

Caleb Marc Bernard DORCÉ

(mars 2017)

Le projet
de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance
du monde moderne.

Mémoire de maîtrise en philosophie
à l'Université de Paris 8-Vincennes-Saint-Denis

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
Professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
[Page web](#). Courriel : jean-marie_tremblay@uqac.ca
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

Dans le cadre de : "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web : <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, sociologue, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi, à partir du texte de :

Caleb Marc Bernard DORCÉ

Le projet de modernisation d'Haïti dans le contexte de la naissance du monde moderne.

Mémoire de maîtrise en philosophie, sous la direction du professeur Matthieu Renault, Université de Paris 8-Vincennes-Saint-Denis, mars 2017, 131 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 3 avril 2017 de diffuser ce mémoire, en accès libre dans Les Classiques des sciences sociales. L'autorisation nous a été transmise par le directeur de la collection "Études haïtiennes, Ricarson Dorcé.]



Courriels : Caleb Marc Bernard DORCÉ : calebsophos92@yahoo.fr
Ricarson DORCE, Dir. Coll. Études haïtiennes : dorce87@yahoo.fr
Florence Piron, prés. Association science et bien commun :
Florence.Piron@com.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte : Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 3 juin 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.





Ce texte est diffusé *en partenariat* avec [l'Association science et bien commun](#), présidée par Madame Florence Piron, professeure à l'Université Laval, et [l'Université d'État d'Haïti](#), dans la collection "[Études haïtiennes](#)" dirigée par [Ricarson DORCÉ](#), journaliste et doctorant à l'Université Laval.

Merci cher Ricarson pour toutes tes démarches auprès des jeunes chercheurs haïtiens. Tes démarches nous permettent la diffusion de leurs recherches en libre accès à tous.

Jean-Marie Tremblay, C.Q.,
Sociologue, fondateur et p.-d.g,
Les Classiques des sciences sociales
20 mai 2017.



Caleb Marc Bernard DORCÉ

Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.



Mémoire de maîtrise en philosophie, sous la direction du professeur Matthieu Renault, Université de Paris 8-Vincennes-Saint-Denis, mars 2017, 131 pp.

Note pour la version numérique : la pagination correspondant à l'édition d'origine est indiquée entre crochets dans le texte.

[2]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

Table des matières

[AVERTISSEMENT ET REMERCIEMENTS](#) [7]

[INTRODUCTION](#) [9]

PREMIÈRE PARTIE

[LA CONCEPTION UNITAIRE DE LA MODERNITÉ](#) [17]

Chapitre I. [La modernité vue de l'historiographie occidentale](#) [18]

Section I. [L'Occident comme creuset et vecteur de la modernité](#) [19]

I.1. [Les origines antiques de la modernité](#) [20]

I.1.1. L'universalisme et l'individualisme grecs [20]

I.1.2. L'individualisme stoïcien [21]

I.1.3. L'universalisme, l'égalitarisme et l'individualisme chrétiens [22]

I.1.4. L'individualisme du droit romain [23]

I.2. [L'avènement de la modernité ou l'Occident comme creuset de la modernité](#) [24]

I.2.1. La première modernité : de la Renaissance aux Lumières [25]

I.2.2. La Renaissance et la Réforme [26]

I.2.3. La modernité scientifique [27]

I.2.4. Descartes et la modernité philosophique [29]

I.2.5. Hobbes, Locke et les Lumières : la modernité de la pensée politique [29]

Section II. [La modernité occidentale et les conceptions du monde et de l'histoire](#) [33]

II.1. [L'essence de la modernité et les valeurs occidentales](#) [33]

II.2. [L'individualisme, l'égalitarisme, l'universalisme, le rationalisme et la croyance au progrès liée à la conception linéaire de l'histoire : des valeurs occidentales modernes](#) [37]

Chapitre II. [La remise en cause de la modernité occidentale et l'indépassable Occidentalocentrisme](#) [38]

Section I. [La critique postmoderniste de la modernité](#) [39]

- I.1. [Le postmodernisme anti-moderniste](#) [41]
- I.2. [La critique heideggérienne de la modernité](#) [41]
- I.3. [La critique derridienne de la modernité](#) [44]
- I.4. [La critique foucaldienne de la modernité](#) [46]

Section II. [La critique décoloniale de la modernité](#) [49]

- II.1. [La modernité comme négation de la simultanéité épistémique mondiale](#) [49]
- II.2. [La modernité conquérante, colonialiste et esclavagiste comme subalternisation de l'imaginaire de l'autre](#) [50]
- II.3. [Considérations générales et critiques](#) [52]

DEUXIÈME PARTIE.

[LA CONCEPTION PLURIELLE DE LA MODERNITÉ](#) [57]

Chapitre I. [La genèse du monde moderne et l'éclosion d'une conception plurielle et hybride de la modernité](#) [57]

Section I. [La grande domestication de la nature et les révolutions industrielles : deux véritables bonds vers la naissance du monde moderne](#) [59]

- I.1. [Le quid de la grande domestication de la nature](#) [59]
- I.2. [La présentation des révolutions industrielles](#) [60]
- I.3. [La dimension planétaire des révolutions industrielles](#) [61]
- I.4. [La naissance du monde moderne comme conséquence de la grande domestication de la nature et des révolutions industrielles](#) [62]

Section II. [La naissance du monde moderne : l'éclosion d'une conception hybride et plurielle de la modernité et le décrochage de l'exceptionnalisme européen](#) [65]

- II.1. [Les avantages compétitifs relatifs et temporaires de l'Europe](#) [65]
- II.2. [Des valeurs et pratiques partagées](#) [68]
- II.3. [Les origines multiples et extra-européennes de la modernité](#) [70]
- II.4. [Le décrochage de l'exceptionnalisme européen](#) [72]

Chapitre II. [Modernités multiples et alternatives](#) [73]

Section I. [La modernisation du Japon](#) [74]

- I.1. [La présentation de l'approche occidentalisante de la modernisation japonaise](#) [74]
- I.2. [La modernisation japonaise : un autre paradigme de la modernité](#) [78]
- I.3. [La dimension alternative de la modernisation japonaise](#) [80]

Section II. [La modernisation de la Chine](#) [83]

- II.1. [La modernisation de la Chine comme effet d'occidentalisation](#) [83]
- II.2. [La modernisation de la Chine comme l'expérience de la modernisation orientale](#) [85]
- II.3. [Considérations générales sur l'histoire de la modernisation du Japon et de la Chine](#) [88]

TROISIÈME PARTIE

[LE PROJET DE MODERNISATION D'HAÏTI](#) [91]

Chapitre I. [La formation de la nation haïtienne](#) [91]

Section I. [Le passé colonialo-esclavagiste des haïtiens](#) [92]

- I.1. [Le trafic négrier vu des révolutions industrielles, de la mondialisation archaïque et de la grande domestication de la nature](#) [93]
- I.2. [L'histoire de l'esclavage et des esclaves et des révoltes des esclaves à Saint-Domingue-Haïti](#) [95]
- I.3. [Le marronnage ou le début de l'ère des révoltes à Saint-Domingue-Haïti](#) [96]
- I.4. [La révolution haïtienne : un point zéro dans l'histoire de l'humanité](#) [97]

Section II. [L'histoire de la nation haïtienne : outre une contestation de la modernité occidentale, la trajectoire d'un mouvement d'expulsion-fuite à un retour-aspiration](#) [99]

- II.1. [La révolution haïtienne : une contestation de la modernité occidentale](#) [99]
- II.2. [Du lieu des esclaves : tout un mouvement d'expulsion-fuite](#) [100]
- II.3. [Du mouvement d'expulsion-fuite à un retour-aspiration](#) [101]

Chapitre II. [Le procès de modernisation d'Haïti](#) [103]

Section I. [La trajectoire et le sens du projet de modernisation d'Haïti](#) [104]

- I.1. [L'itinéraire du projet de modernisation d'Haïti](#) [104]
- I.2. [La révolution de 1843 ou le mouvement déclencheur du procès de modernisation en Haïti](#) [105]
 - I.2.1. La première phase de la révolution [106]
 - I.2.2. Le quid de la deuxième phase [109]
 - I.2.3. La troisième phase [108]
- I.3. [Salomon ou le premier président modernisateur haïtien](#) [110]
- I.4. [Le sens de la modernisation](#) [114]

Section II. [La non-modernité de la modernité haïtienne](#) [118]

- II.1. [L'état des lieux du cycle des révolutions de 1843](#) [118]
- II.2. [Conclusion sur le développement modernisateur du Gouvernement de Salomon](#) [119]
- II.3. [Considérations générales sur le processus de modernisation d'Haïti](#) [120]

[CONCLUSION](#) [123]

[Bibliographie](#) [128]

[7]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

Avertissement et remerciements

[Retour à la table des matières](#)

L'urgence de l'heure jalonne un terrain inédit pour la sociologie de la connaissance de s'intéresser au parcours difficile des étudiants haïtiens aspirant à décrocher un diplôme en licence, surtout en maîtrise, surtout en philosophie. Par ainsi, les recherches sociologiques à ce sujet pourraient nous permettre de mieux comprendre l'odyssée cauchemardesque et le périple fastidieux des étudiants haïtiens à la quête d'un diplôme comme une soupape de sureté de réussite sociale.

En fait, il est dans le commerce des étudiants de rencontrer à chaque fois la même question, mais aux répliques fréquentes et interminables. Cette question consiste à savoir : que faire après les études classiques ? On dirait, par là même, qu'il existerait une philosophie spontanée chez tous les haïtiens à vouloir interroger et s'interroger sur le sens de la vie et sur l'utilité du choix menant à l'université. En sous-bassement, on peut comprendre à travers ces interrogations que le choix académique comporte une dimension compensatrice, comme pour ainsi dire, faute d'emplois, on mange des diplômes. Il existe aussi chez nous ce qu'on pourrait appeler une « pragmatisme disciplinaire ». En ce sens, certaines disciplines se révéleraient naturellement plus utiles que d'autres, et la philosophie se retrouverait au bas de l'échelon. Par rapport à cet état de fait, en Haïti, le choix de devenir

universitaire est un parcours de combattant et de soldat de bon aloi dans la foi. L'expérience d'universitaire est une aventure douloureuse vécue comme un « promeneur solitaire », tant, à certains égards, l'universitaire ne dialogue jamais avec le monde, mais toujours avec lui-même dans un univers clos. Ou, du moins, sa conversation avec son environnement reste toujours un interminable dialogue de sourds, parce qu'elle reste incomprise.

Ces expériences, à bien des égards, n'ont pas été gratuites, puisqu'à quelque chose les expériences douloureuses savent être heureuses. Ainsi, de 2011 à 2017, soit de la licence à la maîtrise, me voici enfin arriver à un moment-phare de mon parcours académique, où mon travail, en vue de l'obtention du grade M.A en philosophie, sera censuré et soumis au jugement des représentants de la corporation.

En fait, puisque nous ne sommes jamais seuls même dans notre solitude, je n'ai pas été seul en rédigeant ce travail. Malgré mon statut de « promeneur solitaire », j'ai eu le support de toute une panoplie de gens. A cet effet, il serait une ingratitude de ma part de ne pas remercier, en tout premier lieu, ma famille d'avoir su, dès mon enfance, orner le chevet de mon lit de livres. Mes remerciements vont aussi à l'endroit de Karia Runny Missayna CASSAMAJOR.

Ensuite, je remercie mon directeur de mémoire, Matthieu RE-NAULT. Je lui suis grandement reconnaissant tant parce qu'il avait accepté de travailler avec moi que pour sa franche collaboration. Je remercie aussi Bérard CENATUS de m'avoir donné l'occasion de faire mon profit ses remarques pertinentes et son esprit de la nuance.

Enfin, la dette éternelle : la philosophie. Elle a été mon prétendant, alors que je n'avais que quatorze ans, et depuis qu'elle m'avait courtsé, je n'ai jamais cessé de la suivre, même si, dès fois, j'ai l'impression que le chemin où elle m'emmène ne mène nulle part ou ce chemin se fait en marchant. Je ne saurais terminer sans remercier à cœur ouvert tous mes amis et collègues.

Que ce travail soit une esquisse et une piste nouvelle pour analyser les événements nationaux, surtout le récit du procès de la modernisation d'Haïti, en suivant la démarche de l'histoire multilatérale !

[9]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Si la définition est un exercice de délimitation conceptuelle, il est des concepts qui ne sont pas faciles à délimiter. Et, lorsque nous utilisons un concept, nous essayons d'attraper par et dans le concept quelque chose que nous ne pouvons pas comprendre ou quelque chose qui ne se laisse pas facilement comprendre. La modernité est de ces concepts qui non seulement ne sont pas faciles à délimiter, mais aussi qui ne se laisse pas facilement comprendre.

Terme polymorphe aux contours imprécis, la modernité désigne, si l'on en croit Eisenstadt, un ensemble d'évolutions combinées pour amener l'organisation des sociétés et la vie des hommes et des femmes à faire un pas en avant. Ce qui suppose le remplacement des familles nombreuses et élargies par des familles mononucléaires de taille réduite, l'industrialisation, la notion de droits politiques individuels, la laïcité et le recul supposé des mentalités religieuses¹. Mais, selon Baudelaire, « la modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'éternel et l'im-

¹ EISENSTADT, S. N, cité par BAYLY Christopher Allan (2004), in *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Les Editions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, Paris, 2007, p. 31.

muable² ». Hegel, pour sa part, parle des « temps modernes ». Et, dans la perspective hégélienne, les temps modernes sont caractérisés par la structure d'un rapport à soi qu'il appelle « subjectivité ». Cette dernière comporte une certaine ambiguïté, en ce sens qu'elle peut désigner à la fois « l'individualisme », « le droit à la critique », « l'autonomie de l'action » et « la philosophie idéaliste elle-même »³. Cette subjectivité a pu arriver à surgir au cours de l'histoire grâce à des événements historiques, comme la Réforme, les Lumières et la Renaissance française⁴. Hannah Arendt, dans sa tentative de différencier l'époque moderne du monde moderne, précise alors que le monde moderne commence politiquement avec les premières explosions atomiques ; l'époque moderne, quant à elle, a été dominée par la découverte de l'Amérique, la Réforme, l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle.⁵ Aussi, de l'aveu d'Anthony Giddens, la modernité désigne des modes de vie ou d'organisation sociale apparus en Europe vers le dix-septième [10] siècle⁶. Ces modes de vie ont exercé, selon Giddens, une influence plus ou moins planétaire⁷. En ce sens, Giddens inscrit la modernité dans un cadre géographique originel. Ou encore, à son sens, la modernité serait la diffusion vers l'extérieur à partir du centre européen tout-puissant. Enfin, si l'on suit les propos de Weber, il existe un lien entre la modernité et le rationalisme occidental. Car, de son point de vue, tous les événements et développements tant économique, politique, scientifique et artistique qui ont eu lieu à l'époque moderne obéissent à une forme de rationalisation occidentale⁸.

Il en résulte donc l'idée que la modernité serait une exceptionnalité occidentale et que l'Occident serait la seule fonction d'exemple et de régulation de la modernité. Il importe de se demander s'il n'existe pas dans ces différentes perspectives ce que Jack Goody appelle un « vol

² BAUDELAIRE, Charles, cité par HABERMAS Jürgen (1985), in *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 10.

³ Hegel, cité par HABERMAS Jürgen, *ibid.*, 19-20.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁵ ARENDT, Hannah (1958), *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1994, p. 315.

⁶ GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Editions de L'Harmattan, 1994, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁸ Weber, cité par HABERMAS Jürgen, *op. cit.*, p. 1.

de l'histoire ». Le vol de l'histoire désigne chez Goody l'idée de l'oubli de la dette de l'Occident vis-à-vis des pays non occidentaux et en même temps l'idée selon laquelle l'Occident croit jouir d'une certaine exceptionnalité⁹. Pour faire bref, le vol de l'histoire traduit l'oubli des métarécits cachés et celui des apports des peuples qu'on qualifiait lapidairement, de « peuples sans histoire ». Ainsi donc, la modernisation semble être le corollaire de l'occidentalisation.

Dans *La naissance du monde moderne*, Christopher Allan Bayly en vient à penser la modernité à la fois comme un produit hybride et en termes de « modernités multiples ». Bayly soutient, dans ce livre, l'idée que certaines sociétés occidentales ont su préserver à moyen terme des avantages compétitifs grâce à la manière dont elles faisaient des affaires ou la guerre, ou encore à la manière dont elles débattaient publiquement des questions politiques. Non seulement ces avantages n'étaient pas intrinsèques à ces sociétés occidentales, mais aussi ils étaient contingents et réactifs¹⁰. Cela dit, pour l'auteur, certaines sociétés situées en dehors de l'Europe adoptèrent rapidement ces nouvelles formes d'action sociale et politique. C'est bien dans ce sens que Bayly est parvenu à relativiser la révolution de la modernité.

[11]

Il incombe de voir qu'autant qu'on fera remonter *la naissance du monde moderne* à la Renaissance, autant qu'on apposera à la modernité l'étiquette d'exceptionnalité occidentale et on comprendra la modernisation d'une société comme l'occidentalisation de celle-ci. C'est la raison pour laquelle, en faisant remonter *la naissance du monde moderne* à la période allant de 1780 à 1914, Christopher Allan Bayly va non seulement innover, mais aussi opérer une coupure épistémologique. En effet, si l'on en croit Bayly, il y eut, à l'échelle planétaire, l'émergence d'un phénomène d'uniformisation qui toucha les États, la religion, les idéologies politiques et la vie économique tout au long du XIX^e siècle. Ces liens entraînent, à l'échelle planétaire, la création d'entités politique hybrides, d'idéologies métissées et des formes complexes d'activité économique. Selon l'auteur, cette uniformisation et ces interdépendances croissantes tout au long du XIX^e siècle ré-

⁹ GOODY, Jack, *Le vol de l'histoire*, Collection NFR Essais, Gallimard, 2010, 496 pages.

¹⁰ BAYLY, Christopher Allan, op. cit., p. 35.

sultent de la domination économique croissante exercée par l'Europe occidentale et par l'Amérique du Nord, mais aussi des apports de la Chine, de l'empire ottoman et de certains peuples autochtones. Il s'ensuit de là l'idée que les facteurs qui ont basculé le monde vers l'uniformisation et la modernisation proviennent de toute part.

Partant de l'idée selon laquelle une dimension essentielle de la modernité tient à la conviction que l'on est moderne ou que la modernité est une aspiration à être en phase avec son époque, Bayly tient à montrer qu'entre 1780 et 1914, un nombre croissant de gens ont décidé qu'ils étaient modernes ou qu'ils vivaient dans un monde moderne. En 1900, nombreux étaient ceux qui, parmi les élites africaines ou asiatiques, en étaient arrivés à la conclusion que l'époque était à l'érosion des coutumes, des traditions, du patriarcat, des religions à l'ancienne et des communautés ¹¹, que c'était donc une époque qui devait faire un pas en avant. Donc, pour Bayly, le XIX^e siècle fut celui de la modernité précisément parce qu'un nombre très important de penseurs, d'hommes d'État, de scientifiques garants de l'ordonnement des sociétés pensaient qu'il en était ainsi. Ce fut aussi l'ère de la modernité parce que les peuples pauvres et asservis du monde entier pensèrent qu'ils pouvaient améliorer leur sort. Et d'ajouter que le XIX^e siècle fut, de surcroît, celui de la modernité parce que la Renaissance à laquelle on fait remonter la naissance de la modernité n'avait aucune aspiration à être en phase avec son époque ou à faire un pas en avant, mais plutôt avait une aspiration à faire un retour aux enseignements inattaquables de l'Antiquité classique. Bref, les changements survenus à cette époque furent si rapides et interagirent si profondément les uns avec les autres que cette période peut en toute logique être décrite comme celle de la [12] « naissance du monde moderne ». Cette *naissance du monde moderne* recouvre l'essor de l'État-nation, une centralisation exigeante du pouvoir ou une loyauté à base de solidarité ethnique en même temps qu'un développement considérable des liens économiques à l'échelle planétaire. Cela inclut aussi l'essor de l'industrialisation et un nouveau style de vie urbaine ¹².

La modernité a connu, si ce n'est pas sa naissance, sa phase cruciale au XIX^e siècle. En ce sens, elle ne peut plus être conçue comme une exceptionnalité occidentale. Il est alors de bon ton d'aborder la

¹¹ *Op. cit.*, p. 32.

¹² BAYLY, Allan Christopher, *op. cit.*, p. 34.

question de la modernité sous l'angle des « modernités multiples », ce en vue de montrer que la modernité a pu être quelque chose de très différent en Occident, au Sénégal, en Indonésie, au Japon, en Chine... Mais, en dépit des différences, il existait ce que Souyri appelle une « grammaire commune ¹³ » de la modernité. Par cette « grammaire commune », toutes les régions qui se sont lancées à des moments différents dans le processus de la modernisation partaient d'un même fondement. En effet, il s'agissait, si l'on en croit Souyri, de se lancer dans « la création d'un État-nation, l'industrialisation, la naissance d'une société et d'une culture de masse » et dans « la construction d'une langue nationale unifiée, d'une littérature nationale, d'une histoire nationale, d'une géographie et donc d'un espace national, d'un peuple » ¹⁴. Mais, il reste que la modernité doit être toujours comprise en termes de « modernités multiples », car, en dépit de cette « grammaire commune », toutes les régions n'ont pas eu la même représentation de la modernité du projet de leur modernisation et ont connu relativement des effets différents. La relativisation de la révolution de la modernité opérée, s'impose alors à notre préoccupation, laquelle est de savoir si et en quel sens il est possible de parler d'une modernité haïtienne. Si donc une dimension essentielle de la modernité tient à la conviction que l'on est moderne ou à avoir une aspiration à être en phase avec son époque ou encore à faire un pas en avant, existait-il une telle conviction chez les élites et les penseurs haïtiens contemporains de *la naissance du monde moderne* ? Autrement dit, quelle était « la modernité à notre façon » des élites et des penseurs haïtiens d'alors ? Quelle comparaison est-il convenu de faire entre « la modernité à notre façon » des Haïtiens par rapport à celle de la Chine et du Japon par exemple ? Par ailleurs, si le concept de modernisation n'était pas présent dans les écrits des penseurs haïtiens d'alors, qu'est-ce qui pouvait bien lui servir d'équivalent ? Dans son [13] ouvrage *Sur le concept d'histoire*, Walter Benjamin fait référence à l'Ange du tableau de Pau Klee, qui donne l'impression de s'apprêter à s'éloigner de quelque chose qu'il regarde fixement. Cet Ange qui, tourne le visage vers le passé, là où une chaîne de faits apparaît devant lui, voit une unique catastrophe dont le résultat constant est d'accumuler les

¹³ SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidentale. Aux origines du japon d'aujourd'hui*, Paris, Editions Gallimard, coll. « Bibliothèque des histoires », 2016, p. 18.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

ruines sur les ruines et de les lui lancer ; il aimerait sans doute rester, réveiller les morts et rassembler ce qui a été brisé, mais s'est vu emporté par une tempête qui le pousse irrésistiblement vers l'avenir ¹⁵. Cette tempête désigne au sens de Walter Benjamin le Progrès. Quelle était donc cette tempête qui emportait l'Ange haïtien vers l'avenir et par rapport à quel passé ce rêve de faire un pas en avant, d'avancer vers le Progrès, donc de moderniser Haïti, s'était-il construit ? Etaient-ils arrivés à dépasser ou à se passer de ce passé et à voir poindre à l'horizon leur rêve de moderniser Haïti ?

Originellement marquée par la division et la déchirure, l'Haïti d'hier, comme l'Haïti d'aujourd'hui, faisait face à un problème d'intégration nationale. Ce problème d'intégration nationale restait une énigme non résolue. D'ailleurs, au lieu d'intégrer, l'État oligarchique d'alors excluait. Et, ceux-là qui se faisaient fort de se battre pour la réhabilitation de la race noire n'ont été qu'à l'intérêt de l'oligarchie noire ou mulâtre au détriment des masses populaires. Par ailleurs, Haïti n'a jamais su se lancer sérieusement dans l'industrialisation, tant elle reste encore plongée dans un profond archaïsme. De plus, la modernisation n'a été qu'un mot-valise en Haïti, voire un prétexte pour arriver au pouvoir et pour servir l'intérêt de la nation oligarchique. Autant dire qu'il n'a jamais existé en Haïti une volonté politique de moderniser le pays. Et l'État, qui reste et demeure l'organe régulateur de la modernisation, n'a jamais su se hisser à la hauteur de ses tâches. En vertu de cela, il paraîtrait judicieux de se demander si le processus de la modernisation en Haïti dans *le contexte de la naissance* [14] *du monde moderne* n'avait-il pas débouché sur un état qui n'est ni pré-moderne, ni antimoderne, ni moderne, mais *non-moderne*. D'autre part, nous nous proposerons de montrer que la modernité n'est pas une exceptionnalité occidentale. Et, loin de parler d'une modernité linéaire et homogène, nous tiendrons pour acquise l'idée qu'il n'existe pas, malgré une « grammaire commune » de la modernité, une *modernitude*. Par ailleurs, nous tâcherons de prêter le flanc à la démarche consistant à ne plus penser le récit du projet de modernisation d'Haïti dans le seul fragment de l'histoire nationale, mais à l'inscrire dans l'histoire globale du *contexte de la naissance du monde moderne*. En-

¹⁵ BENJAMIN, Walter, *Sur le concept d'histoire*, Editions Payot, Juin 2013, 208 pages.

fin, nous finirons par montrer que le processus de modernisation en Haïti a buté sur une situation de « non-modernité ».

S'il est vrai, comme l'ont souligné DELEUZE et GUATTARI, que la philosophie est une machine qui vomit des concepts ¹⁶, on ne saurait prétendre se passer des concepts dans le cadre d'un travail surtout philosophique. Ainsi donc, conformément au vœu du travail, nous tâcherons de parler de la *modernité*. En fait, malgré toute l'équivocité qui s'y rattache, la modernité peut être définie comme la période dans laquelle se sont combinées un ensemble d'évolutions à l'échelle planétaire pour amener l'organisation des sociétés et la vie des gens à faire un pas en avant ¹⁷. Ensuite, afin de parvenir à décrocher l'exceptionnalisme occidental, nous nous accentuerons sur ce concept de *modernités multiples*. Cette expression désigne l'idée que la modernité aurait pu être quelque chose de très différent en Occident et dans le reste du monde. Ainsi, pour corroborer cette idée-force, nous élaborerons le concept de *modernitude*. L'usage de ce concept consistera à montrer que, même s'il existait une « grammaire commune » de la modernité, les processus de modernisation n'ont pas eu forcément le même sens et n'ont pas débouché forcément sur un même état et sur une même réalité. Par ailleurs, parce qu'il serait incongru de parler de la modernité sans en appeler à la modernisation, nous ferons aussi usage du concept de *modernisation*. En effet, ce concept traduit l'idée d'un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres. Il désigne la capitalisation et la mobilisation des ressources. Il désigne également la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales. Il désigne encore la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique. Il désigne enfin la laïcisation des valeurs et des normes ¹⁸. D'autre part, pour mieux expliquer l'uniformisation croissante qui existait au XIX^e siècle, nous nous référons à la notion de *mondialisation archaïque*, ce pour montrer qu'il y a eu une forme d'uniformisation bien au-delà depuis. Ce terme sera utilisé pour dé-

¹⁶ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, in *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Editions Minit, « Coll. Critique », 1991, 208 pages.

¹⁷ EISENSTADT, N.S, cité par BAYLY Christopher Allan (2004), in *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris, 2007.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen(1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 2-3.

crire les réseaux anciens et les formes de domination nés de la diffusion géographique des idées et des forces sociales qui opéraient au niveau local et régional [15] pour passer à un niveau interrégional et intercontinental¹⁹. Enfin, pour nous défaire de la perspective selon laquelle la révolution industrielle a été le plus grand changement socio-économique opéré au niveau de la planète, nous nous référerons aux notions de *grande domestication de la nature* et de *révolutions industrielles*. Si la première désigne le passage de l'humanité du stade du nomadisme, de la quête de nourriture et de l'errance pour passer à des activités agricoles intenses²⁰, la seconde traduit un changement culturel et économique manifesté par la réorganisation de la demande et des ressources et l'utilisation plus rationnelle de la main-d'œuvre familiale²¹.

