérarchique qui fixent la place de l'individu par rapport au tout social. L'individu y procède de la société. Son action y est réputée impuissante à avoir prise sur l'ordre social. Le refus du monde tel qu'il est ne conduit pas à dire ce qu'il devrait être. Il reste individuel et ne prétend à aucune transformation du monde. La dévalorisation du monde tel qu'il est conduit l'individu à agir seul, à renoncer au monde en se mettant en marge de la société. L'institution du renoncement détourne l'individu de toute action sur la société. Elle apparaît aussi bien dans le

bouddhisme que dans le christianisme primitif. Elle vise à atteindre la sagesse et le perfectionnement de l'individu, à défaut de la sagesse et de la perfection du monde.

Cette prétention, l'idée de changer le monde, la tentation du christianisme, dont est épargné le bouddhisme, d'exercer un pouvoir temporel, naît de cette tension entre la dévaluation du monde et la valorisation de l'individu. Comme le souligne avec justesse Hannah Arendt : « de fait, si nous la considérons comparativement, l'idée de changer le monde paraît si absurde que nous en venons à comprendre qu'elle n'a pu apparaître que dans une civilisation qu'avait maintenu pendant longtemps implacablement une distinction absolue entre la vie promise et celle qui est en fait la sienne ». Le projet de l'action de l'individu sage sur le monde fou prend corps dans cette idée et se développe dans l'idéologie moderne en l'affirmation que l'amélioration du monde ne peut provenir que de l'action humaine. La préoccupation exclusive de l'individu ne peut déboucher que sur une société issue de cette action. Le rationalisme apparaît comme ce moment historique particulier de laïcisation de l'idéologie moderne, où la raison de l'individu est supérieure et de ce fait s'impose à la société. Le romantisme et l'idéologie allemande, en revanche, s'arc-boutent contre la visée universaliste du rationalisme, parce qu'elle met en danger l'ordre national en train de se faire, qu'ils cherchent à consolider.

C'est en suivant cette route tracée par Dumont que l'économie du développement des relations entre nations pourrait trouver les voies de la réconciliation. Caillé, me semble-t-il, pose les bons jalons : « Une des raisons de l'impuissance [des sciences sociales] tient au fait qu'elles ont largement borné l'échelle de leurs raisonnements au cadre de la nation. Or si le rationalisme universaliste, abstrait et utilitariste, qui a constitué leur paradigme, n'a pas soulevé de problèmes trop évidents tant qu'il ne s'est agi que de penser et de prôner la modernisation de sociétés participant, pour l'essentiel, d'une culture commune à tous leurs membres, il devient manifestement trop étriqué, dès lors que ce ne sont plus des classes sociales mais, plus encore, des cultures qui s'affrontent ». La prétention universaliste du rationalisme fait ignorer à ses partisans

qu'elle n'est qu'une culture parmi d'autres et lave ses missionnaires du délit d'ethnocentrisme. Symétriquement, le relativisme culturel ignore qu'il n'y a pas d'isolat social quand il prône la politique du chacun chez soi et celle de l'autruche, ou lorsqu'il nie, dans sa version indigéniste, jusqu'aux effets de la colonisation. Histoire universaliste et histoire singulière seraient ainsi les deux coproduits antagoniques de la même ignorance de l'affrontement des cultures.

Balandier pousse cette idée en affirmant que la dynamique sociale, celle du développement comme celle du non développement, n'est jamais que la combinaison des dynamiques du dedans et des dynamiques du dehors. Aucun changement ne peut être compris dans sa totalité en supposant l'unité observée fermée sur elle-même. Et cela vaut quel que soit le niveau d'analyse. Les pulsions individuelles ne peuvent être entièrement comprises en dehors de leur contexte social. Les transformations de la société sont toujours issues de forces endogènes et exogènes. Au point que toute évolution pourrait être appréhendée à l'aide d'un concept d'acculturation, mais élargi à l'ensemble des dimensions du social, symboliques, institutionnelles et techniques. La résultante des interactions, de l'interpénétration des civilisations, étant précisément ces trajectoires singulières que l'histoire mieux que la théorie parvient à saisir.