Pour parvenir à réaliser ce travail, nous nous inscrirons, d'abord, dans une démarche comparative. À cet effet, nous aurons à comparer le processus de modernisation d'Haïti à celui du Japon et de la Chine. Nous aurons à présenter leur nature, leur évolution, le profil de maturité de certains et l'échec de certains autres. Ensuite, nous adopterons la démarche de l'histoire latérale ou multilatérale, ce en vue de parvenir à insérer les péripéties de l'histoire de la mise en place de la modernisation en Haïti dans le *contexte mondial de la naissance du monde moderne*, car, comme l'a souligné Bayly, on ne saurait prétendre pouvoir faire l'histoire du local en dehors du mondial, vu les apports réciproques entre les pays²². Ensuite, nous épouserons la méthode analytique pour pouvoir mieux expliquer les causes de l'échec de la modernisation en Haïti.

Le travail ci-après consistera à faire le récit du projet de modernisation d'Haïti dans le *contexte de la naissance du monde moderne*. Mais, pour y parvenir, il se proposera de présenter les différentes conceptions de la modernité. À cet égard, il ne s'inscrira ni dans une démarche consistant à faire l'éloge de la modernité, ni dans une démarche consistant à la récuser. A contrario, il présentera la modernité comme un état qui n'est ni à admirer, ni à redouter. Tout compte fait,

¹⁹ BAYLY, Christopher Allan (2004), *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris, 2007, p. 76-77.

²⁰ Ibid., p. 87-88.

²¹ Ibid., p. 89.

²² Ibid., p. 17.

ce travail se divisera en une *ternarité*. En effet, alors que la première partie présentera la conception unitaire de la modernité et que la deuxième partie la conception plurielle de celle-ci, la troisième partie concernera la cartographie du projet de modernisation d'Haïti.

[16]

[17]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

Première partie

LA CONCEPTION UNITAIRE DE LA MODERNITÉ

[Retour à la table des matières](#)

L'historiographie dominante occidentale n'a pas cessé d'opérer ce que Jack Goody appelle un « vol de l'histoire ²³ ». En effet, en marchant dans le sillage d'une conception *unilinéaire* de l'histoire, nombreux sont les penseurs qui en viennent à comprendre le monde uniquement du lieu des schèmes et des canons occidentaux. Ce faisant, ils pensent l'histoire et la racontent à partir d'un prisme déformant. Ce prisme qui déforme l'histoire obstrue toute possibilité de s'ouvrir à l'altérité épistémique et conduit, par là même, à la voie essentialiste s'accoutumant à concevoir les choses en termes d'exceptionnalité. Dans ce sens, l'histoire, la littérature, la philosophie et la science ont été considérées comme l'apanage de l'Occident. De ce point de vue, les peuples non-occidentaux et ceux qu'on qualifiait lapidairement de peuples « sans-histoire » n'ont pas de savoirs scientifiques et philosophiques qui leur soient propres.

²³ GOODY, Jack, *Le vol de l'histoire*, Collection NFR Essais, Gallimard, 2010, 496 pages.

L'entrée dans le XX^e siècle a été marquée par la remise en cause du « miracle Grec ». En fait, l'expression « miracle Grec ²⁴ », développée par Burnet, consistait à montrer que les Grecs étaient dotés d'une supra-intelligence grâce à laquelle ils ont pu inventer la Pensée et la Raison. Ce qui, de cette manière, jette au tiroir des oubliettes les méfaits cachés des autres peuples ainsi que leurs apports multiples. L'entrée dans le XX^e siècle a donc été traversée par une remise en question de la philosophie occidentale et par une volonté d'accepter les autres formes de pensée comme des philosophies au même titre que celle occidentale. Si la philosophie occidentale a été *décrochée* ²⁵ de [18] cette manière, le travail ci-après consistera, pour sa part, à *décrocher* la modernité occidentale. En effet, il existe une tradition de pensée qui, en faisant de l'universalisme et l'individualisme gréco-romains et judéo-chrétiens les origines antiques de la modernité, enferme la modernité dans un enracinement historique occidental. Par là même, elle érige l'Occident comme l'unique régulateur de la modernité. Si le postmodernisme et les théories décoloniales se proposent de procéder à une critique de la modernité, ils ne songent pas à la déplacer de son enracinement historique pour la penser en termes d'hybridité et de modernités multiples/alternatives. Cette première partie du travail se permettra en apparence de faire le récit de la modernité selon la vision historiographique occidentale (chapitre I) et d'exposer les critiques postmodernistes et décoloniales de la modernité afin de montrer en substance la conception unitaire de la modernité ainsi constituée (chapitre II).

²⁴ VERNANT, Jean-Pierre, *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, in *Économies, Sociétés, Civilisations*, 1957, Volume 12, Numéro 2, pp. 183-206.

²⁵ AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008.

[18]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre 1

La modernité vue de l'historiographie occidentale

[Retour à la table des matières](#)

L'épistémè occidentale, par la *taxinomisation* du monde en race, en espèce, en genre, se contente de penser en termes d'opposition et de catégorie. Or, toute pensée en termes de catégorie se révèle être dangereuse, mieux, parce que raciste et essentialiste, ou mieux encore, parce qu'elle hiérarchise. C'est ainsi qu'on en vient à créer le couple civilisé/barbare, noir/blanc, homme/femme, raison/imagination ou déraison. En ce sens, tout ce qui *est*, au sens *civilisationnel* et rationnel, tend à la perfection, du moins, en puissance. Tandis que tout ce qui est déraison et barbarie, parce qu'il *n'est pas*, relève du néant qui anéantit, donc de l'imperfection. En cela, la réflexion parménidienne sur l'Être s'avère être nécessaire. Car, quand il déclare l'Être *est* et le non-être *n'est pas*, il insinue en même temps que le non-être ne peut pas être pensé par le simple fait qu'il *n'est pas*, pour ce que, dans la perspective parménidienne, seul l'Être peut être pensé. Il convient ainsi de voir que tout ce qui n'est pas raison ou civilisation, parce qu'il *n'est pas*, ne peut pas être non plus pensé. Cela étant dit, l'historiographie occidentale, héritière de cette façon dualiste de voir le monde, ne pouvait pas ne pas exceptionnaliser la modernité occidentale aux fins de l'opposer à la *prémodernité* et à l'*archaïcité* du reste du monde. C'est

au regard de cette perspective que la modernisation et l'occidentalisation sont comprises comme les deux faces d'une même médaille ou sont de même *mêmeté*. Dans ce chapitre, il sera question de montrer comment l'historiographie occidentale en [19] arrive à construire son discours essentialiste à l'égard de la modernité (section I) et comment, par là même, elle dégage une conception technoscientifique du monde et une conception linéaire de l'histoire (Section II).

Section I

L'Occident comme creuset et vecteur de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

La modernité consiste en une rupture ferme et définitive avec le monde antique. En fait, aux alentours des XV^e et XVI^e siècles, quelque chose de radicalement nouveau a émergé, lequel a pleinement justifié la périodisation de l'histoire par les historiens et les historio-graphes entre « histoire antique » et « histoire médiévale » d'une part, et « histoire moderne » et « histoire contemporaine » d'autre part. Mais, cette quadripartition de l'histoire, selon Vincent Citot, doit se résumer en une bipartition fondamentale de l'Ancien et du Moderne. En effet, l'Antiquité et le Médiéval recouvrent une certaine homogénéité par rapport à la coupure décisive de la Modernité, alors que l'époque contemporaine n'est qu'une sous-partie de l'histoire moderne. Par ailleurs, si la modernité est une révolution, il faut bien comprendre la spécificité de cette révolution, ce qui suppose de comprendre ce qui n'est pas moderne dans la modernité. De ce point de vue, c'est un fait avéré que la modernité hérite de l'antiquité et qu'elle a d'abord consisté à la Renaissance en une redécouverte, fût-elle relative, de l'antiquité. D'ailleurs, ce qui renaît à la Renaissance est, de l'avis de Citot, l'hellénisme, dont les mille ans de christianisme officiel ont contribué à perdre la trace. Ainsi donc, la redécouverte de l'antiquité est la jonction entre le monde chrétien et le monde grec, puis l'avènement des « temps modernes ». C'est pourquoi, Citot développe l'idée selon laquelle « la modernité est née d'une fécondation

réciproque des mondes grec et chrétien, auxquels il faudra [20] ajouter l'apport lui aussi essentiel du monde romain païen »²⁶. En ce sens, pour mieux comprendre l'avènement de la modernité, il faut aller puiser sa source dans l'antiquité grecque.

I.1.- Les origines antiques de la modernité

I.1.1- L'universalisme et l'individualisme grecs

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on en croit Vincent Citot, depuis l'antiquité grecque, existaient l'individualisme et l'universalisme. C'est peut-être à ce titre que Jean-Marie Baldner montre que plutôt de parler de l'histoire de l'émergence de l'individualisme, il convient de parler des histoires de l'émergence de l'individualisme²⁷. En ce sens, pour l'auteur, faire remonter la naissance de l'individu au double héritage judéo-chrétien et gréco-romain de la civilisation occidentale ne semble pas adéquat. Mais, Vincent Citot, pour sa part, invite à chercher la naissance de l'individu dans l'antiquité grecque. En effet, pour Vincent, ce que les historiens ont appelé le « miracle grec » correspond à l'avènement d'une nouvelle forme de rationalité qui a donné naissance à la philosophie comme forme inédite d'esprit critique, à un esprit scientifique de systématisation et de démonstration formelle, ainsi qu'à une conception originale de l'organisation politique²⁸. À cet effet, selon l'auteur, la culture grecque et l'esprit grec constituent une nouveauté remarquable dans l'histoire des civilisations. En effet, dans la philosophie grecque, de son aveu, la Raison est le chemin de la vérité, et cette vérité est elle-même Logos. En ce sens, par l'exercice de sa raison, l'homme participe aux vérités essentielles et éternelles. Car, de s'en

²⁶ CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : [Cairn.info](#), consulté le 7 juillet 2016.

²⁷ BALDNER, Jean-Marie. « *Sur la naissance de l'individu* », In : *Espaces Temps*, 37, 1988. Je et moi, les émois du je. Questions sur l'individualisme. pp. 25-29. [PERSÉE](#), consulté le 18 septembre 2015.

²⁸ CITOT, Vincent, *op. cit.*

tenir à la doctrine de Platon, il montre que chaque homme, même un esclave, participe de l'universel par l'exercice de sa raison. Ce Logos présent en chacun est un principe de *désindividuation* et d'*universalisation*²⁹. En fait, selon Citot, la conception ontologique qui sous-tend la doctrine de Platon conçoit l'homme, dans sa partie corporelle, comme un accident inessentiel, [21] contingent et périssable, et, dans sa partie spirituelle, comme ayant accès à l'universel. Ce qui définit l'homme est donc sa raison et son esprit. Mais, comme cet esprit le renvoie à l'universel, selon l'auteur, il n'y a pas de pensée grecque de l'individu à proprement parler, pour ce que, l'individu, pour être pensé comme un composé de forme et de matière dans l'univers aristotélien, ne saurait être un concept significatif. En tout cas, du point de vue qui est sien, ce qui est significatif, dans l'individu, c'est ce qui le désindividue en le faisant participer au divin, à l'Ordre cosmique, à la perfection d'un Univers accessible par la pensée. Tout compte fait, pour l'auteur, les Grecs ont inventé cet universalisme qui sera fondamental à l'esprit de la modernité, qui fait que chacun n'est pas enfermé en lui-même mais a accès à une rationalité supérieure qui le délivre de sa condition particulière. Cependant, même à Athènes, même au temps de la démocratie athénienne, l'individu était soumis corps et âme à sa cité. À cet égard, il déclare : « la liberté individuelle ne pouvait exister. Le citoyen était soumis en toute chose et sans nulle réserve à la cité³⁰ ». C'est ce qui fait que les Grecs, pour Vincent Citot, parce qu'ils ignorent la liberté individuelle, ne sont pas modernes.

1.1.2.- L'individualisme stoïcien

Pour Citot, le stoïcisme, héritant de l'universalisme rationaliste grec, y ajoute le respect de la personne humaine, et ce respect sera bien présent dans le christianisme. Il est sans conteste que, au sens de Citot, le stoïcisme latin est en partie contemporain de la constitution des épîtres et des évangiles chrétiens. Sénèque, simultanément à Paul de Tarse, défend l'égalité universelle de tous les hommes en tant qu'homme, ainsi que l'essentielle dignité de la personne. Partant de cela, il importe d'affirmer que l'égalité universelle des hommes en di-

²⁹ CITOT, Vincent, *op. cit.*

³⁰ CITOT, Vincent, *op. cit.*

gnité est une invention commune au stoïcisme et au christianisme paulinien. Mais, le christianisme paulinien fonde l'universalisme sur l'amour et sur la foi et le stoïcisme, de son côté, n'entend pas tourner casaque sur son abandon au « Logos »³¹. Ici, la différence substantielle entre le stoïcisme et le christianisme saute aux yeux, en ce que le premier s'attache à la connaissance et le second à l'amour, d'autant que l'idée que c'est en goûtant du fruit de la connaissance que l'homme s'est rendu coupable en empiétant sur un monopole divin révolte le stoïcisme pour qui au contraire la connaissance est une participation positive et essentielle à l'ordre du monde³². Ainsi, contrairement au stoïcisme, le christianisme fonde son ethos [22] sur le reniement du logos. Ce reniement du logos s'incorpore radicalement dans l'éloge paulinien de la foi, de l'amour et de la soumission de l'esprit. C'est en ce sens que Paul affirme : « je détruirai la sagesse des sages, et j'anéantirai l'intelligence des intelligents³³ » ; « puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication », « car la folie de Dieu est plus sage que les hommes³⁴ ». Au regard de cette formulation, selon Citot, il paraît tentant d'inférer que le christianisme, moderne à bien des égards, est ici radicalement antimoderne.

A contrario, le stoïcisme ne prêche jamais la démission de la raison devant la foi et conjugue avec dextérité la liberté universaliste et la liberté individualiste. Si, selon Épictète, « tous les hommes sont égaux et tous, quel que soit leur rang dans la cité, ont droit au même respect³⁵ », l'égalité, l'universalité et la dignité de la personne humaine, loin d'être une invention propre au christianisme, sont également issues d'une tradition stoïcienne, qui s'explicite avec Sénèque, Épictète, puis Marc Aurèle. Mais, par-delà les mérites incontestables respectifs du stoïcisme et du christianisme, il faut se mettre d'accord que l'un et l'autre anticipent sur les valeurs de la modernité. Et que, par-dessus tout, le christianisme, de par sa vocation prosélyte, avait une force d'expansion et un besoin de s'universaliser que n'a pas connus la sa-

³¹ *Op. cit.*

³² Citot, Vincent, « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *op. cit.*

³³ Paul de Tarse, cité par Citot Vincent, *op. cit.*

³⁴ *Ibid.*

³⁵ JAGU, A., cité par Citot Vincent, *op. cit.*

gesse stoïcienne³⁶. C'est ce qui a fait de lui le pivot de l'histoire occidentale.

1.1.3.- L'universalisme, l'égalitarisme et l'individualisme chrétiens

D'autre part, pour Citot, l'universalisme, l'égalitarisme et l'individualisme sont aussi l'apanage des chrétiens. En affirmant haut et fort l'égalité de tous les hommes devant Dieu et l'amour égal de Dieu envers chacun d'eux, Paul de Tarse a voulu faire éclater le communautarisme juif. Non seulement Dieu n'aime aucun peuple en particulier, mais ce ne sont pas les peuples qu'il aime, ou même l'humanité comme telle : ce sont les hommes singuliers, chacun d'eux du fait de leur *ipséité*. Ainsi donc, le christianisme fonde la relation intime de l'individu à Dieu ; relation invisible, [23] hors du monde. Et, c'est, peut-être, en partant de cette même raison qu'Alain Badiou en vient à affirmer que Paul est le premier penseur universaliste³⁷.

En détournant les hommes des rituels mondains et en plaçant le salut dans la pureté du cœur et de la foi, le christianisme, selon Citot, se veut être un véritable vecteur d'individuation. Si Dieu descend dans les cœurs, c'est donc du fond de son intimité que l'individu doit se savoir pieux ou infidèle et doit se sentir responsable. Le christianisme crée ainsi le sens de la responsabilité de l'individu, car non seulement il personnalise le salut, mais il personnalise aussi l'iniquité. Ce faisant, l'individu prend conscience de sa liberté essentielle, une liberté qui n'est plus seulement participative, mais désormais individuelle, au sens où cette participation à l'universel se fait sur fond d'individuation³⁸. Tel est l'apport essentiel du christianisme aux valeurs de la modernité.

³⁶ CITOT, Vincent, *op. cit.*

³⁷ Badiou, Allain., Saint Paul. *La fondation de l'universalisme*, PUF, Les essais du CIPH, 1998.

³⁸ CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : [Cairn.info](http:// Cairn.info), consulté le 9 juillet 2016. Citot, Vincent, *Ibid.*

1.1.4.- L'individualisme du droit romain

Le droit romain est, pour Citot, une autre source de la modernité, mais souvent négligée par les généalogistes. En effet, pour l'auteur, le droit romain est, sous certains aspects, une préfiguration du droit moderne. À ce titre, il avance : « À partir du deuxième siècle avant J.C., l'interprétation du droit, qui souvent se révélera créatrice, cessa d'être le monopole de pontifes pour être donnée par des jurisconsultes, simples particuliers, mais hommes de grands mérites et d'autorité respectée. L'œuvre des jurisconsultes, la jurisprudence, fut, avec l'édit et bien plus que la loi ou le sénatus-consulte, l'instrument de la transformation du droit à la fin de la République et au début de l'Empire »³⁹. Le travail jurisprudentiel comme relativisation du pouvoir législatif impérial qui s'ensuit marque, de l'avis de l'auteur, l'existence d'un contre-pouvoir notable et d'un prototype de séparation des pouvoirs qui définira le droit moderne. De plus, selon lui, « l'un des traits les plus frappants et l'un des grands mérites du droit romain, si on le compare à beaucoup de droits antiques, réside sans doute dans sa très rapide et très complète laïcisation ». Ou encore, « la loi romaine, comme la loi grecque, est l'œuvre des hommes, et non l'importation d'une loi divine [24] religieuse⁴⁰ ». En ce sens, de son point de vue, « le droit avait acquis une totale autonomie par rapport à ses origines religieuses⁴¹ ».

D'un autre côté, encore au sens de l'auteur, le droit romain, qui n'est certes pas égalitaire, est pourtant l'avènement du droit de la personne privée. Cette reconnaissance juridique de la sphère privée par opposition à la sphère publique s'amplifiera chez les modernes. Ensuite, la distinction entre le droit, les personnes, les choses et les actions, sera reprise dans la taxinomie moderne. Cette reconnaissance de la personne, de sa propriété et de sa liberté n'est pas sans rapport avec la morale stoïcienne, ni, « dans une mesure difficile à fixer avec précision, avec la morale chrétienne⁴² ».

³⁹ Citot, Vincent, *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

Le droit romain, pour individualiste soit-il, fait de la capacité juridique ce qui définit la liberté individuelle et l'espace d'autonomie de tout individu romain. L'État garantit l'autonomie du citoyen dans la façon dont il exerce ses droits sur ses biens et sa famille. Il y a donc bien la reconnaissance de la sphère privée, caractéristique de la modernité juridique. Et cette reconnaissance du droit de l'individu et de l'autonomie relative de sa sphère privée permettra en effet de définir les limites d'une liberté individuelle, et de garantir l'inviolabilité de cette liberté par une quelconque force publique, en quoi la modernité se donne aussi des garanties contre le totalitarisme⁴³. D'où la nécessité de placer le droit romain comme une source essentielle de la modernité.

I.2.- L'avènement de la modernité ou l'Occident comme creuset de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

De ce qui précède, il découle que le monde grec, le monde chrétien et le monde romain sont les trois piliers de la modernité. Selon Citot, c'est précisément à partir des XV^e et XVI^e siècles que des hommes d'un genre nouveau vont révolutionner l'idée que l'homme se fait de lui-même, de ses possibilités et de sa place dans l'univers. Ils vont bouleverser la représentation du temps en inventant le progrès, renverser le théocentrisme en plaçant l'homme libre et rationnel au centre de leurs préoccupations, révolutionner la vieille cosmologie antique géocentrique, renouveler les [25] canons artistiques, et bientôt instaurer de nouvelles institutions politiques qui fassent droit à la liberté individuelle. De ce point de vue, la modernité est un nouveau jour, le dégagement d'un horizon inédit pour l'humanité. Mais, Citot, reprenant l'expression de Léo Strauss, parle de trois « vagues de la modernité ». La première période commence avec la naissance proprement dite de la modernité au milieu du XV^e siècle et s'achève à la fin du XVIII^e siècle. Cette première phase concerne surtout la modernité culturelle, quoique les institutions et la société civile connaissent aussi des changements notoires. Une seconde période commence à la fin du XVIII^e

⁴³ *Ibid.*

siècle avec les révolutions politiques et industrielles, et s'achève vers 1960. Cette seconde modernité concerne au premier chef la société civile et la structure institutionnelle. Mais la culture connaît aussi bien des transformations : en science, en philosophie, et dans le domaine artistique avec ce qu'il est convenu d'appeler le modernisme ⁴⁴. Enfin, la troisième période commence vers 1960 avec l'avènement de la société de consommation et de la culture de masse, l'explosion de l'individualisme et l'accélération des innovations technologiques, et se poursuit encore aujourd'hui. En fait, la façon dont Citot procède à la périodisation de la modernité est différente de celle de Jacques Attali. Ce dernier, en parcourant l'histoire, voit le règne de trois modernités successives : celle de l'Être, celle de la Foi et celle de la Raison. La modernité de l'Être correspond à la préhistoire jusqu'au triomphe du christianisme. Ce sera celle du monde antique gréco-romain, incluant la première pensée juive. La modernité de la Foi courra ensuite jusqu'en 1400 et verra le triomphe de la Chrétienté. À ce stade, la société civile est soumise à l'ordre divin. Et, enfin, La modernité de la Raison entame son parcours dès la fin du XV^e siècle, avec l'apparition des nouvelles techniques, par exemple l'imprimerie, et des grandes explorations et découvertes de nouveaux continents. Pour Jacques Attali, cette modernité est l'heure des querelles des Anciens et des Modernes, mais aussi celle des utopies de Campanella ou Bacon ⁴⁵. C'est l'époque de Cervantès et de Shakespeare. Mais, dans la périodisation de Vincent Citot, la première vague de la modernité semble rejoindre la modernité de la Raison dans la périodisation de Jacques Attali. En fait, pour la commodité de l'analyse, nous n'allons présenter que la première vague de la modernité.

1.2.1.- La première modernité : de la Renaissance aux Lumières

[26]

Cette vaste période de trois siècles, dans la perspective de Citot, correspond à la mise en place des valeurs essentielles de la modernité.

⁴⁴ CITOT, Vincent, *Ibid.*

⁴⁵ Jacques Attali, *Histoire de la modernité. Comment l'humanité pense son avenir*, Paris, Robert Laffont, 2013, 204 p.

Au niveau économique et politique, cette période, d'après Citot, se distingue aussi nettement de la précédente et de la suivante. En effet, elle correspond à « l'ancien régime », qui met fin au système féodal médiéval, et qui voit apparaître la figure de l'État monarchique moderne, centralisé et bureaucratique ⁴⁶. C'est aussi l'époque où les nations s'individualisent culturellement et linguistiquement. Au plan économique apparaît une nouvelle classe sociale : la bourgeoisie marchande, qui profite de l'extension mondiale du commerce ⁴⁷. Sur le plan économique, le XV^e siècle correspond à une période de croissance significative. Il en va de même sur le plan démographique ⁴⁸. On observe une poussée d'urbanisation durant cette période. Il s'ensuit une première étape dans le procès d'individualisation : la famille commence à se restreindre et à s'autonomiser au sein des lignées et des groupes sociaux ⁴⁹. Sur le plan politique et sur celui des relations internationales, cette période est marquée par la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, c'est-à-dire la fin de l'empire romain d'orient, et par la découverte de l'Amérique par Colomb en 1492 ⁵⁰. Ces deux dates sont habituellement retenues pour les périodisations, à quoi on peut ajouter une troisième date : l'invention de l'imprimerie par Gutenberg en 1450, qui aura de grandes conséquences sur la diffusion des connaissances, de la culture antique, et donc sur la Renaissance ⁵¹.

1.2.2.- La Renaissance et la Réforme

La Renaissance, d'abord italienne, surtout florentine, se présente comme l'avènement d'un esprit nouveau, d'une disposition inédite à l'égard de la culture, de la religion, des canons esthétiques et du savoir. En fait, plus généralement encore, cette époque marque une vision nouvelle de l'homme, du monde et de l'histoire. L'humanisme

⁴⁶ CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : [Cairn.info](http:// Cairn.info), consulté le 9 juillet 2016.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

marque cette confiance nouvelle de [27] l'homme dans sa valeur et dans ses possibilités d'accès au savoir. Il se traduit par une contestation des anciennes formes d'autorité, notamment religieuses. Au plan artistique, l'homme prend plus d'importance à la fois en tant que créateur et comme sujet représenté. Les artistes de la Renaissance sont à la fois des savants, des techniciens et des penseurs. En tant que tels, ils participent à toute la culture de l'époque, et sont proprement des hommes universels. Mais, cet universalisme se double nécessairement d'une poussée individualiste : « quand cette tendance à développer au plus haut point la personnalité se rencontrait avec une nature réellement puissante et un esprit richement doué, capable d'assimiler en même temps tous les éléments de la culture d'alors, on voyait surgir l'« homme universel »⁵² », qui est aussi un homme singulier. L'universalisme et l'individualisme, en ce sens, vont de pair.

La Renaissance propose une nouvelle vision plus autonome, plus libre, plus singulière et plus cultivée de l'homme. Elle propose aussi une nouvelle vision du monde, en ce sens que ce dernier est devenu une curiosité pour l'investigation technique et scientifique. Elle propose enfin une nouvelle vision du temps, où les hommes de la Renaissance sont les premiers à découper l'histoire en trois grandes périodes (Antiquité, Moyen Âge et Temps Modernes), mais avec une volonté affichée de rejeter le passé immédiat comme intrinsèquement dépassé⁵³. Bref, selon CITOT, même si la Renaissance est tournée vers l'Antiquité et cherche à imiter le modèle des Anciens, elle marque un rapport au temps nouveau, qui préfigure et prépare les idéologies du progrès des siècles suivants.

1.2.3.- La modernité scientifique

Les XVI^e et XVII^e siècles marqueront une rupture décisive dans l'histoire des sciences. En effet, suivant Citot, l'ancienne représentation aristotélicienne du cosmos tombe devant les découvertes de ce qu'il faut appeler la science moderne. Il s'agit en premier lieu du passage du géocentrisme antique à l'héliocentrisme, dont Copernic éla-

⁵² CITOT, Vincent, « Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme) », *op. cit.*

⁵³ *Ibid.*

bore le premier la théorie, mais que Nicolas de Cues avait annoncé. Cette rupture épistémologique sera aussi, comme l'indique la célèbre formule de Koyré, un passage « du monde clos à l'univers infini ⁵⁴ ». La révolution [28] copernicienne aura pour conséquence ultérieure une nouvelle conception de l'univers, en ce sens que celui-ci n'a plus de centre et devient infini, comme la géométrie euclidienne, et se trouve déshumanisé. ⁵⁵ Cette nouvelle représentation du monde, selon Citot, encouragera l'étude scientifique de l'ici-bas, puisque la Terre n'est plus, comme dans l'Antiquité, une sorte de pâle copie des perfections idéelles ⁵⁶. À cet effet, la physique du sublunaire n'est plus une géométrie déchue, et par conséquent les savants y trouvent un intérêt nouveau ⁵⁷. En fait, cette investigation scientifique du monde encouragée par la nouvelle représentation du monde est marquée par la conceptualisation par Francis Bacon au début du XVII^e siècle de la méthode expérimentale et le début de la mathématisation de la nature par Galilée à la même époque ⁵⁸.

Or, l'ensemble de ces révolutions dans le domaine du savoir a tout à voir avec la modernité telle que définie dans la perspective de Citot. En effet, il s'agit bien d'une rationalisation des phénomènes naturels et d'un accès élargi pour l'homme à des vérités universelles ⁵⁹. À l'occasion, la rigueur de la méthode expérimentale en particulier marque un tournant décisif dans cette prise de possession par l'homme des secrets de la nature. En outre, si l'on en croit Citot, c'est ce même Bacon qui, sur la base de sa nouvelle conception du savoir, introduira l'idée d'un temps orienté vers le progrès, sur le modèle du nécessaire progrès des sciences ⁶⁰. Grâce à ce dernier, l'homme pourra devenir « maître et possesseur de la nature ». Cette formule de Descartes traduit bien la foi en la science et en l'avenir qu'avait déjà Bacon. Elle sera le symbole du prométhéisme moderne, de l'idée que l'humanité,

⁵⁴ KOYRÉ, Alexandre., *Du monde clos à l'univers infini*, Gall., tel, 1973.

⁵⁵ CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : [Cairn.info](http:// Cairn.info), consulté le 9 juillet 2016.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

par son savoir et sa technique, ne pourra qu'accroître indéfiniment sa puissance sur les choses ⁶¹. Ici, selon l'auteur, le prométhéisme se fait humanisme ⁶².

[29]

1.2.4.- Descartes et la modernité philosophique

Quels que soient les mérites et le génie propre des philosophes de la Renaissance, de l'avis de Citot, c'est Descartes qui marque le véritable tournant de la modernité en philosophie, par sa volonté inouïe de refonder tout le savoir sur les bases de la seule intelligence individuelle. Ne plus rien admettre que ce que j'ai moi-même démontré, remettre tout en question d'abord, puis tout reconstituer sur une base assurée, depuis une certitude subjective première ⁶³. Il affirme ainsi la primauté de la conscience et de la raison subjective sur les savoirs, les croyances et les dogmes. Je doute, je démontre, et pendant ce temps, Dieu attend ⁶⁴ ! À cet effet, l'esprit du cartésianisme est l'esprit moderne par excellence, et cette modernité se manifeste par l'affirmation de l'autonomie subjective et de sa capacité à s'universaliser, c'est-à-dire à retrouver les vérités universelles au cœur de l'individu rationnel ⁶⁵.

1.2.5.- Hobbes, Locke et les Lumières : la modernité de la pensée politique

De l'avis de Citot, une pensée politique est moderne quand elle pose l'homme au principe de l'organisation politique, et non plus l'idée d'un Cosmos ontologiquement hiérarchisé ou d'une volonté divine ⁶⁶. En ce sens, pour les modernes, l'ordre naturel et l'ordre divin

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

ne peuvent définir l'ordre politique. Ou encore, la politique est une affaire humaine, culturelle, c'est-à-dire en somme artificielle⁶⁷. Il revient donc aux hommes de définir eux-mêmes les règles de leur vie commune, sans se soumettre à un modèle onto-théologique⁶⁸. Or, si c'est l'entente des individus qui fonde l'organisation politique, si celle-ci n'est plus inscrite nulle part dans la nature, dans le ciel des [30] vérités éternelles ou dans l'entendement divin, pour Citot, c'est qu'elle procède de la libre régulation interindividuelle. Autrement dit, la liberté de contracter avec ses semblables devient le nouveau principe politique⁶⁹. Cette liberté du contrat, de l'avis de Citot, devra, en toute logique, évoluer en une liberté de contracter pour garantir sa liberté. Autrement dit, le contrat politique deviendra une façon artificielle de garantir la liberté individuelle comme aspiration naturelle de l'homme⁷⁰.

D'une façon générale, pour Citot, la modernité consiste dans la reconnaissance réflexive par l'homme de sa liberté. Quand cette reconnaissance se fait au niveau collectif et social, selon lui, elle implique une conception artificialiste de la souveraineté politique. Ensuite, parce que la liberté est une puissance de *dé-naturation*, pour l'auteur, l'homme a à faire quelque chose de ce que la nature a fait de lui⁷¹. La culture sera donc une façon pour l'homme social de rompre avec la nature, par l'exercice « naturel » de sa liberté⁷². La modernité consiste ainsi à se représenter l'organisation politique comme un fait de culture, émanant de la libre entente des individus⁷³. Ainsi donc, il n'y a plus de hiérarchie politique naturelle ou prédéterminée : tout est à faire⁷⁴.

Hobbes sera le premier penseur à théoriser explicitement une conception artificialiste du pouvoir politique. C'est la loi de raison qui conduit les hommes à se soumettre collectivement à un pouvoir souverain. Hobbes fonde la souveraineté sur une sorte de contrat que les

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

individus reconnaissent pour garantir leur sécurité. De l'aveu de Citot, cette souveraineté ad hoc créée par des individus est au service de ces mêmes individus ; elle n'est pas une loi ontologique, cosmologique ou divine ⁷⁵. En revanche, trouvant absurde que des individus se soumettent pour leur bien à une autorité qui les terrorise, si l'on en croit Citot, Locke perfectionnera ce schéma, sur la base d'une conception différente de la nature humaine et de « l'état de nature » ⁷⁶. Pour Citot, Locke [31] est en réalité le premier penseur des Lumières, le fondateur authentique du droit moderne, où les individus souscrivent à un pacte social dont la fin est de garantir leur liberté individuelle ⁷⁷. Autrement dit, toute loi qui tend à nier cette liberté essentielle sera nulle en tant que telle, donc anticontractuelle ⁷⁸. S'il n'est pas possible de renoncer librement à sa liberté, comme le pensait Hobbes, la fin de toute organisation politique sera de préserver et d'étendre cette liberté ⁷⁹. Et, si l'on en croit Citot, pour être sûr que le pouvoir politique n'abuse pas de son pouvoir, Locke préconise la séparation des pouvoirs « législatif », « exécutif » et « fédératif ⁸⁰ ». Il est donc en fin de compte l'inventeur du droit individuel inaliénable, de la séparation des pouvoirs : le fondateur du libéralisme politique.

Si l'on suit Citot, à partir de Locke, il sera donc possible d'opposer comme le fait Constant, la « liberté des anciens et celle des modernes ⁸¹ ». En effet, les anciens n'avaient pas formé l'idée d'un droit individuel, d'une sphère privée sur laquelle la cité n'avait pas prise ⁸². La liberté consistait seulement à participer à la *res publica*. A contrario, pour les modernes, la liberté est d'abord et avant tout la liberté que les citoyens peuvent faire valoir contre l'État, contre sa puissance et son ingérence dans les affaires privées ⁸³. C'est ce qu'on pourrait appeler la liberté comme *non-ingérence*. On passe d'une conception « holiste » à une conception « individualiste » de l'organisation poli-

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

tique, selon les termes judicieux de Louis Dumont ⁸⁴. En effet, si l'holisme consiste à penser la primauté du tout sur les parties, c'est-à-dire à rogner sur les libertés individuelles pour le bénéfice commun, l'individualisme, au contraire, pose l'irréductibilité de droits individuels et leur primauté sur toute velléité totalitaire du pouvoir central. Bref, la liberté des anciens est [32] participation, celle des modernes est indépendance ⁸⁵. En ce sens, la modernité authentique suppose l'indépendance et la participation, l'individuel et l'universel, ou tout au moins le général.

De l'avis de Citot, Locke, fondateur de l'individualisme moderne, n'avait toutefois pas tiré toutes les conséquences de la liberté individuelle, en ce sens qu'il fallait encore reconnaître que seul un régime démocratique est compatible avec cette liberté politique pleine et entière ⁸⁶. S'il avait conçu que le peuple devait avoir un pouvoir constituant, il a cependant exclu l'idée d'un gouvernement par le peuple ⁸⁷. Certains penseurs du XVII^e siècle, et notamment Rousseau, élaboreront une théorie de l'État démocratique, avec la participation égale de tous aux institutions politiques ⁸⁸.

D'une façon générale, et au-delà de la philosophie politique, ce que l'on appelle la philosophie des Lumières est cette foi en la capacité humaine de se libérer des tutelles politiques, religieuses et traditionnelles par la force de sa raison et par l'exercice de son esprit critique ⁸⁹. « Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières », et des Lumières Kant dira qu'elles « se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité », c'est-à-dire « l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre ⁹⁰ ». Il s'agit là, pour Citot, d'une profonde revendication d'autonomie intellectuelle, en quoi les Lumières et le criticisme kantien prolongent l'effort cartésien d'autonomisation.

⁸⁴ DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Points essais, 1985.

⁸⁵ CITOT, Vincent, *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Kant, Emmanuel. « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », 1784, in *Œuvres philosophiques II*, Gall., La Pléiade, 1985.

[33]

Section II

La modernité occidentale et les conceptions du monde et de l'histoire

II.1.- L'essence de la modernité et les valeurs occidentales

[Retour à la table des matières](#)

Le récit de la modernité n'est pas sans montrer qu'il existe une essence de la modernité. Cette essence de la modernité propulse ce qu'on appelle les valeurs modernes occidentales. En effet, l'esprit de la modernité est caractérisé par une entreprise individuelle et sociale de libération par rapport aux tutelles diversement spirituelle, morale, scientifique, politique, économique, esthétique et psychologique, qui maintenaient l'humanité dans un état d'hétéronomie⁹¹. L'esprit de la modernité est un esprit d'affranchissement, de libération et d'autonomisation⁹². En ce sens, la modernisation apparaît comme la possibilité historique de la liberté. S'inscrivant dans cette logique, Citot croit que la liberté est l'esprit même de la modernisation, au sens que l'affirmation de l'individualité face aux normes et aux exigences supra-individuelles est l'une des caractéristiques de la modernité. À cet effet, la libération individualiste est non seulement celle de la société particulière, mais aussi celle de son idiosyncrasie. Car, si l'individu se libère de sa société par l'exercice de sa pensée, c'est la société qui pourra le libérer de son idiosyncrasie, par l'éducation sociale de cette même

⁹¹ CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoire* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : [Cairn.info](http:// Cairn.info), consulté le 9 juillet 2016.

⁹² *Ibid.*

pensée⁹³. Et si la tradition enferme l'esprit, la culture, la *noosphère*, ou l'ensemble des actes de l'esprit, le libère et lui donne accès à l'universalité à travers cette singularité même⁹⁴.

Il en résulte donc l'idée que la modernité est à la fois individualiste, au sens qu'elle libère l'individu des tutelles et des dépendances sociales, et universaliste, au sens où elle le libère de son propre conditionnement idiosyncratique. Par là même, la modernité se présente comme une prise de conscience réflexive par l'homme de sa liberté et une incarnation de celle-ci dans l'histoire. Et la [34] liberté est une recherche d'autonomie, étant l'acte par lequel l'individu refuse de voir son existence et ses normes déterminées par une instance supérieure⁹⁵. Bref, elle est l'affirmation par l'homme de sa position de fondement.

Par le « ne rien tenir pour vrai et pour valable ce que j'ai moi-même vérifié et pensé », si l'on en croit Citot, Descartes a fondé le principe de la modernité. Cet humanisme prométhéen, fondement de l'esprit moderne, fait de l'homme un dieu contre le poids de la religion, des traditions et des coutumes⁹⁶. La modernité humaniste s'impose alors comme une foi indélébile en la capacité de l'homme à trouver en lui-même le fondement des normes et des valeurs, l'accès aux vérités⁹⁷. Si donc l'individualisme et l'universalisme sont des valeurs et legs antiques, il reste néanmoins plausible, en suivant Citot, d'adhérer à l'idée que les modernes ont créé l'universel singulier.

La modernité est l'affirmation de l'individu, de la légitimité de sa libre disposition de lui-même ainsi que de sa possibilité de participer au genre humain⁹⁸. Par cette affirmation, la modernité s'attache aussi à l'idée de l'égalité. En effet, chaque homme participe de l'Humain et doit se trouver en lui un accès à l'universel. Par cela même, les hommes sont tous égaux, et cette égalité est une conséquence de la liberté universaliste⁹⁹. D'où, selon Citot, la différence entre le moderne

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

et le prémoderne. Le prémoderne n'est pas un préhumain, mais un humain qui ne reconnaît pas en l'autre tout ce qui fait de lui son alter ego, parce qu'il saisit confusément l'humanité à laquelle tous les hommes participent ¹⁰⁰.

Si la modernité est l'affirmation de la liberté, ne pas désespérer de gagner sa la liberté, c'est se battre pour le progrès et la civilisation ¹⁰¹. Ainsi, la croyance au progrès historique est une notion fondamentale de la modernité. En fait, l'idée du progrès est née d'une réflexion par l'homme sur sa condition historique. Selon Citot, tant que les hommes font l'histoire sans savoir qu'ils la font, cette [35] histoire inconsciente d'elle-même est sans doute orientée en soi, mais n'a pas de sens projeté. En revanche, quand l'homme prend conscience de sa liberté et qu'il la revendique, le temps historique n'est plus vide, il est le temps qu'il faut pour que cette liberté accouche définitivement d'elle-même ¹⁰². Les hommes de la Renaissance, pour Citot, sont en ce sens les premiers à prendre une telle orientation, en taxant le passé de dépassé. Par ailleurs, 'attachant à l'idée que le progrès est une croyance occidentale, Gilbert Rist montre que le progrès n'est pas une valeur proprement moderne, même si elle est proprement occidentale. En effet, Rist montre que la doctrine aristotélicienne, aux fins de fonder la connaissance scientifique, fait une coupure radicale entre la science, qui s'efforce de saisir l'enchaînement des causes déterminées par la nécessité, et l'histoire, considérée comme un art, qui ne traite que du contingent et de l'accidentel ¹⁰³. En ce sens, selon Rist, le champ de la science est, suivant la doctrine aristotélicienne, coextensive à celui de la nature, et la nature, « physis », « phuo », signifie « croître, se développer ». Ainsi définie, la nature est la génération des choses qui se développent et cette chose immanente à partir de laquelle ce qui doit croître tire sa croissance ¹⁰⁴. La nature est donc « l'essence des choses qui ont en elles-mêmes un principe de mouvement [...] et le processus de la génération et de la croissance est appelé « nature », parce que

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ RIST, Gilbert (1996), *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, p.53.

¹⁰⁴ Gilbert Rist, *ibid.*, p.53.

c'est d'elle qu'il tire son mouvement »¹⁰⁵. Si la nature assigne à chaque être un état final, cela ne signifie nullement que la croissance puisse se prolonger de manière illimitée¹⁰⁶. C'est pourquoi pour Aristote, il y a nécessairement génération et déclin de tout ce qui peut être ou ne pas être. Autrement dit, ce qui naît, grandit et atteint sa maturité finira toujours par décliner et mourir dans un perpétuel recommencement¹⁰⁷. Si tant est qu'il existe une idée du progrès chez Aristote, celle-ci est liée à une conception cyclique de l'histoire. Mais, le christianisme, pour être venu à montrer que l'éternel retour est impensable car l'histoire se déroule selon un plan qui comporte un début et une fin, a permis à la modernité occidentale de nourrir une conception du progrès ayant des affinités électives avec une conception linéaire de l'histoire.

[36]

En revanche, pour Alain Touraine, la modernité n'est pas davantage changement pur ou succession d'événements, mais diffusion de l'activité rationnelle, scientifique et administrative¹⁰⁸. En remplaçant au centre de la société Dieu par la science, l'idée de la modernité est étroitement associée à celle de rationalisation¹⁰⁹. Et selon l'idéologie moderniste, la modernité est le triomphe de la raison, comme libération et comme révolution, et la modernisation comme modernité en acte, comme un processus entièrement endogène¹¹⁰. Cette conception classique de la modernité est donc avant tout la construction d'une image rationaliste du monde qui intègre l'homme dans la nature, le microcosme dans le macrocosme, et qui rejette toutes les formes de dualisme du corps et de l'âme, du monde humain et de la transcendance¹¹¹. Anthony Giddens, pour sa part, donne une image fortement intégrée de la modernité comme « effort global de production et de contrôle dont les quatre dimensions principales sont l'industrialisme, le capitalisme, l'industrialisation de la guerre et la surveillance de tous les as-

¹⁰⁵ Aristote, cité par RIST Gilbert, *ibid.*, p. 54.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁸ TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Paris : Les Éditions Fayard, 1992, 510 pp. Collection : le livre de poche, no 19, p. 21.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 43.

pects de la vie sociale ¹¹² ». Il ajoute même que « la tendance centrale du monde moderne le porte vers une globalisation croissante, qui prend la forme de la division internationale du travail et de la formation d'économies-mondes, mais aussi d'un ordre militaire mondial et du renforcement d'États nationaux qui centralisent les systèmes de contrôle » ¹¹³. Pour Max Weber, il existe un lien interne entre la modernité et le rationalisme occidental. Cette rationalisation est, à son sens, le développement des sociétés occidentales et le processus d'institutionnalisation de types d'activités rationnelles par rapport à leurs fins, l'activité économique et l'activité administrative ¹¹⁴. Reprenant la question de Weber, la théorie de la modernisation définit celle-ci comme « un ensemble de processus cumulatifs qui se renforcent les uns les autres, la capitalisation et la mobilisation des ressources, le développement des forces [37] productives et l'augmentation de la productivité du travail. La modernisation désigne aussi la mise en place de pouvoirs politiques centralisés et la formation d'identités nationales, la propagation des droits à la participation politique, des formes de vie urbaine et de l'instruction publique. Elle désigne enfin la laïcisation des valeurs et des normes » ¹¹⁵.

¹¹² GIDDENS, Anthony, cité par Touraine, Alain, *Critique de la modernité*, Paris : Les Éditions Fayard, 1992, 510 pp. Collection : le livre de poche, no 19, p.43.

¹¹³ *Ibid.*, p.43.

¹¹⁴ WEBER, Max, cité par Habermas, Jürgen (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p.2.

¹¹⁵ Habermas, Jürgen, *Ibid.*, p.2.

[37]

II.2.- L'individualisme, l'égalitarisme, l'universalisme, le rationalisme, la croyance au progrès liée à une conception linéaire de l'histoire : des valeurs occidentales modernes.

[Retour à la table des matières](#)

Au regard de ce qui vient d'être exposé ci-devant, il importe de constater que la modernité occidentale fait sienne un ensemble de valeurs. L'adoption de ces valeurs n'est pas sans incidence sur la conception occidentale du monde et de l'histoire. En effet, au dire de Weber, il existe un lien interne entre la modernité et le rationalisme occidental et, si l'on en croit Touraine, la modernité est avant tout la diffusion de l'activité rationnelle. Cela explique profondément la raison pour laquelle l'Occident, dans sa version moderne, a une conception technoscientifique de la nature et du monde. Par cette conception, la nature, dévirginisée et désacralisée, devient un lieu à exploiter et le monde un lieu à explorer. C'est dans cet ordre d'idée que Descartes invite à faire la science pour se rendre comme maître et possesseur de la nature ¹¹⁶. Cette maîtrise et cette possession de la nature rendent impossible et inconcevable tout rapport mystique et romantique à la nature. D'autre part, comme l'a montré Vincent Citot, l'universalisme, l'individualisme et l'égalitarisme, comme valeurs modernes, ont pour corollaire le progrès. Or, la conception du progrès, liée à la modernité, marche de pair à une conception linéaire de l'histoire. Dans ce sens, l'histoire suit une marche progressive de perfection en perfection. Et, dans cette conception qui en appelle à une pensée de la modernité comme une pensée qu'on se fait, à l'avenir, de l'avenir, l'avenir est toujours radieux et promet un monde pour le meilleur et sans le pire. Mais, le passé, parce que ténébreux, doit être dépassé. Bref, la rationalisation, la laïcisation, l'individualisme, l'universalisme, le progrès, la sécularisation, l'industrialisation, tels ont été certaines des valeurs épousées par la modernité occidentale, et ces valeurs ont été à la base de la conception linéaire de l'histoire et de la vision technoscientifique

¹¹⁶ DESCARTES, René, *Discours de la méthode*.

qui ont pris corps en Europe occidentale et qui n'ont eu de cesse de la dominer.

[38]

Les modernes ont cru que les progrès de la science et de la technologie pouvaient parvenir à émanciper l'homme et à le libérer de son aliénation. Malheureusement, les effets de la science, de la technologie et de l'industrialisation ont été néfastes pour l'humanité. Les progrès et la Raison dont les modernes n'avaient eu de cesse de faire le panégyrique ont débouché sur des guerres mondiales, sur des réchauffements climatiques et sur des individus atomisés, divisés, angoissés ou souffrant de multiples pathologies des sociétés modernes. D'autre part, la modernité, en affirmant la libération de l'individu, pose le postulat de l'égalité, en ce sens que tous les hommes sont égaux devant la raison et en Droit. Mais, cette modernité a cautionné la colonisation et la traite négrière. Cette modernité semble créer un sujet totalitaire, *autotélique* et absolu qui érige ses principes en loi universelle et qui, par là même, veut imposer son particularisme comme un universalisme. Ainsi donc, aux yeux de plus d'un, la modernité est une modernité colonialiste, esclavagiste et universaliste monotopique, donc eurocentrique. S'en prenant aux valeurs de la modernité, le postmodernisme et la pensée décoloniale se proposent de s'ériger en une véritable critique de la modernité. Reste donc à se demander en quel sens ces derniers constituent une critique de la modernité et en quel sens ils offrent des pistes de dépassement tant de la modernité occidentale que de l'occidentalocentrisme. Autrement dit, à quelle modernité leur critique s'adresse-t-elle ?

[38]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre 2

La remise en cause de la modernité occidentale et l'indépassable occidentalisme.

[Retour à la table des matières](#)

C'est devenu un truisme de dire que la modernité occidentale est grosse de difficultés. Difficulté épistémologique, en ce sens qu'elle était incapable d'occasionner une épistémologie qui était à même de s'ouvrir à l'altérité. Difficulté ontologique, dans la mesure où elle n'a pas donné lieu à une ontologie relationnelle, qui permettrait de comprendre, comme l'a si bien dit [Frantz Fanon](#), que « le noir n'a pas à être noir, mais il a l'être en face du blanc » ou d'ajouter que « le blanc, aussi, n'a pas à être blanc, mais il a l'être en face du noir ». D'autre part, cette modernité, parce qu'elle était follement amoureuse du progrès, se trouve accablée de maintes remises en question. En tout cas, si certains ont eu l'audace de se faire avant-gardistes de la modernité, d'autres, au contraire, n'ont pas su cacher leurs intentions de tirer à boulets rouges contre cette dernière. Pour la commodité de l'analyse, nous nous concentrerons, d'une part, sur la critique postmoderniste de la modernité (section I) et, d'autre part, sur celle décoloniale de la modernité (section II).

[39]

Section I

La critique postmoderniste de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Discourir autour du postmodernisme n'est pas sans prêter à confusion, car ce terme est utilisé dans des acceptions et contextes différents. Aussi, le « post » du postmodernisme peut être entendu comme dépassement, au sens de l'accomplissement de la modernité, ou comme dépassement, au sens d'un après et d'une fin de la modernité. En ce dernier sens, il convient de nous demander en quel sens peut-on effectivement parler d'une « fin de la modernité ». Tout compte fait, les postmodernistes proposent une critique de la modernité, et cette critique de la modernité a pris des formes très différentes. Et, du point de vue socio-politique, les deux grandes cibles de la critique de la modernité sont l'hégéliano-marxisme et la pensée individualiste-libérale¹¹⁷. Au-delà des divergences entre ces derniers, ils partagent la croyance dans le progrès rationnel et dans les capacités de l'homme de pouvoir gérer son destin. De ce point de vue, le postmodernisme se veut une pensée qui renonce aux philosophies de l'histoire et une critique de toutes les formes de philosophie du sujet, tant individuel que collectif. En fait, selon André Berten, l'une des sources de la réflexion contemporaine sur la postmodernité est à rechercher dans l'analyse wébérienne de la modernité¹¹⁸. Il montre qu'il existe une ambiguïté dans le jugement de Weber sur la modernité, en ce sens que son analyse percutante des progrès de la rationalité occidentale s'accompagne d'une analyse non moins significative du désenchantement du monde et d'un pessimisme sur l'avenir des sociétés occidentales¹¹⁹.

¹¹⁷ BERTEN, André, « *Modernité et postmodernité : un enjeu politique ?* », In : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 89, N°81, 1991. pp. 84-112. [PERSÉE](#). Consulté le 18 septembre 2015.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

Par ailleurs, il montre que Weber, en s'interrogeant sur l'avenir du capitalisme, constate que les motivations religieuses qui avaient été à l'origine de l'éthique de la besogne avaient disparu. De ce fait, en tant que système économique, le capitalisme devient un système contraignant, une « cage d'acier ». Et Weber ajoute : « Nul ne sait qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des pensées et des idéaux anciens, ou encore — au cas où rien de cela n'arriverait — une pétrification mécanique, agrémentée [40] d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas, pour les « derniers hommes » de ce développement de la civilisation, ces mots pourraient se tourner en vérité : « spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur — ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là »¹²⁰. C'est donc en sens que pour André Berten, Weber prophétise un monde que les postmodernes se contentent d'analyser.

Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, en estimant que c'est dans la pensée hégélienne qu'une claire conscience des enjeux de la modernité se fit jour et que s'esquissaient les orientations que l'on retrouve dans les débats sur la postmodernité, fait un rapprochement entre les débats contemporains sur la modernité et la postmodernité et les débats qui avaient animé les post-hégéliens. C'est ainsi qu'il distingue trois grands courants parmi les post-hégéliens : d'une part, les hégéliens de gauche, qui proposent une raison éthique et utopique contre la raison instrumentale moderne ; d'autre part, les hégéliens de droite, qui épousent la modernisation sociale tout en récusant la modernité culturelle et les exigences d'universalisation de l'éthique ; et, enfin, on retrouve Nietzsche qui, lui, récuse de la raison toute entière¹²¹. Les hégéliens de gauche ont donné les philosophes de la praxis qui défendent la modernité, alors que les hégéliens de droite sont les inspireurs des néo-conservateurs qui n'en veulent qu'à la modernité culturelle. Nietzsche, lui, a comme successeurs ce que Habermas appelle les antimodernes, qui radicalisent la critique de la raison. Enfin, on peut ajouter les vieux-conservateurs qui refusent la modernité dans sa plénitude et proposent un néo-aristotélisme. Mais,

¹²⁰ WEBER, Max, cité par Berten André, *Ibid.*, p.86.

¹²¹ Habermas, Jürgen, (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 67-68.

pour ce que les philosophes de la praxis et les néo-conservateurs se limitaient à succéder à la raison instrumentale moderne une raison utopique ou à accepter la modernisation sociale, tout en refusant la modernité culturelle, et donc se contentaient de ne pas vouloir remettre en question ce dont les modernes tiraient leur fierté, à savoir la liberté subjective, nous allons nous attarder sur les postmodernistes, au sens antimoderne du terme, tout en mettant l'accent sur la critique derridienne de la modernité pour sa virulence.

En fait, Nietzsche, en venant à montrer que la raison n'est rien d'autre que du pouvoir, rien d'autre que cette volonté de puissance pervertie qu'elle recouvre avec brio, creuse la source dans laquelle la conception postmoderne a profondément puisé.