La dialectique du dedans et du dehors complète celle de la paix et du conflit et celle de l'ordre et du désordre pour comprendre le mouvement et le changement social. De même que l'ordre apollinien est impensable sans le désordre dionysiaque, de même Hestia, la patronne du foyer et de la vie privée doit former couple avec Hermès, qui patronne la vie publique, favorise le contact entre genos, accompagne les voyageurs et les ambassadeurs. Mais Hermès est un Dieu ambigu. Dieu du voyage, et de l'ubiquité, qui relie le centre au cercle, le dedans et le dehors, il est aussi patron des vagabonds et des voleurs. Le contact entre le privé et le public, entre le milieu et le pourtour, entre l'intérieur et l'extérieur est indispensable, mais il est source de désordres et de crises. Les hommes à chaque pas doivent reconstruire l'ordre apollinien, ici à l'identique, là transformé.

Ontologies du réel et histoire

Les analyses économiques et sociologiques du développement se sont construites sur des postulats et des démarches antagoniques, oppositions entre la droite de l'histoire et les courbes de la vie, entre la nécessité du passé et le hasard du présent, entre la nature individualiste de la société et holiste de l'individu. Ces lignes de division recourent largement celles de l'essentialisme et du nominalisme, c'est-à-dire fondamentalement deux ontologies irréductibles du réel. Mais une autre fracture les sépare, celle de la constatation et celle de l'utopie, celle de la vie contemplative et de la vie active. A admettre que c'est l'homme qui projette son avenir et non l'avenir qui se projette en lui, peut-être peut-on accepter la singularité de l'histoire pour chaque groupe humain et réconcilier les moyens de la comprendre avec ceux d'agir sur elle.

Les deux ontologies du réel

Pour le philosophe de la radicalité du singulier qu'est Clément Rosset, l'ontologie classique s'oppose à l'ontologie du réel (la sienne) : « Selon l'ontologie classique, la reconnaissance du réel implique un désaveu de son propre fait, l'aveu d'une réalité en tant qu'éminente ne s'obtenant que de la récusation de sa réalité en tant que singulière (réalités qu'une ontologie du réel invite au contraire à confondre) : l'insistance de l'être s'y déduit d'une opération de duplication de la réalité à la faveur de laquelle on distingue entre ce qui est et ce qui ne peut se recommander que d'une existence singulière. C'est ainsi que tout au long de son œuvre, Heidegger oppose *l'étant* à *l'être*, le caractère *présent* de telle ou telle réalité à la présence qui s'y signale tout en demeurant dérobée au regard... Remarquons au passage que l'idée d'un être indépendant de toute existence, thème fondamental de l'ontologie traditionnelle, surgit dans le sillage d'une duplicité du réel, soupçonné de nature double pour exister sous les deux espèces apparemment contradictoires de l'instantané et du durable ».

L'incompréhension réciproque de la théorie et de l'histoire du développement se fonde sur l'ontologie classique du réel. A cette première la charge de l'appréhension objective du durable et de l'essence des choses, à cette seconde l'appréhension subjective de l'éphémère de leur existence. Le malheur des philosophies de l'histoire, lorsqu'elles se proposent de théoriser l'Histoire, aura été de chercher dans le singulier l'essence des choses, les permanences et les similarités cachées, et d'assimiler ainsi l'être à l'étant. Braudel rencontre la même difficulté lorsqu'il appelle, sans grand écho, les sciences sociales à la rescousse pour fournir aux observations historiques une explication scientifique. Faut-il se résigner alors, pour échapper au piège des philosophes de l'histoire, à circonscrire l'ambition cognitive à théoriser en histoire, comme le propose Pierre Dockès ? Les bévues de la cliométrie d'un Fogel et d'un North, consacrée pourtant par la remise d'un prix Nobel, laissent planer un sérieux doute sur l'intérêt d'une telle démarche. Ou faut-il accepter avec Nisbet que l'analyse des trajectoires historiques ne puisse en aucun cas déboucher sur une théorie particulière et encore moins générale, et tout au plus comprendre des histoires singulières ? Popper a-t-il vraiment tiré toutes les conséquences de sa démonstration selon laquelle l'histoire est capable d'apporter des preuves jusqu'à des théories contradictoires, montrant par là l'incompatibilité des deux domaines plutôt que leur complémentarité supposée ? Confrontée à l'analyse des évolutions longues, l'économie du développement ne s'est-elle pas structurée en courants irréductibles selon qu'ils ont opté pour une des deux ontologies du réel en mettant l'accent soit sur la théorisation du changement social, soit sur son observation empirique, comme le souligne Tipton ? L'ensemble des réponses suggérées par ces questions conduit en fait à une question qui les englobe : est-il possible de théoriser le singulier ?