[41]

I.1.- Le postmodernisme anti-moderniste

[Retour à la table des matières](#)

L'anti-modernisme est la forme la plus radicale du postmodernisme. En effet, en faisant l'expérience fondamentale de la modernité esthétique, laquelle a été manifestée par une subjectivité décentrée, libérée de toutes les limitations de la cognition et de l'activité finalisée¹²², au nom de cette subjectivité, les tenants de l'anti-modernisme rejettent le monde moderne. En fait, pour eux, il n'existe aucun découplage entre modernité et rationalité, car la critique de l'une suppose celle de l'autre ou doit forcément passer par l'autre. En vue de parvenir à dénoncer la raison, ils la campent comme une subjectivité qui assujettit tout en étant en elle-même asservie et comme une volonté de maîtrise instrumentale¹²³. À cet effet, la critique heideggérienne de la rationalité moderne occidentale arrache le voile de la raison pour faire apparaître la volonté de puissance pure, ce qui suppose l'ébranlement de la cage d'acier dans laquelle l'esprit de la modernité s'est *objectivé* socialement¹²⁴.

¹²² BERTEN, André, *op.cit.*

¹²³ *Op. cit.*

¹²⁴ *Op. cit.*

I.2.- La critique heideggérienne de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Heidegger développe l'idée que la représentation est ce qui détermine l'époque moderne. Car, affirme-t-il : « Que l'étant devienne étant dans et par la représentation, voilà ce qui fait de l'époque qui en arrive là une époque nouvelle par rapport à la précédente ¹²⁵ ». En ce sens, la représentation est pour Heidegger la marque de la modernité, même s'il voyait dans la *khôra* platonicienne la préfiguration de l'espace cartésien, donc la préparation pour l'avènement de la représentation dans la modernité. Si la représentation est le fondement des Temps modernes, c'est dans un double sens. En effet, selon Marta Hernandez, la représentation désigne en même temps, chez Heidegger, la manière générale où l'époque moderne se comprend elle-même et le fondement qui détermine la loi et la méthode pour les différents savoirs particuliers qui ont comme visée une région du monde. Ainsi comprise, la représentation doit être mise au clair comme étant la manière dont, dans la modernité, l'être de l'étant se détermine à chaque fois et, plus largement, comme étant [42] la condition sine quoi non de « la conception moderne du monde. » À suivre Heidegger, Marta Hernandez montre que cette double exigence, expression d'un rapport non dialectique entre le général et le particulier, devrait expliquer à elle seule les phénomènes essentiels des Temps Modernes. Ceux-ci sont pour Heidegger, si l'on en croit Hernandez, la science, la technique mécanisée, « l'entrée de l'art dans l'horizon de l'esthétique », « l'interprétation "culturelle" de tous les apports de l'histoire humaine », et le « dépouillement des dieux ¹²⁶ ». Mais, la représentation, si l'on suit Hernandez, est aussi et d'avantage chez Heidegger la détermination de la métaphysique en tant qu'envoi et accomplissement de l'être. Ce qui

¹²⁵ Heidegger, M. cité par Marta Hernandez, « L'essence de la modernité selon Heidegger : la représentation », Appareil [En ligne], Articles, mis en ligne le 08 mars 2010, URL : <http://appareil.revues.org/972>. Consulté le 03 novembre 2016.

¹²⁶ HERNANDEZ, Marta, « L'essence de la modernité selon Heidegger : la représentation », *Ibid.*

fait que sa critique de la représentation est la critique de la pensée envers elle-même, c'est-à-dire envers son champ préalable en tant que celui-ci contient ses possibilités de développement aussi bien que la possibilité de son propre dépassement ¹²⁷. En s'attachant à cette perspective, nous montre Hernandez, Heidegger interroge la métaphysique dans l'*Introduction à la métaphysique*. Dans ce texte, il montre que la représentation est au commencement des quatre scissions donnant lieu au commencement de la pensée occidentale, à savoir les scissions entre être et apparence, être et devenir, être et penser et être et devoir ¹²⁸. Tout compte fait, selon Heidegger, l'époque moderne est non seulement l'aboutissement de la métaphysique mais aussi sa fin historique, c'est-à-dire la clôture de la métaphysique comme système représentatif ¹²⁹. Par ailleurs, souligne Hernandez, Heidegger, en campant le *dasein*, qui est en lui-même rapport à l'être, comme le support d'une expérience de soi autre que représentative, montre que celui-ci est toujours dans une coappartenance à l'être ¹³⁰. Et cet être, en tant qu'être et dépassement de l'étantité, ne peut pas être objectivé, voire représenté ¹³¹. Dans ce sens, la position de la pensée consiste, pour Heidegger, à se tenir dans l'ouverture à l'être. Or, « Re-présenter, signifiant faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant [...] ce qui est là-devant [...], le rapporter à soi, qui le représente, et le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure, [43] ne permet vraiment pas une ouverture à l'Être » ¹³². Parce que donc la perception de soi de l'ego cogito cartésien, inaugurateur de la modernité, n'est pas fondée sur la simple présence à soi, mais sur la représentation de soi comme chose pensante, l'erreur de la modernité, selon Heidegger, réside dans le fait de prendre la représentation de la chose par la pure présence d'une donnée sensible à la conscience ¹³³. C'est en ce sens que, de l'aveu de Marta Hernandez, Heidegger présente sa critique de la modernité.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*

¹³² HERNANDEZ, Marta, *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, expose, à sa manière, la critique heideggérienne de la modernité. En effet, il montre qu'Heidegger, en reprenant les thèmes centraux du messianisme dionysiaque de Nietzsche, procède, en passant par une destruction immanente de la métaphysique occidentale, à une critique de la modernité¹³⁴. Pour sa part, Heidegger se propose de faire un travail de déconstruction qui n'est pas sans mettre au jour une nouvelle hétéronomie. En fait, parce que la raison ne peut s'exercer que dans la funeste activité de l'oubli et de l'exclusion, elle est dans l'incapacité de s'ouvrir à l'Être. Ainsi donc, pour Habermas, la critique de la raison chez Heidegger aboutit à la radicalité *distanciante* d'un changement d'attitude qui pénètre tout. Ce changement d'attitude s'éloigne de l'autonomie et se voue à l'Être aux fins de dépasser l'opposition moderne entre autonomie et hétéronomie. Par ailleurs, constatant les formes de manifestation politique et militaire du totalitarisme, Heidegger, selon Habermas, y voit l'avènement de la domination du monde par l'Europe moderne, car, selon lui, l'essence totalitaire de son époque se résume dans les techniques globales de la domination de la nature, de la manière de faire la guerre et de la sélection raciale. Ces techniques insufflent l'absolutisation de la rationalité finalisée, qui est propre au calcul de toute action et de toute planification, et cette rationalité se fonde sur la compréhension spécifiquement moderne de l'Être se radicalisant. En ce sens, l'époque moderne se détermine par ce fait que l'homme devient la mesure et le milieu de l'étant. Il en infère l'idée que d'après cette compréhension moderne de l'Être, celui-ci est inexorablement enlisé dans une situation où il doit étendre indéfiniment son pouvoir de disposer des processus objectivés de la nature et de la société. Ainsi, cette velléité de l'Être à s'étendre oblige la subjectivité déchaînée à nouer des liens qui assurent les arrières de sa démarche impérative. Ce qui fait que les obligations [44] normatives créées par la subjectivité elle-même demeurent des fétiches sans substance. C'est en partant de cela qu'Habermas montre que Heidegger présente sa déconstruction de la raison des temps modernes.

[44]

¹³⁴ Habermas, Jürgen, (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 157.

I.3.- La critique derridienne de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Selon Lucie Guillemette et Josiane Cossette, il est un fait avéré que les théories du signe de Jacques Derrida s'inscrivent dans le courant poststructuraliste, opposé au structuralisme saussurien, où le signifiant (la forme d'un signe) renvoie directement au signifié (le contenu d'un signe), qui véhiculait toute une pensée logocentrique (centrée sur la parole), celle existant depuis Platon ¹³⁵. De leur aveu, à l'aide de l'écriture (du signe), Derrida se propose de s'en prendre à l'histoire métaphysique fonctionnant sous le mode d'oppositions. Pour y parvenir, si on suit leur démarche, il élabore une théorie de la déconstruction qui remet en cause le fixisme de la structure pour proposer une absence de structure, de centre, de sens univoque ¹³⁶. En fait, le « poststructuralisme », se référant à une perspective critique ayant émergé dans les années soixante-dix et détrônant le structuralisme comme figure dominante de pensée du langage et du texte, est ce à l'aide de quoi, si l'on en croit Guillemette et Cossette, Derrida expose sa critique déconstructionniste du langage. À partir de cette déconstruction du langage, les signifiants ne renvoient plus à des signifiés définis, mais résultent plutôt en d'autres signifiants ¹³⁷. Par ainsi, Derrida s'oppose au schéma duel et relationnel du signifiant et du signifié et à la *structuralité* de toute structure ¹³⁸. En procédant de la sorte, il en vient à tirer à boulets rouges contre toute conception qui pense le monde comme un système d'oppositions se déclinant indéfiniment ¹³⁹. Autant dire, il invite à ne plus penser le monde selon cette binarité qui oppose un logos à un pathos, une âme à un corps, un même à un autre, un bien à un mal, une culture à une nature, un homme à une femme, un intelligible à un sen-

¹³⁵ Lucie Guillemette & Josiane Cossette (2006), « Déconstruction et différence », dans Louis Hebert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec). [Sign.](#)

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

sible, une parole à une écriture et une mémoire à un oubli ¹⁴⁰. Et [45] c'est bien dans cet ordre d'idée que, selon ces auteures, Derrida a pu développer sa grammatologie. En fait, la grammatologie derridienne propose que l'écriture est originaire, au même titre que la voix, tension perpétuelle sans rapport de force ¹⁴¹. En ce sens, l'écriture ne peut donc être une reproduction de la langue parlée puisque l'une n'arrive jamais avant l'autre ¹⁴². Ce qui fait que l'écriture n'est pas la simple graphie, mais l'articulation et l'inscription de la trace ¹⁴³. Et cette trace est, pour sa part, originaire et non originelle, en ce sens qu'elle véhicule l'impossibilité de l'origine, d'un centre et qu'elle est la non-origine de l'origine ¹⁴⁴. La trace est la *différance* qui ouvre l'apparaître et la signification ¹⁴⁵. Cette trace est aussi comprise comme une archi-écriture, c'est-à-dire première possibilité de la parole et aussi première possibilité de la graphie, qui, pour vivre, a besoin de la trace ¹⁴⁶. Et cette archi-écriture est une écriture généralisée par la différence, qui est, elle-même, en tant que temporalisation, la trace de l'écrit dans le parlé ¹⁴⁷. L'archi-écriture est aussi la lecture qui inclut l'écriture et que la textualité caractérise. Et cette textualité, en tant clôturé et non-clôturé du texte, fait du mouvement du texte le mouvement du monde comme jeu ¹⁴⁸. En fait, par cette nouvelle façon de concevoir l'écriture du signe, selon Guillemette et Cossette, Derrida expose sa théorie de la déconstruction pour en finir avec la tradition logocentriste de la pensée occidentale et pour en finir avec la métaphysique, caractérisée par le binarisme et le dualisme. Bref, si la déconstruction est l'ensemble des techniques et stratégies utilisées par Derrida pour déstabiliser, fissurer et déplacer les textes invisiblement ou explicitement idéalistes, la déconstruction derridienne, en tant que renversement et neutralisation, est aussi une déconstruction de la métaphysique, donc une cri-

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

tique de la modernité, dans ce qu'elle a de métaphysique ou dans la mesure où elle est métaphysique ¹⁴⁹.

[46]

I.4.- La critique foucauldienne de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Si la modernité a signé l'avènement du sujet, Foucault est de ceux qui ont remis en cause l'omnipotence du sujet, autrement dit, qui ont annoncé la mort du sujet. En cela, le discours de Foucault est un acheminement à la pensée du dehors. Et dans la perspective de la *pensée du dehors*, le discours du dehors est *au-dehors* de son propre discours ¹⁵⁰. Cela étant dit, toute conscience réflexive, qui tend à affirmer le sujet comme produisant ce qu'il pense, se heurte à un Logos qui la rejette. Dans ce sens, l'être du langage n'apparaît pour lui-même que dans la disparition du sujet. Si le langage a tué les valeurs, les sciences de l'homme ont tué l'homme, la littérature a tué les auteurs, et si c'est le langage qui parle dans les livres en lieu et place du moi, le moi est donc chose extérieure et la véritable pensée est la pensée du langage ¹⁵¹. En suivant Foucault, il paraît on ne peut plus clairement que la conception moderne qui plaçait dans une immédiateté spatiale et temporelle le sujet parlant et la parole autant que le sujet pensant et la pensée est révolue, parce que rejetée d'un revers de main. C'est peut-être à contre-courant de cette conception moderne que Foucault a déclaré *je parle, donc je ne suis pas* ou que Lacan a affirmé *je pense là où je ne suis pas et je suis là où je ne pense pas*.

En fait, Foucault est généralement connu pour ses critiques des institutions sociales. Il est aussi connu pour ses idées sur l'histoire de la sexualité, ses théories générales concernant le pouvoir et les relations complexes entre pouvoir et connaissance. Outre cela, il est également célèbre pour ses études de l'expression du discours en relation avec

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ AUZIAS, Jean Marie, *Clef pour le structuralisme*, p.129.

¹⁵¹ AUZIAS, Jean Marie, *Ibid.*

l'histoire de la pensée occidentale, et qui ont été très largement discutées, à l'image de « la mort de l'homme » annoncée dans *Les Mots et les Choses*. Habermas, dans *Le discours philosophique de la modernité*, montre comment Foucault se propose de critiquer la modernité en passant par une critique des sciences humaines. Pour ce faire, Foucault, selon Habermas, développe une approche doublement archéologique et généalogique du savoir. L'archéologie du savoir recherche les règles du discours et les règles constitutives de la vérité, tandis que la généalogie porte sur les pratiques qui sont corollaires aux règles du discours¹⁵². Cela dit, la généalogie étudie la manière dont se forment les discours, pourquoi ils apparaissent pour ensuite disparaître de nouveau en se penchant sur la [47] genèse des conditions historiquement variables de validité¹⁵³. En fait, selon Habermas, c'est à partir de l'héritage nietzschéen, Foucault a construit sa conception d'une historiographie studieuse et positiviste qui se présente comme une anti-science¹⁵⁴. Et cette historiographie généalogique, pour se vouloir être une antiscience, doit se diriger à contre-courant des sciences de l'homme.

Dans le *Discours philosophique de la modernité*, Habermas montre que pour Foucault la pensée de la Renaissance est traversée par une image cosmologique du Monde. D'ailleurs, dans l'univers cartésiano-hobbésiano-leibnizien, la nature se métamorphose en la totalité de ce qui peut être représenté et le langage forme un médium transparent à travers lequel la représentation peut être représentée¹⁵⁵. Ainsi donc, parce que dans la pensée classique celui qui se représente lui-même ne se trouve lui-même jamais présent, l'homme n'existait pas¹⁵⁶. C'est pourquoi, selon Foucault, c'est avec Kant que s'ouvre l'âge de la modernité, car il est le premier qui pense le sujet représentant comme celui qui doit se transformer en objet dans la représentation¹⁵⁷. Cette nouvelle façon de comprendre le sujet esquisse la forme moderne du savoir, et cette dernière se caractérise par le fait, pour un

¹⁵² Habermas, Jürgen, (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p.294.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 294.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 294.

¹⁵⁵ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 306.

¹⁵⁶ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 308.

¹⁵⁷ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 308.

sujet connaissant, de devoir prendre conscience de ce qu'il dispose de forces finies pour venir à bout d'une tâche qui demande une force infinie¹⁵⁸. La modernité a donc pour point de départ l'idée qui fait de l'homme un être souverain et un être qui, malgré sa finitude, peut remplacer Dieu. Il en infère que la modernité se caractérise par sa forme autocontradictoire et anthropocentrique de son savoir dans laquelle l'homme est un sujet fini qui se transcende dans l'infini¹⁵⁹. La modernité se distingue aussi par son épistémè qui est spécifique une volonté de vérité selon laquelle toute frustration suppose l'incitation à un renouvellement de la production du savoir¹⁶⁰. Cette volonté de vérité est, chez Foucault, ce qui fait le lien entre Savoir et Pouvoir. Or, « les sciences humaines occupent le terrain que l'autothématisation aporétique du sujet [48] connaissant a mis en valeur et érige la façade d'un savoir à valeur universelle derrière laquelle se cache la factualité de la volonté pure d'une maîtrise de soi par le savoir »¹⁶¹. Selon cette forme anthropocentrique du savoir, poursuit Habermas, le Moi ne peut prendre possession de lui-même et ne peut se poser lui-même sans poser inconsciemment un non-Moi¹⁶². Et ce Moi se pose médiatement à la fois comme un processus de connaissance de soi, comme un processus de prise de conscience et comme un processus de formation¹⁶³. Dans cette lignée, les sciences humaines, dans la perspective foucauldienne, sont rattachées à cette conception anthropocentrique du savoir. En effet, les sciences de l'homme en viennent à étudier de manière objective l'homme comme un objet d'investigation scientifique¹⁶⁴. Par cette manière, l'homme, en tant que sujet, se trouve métaphysiquement isolé et structurellement sursollicité¹⁶⁵, et ressent donc un besoin urgent de savoir, de se maîtriser soi-même et de se surpasser. De ce point de vue, si l'homme, sujet fini qui prétendait pouvoir se transcender dans l'infini, n'est plus souverain au royaume du monde, les sciences humaines sont de dangereux intermé-

¹⁵⁸ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.309.

¹⁵⁹ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 309.

¹⁶⁰ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.310.

¹⁶¹ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.310.

¹⁶² HABERMAS, Jürgen, p. 310.

¹⁶³ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.310.

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 313.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.314.

diaires dans l'espace du savoir ¹⁶⁶. À cet effet, les sciences humaines, aux yeux de Foucault, sont des pseudo-sciences ¹⁶⁷. Cette critique foucauldienne des sciences humaines suppose celle du sujet, et donc celle de la modernité. On peut se demander si ce n'est pas dans ce sens qu'Habermas a, en dernière instance, affirmé que Foucault avait voulu opposer un rire philosophique libérateur à tous ceux qui ne veulent pas formaliser sans anthropologiser, qui défendent une réflexion gauche et gauchie et qui ne veulent pas mythologiser sans démystifier ¹⁶⁸. Aussi, selon Habermas, il voulait faire sortir du sommeil anthropologique tous ceux qui ne veulent pas penser sans penser que c'est l'homme qui pense ¹⁶⁹.

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 314.

¹⁶⁷ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p. 314.

¹⁶⁸ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.316.

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen, *Ibid.*, p.316.

[49]

Section II

La critique décoloniale de la modernité

II.1.- La modernité comme négation de la simultanéité épistémique mondiale

[Retour à la table des matières](#)

La pensée décoloniale est un courant de la pensée critique latino-américaine. Elle s'attache à une position épistémologique et à une volonté de maîtriser la position du courant dans le champ académique mondialisé des sciences sociales. En fait, si l'on suit les réflexions d'Enrique Dussel, l'épistémè occidentale souffre d'un problème de l'altérité, en ce sens que cette dernière est niée, occultée, l'autre étant considéré comme incapable de penser. Partant de ce constat, Dussel critique l'eurocentrisme, l'universalisme monologique et la modernité pour ensuite proposer le passage à une universalité concrète et pluri-verselle. Ce projet dussélien ne va pas sans « provincialiser » l'histoire et la philosophie euro-péano-occidentale. D'autre part, selon Fátima Hurtado López, la valeur universelle de l'histoire, en s'attachant à une idée de progrès qui produit un divorce entre le moderne et le traditionnel, débouche sur la négation d'une co-temporalité, supposant la négation de la simultanéité épistémique du monde ¹⁷⁰. En ce sens, Arturo Escobar, en mettant en évidence la géopolitique de la connaissance qui configure le champ particulier de l'anthropologie à l'échelle globale, ne cache pas ses intentions de montrer que « les traditions et les constructions anthropologiques de la périphérie ou subalternes ont été appréhendées comme appartenant à des anthropologies sans histoire, alors que d'autres traditions centrales ou hégémoniques sont

¹⁷⁰ Fátima Hurtado López, In *Cahiers des Amériques Latines*, Imprimerie Bobillier Morteau, Juin 2010.

considérées, telles des incarnations paradigmatiques de la discipline, comme appartenant à l'«histoire de l'anthropologie»¹⁷¹ ». Cela étant dit, l'Europe s'érige comme le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances, autrement dit comme le lieu hégémonique épistémique par excellence, tout en venant à classer les autres pensées dans la catégorie de la mythologie, de la prescience, de l'antiscience. En découle la violence symbolique européenne avec laquelle les penseurs de la décolonialité se proposent d'en finir en supprimant les dispositifs légaux et politiques du colonialisme. Pour ce faire, ils s'engagent dans un processus de décolonisation de l'imaginaire et des connaissances. Ce processus rendra possible tant la critique épistémologique des [50] savoirs européens, coloniaux et hégémoniques qu'une récupération, une reconnaissance et une production d'options épistémiques alternatives. Par ailleurs, en montrant que l'épistémologie et l'ontologie occidentales ne permettaient pas de s'ouvrir aux multiples relations raciales, ethniques, sexuelles ou de genre, épistémiques, économiques, pour faire référence à l'aphasie occidentale et/ou à son incapacité à prendre en compte la question de l'altérité, Damiàn Pachón Soto parle de la « colonialité du pouvoir »¹⁷², qui s'accompagne de ce que Edgardo Lander appelle la « colonialité du savoir », laquelle n'est pas sans rapport avec ce que Walter Mignolo décrit comme la « colonialité de l'être ». En effet, en suivant Damiàn Pachón Soto, on comprend que le concept de colonialité, en lieu et place du colonialisme, permet de ne pas limiter les relations coloniales « au domaine économique-politique et juridico-administratif des centres sur la périphérie, mais de montrer leur dimension épistémique, c'est-à-dire culturelle »¹⁷³.

¹⁷¹ Escobar, Arturo, cité par Fátima Hurtado López « La philosophie de la libération et le courant décoloniale », In Cahiers des Amériques Latines, Imprimerie Bobillier Morteau, juin 2010, p.20.

¹⁷² Le terme a initialement été forgé par Anibal Quijano.

¹⁷³ Damiàn Pachón Soto, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », In Cahiers des Amériques Latines, Imprimerie Bobillier Morteau, juin 2010, p.47.

[50]

II.2.- La modernité conquérante, colonialiste et esclavagiste comme subalternisation de l'imaginaire de l'autre.

[Retour à la table des matières](#)

Pour faire apparaître la liaison étroite entre la modernité et les conquêtes, d'ailleurs, à conséquence colonialiste et esclavagiste, les tenants des théories décoloniales font remonter l'origine de la modernité en Europe, en 1492, ce pour montrer que c'est au cœur même de la modernité qu'a vu le jour le désir de dominer l'autre de manière militaro-économico-politique ainsi que de manière épistémique. C'est en ce sens que Damiàn Pachón Soto souligne que la colonialité du pouvoir est une structure de domination mise en place à partir de la conquête. Cette colonialité du pouvoir renvoie, à son sens, à l'invasion imaginaire de l'autre ou à l'occidentalisation imaginaire de l'autre. En fait, pour détruire l'imaginaire de l'autre ou le subalternise, les colonisateurs imposent leur propre discours au monde du colonisé. S'inscrivant en faux contre cette pratique coloniale, les tenants des théories décoloniales, par l'entremise du concept de colonialité du pouvoir, s'en prennent à toute démarche consistant à la naturalisation et à la fétichisation de l'imaginaire de l'un, puis à la subalternisation épistémique de l'imaginaire de l'autre.

Si la colonialité du pouvoir donne une photographie de la violence épistémique moderne occidentale, elle s'accompagne, à coup sûr, de la colonialité du savoir. En développant le concept [51] d'« hybris du point zéro », Santiago Castro-Gómez fait une généalogie de la colonialité épistémique. En effet, il précise qu'à partir de 1492, l'Europe a connu de grandes avancées en matière des connaissances scientifiques. Il souligne que Descartes, en faisant des mathématiques le protocole de la vraie connaissance, transforme la raison en véritable fondement de l'ordre naturel et social ; ainsi, la raison se trouve subordonnée à Dieu. Ensuite, il dégage dans le postulat du « je pense, donc je suis » cartésien l'idée que les contextes sociaux et culturels d'énonciation sont mis au rancart et que le corps est expulsé hors du champ

du savoir. Par le terme d'hybris, Castro-Gómez fait apparaître le péché de l'homme de vouloir se substituer aux Dieux. Et c'est à travers cette volonté de substitution aux Dieux que Descartes prétend pouvoir fonder la raison universelle, où la connaissance s'autoproduit et où le sujet est dématérialisé et « asexualisé ». C'est peut-être pour cette raison que Nelson Maldonado-Torres avance que se rattache, en filigrane, au « je pense » cartésien un « les autres ne pensent pas » et au « je suis » un « les autres ne sont pas ¹⁷⁴ ». Ce qui amène du coup à penser que les autres savoirs traditionnels non-européens n'existent pas ou ne sont pas des savoirs. D'autre part, Nelson Maldonado-Torres, à la suite de Dussel, emploie la colonialité de l'être pour montrer comment les autres êtres ont été réduits à l'état de « non-être » dans la philosophie moderne occidentale. À ce titre, il montre qu' Heidegger, même s'il en venait à proposer une théorie non plus ontique mais ontologique de l'Être, n'est pas exempté de cette critique, car l'Être dont il parle est à rechercher en dehors du contexte colonial, puisque cet Être traduit bien les êtres masculins européens. Il en résulte non seulement une violence épistémique, mais aussi une violence physique. Ainsi, la modernité, pour avoir été soutenue par ces conquêtes, devient le paradigme de la guerre. En ce sens, la modernité est essentiellement violente. Elle est liée au génocide, au viol des femmes, à l'assassinat des enfants, bref à la domination physique et à la domination spirituelle. Ainsi comprise, la modernité souffre aussi du problème de l'altérité, dans la mesure où elle peut se passer de l'Autre et le convertit en quelque'un de superflu. Par cela même, les tenants des théories décoloniales se proposent de dépasser la modernité par une transmodernité et une interculturalité. Cette transmodernité permettra de prendre conscience de la diversité culturelle pour parvenir à une véritable reconnaissance égal à égal de soi et de l'autre. Et l'interculturalité rendra effectif le dialogue culturel et constituera une possibilité de réaliser des projets conjoints qui transforment la société et l'histoire. Ces propositions constituent une réponse à la violence épistémique de la modernité et une critique de cette dernière. Elles créent l'occasion [52] pour que, du lieu de l'altérité niée et occultée par la modernité, puissent émerger des discours autres, des pensées autres, des cosmovi-

¹⁷⁴ Nelson Maldonado Torres, cité par Damián Pachón Soto, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », Ibid., p.52.

sions autres qui permettront de penser, désormais, le monde avec des yeux autres ¹⁷⁵.

II.3- Considérations générales et critiques

[Retour à la table des matières](#)

C'est un truisme qu'il existe une tradition de pensée qui fait remonter l'origine de la modernité à la Renaissance, en Europe occidentale. Certains, comme Vincent Citot, pour mieux construire leur conception occidentalocentrique de la modernité, vont jusqu'à montrer l'héritage gréco-romain et judéo-chrétien de cette dernière. Ainsi, la modernité est comprise comme une exceptionnalité occidentale. Et cette compréhension de la modernité traverse toute la tradition hégéliano-marxiste. En fait, dans cette tradition de pensée qui érige l'Occident comme l'unique régulateur de la modernité, il existe des courants et penseurs qui s'attachent religieusement aux valeurs modernes. Ils font l'éloge du progrès et croient que les innovations technologiques et scientifiques peuvent émanciper l'homme et rendre possible le bonheur terrestre du monde. De leur aveu, le progrès qu'offre la modernité est tellement inéluctable qu'il faut le transporter jusqu'à l'autre bout du monde. Dans cette perspective de pensée, l'Occident devient l'unique modernisateur dont la mission consiste à apporter les valeurs modernes aux modernisés. À cet effet, la modernisation et l'occidentalisation semblent désigner les deux faces d'une même médaille. À contre-courant de la conception panégyrique des avant-gardistes de la modernité va se développer le postmodernisme, qui en vient à procéder à la critique de la modernité. En effet, Heidegger, Derrida et Foucault, les principaux tenants de ce courant, exposent les critiques les plus acerbes de la modernité. Si les deux premiers partent d'une critique de la métaphysique, critique de la représentation et critique du logocentrisme, pour arriver à une critique de la modernité, Foucault, pour sa part, produit une critique de la modernité passant par celle des sciences humaines. En réalité, tout en reconnaissant les traits reconstituteurs des thèses postmodernistes, il convient aussi de souligner

¹⁷⁵ Damiàn Pachón Soto, « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être », In Cahiers des Amériques Latines, Imprimerie Bobillier Morteau, juin 2010, p.55.

que la frontière entre le moderne et le postmoderne n'est pas clairement définie. [53] D'ailleurs, Jean François Lyotard, lui-même, l'un des premiers à forger le concept de postmoderne, est conscient de ce manque de clarté. C'est pourquoi, il affirmait que l'appel à la postmodernité tient au fait que nous devons modifier notre regard sur la modernité, même si, en même temps, Lyotard ne cesse d'interroger le véritable sens de la postmodernité. En s'interrogeant sur le sens de la postmodernité, voici ce que dit Lyotard : « Une remarque sur cet aspect : le « post- » de « postmodernisme » est ici compris dans le sens d'une simple succession, d'une séquence diachronique de périodes dont chacune est pour elle-même clairement identifiable. Le « post- » indique quelque chose comme une conversion : une nouvelle direction après la précédente. Or cette idée d'une chronologie linéaire est parfaitement « moderne ». Elle appartient à la fois au christianisme, au cartésianisme, au jacobinisme : puisque nous inaugurons quelque chose de complètement nouveau, nous devons donc remettre les aiguilles à zéro. L'idée même de modernité est étroitement corrélée avec le principe qu'il est possible et nécessaire de rompre avec la tradition et d'instaurer une manière de vivre et de penser absolument nouvelle ¹⁷⁶ ». Dans ce sens, la modernité devient une tradition avec laquelle la postmodernité veut rompre. Au regard de cela, on pourrait se demander si la postmodernité ne serait pas une modernité qui ne dit pas son nom. Par ailleurs, si l'on s'en tient à la perspective d'Anthony Giddens, la post-modernité, plutôt un dépassement de la modernité en tant que telle, est la modernité qui se comprend elle-même ¹⁷⁷. En ce sens, la post-modernité, si tant est qu'elle existe, est une modernité consciente de ses erreurs, et, par ainsi, veut se corriger. De ce point de vue, la post-modernité ne vient pas pour abroger la modernité, mais pour l'accomplir. Autrement dit, la post-modernité ne traduit pas un au-delà de la modernité, mais une période de radicalisation de la modernité ¹⁷⁸. En outre, selon Giddens, l'utilisation de l'histoire pour faire l'histoire et le classement chronologique de coder la temporalité

¹⁷⁶ LYOTARD, Jean François, cité par Bertin André, « Modernité et postmodernité : un enjeu politique ? », In : Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 89, N°81, 1991. pp. 84-112. [PERSÉE](#). Consulté le 18 septembre 2015.

¹⁷⁷ GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Editions L'Harmattan, 1994, p. 54.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 57.

sont des phénomènes modernes ¹⁷⁹. À cet égard, la post-modernité, pour avoir voulu, par le classement chronologique, de coder la temporalité, est profondément moderne. Ou encore, dans [54] son approche institutionnelle de la modernité, Giddens montre que le capitalisme, l'industrialisme, la concentration administrative et le contrôle des moyens de la violence en constituent les institutions. À cet effet, la post-modernité devrait vouloir signifier l'époque où la voie du développement social est un éloignement des institutions capitalistes et industrielles modernes. Autant dire, les sociétés post-modernes devraient être des sociétés post-industrielles et post-capitalistes. En ce sens, convient-il de se demander en quel sens peut-on parler du passage des sociétés industrielles et capitalistes à l'avènement des sociétés post-industrielles et post-capitalistes. D'autre part, Habermas explique que la critique foucauldienne des sciences humaines est due à la perplexité dans laquelle ces dernières sont englouties. En effet, Foucault montre, en fuyant *l'aporétique* à laquelle conduisent les autothématisations contradictoires d'un sujet qui entreprend de se connaître lui-même, les sciences humaines ne font que s'enfoncer un peu plus dans un scientisme autoréifiant ¹⁸⁰. Pourtant, si l'on en croit Habermas, les apories de l'approche de la théorie du pouvoir de Foucault semblent suivre le même destin que celles des sciences humaines. En suivant Habermas, on voit que la théorie foucauldienne, en nourrissant la prétention d'accéder à la stricte objectivité qui la démarquerait des pseudo-sciences, ne fait que se prendre dans les chausse-trappes d'une historiographie qui se trouve contrainte de se relativiser en devenant son propre démenti ¹⁸¹. Habermas en conclut qu'à l'objectivisme de la maîtrise de soi correspond, ici, le subjectivisme de l'oubli de soi ¹⁸². De ce point de vue, on peut aussi se demander en quoi Foucault est-il moins moderne que les modernes qu'il critique à travers la critique des sciences humaines.

Il apparaît on ne peut plus clair que le postmodernisme n'offre pas de garantie de sortir de la modernité. Mais, notre critique à l'égard de la critique postmoderniste de la modernité ne se focalise pas sur cet

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 56.

¹⁸⁰ Habermas, Jürgen (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 348.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 348.

¹⁸² *Ibid.*, p.348.

aspect. A contrario, nous tenons à montrer que la façon dont les post-modernistes critiquent la modernité ne les détourne pas de la tradition de pensée qui fait de la modernité une exceptionnalité occidentale. Car, en critiquant la représentation comme marque déterminante de la modernité ou le phonocentrisme, ou encore les sciences humaines, les postmodernistes semblent adhérer à l'idée que la modernité n'est qu'occidentale, d'autant que chez eux la critique de la modernité est aussi ou tant soit peu une critique de l'Occident.

[55]

Les tenants des théories décoloniales opèrent, à notre sens, la critique la plus virulente de la modernité. En montrant la simultanéité entre l'avènement de la modernité et le début des conquêtes européennes, ils font ressortir la violence épistémique de la modernité, en ce sens que cette dernière participe de la colonisation et de la subalternisation de l'imaginaire de l'autre. Cette subalternisation de l'imaginaire de l'autre est aussi son occidentalisation. Cet aspect constitue le point fort de la critique décoloniale de la modernité et, en même temps, sa faiblesse. En effet, en présentant la modernité, pour avoir été soutenue par les conquêtes, comme le paradigme de la guerre et de la violence tant physique que spirituelle, il ressort l'idée que la modernité est l'apanage de l'Occident. De ce point de vue, la modernisation de l'autre ne désigne autre chose que l'occidentalisation de l'autre. D'autre part, les théories décoloniales critiquent aussi l'Occident par rapport au fait qu'il se croit être le seul lieu d'énonciation du savoir et de production de connaissances. Autrement dit, l'Occident se croit être le seul détenteur de la science. En vertu de cela, elles passent l'Occident au crible de la critique pour sa violence épistémique. Ainsi donc, elles invitent à décoloniser les savoirs et à proposer des épistémologies alternatives. Non seulement il s'en ensuit le risque de culturaliser, voire de raciaiser, la pensée, mais elles tombent aussi dans le piège de l'occidentocentrisme. En effet, proposer des épistémologies alternatives à la prétention occidentale d'être le lieu hégémonique épistémique par excellence, c'est accepter l'idée que, par une supra-intelligence ou par un « miracle occidental », les occidentaux en sont venus à construire par eux-mêmes leurs propres savoirs et leurs propres sciences et que, en revanche, nous devons, nous-mêmes, construire par nous-mêmes les nôtres. Ce qui, du coup, oublie les méta récits cachés et les apports multiples, ou encore, l'imbrication entre le

mondial et le fragment. Car, il n'y aurait pas de modernité scientifique en Occident sans l'apport des musulmans et il n'y aurait pas de la modernité tout court sans une série d'événements qui s'enchevêtrent.

Or, l'idée que nous tenons à avancer consiste à montrer que la modernité n'est pas une exceptionnalité occidentale et que la modernisation de l'autre n'implique pas forcément son occidentalisation. Disons mieux, nous voulons proposer une perspective qui invite à ne plus penser un essentialisme moderniste ou un modernisme essentialiste. Pour ce faire, nous nous efforcerons de partir de *l'hybris du point zéro* de l'histoire de la modernité en nous appuyant sur l'histoire multilatérale et la démarche comparative aux fins de parvenir à penser la modernité en termes d'hybridité et de modernités multiples et alternatives. Bref, il sera question de montrer s'il existe bien une modernité, on ne saurait parler d'une *modernitude*, c'est-à-dire d'un ensemble de conditions objectives et universelles de vivre la modernité, car la modernité, en dépit de sa « grammaire commune », a donné à des moments différents des effets différents.

[56]

[57]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

Deuxième partie

LA CONCEPTION PLURIELLE DE LA MODERNITÉ

[Retour à la table des matières](#)

Le fait de s'inscrire dans la logique de rapprocher les évolutions historiques et des enchaînements d'évènements traités indépendamment les uns des autres dans le cadre des travaux d'histoire nationale ou régionale permettra de ne pas passer sous silence les méta récits cachés et de dispenser de penser en termes d'exceptionnalisme. En effet, la prise en compte des liens entre les évènements nous aidera à comprendre que les idéologies, les formes d'activité économique et les formes politiques qui sont survenues dans le monde sont des entités hybrides et métissées. Ce schéma nous invitera aussi à voir que bon nombre des privilèges accordés aux Européens et aux Américains se retrouvent également dans d'autres régions du monde. Ainsi, cette histoire des liens et des processus nous permettra d'en finir avec la théorie simpliste d'une diffusion de la modernité vers l'extérieur à partir d'un centre européen et américain tout-puissant. Par conséquent, elle nous donnera l'occasion de relativiser la révolution de la modernité et de *décrocher* l'Occident. En ce sens, si nous tiendrons pour acquise

l'idée que l'Occident a eu une fonction d'exemple et de régulation de la modernité pendant un certain temps, nous finirons par montrer que ce ne fut que relativement et temporairement, car d'autres pays vont aussi, à leur manière, constituer d'autres exemples de régulation de la modernité. Pour y parvenir, nous montrerons que la modernité ne fut pas seulement un processus, mais aussi un moment, lequel débuta en 1780 pour prendre fin en 1914. Par ainsi, la référence à *la naissance du monde moderne* nous permettra de ne plus penser la modernité comme une exceptionnalité occidentale, mais comme un phénomène hybride qui a pris des formes multiples. Dans cette partie, il sera question d'expliquer la genèse du monde moderne (chapitre I) aux fins de parvenir à montrer l'existence des modernités multiples et alternatives (chapitre II).

[57]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre 1

La genèse du monde moderne et l'éclosion d'une conception pluraliste et hybride de la modernité.

[Retour à la table des matières](#)

Depuis la fin du XVIII^e siècle et bien au-delà depuis, nombreux ont été les historiens et théoriciens qui s'interrogeaient sur ce qui fait que le monde bouge. Ils ont aussi discoursé autour de ce qui avait constitué le ressort des changements spectaculaires, lesquels s'imposaient comme les voies menant à la modernité. Ainsi, certains croyaient que le ressort des changements réside dans [58] la volonté de Libération, dans l'Esprit de Raison ou en Dieu. Tandis que pour d'autres, la principale cause des changements survenus au XIX^e siècle a été le bond des sociétés vers l'industrialisation et le capital. Dans cette foulée, Hegel et Comte font leur l'idée que ces changements sont le résultat d'un processus historique par lequel la conscience humaine était devenue libre et souveraine. Ernest Gellner, pour sa part, croit qu'ils proviennent d'une prise de conscience nouvelle en rapport à la relation entre l'Homme et l'Histoire. Ou encore, suivant la tradition de pensée qui allait de K. Marx à Immanuel Wallerstein et Eric Hobsbawm, la cause de ces changements est à rechercher au cœur de la période qui

vit le capitalisme se libérer des entraves des vieilles règles régissant la propriété et la personne ¹⁸³. Ainsi, les thèses développées par ces auteurs ne semblent concerner que certaines parties du monde, la plupart du temps, l'Europe occidentale. Ainsi, l'Occident se trouve érigé en l'unique lieu de production de savoir, surtout, en l'unique creuset du moteur de l'histoire et de la modernité. C'est pourquoi, de ce point de vue, la modernité se trouve rattachée uniquement à l'Occident, tant dans son origine que dans sa diffusion. A contrario, ce travail se permet de proposer une autre perspective, qui offrira l'occasion d'aborder la question de la cause des changements et de l'origine de la modernité dans une multiplicité, dans un enchevêtrement d'évènements survenus partout dans le monde et non dans le seul *topos* occidental. En effet, comme l'a bien souligné C. A. Bayly, si l'on avait demandé aux historiens professionnels les causes des changements économiques majeurs intervenus au niveau de la planète durant la seconde moitié du XVIII^e siècle, tous auraient répondu la Révolution industrielle et les débuts de la production mécanisée en Grande-Bretagne ¹⁸⁴, ce qui les aurait justement poussés à penser l'Occident comme le creuset et le réceptacle de tous les changements. En revanche, Bayly tient à montrer qu'il existe deux autres types de changements socio-économiques qui ont tenu une place plus considérable dans l'histoire du développement de la planète jusque vers 1830. C'est le cas de « la grande domestication de la nature » et des « révolutions industrielles ». En fait, si « la grande domestication de la nature » et les « révolutions industrielles » ont été les principaux changements qui ont occasionné la genèse du monde moderne (section I), cette dernière a donné lieu à l'éclosion d'une conception plurielle et hybride de la modernité (section II).

¹⁸³ BAYLY, Christopher Allan (2004), *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris, 2007, p.762.

¹⁸⁴ BAYLY, Christopher Allan, *ibid.*, p. 87.

[59]

Section I

La grande domestication de la nature et les révolutions industrielles ou deux véritables bonds vers la naissance du monde moderne.

I.1- Le quid de la grande domestication de la nature

[Retour à la table des matières](#)

La grande domestication de la nature est ce long processus qui a vu l'humanité passer du nomadisme, de la quête de nourriture et de l'errance à des activités agricoles limitées, à des formes d'exploitation agraire plus régulières, voire intenses ¹⁸⁵. Ce processus était dû au regain démographique qu'avait connu un bon nombre de populations à travers la planète entière. Ce qui n'était pas sans conséquence sur la nécessité de se sédentariser et de développer l'agriculture. C'est à ce titre que depuis les îles d'Indonésie jusqu'en Scandinavie septentrionale, l'expansion géographique des États encouragea le développement de l'agriculture, la sédentarisation des peuples nomades et l'arrivée d'agriculteurs défricheurs ¹⁸⁶. Dans le courant du XVIII^e siècle, les exportations en Amérique latine et en Caraïbes de denrées commerciales s'accrurent de manière considérable. Dans le monde islamique, la présence d'hospices créés par les mystiques soufis dans des régions, non encore souillées par la colonisation, suffisait à encourager un développement permanent de l'agriculture ¹⁸⁷. Depuis le XI^e siècle, le dynamisme des sociétés africaines était largement dû à une volonté

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 87-88.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.88.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 89.

forte d'occuper, de coloniser et d'améliorer la fertilité des sols. L'île de Madagascar constitue un exemple qui illustre la nature endogène de ces changements, surtout en ce qui concerne le lien entre l'essor de formes d'élevage plus productives et d'une agriculture plus intensive ¹⁸⁸. Mais, dans le cas du processus de domestication forcée de la nature, la main-d'œuvre était fournie par des populations asservies. En ce sens, nombreux ont été les chefs locaux qui, [60] désireux d'accroître leur richesse, se bornaient à vaincre leurs ennemis, puis à favoriser ces changements aux fins de devenir de grands rois ¹⁸⁹. Par ailleurs, la dernière phase de la grande domestication de la nature apporta aux économies commerciales naissantes du XIX^e siècle les matières premières et la main-d'œuvre dont elles avaient besoin ¹⁹⁰. En bref, ce processus de domestication de la nature n'était pas l'apanage des européens, car il constitua aussi la dynamique initiale qui déboucha sur la création de sociétés de type moderne en Indochine ou dans le centre de l'Afrique ¹⁹¹.

I.2.- La présentation des révolutions industrielles

[Retour à la table des matières](#)

D'autre part, alors que jusque vers 1750 la majeure partie de l'humanité vivait encore dans les « empires agraires », constituant de vastes ensembles politiques caractérisés par leur comparaison ethnique complexe, les révolutions industrielles constituent un ensemble de changements culturels et économiques qui se sont opérés au sein des vieilles sociétés agricoles ¹⁹². Elles ont permis la réorganisation de la demande et des ressources. Elles impliquaient une utilisation plus rationnelle de la main-d'œuvre familiale, rendue possible par l'achat à l'extérieur de marchandises et de services ¹⁹³. Cette réorganisation ra-

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁹² *Ibid.*, p. 90-91.

¹⁹³ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, p.91.

tionnelle de l'environnement familial a permis un nouveau modèle de sociabilité et d'émulation au sein du foyer et une nouvelle discipline du temps¹⁹⁴. Par exemple, en apportant de nouveaux profits, de nouvelles formes de satisfaction sociale, de nouveaux assortiments de biens de consommation, comme la demande nouvelle du café, du thé, du sucre et du pain de bonne qualité, les révolutions industrielles ont donné lieu à l'invention du « petit-déjeuner »¹⁹⁵. Il en résulte une approche nouvelle fondée sur le respect d'horaires. En fait, si la révolution industrielle a connu, durant ses premiers temps, des consommateurs, ces derniers ont été créés par la demande liée à l'invention du « petit-déjeuner », ainsi qu'à celle du mobilier et de la vie privée, auxquelles avaient donné lieu les révolutions [61] industrielles¹⁹⁶. À cet effet, il importe de rappeler que les révolutions industrielles constituèrent une révolution tant de l'offre que de la demande.

Les révolutions industrielles peuvent être aussi appliquées de manière pertinente à des régions extérieures à l'Europe, car, presque partout, certaines évolutions se produisirent dans les goûts des consommateurs, dans les modes de production et de distribution au niveau local. Par exemple, en Chine, les goûts de l'élite des mandarins pour le luxe et le raffinement se généralisèrent à l'ensemble des classes moyennes et commerçantes¹⁹⁷. Cela a rendu possible la réorientation de la production et du travail. Au Japon, le style seigneurial adopté par les samourais fit que certains codes vestimentaires et le port du sabre comme symbole de statut social s'imposèrent¹⁹⁸. Cela donna un nouvel essor aux industries métallurgiques et aux spécialisations interrégionales. En réalité, ces changements continuèrent à insuffler au développement du commerce un dynamisme nouveau, puis rendirent possible l'existence de nouveaux marchés, de nouveaux producteurs et d'une forme nouvelle de commerce mondial¹⁹⁹. Mais, si les marchands chinois, arabes et africains gagnèrent une indéniable prospérité dans cette réorganisation du commerce mondial, cette dernière bénéficia principalement aux Européens. Et cet avantage compétitif des Eu-

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.92.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.92.

¹⁹⁸ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, p.93.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 93.

ropéens dans le commerce mondial provient de l'exploitation des mines et des richesses de l'Amérique et de la production croissante des systèmes esclavagistes²⁰⁰. Cette forme de révolution industrielle, faisant usage de la violence, eût pour conséquence le gonflement des flottes armées en Europe. C'est pourquoi, il était de règle de recourir à la force brutale et à l'asservissement dans les îles des Caraïbes, d'où partaient deux des principaux ingrédients du « petit-déjeuner²⁰¹ ».

I.3.- La dimension planétaire des révolutions industrielles

[Retour à la table des matières](#)

Les révolutions industrielles, comme nous l'avons montré ci-dessus, ne sont pas propres aux sociétés occidentales. En effet, la Chine a aussi bénéficié des avantages des révolutions [62] industrielles. Grâce à ces dernières, elle avait acquis un commerce florissant, une spécialisation interrégionale croissante, où même les paysans et la petite noblesse avaient réussi à trouver leur place sur le marché²⁰². Ensuite, un des autres changements survenus en Chine fut la réorganisation du modèle familial du travail et de la consommation. Ce qui avait pour conséquence la demande généralisée des produits artisanaux et la sortie massive des femmes au travail²⁰³. D'autre part, le Japon n'a pas été exempt de ces changements, car les fermiers, les pêcheurs et les marchands introduisirent d'innombrables améliorations mineures dans leur manière de produire ou d'utiliser les capitaux. En outre, la croissance régulière de la demande contribua à soutenir les améliorations de la production dues à la technologie, surtout dans le domaine de l'agriculture et de la pêche²⁰⁴. Le marché japonais devint de plus en plus étroitement unifié. Tout comme le Japon, l'Inde et tout le Moyen-Orient connurent des conditions économiques globalement favorables. À ce titre, Prasanna Parthasarathi a pu montrer que le niveau de vie

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 93.

²⁰¹ *Ibid.*, p.96.

²⁰² *Ibid.*, p. 96.

²⁰³ *Ibid.*, p. 97.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 98.

des tisserands du Sud de l'Inde était supérieur à celui de leurs homologues anglais ²⁰⁵. Aussi, d'autres Indiens de statut inférieur parvinrent à s'enrichir et à acquérir une certaine réputation, ce qui va du même coup à l'encontre des vieilles idées qui voulaient que l'Inde précolombienne ait été une société rigidifiée par ses divisions de castes ²⁰⁶.

I.4.- *La naissance du monde moderne* comme conséquence de la grande domestication de la nature et des révolutions industrielles

[Retour à la table des matières](#)

La grande domestication de la nature et les révolutions industrielles ont favorisé un ensemble de changements survenus partout dans le monde. S'ils n'ont pas permis des formes d'agriculture plus intenses, ils ont donné lieu à une réorganisation de la famille et du travail ainsi qu'à une utilisation plus rationnelle du temps. Ils ont eu pour effet de provoquer des conflits, en relation avec la mise sur pied des marchés nationaux intégrés, qui participent de la construction des sentiments identitaires partout à travers le monde. Aussi, la construction des [63] espaces publics et les révolutions convergentes n'ont pas été sans attiser la critique des régimes de type ancien et la remise en cause des formes traditionnelles aux fins de créer partout dans le monde une véritable conviction d'aller de l'avant et une véritable uniformisation croissante. C'est en ce sens que, pour Bayly, les affrontements survenus en Amérique et en Asie ou entre Européens et peuples autochtones, entre 1756 et 1763, contribuèrent à accélérer la crise des régimes de type ancien, à briser leur système financier et à jeter un doute sur les capacités et la légitimité des gouvernants ²⁰⁷. En fait, bien avant les Révolutions en Amérique et en Europe, les grands empires agraires de la planète autant que les petits États à leurs

²⁰⁵ PRASANAN, Parthasarathi, cité par Bayly Allan Christopher, in *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris, 2004, p.99.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁰⁷ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, p.142.

marges connaissaient des tensions graves ²⁰⁸. En effet, les problèmes récurrents d'impôts, de financement des guerres ou de légitimité allaient servir de contexte à l'éclatement des convulsions européennes. À cet effet, les Sikhs de l'Inde du Nord annoncèrent une révolution du *dharma* ²⁰⁹. Les musulmans wahhabites de l'Arabie centrale donnèrent le signal d'une ère nouvelle de lutte spirituelle ²¹⁰. Africains et Asiatiques annonçaient déjà un « ordre nouveau pour l'Éternité ²¹¹ ». Par ailleurs, le déclin des empires moghol et séfévide ouvrit la porte à une grande vague de désordres, dont les conséquences étaient profitables aux sociétés occidentales. Au Japon, l'hégémonie des Tokugawa était contestée. Le Viêtnam connut des révoltes paysannes et des conflits prolongés. Les Américains et les Français vont aussi connaître des révolutions. En fait, ces événements, survenus entre 1780 et 1820, étaient directement liés entre eux. Ils ont provoqué une crise d'ampleur mondiale, consistant à ébranler les formes traditionnelles. Ils contribuèrent grandement à accélérer l'émergence d'États-nations modernes, volontaristes et combatifs ainsi que le développement dans l'ensemble du monde de sociétés « policées, industrielles et commerciales ²¹² ». Par ailleurs, ces guerres, aussi coûteuses soient-elles financièrement et humainement, nécessitaient de nouvelles techniques de guerre conventionnelle et l'apparition d'armes nouvelles. Et le fait d'être en guerre poussa les gouvernements vers des formes risquées de réforme politique, qui sapait les systèmes monarchiques. En bref, les mouvements d'agitation et de dissidence idéologique qui se [64] manifestèrent forcèrent les groupes dirigeants à reconstruire les fondements idéologiques de l'État aux fins de le moderniser. Ainsi donc, l'Europe occidentale, pour avoir bénéficié d'un certain privilège lié surtout à sa maîtrise de l'art de faire la guerre, a fait son entrée dans la modernité. Mais, par la suite, d'autres régions vont à leur tour, de manière différente et à des moments différents, faire leur entrée dans la modernité. C'est donc au regard de ces campagnes de modernisation partout et ailleurs que Bayly en vient à affirmer que la période allant

²⁰⁸ *Ibid.*, p.147.

²⁰⁹ *Ibid.*, p.147.

²¹⁰ *Ibid.*, p.148.

²¹¹ *Ibid.*, p.148.

²¹² *Ibid.*, p.149.

de 1780 à 1914 peut légitimement être appelée celle de *la naissance du monde moderne*.

[65]

Section II

La naissance du monde moderne : l'éclosion d'une conception hybride et plurielle de la modernité et le décrochage de l'exceptionnalisme européen

II.1.- Les avantages compétitifs relatifs et temporaires de l'Europe

[Retour à la table des matières](#)

Si donc le monde afro-asiatique a connu, comme l'Europe, des amorces de développement, des formes d'utilisation plus rationnelles de l'organisation de la famille et du travail des révolutions industrielles, pourquoi l'Europe a-t-elle été en avance sur le monde afro-asiatique et a connu, avant lui, l'entrée dans la modernité ? En fait, certaines approches montrent qu'il existait dans le monde afro-asiatique des révoltes fréquentes et interminables aux effets destructeurs et que l'État, quand il percevait des tributs, siphonnait en même temps la richesse de ses sujets²¹³. D'autres expliquent que c'est le capitalisme et l'expansion des pays occidentaux qui avaient asséné un coup mortel à des victimes déjà en position de faiblesse, et, par ainsi, ont imposé à l'Afrique et à l'Asie un siècle d'exploitation et de misère, d'autant que la traite négrière avait drainé, selon cette perspective, le potentiel de développement de l'Afrique centrale et de l'Afrique de l'Ouest²¹⁴. En revanche, pour Bayly, le prétendu « déclin des autres » ne fut qu'un processus limité et relatif. En effet, pour lui, vers 1770, la croissance

²¹³ *Ibid.*, p. 100.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

de l'agriculture commença à se ralentir dans la plupart des régions du monde situées en dehors de l'Europe ou de l'Amérique du Nord ²¹⁵. D'ailleurs, les systèmes politiques existants en Afrique et en Asie éprouvaient des difficultés à soutenir l'élan d'expansion. C'est pourquoi de l'avis de Bayly, l'« essor » de l'Europe et de certaines régions de l'Amérique fut bien plus que la conséquence directe de l'« échec » relatif de l'Asie et de l'Afrique ²¹⁶. À cet effet, il invite à ne plus regarder le dynamisme de l'Europe et de l'Amérique du Nord dans le seul domaine économique, mais aussi dans certaines caractéristiques de la société et de l'État. Par exemple, concernant le facteur économique, comme l'a bien souligné Kenneth Pomeranz, contrairement à l'Inde et à la Chine, l'Europe possédait sur son propre continent ou encore en [66] Amérique des gisements de richesses encore inépuisés et inépuisables, et l'expansion du système esclavagiste de plantations lui permit de s'approprier une série de vastes provinces agricoles ²¹⁷. D'ailleurs, grâce aux importations des denrées alimentaires en provenance des îles des Caraïbes, de l'océan Atlantique ou des Amériques, l'Europe du Nord et de l'Ouest put nourrir une population urbaine croissante, laquelle s'accrut bien plus rapidement au cours de ce siècle qu'elle ne le fit en Chine, en Inde ou en Moyen-Orient ²¹⁸. Ensuite, le charbon contribua à mettre en branle une chaîne d'innovations en Grande-Bretagne, ce qui amena en retour un perfectionnement du travail et du fer en fonderie et une meilleure connaissance du vide atmosphérique ²¹⁹. Mais, outre ce facteur économique, Bayly fait appel à des facteurs socio-politiques pouvant expliquer cet « essor ». En effet, il existait dans ces régions des institutions légales qui garantissaient que les progrès économiques soient récompensés ²²⁰. Ensuite, la *common law* britannique et le droit romain en usage en Europe apportaient des garanties quant au respect des droits de la famille et des individus ²²¹. De surcroît, en Europe occidentale, les biens étaient à l'abri de toute menace de confiscation par le gouvernement. D'ailleurs, à la

²¹⁵ *Ibid.*, p. 101.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 102-103.