Théoriser le singulier

Cette question, paradoxale dans les termes, peut amener à réfuter par avance toute possibilité de démarche scientifique dans le

domaine de l'homme et de la société. Comment prétendre en effet découvrir des lois objectives, des permanences, des enchaînements de causalité, si tout objet ou tout événement n'est identique qu'à lui-même, ne peut avoir de double ni dans le temps, ni dans l'espace, et n'a d'existence, c'est-à-dire de réalité qu'ici et maintenant ? La philosophie existentialiste radicale de Rosset ne laisse place à aucun doute : le singulier de l'existence s'oppose à toute appréhension qui ne soit pas lui-même. Mais en même temps, pour sortir de l'impasse, il suggère une démarche que l'anthropologie contemporaine a déjà arpentée. « Car il est de toute façon vrai que l'ici évoque la série des ailleurs, le maintenant la suite des instants où il prend place, et de manière générale le même la gamme infinie de tout ce dont il est autre. Mais toute la question est de déterminer la nature de cet autre : s'il est autre parce que simplement passé, ou futur, ou ailleurs, ou s'il est autre indépendamment de tout passé, futur et ailleurs, c'est-à-dire en tant que différent de toute existence. Dans le premier cas, la voyance ci-dessus évoquée [celle du devin Cachas comme voyance de ce qui est, de ce qui sera et de ce qui a été] se porte sur la somme des ici et des maintenant, sans perdre de vue le réel ; dans le second, elle vise un objet de nature étrangère à tout ici et à tout maintenant, soit l'ajout au réel d'un supplément de réalité.

La pensée de l'autre s'offre donc à deux interprétations concurrentes et contradictoires : effet d'une insuffisance inhérente au réel, selon l'ontologie classique ; effet d'une irradiation du réel en direction de toute réalité, selon l'ontologie du réel. La première attend de l'autre, sinon une infirmation du même, du moins un affaiblissement de son état, une diminution de ses prétentions à être : sa reconnaissance en tant que "moindre être", à laquelle invite Platon au sujet de toute existence. Tandis que la seconde, n'attend de toutes les figures de l'autre, qu'une confirmation du même en son état propre ».

Théoriser le singulier devient possible à condition de théoriser pour soi. Comme y invitent Dumont ou Todorov, et parce que dans les sciences sociales l'homme est à la fois sujet et objet de l'analyse, l'altérité ne peut y être pensée qu'à l'intérieur de sa propre culture, de sa propre singularité. Connaître les autres est la manière de

s'informer sur soi, se faire connaître c'est informer les autres de leur propre singularité. L'économie du développement n'a d'intérêt qu'en ce qu'elle souligne le particulier des trajectoires sociales, qu'en tant qu'histoires comparatives dans lesquelles l'influence réciproque mais asymétrique des cultures produit du singulier. Sa fécondité reste soumise à sa capacité à séparer le grain du singulier de l'ivraie d'une histoire nécessaire, linéaire et universelle.

Mounier Alain. (2001)

Histoire et développement : de l'universel au singulier

In : Michel F. (ed.) Mythes et pratiques du marché

Histoire et Anthropologie, (22), 23-52. ISBN 2-7475-0133-7