²¹⁷ POMERANZ, Kenneth, Cité par Bayly Christopher Allan, in *La naissance du monde moderne*, p.103

²¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 104-105.

²²⁰ *Ibid.*, p. 105.

²²¹ *Ibid.*, p. 105.

suite des guerres idéologiques qui s'étaient déroulées en Europe, les gouvernements et les élites avaient conclu sur la possibilité d'un accord tacite relatif aux droits de propriété ²²². En revanche, dans les sociétés d'Europe de l'Est, en Asie et en Afrique, la notion de propriété restait bien davantage soumise aux aléas découlant des interventions de l'État ²²³. En Afrique et en Asie, les dynasties régnantes freinaient souvent tout accroissement de la richesse de ceux qui ne faisaient pas partie de leurs sujets proches. Chez les Ashantis, esclaves et gens ordinaires se virent fermer de toutes les voies d'avancement contrôlées par l'État, et les familles riches furent punies par des prélèvements exorbitants après les décès de [67] leurs membres ²²⁴. En Chine, en période de crise, les marchands riches étaient contraints à faire un don à l'État ²²⁵. Le Japon, quant à lui, appliquait encore la formule de droit d'aînesse ²²⁶.

Il existait aussi en Europe des institutions financières qui étaient indépendantes de la fortune individuelle des grands marchands et des caprices des gouvernements ²²⁷. Par exemple, en Grande-Bretagne, la Banque d'Angleterre exerçait un contrôle indépendant sur l'état de l'économie. À la question de la banque se rattachait la dette nationale, qui donna à la comptabilité publique une transparence inimaginable. ²²⁸ Ensuite, l'apparition du papier-monnaie et l'explosion du nombre des banques régionales en Grande-Bretagne et en Amérique du Nord facilita prêts et emprunts ²²⁹. Tout cela avait permis aux européens de tirer les bénéfices de leurs propres révolutions industrielles, mais aussi de celles des autres continents ²³⁰. Enfin, le dernier avantage compétitif de l'Europe ou, disons mieux, les Européens devinrent les meilleurs dès lors qu'il s'agissait de faire la guerre, donc de tuer ²³¹. Et les conflits européens constituèrent une incitation à innover

²²² *Ibid.*, p. 105.

²²³ *Ibid.*, p. 106.

²²⁴ *Ibid.*, p. 106.

²²⁵ *Ibid.*, p. 106.

²²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²²⁸ *Ibid.*, p. 108.

²²⁹ *Ibid.*, p. 108.

²³⁰ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, p.108.

²³¹ *Ibid.*, p. 108.

en matière de technologie terrestre, à imaginer des systèmes de financement permettant l'entretien d'un nombre croissant de militaires professionnels. Les conflits ont nécessité aussi la mise en place d'un système complexe de ravitaillement et de contrôle. À cet effet, Pierre le Grand trouva bon de moderniser son armée et sa marine²³². Bref, les Européens, en contrôlant le transport et la vente sur les plus grands marchés du monde, établirent des liaisons, développèrent des conquêtes et s'approprièrent finalement les bénéfices des révolutions industrielles des autres peuples²³³. L'Europe commença à développer des formes précoces de l'État moderne, déjà marquées par des sentiments de patriotisme local, que la crise révolutionnaire alla transformer en États-nations agressifs qui [68] composaient le monde au XIX^e siècle. Mais, l'avantage compétitif de l'Europe ne fut que temporaire, car certaines régions de l'Asie et de l'Afrique paraissent aussi avoir commencé dans le même sens ou dans leur propre sens.

II.2.- Des valeurs et pratiques partagées

[Retour à la table des matières](#)

Bayly montre que la guerre et la formation d'un marché proto-national intégré constituèrent des facteurs importants de la construction des identités nationales dans l'Europe du XVIII^e siècle. L'existence de ce sentiment patriotique a permis l'unité en temps de guerre. Elle a permis aussi aux gouvernements de lutter pour protéger leur territoire. Mais, pour l'auteur, cette forme de nationalisme naissant n'a pas été l'apanage de l'Occident. En effet, les conflits entre Européens, Asiatiques et Africains semèrent les germes du nationalisme dans toutes les parties du monde et non dans la seule sphère occidentale²³⁴. À ce titre, le nationalisme culturel était apparu en Inde et en Egypte autour de 1880, en Chine dans les années 1900, et dans l'Empire ottoman et en Afrique du Nord après la Première Guerre mondiale²³⁵. Et, avant cela, il avait déjà touché les côtes du Japon. En fait, dans cette perspective, il importe d'avancer l'idée que le nationalisme n'est pas une

²³² *Ibid.*, p. 109.

²³³ *Ibid.*, p. 110.

²³⁴ *Ibid.*, p. 117.

²³⁵ *Ibid.*, p. 117.

valeur proprement occidentale qui a été, au moment des colonisations, diffusé partout dans le monde. À cet effet, Bayly souligne que l'action conjuguée de l'État, des marchés et des prédicateurs religieux avait occasionné la naissance dans de nombreuses régions situées en dehors d'Europe de formes fluctuantes d'identité patriotique avant même que n'intervienne au XIX^e siècle le déferlement colonialiste²³⁶. Par exemple, dans certains grands royaumes d'Asie, la notion de nationalité et d'ethnicité fut probablement encouragée par l'action des gouverneurs eux-mêmes. Aussi, bien avant le XIX^e siècle, les Birmans, les Coréens et les Vietnamiens faisaient également étalage d'un sentiment identitaire nourri de leurs pratiques religieuses propres, d'une langue commune, et menaient des guerres prolongées contre des voisins agressifs²³⁷. Au Japon, un sentiment généralisé de patriotisme s'était depuis longtemps développé. Chez les Yorubas d'Afrique de l'Ouest et chez les peuples Baganda d'Afrique de l'Est, un sentiment identitaire se conjugait avec un système [69] politique flexible longtemps avant le choc de la colonisation²³⁸. Enfin, le Buganda s'engageait déjà dans le processus de devenir le premier État-nation en Afrique. Par ailleurs, l'auteur tient à faire voir qu'il existait, en Occident, un besoin de créer des clubs, des sociétés et des lieux de réunion, ce en vue de débattre des causes justes des savoirs nouveaux. Selon l'auteur, la création des espaces publics conféra aux sociétés occidentales un avantage considérable en termes de résistance et de solidité. Elle avait permis la diffusion rapide des techniques de l'imprimerie et des progrès de l'éducation chrétienne et humaniste, voire ceux fondés sur la place de l'individu dans la société. Mais, pour l'auteur, il existait aussi des espaces publics dans d'autres régions du monde. Car, au début du XVII^e siècle, divers mouvements de sociabilité et certaines formes de pensée critiques continuèrent à gagner du terrain en Asie et en Afrique. Ils fournirent à la population des ressources spirituelles et sociales lui permettant d'affronter les changements rapides²³⁹. Ils lui fournirent aussi l'occasion de procéder à la critique de l'ordre ancien. Ainsi, des réseaux intellectuels s'étaient constitués au sein de nombre de sociétés un peu partout dans le monde bien avant le XIX^e siècle

²³⁶ *Ibid.*, p. 119.

²³⁷ *Ibid.*, p. 120.

²³⁸ *Ibid.*, p. 121.

²³⁹ *Ibid.*, p. 130.

pour discuter de la nécessité de procéder à des réformes ²⁴⁰. Au XVIII^e siècle, les extrémistes monothéistes de la péninsule arabique remirent radicalement en cause l'interprétation rationnelle de l'islam ²⁴¹. En Egypte et en Afrique du Nord, nombreux étaient les intellectuels à vouloir réaffirmer et redynamiser leurs propres traditions. En Afrique de l'Ouest, les réformateurs musulmans lettrés se permirent de mettre en place des États dont ils espéraient capables de garantir un mode de vie plus conforme à la foi musulmane, ce en vue de parvenir à une vraie société islamique moderne en lieu et place des sociétés syncrétiques composites ²⁴². Par cela, ils voulaient affirmer, selon Bayly, leur propre conception de la modernité. Ensuite, en Inde, des lettrés créèrent au cours du XVIII^e siècle un nouveau système d'enseignement qui avait pour but d'aider les musulmans à trouver leur place au sein d'un système bureaucratique complexe ²⁴³. En Indonésie et en Malaisie, avant le début de la domination européenne, des prosélytes musulmans avaient soumis au feu de la critique le comportement des souverains autochtones ainsi que les droits traditionnels [70] dont ils jouissaient ²⁴⁴. Enfin, parce que le monde islamique avait entretenu depuis bien au-delà un dialogue intellectuel avec les chrétiens et les juifs, son expansion amena les autres traditions à s'autocritiquer et à se réorganiser ²⁴⁵. Il en résulte donc l'idée que tout ce que la grande domestication de la nature et les révolutions industrielles ont donné lieu en Occident existait aussi, du moins sous d'autres formes, dans la plupart des autres parties du monde. En ce sens, qu'est-ce qui explique le fait que l'Occident a été le premier à faire son entrée dans la modernité ? Si les espaces publics, les sentiments identitaires, l'existence d'États volontaristes n'ont pas été des privilèges Occidentaux, tout au moins, l'Occident jouissait du moins d'une spécificité, qui consistait dans la convergence de ces formes politiques tant avec le dynamisme économique qu'avec la fabrication d'armes de guerre ainsi qu'avec les rivalités féroces qui opposèrent des États de taille limitée. Tandis que dans les autres parties du monde, ces formes politiques

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 131.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 131.

²⁴² *Ibid.*, p. 131.

²⁴³ *Ibid.*, p. 131.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 132.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 133.

existaient séparément. Ensuite, les sociétés asiatiques et africaines avaient emprunté des formes différentes et moins rapides d'adaptation au changement. Mais, si l'Europe a été pendant un temps relativement limité un exemple de modernité, le Japon n'allait pas tarder à accéder à une forme parallèle de la modernité.

II.3.- Les origines multiples et extra-européennes de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Il paraît on ne peut plus clair que le monde européen et américain a connu son entrée dans la modernité avant le reste du monde, mais cette entrée dans la modernité ne doit pas être vue sur fond d'un exceptionnalisme européen et américain ou si d'exceptionnalisme il faut parler, ce ne fut que relativement et temporairement. En effet, à la fin du XVIII^e siècle, l'Europe du Nord et de l'Ouest était plus dynamique sur le plan économique, politique et intellectuel que le reste du monde. Cela dit, selon Bayly, le spectaculaire « creusement de l'écart » avec l'Asie et l'Afrique ne fut pas seulement dû à « l'échec des autres », ni au fait que l'Europe su tirer les bénéfices de la présence de charbon ou de son implantation en Amérique. Il fut également dû à une dynamique égotiste mêlant philosophie, inventions, débats publics et capacité à massacrer d'autres êtres humains ²⁴⁶. Il existait aussi un ensemble d'évènements survenus dans le monde qui étaient liés les uns aux autres et qui influèrent les uns sur les autres. De ce point de vue, on peut souligner, à la suite de Bayly, derrière [71] l'hégémonie exercée en surface par les Européens, la nature multipolaire de la mondialisation lors de *la naissance du monde moderne* et sa persistance durant le XIX^e siècle ²⁴⁷. Car, les lieux où prirent naissance ces changements furent de tout temps multiples. Tout d'abord, les premiers craquements au sein du système commercial et politique mondial annonciateurs de ce que Bayly appelle « l'ère des révolutions » furent ressentis dans l'Inde des Moghols et dans l'Iran des Séfévides,

²⁴⁶ *Ibid.*, p.756

²⁴⁷ *Ibid.*, 757.

et non en France ou dans les colonies américaines ²⁴⁸. Ensuite, si l'on en croit l'auteur, les événements survenus en Asie et en Afrique jouèrent un rôle essentiel pour amener le « naufrage des nations » à l'échelle planétaire ²⁴⁹. Après, si on suit l'auteur, en mobilisant d'énormes moyens financiers et humains britanniques, les soulèvements d'esclaves dans les îles Caraïbes durant les années 1790 permirent à l'élan révolutionnaire de se développer en Europe ²⁵⁰. Par ailleurs, selon l'auteur, la concurrence des textiles indiens à l'échelle planétaire fut l'un des principaux facteurs déclenchant la Révolution industrielle ²⁵¹, tandis que la demande et les goûts des consommateurs africains, conséquence des révolutions industrielles, contribuèrent à la soutenir ²⁵². Enfin, conclut l'auteur, les savoirs et les techniques afro-asiatiques continuèrent à jouer un rôle important dans le développement de la science et de la philosophie, ainsi que dans les changements industriels survenus en Europe durant tout le XIX^e siècle ²⁵³. Ces différents contextes possédaient de nombreuses caractéristiques communes et maints liens entre eux. D'autre part, il existait un ensemble de crises mondiales dont leur conjonction pesa profondément sur le développement d'une forme nouvelle de nationalisme en Europe et sur la redéfinition de la nature de la domination exercée par l'Europe en Asie et en Afrique. Selon l'auteur, « Ce furent donc les ramifications et la cohérence croissantes des mouvements de résistance à la domination occidentale dans le monde extra-européen qui donnèrent naissance à cette nouvelle phase belliqueuse de l'histoire de l'Europe ²⁵⁴ ». Aussi, « Ce furent surtout, pour une large part, des changements survenus dans [72] les « périphéries » asiatiques et africaines qui poussèrent les Européens et les Américains du Nord à faire la guerre et à se moderniser ²⁵⁵ ». Autant dire que la modernisation du monde européen-américain comporte des origines multiples et, surtout, extra-européennes.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 757.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 757-758.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 758.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 758.

²⁵² *Ibid.*, p. 758.

²⁵³ *Ibid.*, p. 758.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 760.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 760.

II.4.- *Le décrochage* de l'exceptionnalisme européen

[Retour à la table des matières](#)

L'histoire multipolaire des liens et des rapports réciproques que propose Bayly donne une autre perspective d'analyse des causes des changements survenus à l'échelle de la planète. Comme nous l'avons montré ci-devant, selon Bayly, les racines socio-économiques des changements à l'échelle mondiale furent davantage liées aux révolutions industrielles, aux conséquences de la grande domestication de la nature et à la formidable expansion maritime, qui faisait le pont entre ces deux phénomènes. En effet, les révolutions industrielles atlantiques et leurs équivalents avaient suscité partout ailleurs des changements durables, même si de basse intensité. Au sein des sociétés locales, la réorganisation du travail, de la production et de la consommation alla de pair avec des modes d'organisation plus routiniers de la vie quotidienne, un respect plus rigoureux des horaires, un meilleur profit tiré de petites avancées introduites dans les industries artisanales et dans la région des ressources ²⁵⁶. Ces changements provoqués par les révolutions industrielles s'accompagnèrent de l'apparition dans chaque société de banques locales et de prêteurs d'argent ²⁵⁷. Ces mêmes changements accélérèrent le rythme des échanges interrégionaux ou mondiaux en direction de l'extérieur. Les bénéficiaires des révolutions industrielles en Europe se mirent à consommer les produits rapportés par les compagnies commerciales opérant en Asie, ainsi que le sucre et le tabac produits par les plantations esclavagistes ²⁵⁸. En fait, cette réorganisation des sociétés fut fondamentalement un changement de style de vie et de valeurs. Ces changements contribuèrent aussi à développer les formes de gouvernance au niveau local et à encourager un développement, quoique lent et inégal, de l'« étatisme » et de la gouvernance ²⁵⁹. Ainsi donc, si l'on s'en tient à la perspective de Bayly, les révolutions pieuses et industrielles constituèrent le socle

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 763.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 763.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 763.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 764.

sur lequel s'édifia le changement, mais relativement à *la naissance du monde moderne*, il faut ajouter [73] la volonté d'autonomie et de domination qui s'exprimait dans les États nationaux ou impériaux toujours plus centralisés ²⁶⁰. De ce point de vue, c'est une démarche réductrice de vouloir identifier une seule cause des changements survenus à l'échelle du monde, surtout pendant le long du XIX^e siècle. Autrement dit, les changements politiques, économiques et idéologiques survenus partout dans le monde doivent être recherchés dans un enchevêtrement d'évènements et dans des origines multiples. Ainsi, la référence aux révolutions industrielles et à la grande domestication de la nature nous permet de relativiser la révolution de la modernité, en ce sens que cette dernière comporte des origines multiples, donc est le produit d'une hybridité, et que ce ne fut que temporairement que l'Occident a été un exemple de vecteur de la modernité, car d'autres pays allaient aussi devenir d'autres exemples de régulateur de la modernité. Autant dire, la modernité, étant le produit d'une hybridité, est apparue, à la faveur des circonstances, pour la première fois en Occident, mais, peu de temps après, allait s'étendre partout dans le monde à des moments différents pour donner des effets différents. Ce qui n'est pas sans permettre de voir dans la modernité une dimension multiple, voire alternative.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 764.

[73]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre 2

Modernités multiples et alternatives

[Retour à la table des matières](#)

La notion de modernités multiples et alternatives permet de montrer que la modernité n'est pas le seul privilège de l'Occident. Elle explique que certaines sociétés ont su contester la modernité occidentale et proposer leur propre paradigme de la modernité. Aussi, on peut dire, en empruntant librement à Johann Gottfried Herder, que la modernité alternative est le combat contre la « modernité porteuse de valeurs universelles, de la grandeur et de l'autonomie de l'individu, maître de son destin, une modernité qui voit dans la société et dans l'État un instrument aux mains de l'individu parti à la conquête de la liberté et du bonheur ²⁶¹ ». La modernité multiple, pour sa part, permet de voir que la modernité, si elle est apparue pour la première fois en Occident par suite d'un [74] ensemble d'évènements qui s'enchevêtraient, n'avait pas tardé à s'étendre sur le reste du monde à des moments différents pour donner des effets différents. Autrement dit, si la modernité en Occident a suivi la voie de la sécularisation, de la laïcisation, de la rationalisation, dans d'autres régions, malgré ce que Souyri appelle la « grammaire commune » de la modernité, elle a pro-

²⁶¹ Laurent Testot, "Contre les Lumières, une autre Modernité ?" in revue *Sciences humaines*, 1^{er} juillet 2006. [[En ligne](#)] Consulté le 3 juin 2017.

bablement emprunté d'autres voies. À cet effet, nous pouvons nous demander s'il serait risqué de notre part d'envisager la possibilité de parler, comme Herder, d'une « modernité communautarienne, historiciste, nationaliste, une modernité pour qui l'individu est déterminé et limité par ses origines ethniques, par l'histoire, par sa langue et par sa culture ²⁶² ». Tout compte fait, ce chapitre, tout en se bornant à présenter les représentations de la modernité du projet de la modernisation en Asie, consistera à camper comme deux modernités multiples et alternatives, la modernisation du Japon (section I) et celle de la Chine (section II), ce aux fins de justifier historiquement le *décrochage* de l'exceptionnalisme européen.

[74]

Section I

La modernisation du Japon

I.1.- La présentation de l'approche occidentalisante de la modernisation japonaise

[Retour à la table des matières](#)

Si l'on en croit Edwin O. Reischauer, le Japon a connu de profonds bouleversements, surtout vers le milieu du XIX^e siècle ²⁶³. Selon l'auteur, le Japon contenait un système politique anachronique qui portait le poids de deux siècles d'archaïsme. Mais, l'éveil du nationalisme et l'essor d'une économie commerciale nécessitent un ordre politique nouveau. S'opposant à cela, les Tokugawa, par leurs vieilles habitudes de stabilité, ont fait que la vieille machine politique et administrative s'est tenue encore debout jusqu'à ce que l'intervention d'une force extérieure en vienne à la disloquer ²⁶⁴. En effet, alors que les Russes, en

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ REISHAUER, O. Edwin, *Histoire du Japon et des Japonais : Tome 1 Des origines à 1945*, Editions du Seuil, 1973, p.133.

²⁶⁴ REISCHAUER, Edwin O., *Histoire du Japon et des Japonais. Tome 1 : Des origines à 1945*, Editions du Seuil, 1973, p. 133.

franchissant les grands espaces sibériens pour atteindre le Pacifique, tentent d'établir des contacts avec les Japonais, les Anglais, de leur côté, cherchent à [75] *déverrouiller l'archipel*, parallèlement aux Américains qui désirent se faire ouvrir l'entrée des ports nippons ²⁶⁵. En fait, la première moitié du XIX^e siècle a vu les Américains, les Anglais et les Russes tenter des expéditions répétées vers l'archipel aux fins de convaincre les Japonais d'ouvrir leurs ports au commerce maritime. Edo, pour avoir voulu demeurer fidèle à sa politique d'isolement, refuse de s'ouvrir. Aussi, hormis les adeptes des « études hollandaises » qui défendent courageusement le déverrouillage, la majorité de la population se montre hostile à l'admission d'étrangers sur le territoire national. À cet effet, le gouvernement américain décide de contraindre le pays à s'ouvrir. Pour y parvenir, il envoie une imposante escadre commandée par l'amiral Perry qui, en juillet 1853, pénètre dans la baie de Tokyo afin de pouvoir remettre la lettre du président américain demandant l'établissement de relations commerciales entre les deux pays ²⁶⁶. La présence américaine consterne les Japonais par la taille et par les canons des « vaisseaux noirs » capables de remonter la baie contre le vent. Cet émerveillement Japonais devant la taille des « vaisseaux noirs » américains va scinder le pays. Si les plus conservateurs exigent l'expulsion des étrangers, les plus réalistes croient qu'il vaudrait mieux se soumettre. Confuses, les autorités d'Edo adoptent une démarche inaccoutumée, consistant à consulter l'empereur sur cette importante affaire nationale, ce qu'elles n'avaient jamais fait pendant leurs six siècles de pouvoir militaire ²⁶⁷. À cela la cour de Kyoto et les daimyo répondent qu'il faut l'éviction des étrangers. Mais, lors du retour de l'amiral Perry dans la baie de Tokyo, Edo se trouve obligé de signer un traité qui ouvre deux ports aux navires américains et exige le commerce de certaines denrées ²⁶⁸. En ouvrant donc ses portes, le Japon se dispensait de rebrousser chemin. Car, en l'espace de deux ans, Edo signe des traités similaires avec l'Angleterre, la Russie et la Hollande ²⁶⁹. De plus, le premier consul américain au Japon, en l'occurrence Townsend Harris, négocie un traité com-

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 133.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 135.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 135.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 137.

mercial qui accorde à tous les ressortissants américains le bénéfice de l'exterritorialité²⁷⁰. Ce dont les Européens vont aussi obtenir le bénéfice. Ces divers accords ne sont pas sans permettre aux étrangers de séjourner dans [76] cinq grands ports et dans les deux villes d'Osaka et d'Edo²⁷¹. Les marchands étrangers commencent à établir des comptoirs commerciaux à proximité d'Edo dans le petit port de pêche de Yokohama qui progresse si rapidement qu'il devient l'un des plus vastes complexes portuaires mondiaux²⁷².

Les Tokugawa vont vite procéder à une réforme militaire et entreprendre de se doter d'une flotte semblable à celle des puissances occidentales, même si la cour de Kyoto et l'immense majorité des seigneurs féodaux n'accueillent l'effort de modernisation de l'armée qu'avec réticence, d'autant qu'ils continuent à partager le cri de « expulsez les barbares »²⁷³. En 1860, les émissaires de la branche Tokugawa de Mito assassinent le « grand Ancien » qui a signé les nouveaux traités commerciaux, et, par là même, tentent de rétablir l'autorité d'Edo sur les daimyo²⁷⁴. Peu de temps après, certains des conservateurs du clan Satsuma au sud de Kyushu assassinent un Anglais près de Yokohama²⁷⁵. Par la suite, les fortins des domaines du clan Choshu à l'ouest de Honshu ouvrent le feu sur des bâtiments européens engagés dans le détroit de Shimonoseki²⁷⁶. Tout cela s'inscrit dans un vaste mouvement d'expulsion des étrangers. Mais, l'effondrement du bloc du régime shogunal va permettre à un nouveau gouvernement de s'installer. Ce coup d'État et ses lendemains sont désignés sous le terme de « Restauration de Meiji »²⁷⁷. Ce vocable s'applique à la nouvelle ère de l'histoire japonaise inaugurée en 1868²⁷⁸. Cette Restauration a permis l'introduction d'un ensemble de changements qui sont authentiquement révolutionnaires. En fait, quelques hommes issus des couches inférieures de l'ancienne aristocratie, en poursuivant un

²⁷⁰ *Ibid.*, p.137

²⁷¹ *Ibid.*, p. 137.

²⁷² *Ibid.*, p. 137.

²⁷³ *Ibid.*, p. 137.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 138.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 138.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 141.

²⁷⁸ *Ibid.*, p.141.

projet révolutionnaire original, finissent par éliminer l'ancien gouvernement sans effusion de sang et par lui succéder sans intervention de la nation. À ce titre, pour plus d'un, la Restauration de Meiji n'est pas une révolution par le bas²⁷⁹. Tout compte fait, les Japonais, ayant compris l'avantage qu'ils pourraient tirer de [77] l'expérience politique et économique des Occidentaux, croient que le meilleur moyen de résister à l'Occident était d'occidentaliser leur pays et leur économie²⁸⁰.

Si les dirigeants du nouveau Japon étaient tous animés d'une même hostilité à l'égard des Tokugawa, d'une même ferveur à l'égard de l'empereur et une même volonté d'« expulser les barbares », ils vont finir par renoncer à l'isolationnisme exclusif qu'ils avaient défendu et par entreprendre d'étudier les techniques militaires qui garantissaient à l'Occident sa supériorité²⁸¹. Peu de temps après, le clan Satsuma dispose d'une marine moderne²⁸². Choshu renonça à la notion désuète de classe guerrière et créa des unités de fusiliers, regroupant les paysans et les samourais. Les hommes de Choshu devinrent les pionniers d'une révolution militaire et sociale, laquelle a mis fin à l'ordre féodal²⁸³. Cette modernisation de l'armée ne va pas sans une refonte globale des structures politiques, économiques, sociales et intellectuelles du pays. C'est pourquoi, les Japonais vont se lancer dans une vaste campagne de mise en place de nouveaux pouvoirs et de nouveaux principes de cohésion sociale. Cette modernisation politique, économique et militaire passe par la suppression des innombrables fiefs de l'ancien régime et l'abolition du vieux système féodal de stratification sociale²⁸⁴. En fait, en moins de dix ans, les hommes de Meiji avaient fait table rase des archaïsmes du régime féodal et entrepris la modernisation du pays sans aucune aide financière et technologique de l'étranger. Et pour mieux accéder à l'indépendance économique et à l'édification d'une force de défense efficace, les Japonais trouvent nécessaire d'industrialiser le pays. Par cela, le Japon va se doter d'une infrastructure économique moderne, au point qu'il va, en 1871, expé-

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 143.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 143-144.

²⁸² *Ibid.*, p. 144.

²⁸³ *Ibid.*, p. 144.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 146.

rimiter un nouveau système monétaire, à savoir le yen, qui va conserver une valeur équivalente à la moitié de celle du dollar américain, et ce pendant un demi-siècle²⁸⁵. Aussi, le pays va contenir une organisation bancaire moderne et inaugurer la ligne de chemin de fer entre Tokyo [78] et son avant-port, Yokohama, qui va devenir le premier tronçon du réseau ferroviaire le plus dense et le plus rapide du monde²⁸⁶.

Il importe de rappeler que le processus de modernisation du Japon se fait dans l'imitation. Mais, ils n'empruntent que ce qu'il y a de meilleur dans chaque pays. Ils vont en Angleterre pour étudier la navigation, en Allemagne pour apprendre l'art militaire et la médecine, en France pour s'initier à l'administration locale et au droit, aux États-Unis pour se former aux méthodes commerciales²⁸⁷. Ce processus de modernisation doit aussi passer, de l'avis des Japonais, par l'élévation du niveau d'instruction des masses populaires. À cet effet, en 1871, le gouvernement crée un ministère de l'Instruction publique et décrète l'éducation obligatoire pour tous²⁸⁸. Au début du XX^e siècle, tous les enfants japonais sont scolarisés. Dès la fin du XIX^e siècle, le système éducatif japonais avait atteint un degré de nationalisation, de sécularisation et de centralisation supérieur à celui de la plupart des systèmes éducatifs occidentaux²⁸⁹. Peu de temps après, le Japon va faire sa première expérience constitutionnelle. Pour se doter d'une armature politique véritablement solide et permanente, ils ont élaboré la constitution de Meiji qui rappelle les premiers balbutiements de la démocratie politique occidentale²⁹⁰. Bref, grâce à sa modernisation, si l'on en croit l'auteur, le Japon avait retrouvé son entière liberté douanière et l'affranchissement définitif des traités inégaux imposés par la supériorité occidentale²⁹¹. Selon l'auteur, par un processus d'occidentalisation de soi, le Japon a fait son entrée dans la modernité, qui lui permet de s'auto-affermir et de finir par tenir tête à l'Occident. Mais, ici, de

²⁸⁵ *Ibid.*, p.152.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.152.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.157.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 158.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 160.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.167.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 168.

l'avis de l'auteur, la modernisation et l'occidentalisation semblent aller de pair.

I.2.- La modernisation japonaise : un autre paradigme de la modernité

[Retour à la table des matières](#)

Pierre-François Souyri, en se proposant de montrer comment on peut être moderne sans être occidental, souligne que le Japon a connu en même temps que l'Europe un processus de [79] modernisation à la fin du XIX^e siècle²⁹². Il se propose d'éclairer la force de cette modernité japonaise mal connue ainsi que sa singularité. Dans l'ouvrage de Souyri, l'idée consiste à montrer qu'il faut se défaire de l'habitude d'associer la modernisation uniquement à l'histoire occidentale. Par cela, il se propose d'en finir avec le « vol de l'histoire » afin de parvenir à discourir autour du fait que l'histoire de la modernité ne peut plus se réduire à la montée en puissance de l'Europe et à l'occidentalisation du reste du monde. Par ainsi, il veut *décrocher* l'Europe, tout en montrant qu'elle n'est plus la mesure de toutes les choses, de celles qui sont pour celles qui ne sont pas, de celles qui ne sont pas pour celles qui sont. Aussi, il veut passer à une histoire globale qui se donnera pour mission de produire des histoires croisées, connectées et métissées qui inviteront à revoir les manières habituelles de pratiquer la généralisation et la comparaison, ce en vue de montrer que la modernité occidentale n'est au fond que l'aspect singulier d'un phénomène global mondial. En ce sens, la critique de la modernité occidentale n'implique pas forcément la critique de toutes les modernités. Ainsi, si on s'accorderait à parler d'une postmodernité en Occident consistant à dépasser la modernité, ce dépassement devrait être vu comme celui de la modernité singulière occidentale et non celui de toutes les modernités. Et l'on pourrait aller jusqu'à en appeler à la notion de « postmodernités multiples ».

Dans son ouvrage, Pierre-François Souyri présente le Japon comme un cas paradigmatique pour repenser le modèle européen de

²⁹² SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon d'aujourd'hui*, Gallimard, 490p.

modernité et prouver que la modernité n'est pas un privilège européen. En ce sens, selon l'auteur, en contestant la prétention monopolisante occidentale de la modernité occidentale, en construisant finalement très tôt comme une modernité non occidentale, le Japon conduit inévitablement les Occidentaux à se repositionner, à reformuler ses questionnements, à déplacer ses catégories de pensée, à désenclaver ses univers. En fait, de multiples agencements singuliers ont permis, au Japon, l'éclosion d'une forme de modernité à la fois proche et distincte de la modernité occidentale, qui s'affirmait à la même époque. Cette modernisation japonaise fut, pour l'auteur, une marche vers l'affirmation de l'État-Nation, vers le progrès technique et le développement économique. En apparence, si cette modernisation a pris, dans les manières de faire et de penser, dans une certaine mesure, la forme d'une occidentalisation, mais, au fond, ce mouvement modernisateur découle de ce que l'auteur appelle les « profondeurs de la société japonaise elle-même »²⁹³. Ainsi donc, le mouvement modernisateur n'est pas un objet [80] d'importation, surtout, en sachant qu'à partir de 1868, les transformations de la société japonaise s'accélérent à travers divers mouvements politiques et associatifs, qui aboutissent à des réformes en 1871. De ce point de vue, le Japon n'a pas attendu l'intervention d'une force extérieure pour se moderniser. D'ailleurs, selon l'auteur, l'idée des droits de la personne humaine s'invente au Japon. En effet, le processus de sortie de la société féodale et de l'ordre des samouraïs a donné lieu à la création de partis, à la mise en place d'assemblées délibérantes, à la création d'un système scolaire obligatoire, à l'industrialisation de l'économie, aux revendications pour les droits des femmes. Ainsi, c'est des effervescences pour la lutte pour la liberté et les droits du peuple que provient l'idée des droits de la personne humaine. Et aussi, en même temps qu'en Europe, les vingt premières années de Meiji se voient traversées par l'inspiration révolutionnaire à l'autonomie du sujet dans la société japonaise, manifestant par le partage du pouvoir, le droit de vote, la volonté d'imposer des organes de représentation. Dans ce sens, la modernisation japonaise n'était ni en retard ni en avance par rapport à l'Occident.

Enfin, l'auteur démontre que la modernisation japonaise a autant fonctionné comme occidentalisation que comme anti-occidentalisation, car elle fut autant une réaction à la domination de l'Occident que

²⁹³ SOUYRI, Pierre-François, *Ibid.*, p. 19.

son acceptation. Aussi, selon l'auteur, les gouvernants ont joué sur les reflexes conservateurs pour puiser dans les idéologies structurées depuis l'époque d'Edo les moyens de construire une nouvelle idéologie officielle moderne s'inspirant de la morale confucéenne. Disons mieux, la modernisation japonaise passe par une identification à la civilisation occidentale et non par une assimilation à celle-ci. Car tout en voulant s'inspirer de la civilisation occidentale pour moderniser et industrialiser le pays, les Japonais s'insurgent aussi contre l'Occident sous la forme d'un nationalisme culturel que l'auteur appelle le « nipponisme ».

I.3.- La dimension « alternative » de la modernisation japonaise

[Retour à la table des matières](#)

Fumitaka Ogino expose, pour sa part, l'idée que depuis la période d'Edo (1639-1868) il se développait au Japon un sentiment d'auto-affirmation, qui s'était vu accélérer, par la suite, du fait de la militarisation généralisée du pays et par la mise en vigueur de la Constitution de Meiji ²⁹⁴. Partant de cela, Ogino tient à montrer que la modernité s'est orientée au Japon vers la question de la nature [81] de l'identité japonaise et de la japonicité. Dans un Japon autrefois replié sur lui-même, surtout pendant deux siècles d'isolement, l'invention de l'identité s'est définie, selon Ogino, par opposition à l'autre que représente la Chine. Au regard de ce sentiment d'auto-affirmation, la japonicité semble vouloir dire la japonisation de la vision culturelle, artistique et idéologique. En fait, s'attachant à faire voir l'existence d'un projet de modernisation au Japon depuis la période de fermeture, Ogino se réfère à la révolution conceptuelle qu'avait opérée Ogyû Sorai dans le néo-confucianisme au même moment ou presque où Thomas Hobbes faisait la sienne. De la même manière que Hobbes, Sorai aurait découvert l'essence sociale, et non point cosmique, de l'ordre politique. Selon Maruyama, la révolution morale de Sorai a été au Japon ce que le

²⁹⁴ Ogino, Fumitaka, « Nature, rupture et modernité au Japon », In Quaderni, N. 27, Automne 1995, *Penser la frontière*. pp. 29-52. [PERSÉE](#).

cartésianisme représentait en Europe ²⁹⁵. À ce titre, de l'avis de Fumitaka Ogino, il existait à travers cette révolution morale la mise en œuvre d'une modernité, qui invitait à penser l'ordre politique non plus en référence à une essence cosmique, mais dans sa dimension sociale. Sur ce point, Ogino ne manque pas de faire apparaître un parallélisme entre le Japon et l'Occident. En ce sens, le processus de modernisation du Japon s'inscrit dans un cadre de contemporanéité mondiale avec l'Occident. Mais, contrairement à la modernité occidentale, la modernité japonaise est marquée par une dimension ethnocentrique qui s'exprime à travers une recherche identitaire de la conception du « Japon » et qui cherche à revendiquer constamment une valeur positive de l'« identité japonaise » au détriment des autres. Cette modernité à la japonaise, selon Maruyama, trouve son point de départ dans la révolution morale de Sorai. Et, cette révolution morale, révolution fondatrice de la modernité à la japonaise, s'inscrit dans le cadre d'une rupture avec la logique de la révolution copernicienne ²⁹⁶. Autrement dit, si c'est une dimension ethnocentrique, marquée par l'irrationalisme aussi bien que par l'anti-historicisme, qui structure la valorisation de la « japonicité » d'abord en tant que « modernité » japonaise, puis jusque même à la « post-modernité » à la japonaise avant la date, l'historicité de la « japonicité » ou de la « modernité japonaise » est bien marquée par une dimension anti-copernicienne ²⁹⁷. De ce point de vue, il importe d'avancer que la modernité japonaise, contemporaine occidentale et consistant à valoriser l'identité japonaise, s'impose à la fois comme un défi et une alternative à la modernité occidentale.

²⁹⁵ Maruyama, Masao, cité par Ogino Fumitaka, « Nature, rupture et modernité au Japon », *ibid.*, p.30.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.33.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.31.

[82]

Section II

La modernisation de la Chine

II.1.- La modernisation de la Chine comme effet d'occidentalisation

[Retour à la table des matières](#)

John K. Fairbank et Merle Goldman postulent qu'après la restauration Qing des années 1860 des personnalités éminentes s'efforcèrent d'adapter les méthodes et les institutions occidentales à leur pays²⁹⁸. Il s'agissait de consacrer le savoir chinois tant pour les structures sociales que pour la sphère culturelle et le savoir occidental pour la pratique. En fait, parce qu'était tenu pour acquise l'idée que la Chine pouvait accomplir le saut qui la propulserait au beau milieu des temps modernes, les dirigeants chinois commencèrent à adopter les armes et les machines occidentales en s'appuyant sur le slogan classique de l'« auto-affermissement »²⁹⁹. Mais, l'emprunt des armes occidentales nécessita d'autres emprunts, allant de la machinerie à la technologie, de la science à la totalité du savoir, de l'acceptation des idées nouvelles au changement des institutions et, plus tard, de la réforme constitutionnelle à la révolution républicaine³⁰⁰. Cette conclusion selon laquelle il faut passer par l'occidentalisation de soi pour se renforcer et s'auto-affermir vient du constat que la domination que peut exercer les étrangers tient à la supériorité de leurs armes. Mais, le mouvement d'occidentalisation en Chine rencontrait partout l'ignorance et les préjugés des lettrés confucéens³⁰¹. D'ailleurs, si à la suite du débarquement du commodore Perry en 1853, le Japon n'allait pas

²⁹⁸ FAIRBANK, John K et GOLDMAN, Merle, *Histoire de la Chine. Des origines à nos jours*, Tallandier, 2010, p.321.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 321.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.321.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 322.

tarder à se moderniser, la Chine, au contraire, se montrait incapable de réagir et de s'adapter au changement. Pour ce faire, 80 missionnaires jésuites, afin de rendre disponible le savoir occidental, traduisirent plus de 400 ouvrages occidentaux³⁰². Ensuite, les missionnaires protestants du début du XX^e siècle publièrent 800 documents³⁰³. Parce que les missionnaires [84] chrétiens, de l'avis de certains Chinois, constituaient le socle idéologique de l'agression étrangère, un mouvement antichrétien allait se faire jour. Mais, grâce à l'« occupation chrétienne de la Chine », les missionnaires protestants purent construire de petits établissements scolaires et apporter leur médecine traditionnelle dans les villes les plus importantes³⁰⁴. Cette occupation chrétienne de la Chine porta ses fruits puisque les Chinois convertis dépassaient, en 1900, 100 000³⁰⁵. Et, à la fin du XIX^e siècle, la plupart des réformateurs Chinois s'étaient engagés dans cette voie, où l'industrie, le christianisme et la démocratie renfermaient le secret de la puissance occidentale et représentaient le meilleur moyen de sauver la Chine. Depuis, commençait à prendre corps un mouvement qui s'orienta de la philosophie à la philologie, donc aux études critiques. Ces dernières consistaient à démontrer l'existence de falsification au sein des classiques vénérables et à réinterpréter le confucianisme. Le succès des études critiques poussa les lettrés à étudier l'épigraphie, la phonologie.

La pensée réformiste chinoise allait connaître une ligne de partage entre l'école du Nouveau Texte, qui s'attachait au réexamen des classiques de la tradition, et celle qui se donnait pour mission d'enseigner à l'élite des lettrés l'art de gouverner. En 1826, Wei Yuan avait compilé plus de 2000 ouvrages portant sur la fiscalité et d'autres aspects de l'administration³⁰⁶. Il aida aussi à réformer l'impôt sur le sel. En fait, la continuité entre les « études critiques » et les études modernes chinoises qui allait se manifester dans les années 1890 marquait la naissance de l'archéologie moderne chinoise³⁰⁷. Et le développement urbain des années 1890 avait entraîné d'importantes transformations so-

³⁰² *Ibid.*, p.322.

³⁰³ *Ibid.*, p.322.

³⁰⁴ *Ibid.*, p.330.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.331.

³⁰⁶ *Ibid.*, p.333.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 334.

ciales et matérielles. À ce titre, dans les ports maritimes et fluviaux, les bâtisses de style occidental, les plans de rues, les services municipaux d'éclairage au gaz et d'eau courante, les bateaux à vapeur pour le transport et les activités de commerce international constituaient tout autant de connexions avec le monde extérieur ³⁰⁸. D'ailleurs, c'est dans ces ports que prit forme l'économie moderne chinoise, étant le produit de l'alliance entre des entreprises de commerce, des [85] banques et des industries chinoises et étrangères ³⁰⁹. En même temps, apparurent les medias de masse (journalistes, journaux et magazines chinois) et une nouvelle *intelligentsia* composée d'écrivains et d'artistes ³¹⁰. Aussi, une opinion publique chinoise commença à trouver ses moyens d'expression. Entre le 11 juin et le 21 septembre 1898, Guangxu publia quarante décrets visant à la modernisation de l'État, de l'administration, de l'éducation, de la loi, de l'économie, de la technologie, de l'armée et de la police ³¹¹. Face à ces vastes réformes, les princes mandchous les plus conservateurs allèrent soutenir une société secrète paysanne, à savoir les Boxers, et cette société secrète s'adonnait à un culte fanatique aux fins d'expulser les étrangers ³¹². Ce mouvement de protestation donna lieu à la révolte des Boxers. Le mouvement des Boxers, mêlant les arts martiaux de la « boxe » et la pratique de la possession des esprits, fut l'un des événements du XIX^e siècle qui connut le plus de retentissement. Mais, les forces expéditionnaires étrangères ne tardèrent pas à infliger une défaite aux paysans et aux princes mandchous. Par la suite, un ensemble de réformes eurent lieu en Chine, parmi lesquelles les réformes Qing qui concouraient à faire entrer la modernité sur la scène chinoise. Depuis, apparurent en Chine, un programme de Nouvelle Politique, un nouveau système éducatif, l'abolition de l'ancien système des examens et un projet de gouvernement ³¹³. Mais, selon cette tradition de pensée, la modernisation Chinoise est vue comme une occidentalisation de la Chine ou comme une importation chinoise des valeurs occidentales.

³⁰⁸ *Ibid.*, p.334.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.334.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 334.

³¹¹ *Ibid.*, p.338-339.

³¹² *Ibid.*, p. 340.

³¹³ *Ibid.*, p.356.

II.2.- La modernisation de la Chine comme expérience de « modernisation orientale »

[Retour à la table des matières](#)

Contrairement à John K. Fairbank et Merle Goldman, Li Peilin propose une autre perspective pour narrer l'histoire de la modernisation en Chine. En fait, dans son texte sur la modernisation orientale et l'expérience chinoise, Li Peilin s'en prend à l'ancienne logique de la théorie de la modernisation dans laquelle cette dernière était toujours rattachée aux sociétés occidentales. Partant de l'« expérience chinoise », c'est-à-dire de la transformation et des changements profonds qui ont affectés la Chine, l'auteur en appelle à la notion de « modernisation orientale » en vue d'établir une sociologie postoccidentale. En effet, il part d'un constat qu'il existe un discours officiel [86] qui fait croire que la modernisation et la « société orientale » ne pouvaient pas aller ensemble, et, que, par conséquent, la possibilité d'une modernisation orientale ne pouvait être que « suspension »³¹⁴. A contrario, l'auteur veut s'attacher à l'idée qu'il peut exister une jonction entre la modernisation et l'Orient. D'abord, l'auteur évoque l'argument que l'Orient, par son statut de contre-modèle de la société occidentale, a permis aux Occidentaux, par l'entremise des stocks de représentants, de s'imaginer en tant que tels. L'Orient, pour sa part, dans l'univers occidental, était reçu en tant qu'une terre exotique et immobile, dépourvue d'institutions modernes et privée de toute capacité d'auto-affermissement³¹⁵. Mais, s'il est donc une conception de l'orientalisme qui reléguait l'Orient dans une profonde stagnation, l'essor de la société en Asie orientale et le miracle économique en Chine n'ont pas été sans remettre en question cet orientalisme³¹⁶. La prise en compte de cette remise en question permet de dépasser l'idée de « suspension » pour donner corps à l'idée d'association entre Orient et moder-

³¹⁴ Li Peilin, « La modernisation orientale et l'expérience chinoise ». Socio [En ligne, 5|2015, le 06 novembre 2015, consulté le 08 novembre 2016. URL : SOCIO.revues.org.

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ibid.*

nisation. Ainsi, le terme « oriental » devra être renouvelé et doté d'un sens positif.

Li Peilin retrace le récit du passage de l'Orient, comme notion géographique et culturelle, à l'Orient, comme notion politique en vue de montrer le sens de l'orientalisme³¹⁷. Pour y parvenir, il souligne que la société occidentale trouve ses racines dans l'Antiquité gréco-romaine, et qu'au Moyen Age, l'Occident semblait vouloir signifier le monde méditerranéen. Mais, par la suite, en Occident, le centre du monde devient l'Europe du Nord-Ouest. À ce moment, cette civilisation, en expansion géographique, va nécessiter la notion d'« Orient ». Dès lors, surtout à partir du XVI^e au XVII^e siècle, l'Occident constitue la partie Est du monde, alors que le monde oriental se trouve divisé entre le Proche-Orient, le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient³¹⁸. Depuis, la culture orientale est vue, de Hegel à Toynbee, comme un au-delà de la culture occidentale ou comme une culture stagnante. Héritant donc de cette conception, la théorie classique de la modernisation en vient à associer cette dernière uniquement à l'Occident, à partir des civilisations gréco-romaines, en [87] passant par la Renaissance, les Lumières, la Révolution industrielle, puis la démocratie moderne³¹⁹. Autant dire, selon cette conception, l'Occident est assimilé à une économie développée, la démocratie politique et la liberté sociale, alors que l'Orient, en revanche, est réduit à un stade de sous-développement économique, de despotisme politique et de société organisée autour de la famille. Mais, par la suite, l'Orient va devenir une arme servant à déconstruire le discours hégémonique occidental, surtout dans le discours déconstructionniste chez Edward Saïd³²⁰. De plus, la réussite économique de certaines régions d'Asie a rendu possible la réflexion autour d'une modernisation orientale. À ce titre, Singapour, Corée du Sud, Taïwan, Hong Kong et d'autres encore sont devenus les « nouveaux pays industrialisés » en une génération et parviennent à un très grand niveau de croissance économique, ce que l'Europe et l'Amérique avaient mis presque un siècle à faire³²¹. Cette réussite asiatique a donné lieu à une nouvelle théorie sur les « valeurs asiatiques » et à

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ *Ibid.*

³²¹ Li Peilin, *Ibid.*

une remise en question de l'hypothèse wébérienne, selon laquelle il y aurait des affinités électives entre le développement du capitalisme et l'éthique protestante, surtout en montrant le caractère endogène des liens entre la culture confucéenne et le développement économique en Asie orientale. Le sociologue Ambrose Y. C. King, pour sa part, ajoute que le mystère du développement socio-économique en Asie orientale constitue un « défi empirique » à la proposition wébérienne suivant laquelle l'éthique politique du confucianisme constitue un frein au développement du capitalisme ³²².

Le succès asiatique réside dans la définition de l'économie de marché, consistant à imiter le système occidental en adoptant totalement ses politiques économiques libérales ³²³. Il réside aussi dans l'« intervention gouvernementale », expliquant l'intervention délibérée sur le marché des gouvernements d'Asie orientale, se servant des politiques industrielles pour soutenir des industries stratégiques essentielles ³²⁴. Il réside surtout dans une économie orientée vers l'exportation en vue [88] d'une meilleure efficacité d'amélioration de la compétitivité internationale ³²⁵. Par cela, Li Peilin invite à « corriger les erreurs » de la sociologie classique qui prédisait de manière erronée la possibilité d'un futur moderne pour les sociétés non occidentales. A ce stade, il convient de rappeler que la plupart des sociologues classiques partageaient la croyance que l'Occident, à la faveur du colonialisme, pouvait parvenir à réveiller les sociétés orientales de leur sommeil et à les aider à sortir de leur état de stagnation. Bref, Li Peilin souligne, en se référant à Eisenstadt, que la prise en compte de la notion de modernités multiples permet de contester le monisme moderniste occidental, qui croit que l'Occident est le seul modèle de la modernité. Aussi, en s'attachant à l'approche civilisationnelle d'Arnason, il montre la capacité des sociétés non européennes à produire leurs propres institutions modernes.

³²² KING, Ambrose Y. C. cité par Li Peilin, *Ibid.*

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Li Peilin, *Ibid.*

II.3.- Considérations générales sur l'histoire de la modernisation du Japon et de la Chine

[Retour à la table des matières](#)

En fait, il est des traditions de pensée qui comprennent le processus de modernisation du Japon et de la Chine comme un processus d'occidentalisation, tant elles parviennent à montrer que le processus de modernisation de ces pays commencent à partir du moment où une force extérieure, l'Occident, en est venue à les réveiller de leur sommeil, de leur stagnation et de leur immobilité. En ce sens, la modernisation du Japon et de la Chine est construite comme un « être agi » et non comme un « avoir agi ». À l'opposé de ce schéma, C. A. Bayly propose une autre perspective historiographique. En effet, il souligne pour mieux comprendre l'histoire du monde qu'il importe d'en finir avec l'idée qui fait croire que la Chine et ses satellites traversaient une période d'atonie intellectuelle ³²⁶. Il invite aussi à renoncer à l'idée d'un « Japon féodal » attendant que l'amiral américain Matthew C. Perry le réveille d'un coup de baguette magique après avoir pénétré de force dans ses eaux territoriales en 1853 ³²⁷. Selon l'auteur, cette conception trouve ses racines dans l'image que les Britanniques et les Américains voulaient donner des sociétés asiatiques. Au contraire, Bayly montre que le Japon du XIX^e siècle avait su faire preuve de flexibilité. En son sein, se produisit une conjonction intéressante entre l'imprimerie, l'éducation et le [89] commerce. Les grandes firmes japonaises développèrent leur propre système d'information commerciale et de prospection, dont les rapports étaient parfois imprimés et mis en vente ³²⁸. Autant d'exemples qui suffisent à montrer que durant tout le XIX^e siècle et les premières années du XX^e siècle, les cultures du monde non occidental ont su réagir face aux changements économiques et politiques planétaires. Derrière le renouveau confucéen des connaissances ou les controverses doctrinales du monde islamique, on

³²⁶ BAYLY, Christopher Allan (2004), *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris, 2007, p.135

³²⁷ *Ibid.*, p.135.

³²⁸ *Ibid.*, p. 136.

peut entrapercevoir des gouvernants et des intellectuels s'efforçant d'affronter les problèmes de compréhension des sociétés et de l'expérience humaine³²⁹. Cela dit, la pensée non occidentale était d'une grande richesse et ne fut jamais la simple déclinaison des normes européennes, mais fut plutôt profondément infléchie par les variantes créatrices issues de traditions multiples. Si certaines des idées européennes furent reprises et utilisées dans les milieux non occidentaux, pour l'auteur, c'était pour les affronter avec leur propre variante de « modernité originelle³³⁰ ». Ces exemples permettent de voir que partout des gens étaient aux prises avec des problèmes en rapport les uns avec les autres, lesquels problèmes résultaient d'un conflit entre un idéal légitime et un ordre social en pleine transformation. Tous ces gens luttèrent pour leur propre paradigme de la modernité. Il en résulte donc l'idée que les avantages qu'on conférait à l'Europe et à l'Amérique pour justifier leur exceptionnalisme étaient également présents sous une forme ou sous une autre dans de nombreuses régions asiatiques et africaines. En effet, les Asiatiques avaient depuis des siècles déjà recours à des formes souples de comptabilité commerciale et de crédit³³¹. Le gouvernement et les lettrés avaient des institutions capables de gérer et d'organiser l'information. Aussi, si l'on en croit Bayly, nombreuses régions Asiatiques et Africaines avaient connu des sentiments identitaires et la création d'espaces publics avant le déferlement colonialiste européen. Donc, avant que les Européens et les Américains en soient venus à pénétrer de force les ports de certaines régions d'Asie, le Japon et la Chine avaient depuis longtemps entamé leur processus de modernisation. Mais, si l'Europe a été la première à faire son entrée dans la modernité, c'est parce qu'elle a su combiner les formes économique-politiques, qu'avaient permises la grande domestication de la nature et les révolutions industrielles, avec l'art de la guerre, alors que ces dernières existaient séparément dans les autres régions du monde. Mais, [90] d'autres pays comme le Japon et la Chine, n'avaient pas tardé à devenir aussi d'autres exemples de régulateur de la modernité, car, avec leur propre paradigme et à leur manière, ils avaient aussi fait leur entrée dans la modernité. En somme, tout ceci n'est pas sans montrer que la modernité, produit d'une hybri-

³²⁹ *Ibid.*, p. 136.

³³⁰ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, p.136.

³³¹ *Ibid.*, p. 139.

dité, n'est pas l'apanage de l'Occident. Tout ceci permet aussi de voir que *la naissance du monde moderne* a été traversée par une conviction presque planétaire de faire un bond en avant, donc de se sentir moderne. Si cette conviction existait au Japon et en Chine, tant ces derniers avaient réussi, à leur manière, leur processus de modernisation, le moment est venu de se demander où en étaient donc les élites et les chefs de l'État haïtiens avec cette conviction de se sentir moderne dans le contexte de *la naissance du monde moderne*.

[91]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

Troisième partie

LE PROJET DE MODERNISATION D'HAÏTI

[Retour à la table des matières](#)

Dans les parties ci-devant, nous avons exposé, d'une part, la conception unitaire de la modernité. Nous avons montré comment une tradition de pensée en arrivait à assigner à la modernité une exceptionnalité occidentale. D'autre part, en nous appuyant sur la démarche de Bayly, nous avons présenté la conception plurielle de la modernité. À l'occasion, nous avons montré que la modernité est un produit hybride et n'a pas forcément le même sens partout, malgré la « grammaire de la commune » de la modernité. Ainsi, nous avons échafaudé les différentes représentations de la modernité du projet de la modernisation du Japon et de la Chine. Tout ceci tendait à prouver qu'à l'époque de *la naissance du monde moderne* partout il existait une conviction d'aller de l'avant. Haïti naissant ne se mettait pas en garde contre cette conviction d'aller de l'avant ou de se sentir moderne. Donc, dans cette dernière partie du travail, nous allons présenter la trajectoire et le sens du projet de modernisation d'Haïti (section I) et montrer que ce procès avait débouché sur une situation de *non-modernité* (section II).

[91]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

TROISIÈME PARTIE

Chapitre 1

La formation de la nation haïtienne

[Retour à la table des matières](#)

Parler de la nation haïtienne, voire de sa formation, peut s'avérer dangereux et être une tâche délicate, tant il est vrai que pour parler d'une nation, il faut, outre un sentiment d'appartenance, un processus d'identification susceptible d'intégrer toutes les couches sociales³³². Or, c'est un truisme que l'histoire de la société haïtienne est marquée par un sceau originel d'hétérogénéité et de division sociale, voire d'apartheid social. En effet, venus de diverses régions africaines, les esclaves peinaient à former un tout culturel et symbolique. En ce sens, ils n'étaient reliés par aucune communauté de culture et d'histoire. En outre, malgré les alliances [92] conjoncturelles grâce auxquelles ils ont pu accéder à l'indépendance, ils se sont vus, par la suite, divisés en nation oligarchique et sociétés paysannes. Tout de même, nous allons, tant soit peu, présenter le passé colonialo-esclavagiste afin de montrer les éléments fondateurs de la nation haïtienne, si, toutefois, l'on peut parler de nation haïtienne (section I). D'autre part, nous

³³² DAHOMAY, Jacky, « *Les faiblesses du nationalisme antillais. Le nationalisme, entre terreur et démocratie* », Nationalisme, Chemins Critiques, vol.3, No 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA, p.42.

chercherons à montrer que l'histoire de la nation haïtienne a suivi un mouvement allant de l'« expulsion-fuite ³³³ » au « retour-aspiration ³³⁴ ».

Section I

Le passé colonialo-esclavagiste des haïtiens

[Retour à la table des matières](#)

Haïti est née dans le contexte de *la naissance du monde moderne*. En effet, par suite du mouvement national d'émancipation des esclaves et des affranchis contre l'oppression coloniale, l'entrée en 1804 a été marquée par la fondation de l'État haïtien. En fait, ce mouvement émancipateur considéré comme ressort à la fondation de l'État haïtien est le mélange de l'alliance de plusieurs couches sociales : « la masse des cultivateurs nouvellement libres, mais menacés d'être à nouveau asservis par le projet napoléonien de rétablissement de l'esclavage ; la nouvelle couche sociale privilégiée formée par les dirigeants mulâtres et noirs de l'armée coloniale ; « la bourgeoisie noire et jaune » composée des anciens affranchis propriétaires et des nouveaux administrateurs indigènes de l'appareil gouvernemental colonial ³³⁵. C'est à ce titre que, de l'avis de Thomas Madiou, le mouvement d'émancipation nationale est le résultat du déclenchement, d'une part, du mouvement d'insurrection, dès le lendemain de la déportation de Toussaint, par une partie des cultivateurs qui étaient restés en rébellion même après la soumission de leur General en chef, ensuite, du soulèvement de l'armée coloniale indigène, après une alliance formelle entre Dessalines et Pétion, enfin, du ralliement tardif de la « bourgeoisie jaune et noire » ³³⁶. Sur ces entrefaites, il importe

³³³ MIDY, Franklin, « *La question nationale haïtienne. 1804-1915* », Nationalisme, Chemins Critiques, vol. 3, Nos 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA, p.81.

³³⁴ *Ibid.*

³³⁵ MIDY, Franklin, *ibid.*, p.77.

³³⁶ MADIOU, Thomas, cité par Midy Franklin, *ibid.*, p.77.

d'avouer que la création de l'État national haïtien est l'achèvement d'un processus [93] relativement long de formation, car cette formation étatique haïtienne a commencé avec le processus de construction d'un « pouvoir noir » par Toussaint Louverture³³⁷. Mais, si la formation de la nation haïtienne ne peut pas se concevoir en dehors d'un passé colonialo-esclavagiste, donc du trafic négrier, quel est ce sans quoi, à son tour, ce dernier se révèle inconcevable ? Autrement dit, d'où vient cet esprit de lucre et de dégoût de l'autre, du moins, de dégoût du voisin qui a amené les hommes, européens, musulmans, chinois, à coloniser et à mettre en esclavage ? Par ailleurs, comment peut-on comprendre le processus d'implantation de l'esclavage dans les Caraïbes, particulièrement en Haïti ? Et comment, à partir de ce processus, penser non seulement le trafic négrier, mais aussi la formation de la nation haïtienne ?

I.1.- Le trafic négrier vu des révolutions industrielles, de la mondialisation archaïque et de la grande domestication de la nature

[Retour à la table des matières](#)

Les révolutions industrielles, connues comme le processus par lequel l'humanité a entrepris une utilisation plus rationnelle de la main-d'œuvre familiale, rendue possible par l'achat à l'extérieur de marchandises et de services, et les familles acquièrent de nouveaux assortiments de biens de consommation pour apporter davantage de profit et de satisfaction sociale³³⁸, est l'un des plus grands changements sociaux et économiques dans l'histoire du développement de la planète. En fait, si ce processus a apporté un nouveau modèle de sociabilité et d'émulation au sein du foyer et une approche nouvelle fondée sur le respect d'horaires, il a aussi suscité un appétit de richesse, puis l'envie et le dégoût des voisins³³⁹. C'est en ce sens qu'il entraîna des guerres par-delà les mers, des inégalités devant l'impôt et des désordres so-

³³⁷ MIDY, Franklin, *ibid.*, p.78.

³³⁸ BAYLY, Christopher Allan, *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/ Editions Ouvrières, Paris 2007, p.91.

³³⁹ *Ibid.*, p.25.

ciaux. Eu égard à l'appétit de richesse et l'envie puis le dégoût des voisins suscités par les révolutions industrielles, il convient de tenir pour acquise, à la suite de Bayly, l'idée que l'introduction de l'esclavage dans la zone caraïbe constitua un cas ultime et forcé de révolutions industrielles. Par ailleurs, on peut se demander si la découverte de l'Amérique ne peut pas être comprise comme un « impensé » du processus de la domestication de la nature et de la mondialisation archaïque. En effet, la mondialisation archaïque est définie [94] comme les réseaux anciens et les formes de domination nés de la diffusion géographique des idées et des forces sociales qui opéraient au niveau local et régional, pour passer à un niveau interrégional et intercontinental³⁴⁰. Et ce processus fut multipolaire. Mais, en réalité, la mondialisation archaïque avait comme pivot trois principes généraux : d'une part, le caractère universel de la royauté ; ensuite, la volonté des religions cosmiques de s'étendre ; enfin, la compréhension de la santé du corps en termes de morale ou de tempérament³⁴¹. Suivant ce dernier principe, la croyance que les produits médicinaux peuvent contribuer à la fortification du corps faisait eau de toute part. Ainsi, on partait tous à la recherche des mêmes épices et des mêmes produits animaux à même de favoriser la reproduction, les activités sexuelles et la bonne santé du corps. Aussi, il était planétairement accepté que les remèdes, comme le thé et les épices, puissent prolonger la vie et que le tabac soit un produit capable de stimuler les capacités intellectuelles³⁴². Dans cette perspective, il importe de se demander si la recherche intempérante et insatiable des épices par les européens, dont la conséquence impensée fut la découverte de l'Amérique par Amerigo Vespucci et Christophe Colomb, ne peut pas être considérée comme un épiphénomène d'un mouvement plus global fondé sur la compréhension de la santé du corps en termes de morale ou de tempérament, lequel fut l'un des principes généraux qui sous-tendaient la mondialisation archaïque.

D'autre part, la volonté forte de coloniser et d'occuper la fertilité du sol qui fut l'une des conséquences de la domestication de la nature avait débouché sur un processus de domestication forcée de la nature, où la main-d'œuvre était fournie par des populations asservies appar-

³⁴⁰ BAYLY, Christopher Allan, *Ibid.*, pp. 76-77.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 77.

³⁴² *Ibid.*, p. 82.

tenant aux peuples conquis ³⁴³. Ce dernier cas de la domestication forcée de la nature avait donné lieu à des formes nouvelles d'activité économique renforcées par le commerce des esclaves avec le monde extérieur ³⁴⁴. Là encore, il importe de se demander si la mise en esclavage des Indiens puis des Africains pour travailler la terre n'est pas l'une des conséquences du processus de domestication forcée de la nature. Ainsi, la découverte de l'Amérique et l'introduction de l'esclavage, particulièrement, dans la zone caraïbe semblent avoir un rapport, même si lointain, avec la [95] mondialisation archaïque, les révolutions industrielles et la grande domestication de la nature. Ainsi, pour mieux comprendre l'histoire d'Haïti ainsi que la formation de la nation haïtienne, il ne faut pas les résumer à la seule histoire fragmentaire de la colonisation et du trafic négrier. A contrario, il faut les élargir à une histoire multilatérale à même d'inscrire le fragment dans le global, c'est-à-dire d'inscrire l'histoire d'Haïti et la formation de la nation haïtienne dans un cadre plus large qui prendrait en compte non seulement l'histoire de la colonisation et du trafic négrier, mais aussi le processus de la mondialisation archaïque, de la grande domestication de la nature et des révolutions industrielles.

Mais, qu'en est-il du trafic négrier et la colonisation ?

³⁴³ *Ibid.*, p 90.

³⁴⁴ *Ibid.*, p 90.

I.2.- L'histoire de l'esclavage et des esclaves et des révoltes des esclaves à Saint-Domingue-Haïti ³⁴⁵

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir dépeuplé l'Amérique afin d'avoir une terre pour planter le sucre et le café, il fallait dépeupler l'Afrique afin d'avoir une nation pour les cultiver ³⁴⁶. C'est dans ce contexte qu'on fit venir en Amérique des Noirs africains. En effet, c'est sur les vaisseaux négriers que les esclaves ont traversé l'odyssée cauchemardesque de l'Atlantique estampés et enchaînés. Venus de partout de l'Afrique, ils ont été près d'une quinzaine ou d'une cinquantaine de millions à être transplantés de force au Nouveau monde ³⁴⁷. Arrivés, soumis à la désinfection, ils étaient réduits piteusement aux travaux durs et rudes de la plantation.

En fait, parmi les esclaves, il y avait esclaves et esclaves. En ce sens, les esclaves domestiques et les nègres à talent, plus proches des blancs qu'ils étaient astreints à *singer*, paraissaient être privilégiés. À ce titre, le père Du Tertre a eu la largesse d'esprit de constater « la fierté secrète et le sentiment de supériorité » des nègres domestiques à l'égard des maîtres [96] européens ³⁴⁸. En revanche, les nègres de culture et de jardin étaient, si l'on en croit Manigat, les véritables esclaves. En effet, ils étaient ceux sur lesquels semblaient reposer les travaux les plus rudes. Sous le fouet avec un régime de sous-alimentation, ils travaillaient toute la journée. Outre cela, on leur interdisait d'apprendre à lire et à écrire. Si donc les esclaves ne subissaient pas le même sort, tant il est vrai que certains jouissaient plus de privilèges que d'autres, ils avaient tous un point commun, la servitude. Ce point

³⁴⁵ L'expression est de Leslie F. Manigat.

³⁴⁶ MANIGAT, François Leslie, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999), Tome 1 : La période fondatrice (1789-1838)*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, 2001, p.66.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁸ Père Du Tertre, cité par Leslie François Manigat, *ibid.*, p 70.

commun qui les unissait allait servir de tremplin à la vague de révoltes qui se sont multipliées dans la colonie afin d'en finir avec le système colonialo-esclavagiste. À cet effet, le marronnage constitue la plus grande preuve que l'esclave n'acceptait pas toujours son sort en résigné ³⁴⁹.

I.3.- Le marronnage ou le début de l'ère des révoltes à Saint-Domingue-Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Le marronnage traduit le sentiment de refus des esclaves d'accepter les conditions générales de vie d'un régime et ce régime lui-même ³⁵⁰. Il traduit le désir de disposer de son propre corps et de vivre selon ses propres lois. Il traduit aussi un besoin d'évasion et d'« excédance », et une soif de la liberté. S'inscrivant en rupture avec le système de plantation par la fuite dans la montagne, le marronnage est le signe prodromique du début des débuts d'un ensemble de batailles pour la lutte pour la liberté, la propriété et l'indépendance souveraine.

Loin des thèses faisant de la cause du marronnage le vol, nous tenons plutôt à avancer, à la suite de Manigat, l'idée que l'aspiration collective à la liberté, à la propriété et à l'indépendance nationale constitue le ressort du marronnage. En fait, même si certains esclaves marronnaient parce qu'ils avaient volés, et d'autres volaient pour devenir marrons, ou d'autres encore volaient pour se maintenir en état de marronnage ³⁵¹, les esclaves fuyaient la plantation par un besoin d'« excédance », tant certains esclaves partaient marrons sans voler. En fait, animés d'un désir de liberté, les esclaves, par le biais du marronnage, défiaient le système colonialo-esclavagiste. Par ailleurs, les esclaves avaient aussi emprunté la voie du marronnage, si l'on en croit Manigat, par soif de propriété. En ce sens, ils voulaient avoir de petits lots de terres pour les travailler à leur profit. [97] Enfin, ils voulaient saper la colonie afin d'instaurer un nouvel état de pouvoir noir ³⁵². À

³⁴⁹ MANIGAT, François Leslie, *Ibid.*, p. 79.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 80.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

³⁵² *Ibid.*, p. 103.

ce titre, ils se faisaient les avocats de l'indépendance. Ainsi donc, le marronnage avait prêté le flanc à la révolution qu'allaient opérer les fondateurs de la nation haïtienne.

De l'avis de Leslie F. Manigat, la trajectoire vers l'abolition générale de l'esclavage à Saint-Domingue comporte trois phases³⁵³. D'abord, la première phase, la conjoncture d'août 1791, a été, selon l'auteur, de grande ampleur à Saint-Domingue, car c'est au sein de ce mouvement soudain et général, dans la nuit du 22 août 1791 et dont Boukman a été le chef actif, qu'a été conçue l'idée de la liberté générale. D'autre part, la conjoncture d'août 1793 est, selon l'auteur, la plus marquante, dans la mesure où c'est à ce moment que s'était manifestée vivement la revendication de la reconnaissance de la liberté générale. À cet effet, la pression des milliers d'esclaves assoiffés de liberté avait nécessité de la part de Sonthonax l'affranchissement général. Enfin, la conjoncture de novembre 1803 est le couronnement d'une longue lutte pour la liberté. En effet, le 18 novembre 1803, esclaves et affranchis s'unissaient pour la libération nationale et remportaient la bataille qui donnait carte blanche à l'indépendance. Mais, ces trois phases, selon l'auteur, se révèlent incompréhensibles sans ce qu'il appelle les cinq moments de passé de luttes pour la liberté³⁵⁴, étant les moments de Zabeth, de Mackandal, de Boukman, de Toussaint et de Dessalines.

I.4.- La révolution haïtienne : un point zéro dans l'histoire de l'humanité

[Retour à la table des matières](#)

La révolution haïtienne est, pour Manigat, une « révolution-mère », en ce sens qu'elle inaugure une ère nouvelle avec la rupture inédite d'un système régional établi sur la base de la transformation radicale des structures économiques, des rapports de production et des institutions politiques de ce système³⁵⁵. Une « révolution-mère » également parce que son radicalisme allait au-delà de la conjoncture jusqu'à être

³⁵³ *Ibid.*, p. 136.

³⁵⁴ MANIGAT, Leslie François, *Ibid.*, p. 138.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

considérée comme une anomalie au regard des relations [98] internationales régionales³⁵⁶. Enfin, une « révolution-mère » eu égard à sa capacité de reproduction en enfantant une progéniture qui en fait des antécédents et de véritables précédents historiques. C'est en ce sens que, de l'aveu de Manigat, la révolution haïtienne ne s'était pas contentée de changer le personnel politique par la violence et d'assurer la victoire des idées nouvelles, mais s'était donné aussi pour obligation de changer les institutions et de déplacer la propriété³⁵⁷. C'est aussi dans cet ordre d'idée que, pour lui, la nation haïtienne naît incandescente dans les hauts-fourneaux d'une révolution sans pareille encore dans les annales de l'humanité³⁵⁸. Bref, pour lui, la société nationale haïtienne est le fruit de la conquête de la liberté personnelle, de l'accès à l'indépendance et à la propriété.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 199.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 53.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

[99]

Section II

L'histoire de la nation haïtienne : outré une contestation de la modernité occidentale, la trajectoire d'un mouvement d'« expulsion-fuite » à un « retour-aspiration ».

II.1.- La révolution haïtienne : une contestation de la modernité occidentale

[Retour à la table des matières](#)

D'entrée de jeu, il faut avouer que la révolution haïtienne est, en soubassement, une contestation de la modernité occidentale dans ce qu'elle a de colonialo-esclavagiste. En effet, selon Manigat, la révolution haïtienne a inventé une autre forme de liberté. Cette liberté qui, n'a rien à voir avec le libéralisme politique occidental, peut être décrite comme la liberté personnelle dans le sens de l'anti-esclavagisme³⁵⁹. En ce sens, les fondateurs de la nation haïtienne n'étaient pas de simples libéraux, mais de véritables abolitionnistes, parce qu'ils avaient mis le cap sur la liberté de la personne. Ils ont réalisé matériellement une liberté que les philosophes des Lumières, comme Abbé Raynal et Abbé Grégoire, s'étaient contentés d'analyser et d'appeler de leurs vœux. Cette liberté est celle qui fait le panégyrique de la dignité de la personne humaine contre la condition de l'esclave-chose³⁶⁰. Par ailleurs, la révolution haïtienne est l'annonciatrice de l'évangile nouveau de l'égalité des races humaines, en ce sens qu'elle met au clair l'idée que toutes les races sont égales, que les Noirs, loin d'être inférieurs, peuvent se gouverner eux-mêmes et assumer la res-

³⁵⁹ MANIGAT, François Leslie, *Ibid.*, p 207.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 207.

ponsabilité du pouvoir politique³⁶¹. Aussi, la révolution haïtienne, pour anti-esclavagiste soit-elle, a été anti-colonialiste. Cet anti-colonialisme de la révolution haïtienne s'est manifesté par l'expulsion des autorités métropolitaines et des vestiges coloniaux. À ce titre, de l'avis de Franklin Midy, la mise à mort des Blancs français par Dessalines peut ne pas être un massacre-vengeance, mais un acte d'expulsion politique sur le mode symbolique, requis par la formation de la nouvelle société haïtienne³⁶². Si tant donc est vrai, comme l'ont souligné les tenants des théories décoloniales, que la modernité, du moins, la modernité occidentale est une modernité colonialo-esclavagiste, la [100] révolution haïtienne, pour anti-esclavagiste et anti-colonialiste soit-elle, est une remise en question de la modernité occidentale, du moins, dans ce qu'elle a de colonialo-esclavagiste.

En fait, si la révolution haïtienne a été anti-colonialiste, l'origine de cet anti-colonialisme doit être recherchée dans la conscience collective des marrons³⁶³. Donc, le marronnage a eu la primeur de cet anti-colonialisme, du moins, dans sa forme embryonnaire. En effet, selon Jean Casimir, le maintien du système esclavagiste avait nécessité la conception du projet de la plantation³⁶⁴. En ce sens, pour redorer le blason de la colonie et pour enrichir la métropole, il fallait contraindre les esclaves à travailler la terre. Aux environs de 1789, si l'on en croit Casimir, près de 452 000 personnes étaient réduites en esclavage et réparties sur plus de 850 plantations³⁶⁵. Ainsi, les personnes réduites en esclavage et attachées à la plantation, animées d'un désir de liberté, vont pratiquer le marronnage. De dire comme Casimir, tout ce qui entreprend la démarche de fuir dans les montagnes n'est ni un esclave fugitif, ni un déserteur, ni un esclave marron, mais tout simplement un marron, un homme libre, et non plus un esclave. Par ainsi, le marronnage met à mal le projet du système colonialo-esclavagiste. Et,

³⁶¹ *Ibid.*, p. 208.

³⁶² MIDY, Franklin, « La question nationale haïtienne », *Nationalisme, Chemins Critiques*, Vol. 3, No 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA, p. 85.

³⁶³ MANIGAT, François Leslie, *op. cit.*, p. 209.

³⁶⁴ CASIMIR, Jean (2001), *La culture opprimée*, Imprimerie Media-Texte, mars 2011, p. 18.

³⁶⁵ CASIMIR, Jean, *Ibid.*, p. 25.

d'ailleurs, il y a l'homme de la plantation et l'homme du territoire. L'homme du territoire est celui qui a une culture, un sentiment d'appartenance et qui est historiquement lié au territoire. Par contre, l'homme de la plantation n'a aucun lien avec la plantation, tant son désir est de la fuir, parce qu'il est en quête de la liberté. Ainsi donc, le marronnage, pour avoir été une fuite de la plantation, peut être aussi vu comme une remise en question du colonialisme, donc d'une certaine modernité.

II.2.- Du lieu des esclaves : tout un mouvement d'« expulsion-fuite »

[Retour à la table des matières](#)

Vertus Saint Louis, pour sa part, montre qu'il existait dans la colonie saint-domingoise, surtout après la proclamation de l'affranchissement des esclaves, une distinction radicale opérée par les esclaves eux-mêmes. En effet, selon que l'on était né dans la colonie ou qu'on était plus proche de la civilisation blanche, on pouvait jouir des privilèges plus que d'autres. C'est ainsi que [101] les anciens libres propriétaires de l'Ouest et du Sud de Saint-Domingue se considéraient comme les seuls citoyens, alors qu'ils imposaient aux nouveaux libres, en majorité venus d'Afrique, de travailler la terre. Cette distinction traduit bien la perception de l'Afrique par les élites indigènes. D'ailleurs, Toussaint Louverture l'avait reprise pour ôter la qualité de citoyen aux nouveaux libres afin qu'il puisse les assimiler à des cultivateurs³⁶⁶. Ces cultivateurs, souvent, se trouvent expulsés de la société pour aller travailler dans les plantations. En ce sens, quand les esclaves ne furent pas, on les expulse. C'est ce qu'on appelle le mouvement d'« expulsion-fuite ». En fait, cette distinction dans la colonie avait donné jour à deux visions du monde différentes. Les créoles, d'ailleurs nés dans la colonie ou en contact permanent avec la métropole, croient à la civilisation blanche et sont moins drastiques, du moins, provisoirement, envers la métropole. Les masses cultivatrices,

³⁶⁶ VERTUS, Saint Louis, « *Sans-Souci et Darfour : deux figures de l'Afrique dans l'Histoire d'Haïti* », in *Haïti de la dictature à la démocratie ?*, Dir. Bérard Cénatus, Stéphane Douailler, Editions Mémoire d'encrier, 2016, p. 90.

les bossales, dont le chef a été Sans-Souci, furent plus radicales. Car, elles voulaient chasser les Blancs, détruire les principaux officiers des troupes coloniales et établir le système africain, en rupture avec la civilisation blanche-européenne³⁶⁷. Bref, elles voulaient un retour à l'Afrique originelle. C'est pourquoi, selon Vertus Saint Louis, l'assassinat de Sans-Souci et de nombreux de ses troupes sous la conspiration d'Henry Christophe est un coup d'État contre l'Afrique et l'expression de l'anti-africanité originelle qui caractérise la société haïtienne. À cet effet, il convient de voir la figure de Sans-Souci comme l'expression d'un sentiment, dans sa plus grande radicalité, d'acceptation de l'africanité originelle, parce qu'en même temps un sentiment de refus de la civilisation blanche, donc de la modernité occidentale.

[101]

II.3.- Du mouvement d'« expulsion-fuite » au mouvement de « retour-aspiration »

[Retour à la table des matières](#)

Haïti est née en 1804, et elle est née hétérogène, socialement et culturellement. Dans ce sens, après avoir créé Haïti, il fallait créer les Haïtiens³⁶⁸. Et, aussi, il fallait, en même temps, les intégrer. Or, la nation haïtienne a été déchirée par l'hétérogénéité, hétérogénéité entre les masses cultivatrices, entre les couches sociales militaires, entre la masse cultivatrice de « culture africaine » et la classe possédante affranchie³⁶⁹. Au regard de cette hétérogénéité qui scindait la nation [102] haïtienne, l'intégration nationale, si l'on en croit Franklin Midy, s'imposait comme un défi. Or, plutôt que de s'adonner à défier cette hétérogénéité, l'État oligarchique ne se lassait pas d'étendre le schisme. Au lieu d'intégrer, il excluait. Il a repris, voire nationalisé les pratiques coloniales esclavagistes. Dans la foulée, le système de la plantation a été reconduit. Ainsi, les esclaves, nouvellement libres, se trouvent encore une fois attachés à la plantation et réduits aux travaux forcés sous haute surveillance militaire avec en partage le quart du

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 94.

³⁶⁸ MIDY, Franklin, *op. cit.*, p. 89.

³⁶⁹ MIDY, Franklin, *op. cit.*, p. 79.

produit comme légère différence ³⁷⁰. Ainsi, les cultivateurs exclus de la société par un mouvement d'expulsion pour aller travailler dans les plantations vont encore une fois chercher un espace-refuge et un espace de liberté en refusant la plantation. C'est ce double mouvement qu'on appelle mouvement d'« expulsion-fuite ». Alors, la fuite dans les mornes des cultivateurs allaient former ce que Gérard Barthelemy appelle les pays « en dehors » ou ce que Midy appelle des « sociétés paysannes » plus ou moins autarciques, ayant leur propre mode de vie, leur propre habitus, leur propre système de mariage, leur propre système de justice ³⁷¹. Mais, pour lui, ces sociétés paysannes n'ont pas pu former une ethnie paysanne, car, si à un certain moment, elles vivaient en marge de la société, soit par le mouvement d'expulsion ou par celui de fuite, elles n'allaient pas tarder à avoir une lente aspiration vers la nation oligarchique. C'est ce qu'on appelle le mouvement de « retour-aspiration ». En fait, ce mouvement d'aspiration est conçu, chez Midy, dans un double sens économique et culturel. Dans ce sens, si les sociétés paysannes n'aspirent pas par la force économique et les mécanismes de l'import-export, elles aspirent aux biens symboliques de la culture de la nation oligarchique ³⁷². À ce titre, souligne Franklin Midy, les paysans du Sud en révolte dans les années 1840 revendiquaient des terres pour leurs places-à-vivres, la fin de l'usure pratiquée par le commerce urbain et l'ouverture d'écoles pour leurs enfants ³⁷³. Par ailleurs, il faut souligner que ce que l'on appelle les marrons, les bossales qui cherchaient un espace-refuge et un espace de liberté dans les mornes est le fruit des conditions historiques et non des conditions naturelles. En ce sens, c'est une condition historique qui, à un moment donné, a rendu possible l'existence des marrons et non une condition *sui generis*. Autant dire, nul n'est condamné naturellement à être marron et à vivre dans les mornes par soif de liberté. Il faut donc désapprendre à comprendre le mouvement du [103] marronnage et des bossales dans un regard essentialiste ethnociste. Bref, si les sociétés paysannes ont connu un mouvement d'« expulsion-fuite », où quand elles n'étaient pas exclues de la nation officielle, elles fuyaient la plantation en quête de la liberté, donc, par cela même, elles s'inscri-

³⁷⁰ MIDY, Franklin, *Op. cit.*, p. 80.

³⁷¹ *Op. Cit.*, p. 80.

³⁷² *Op. Cit.*, p. 81.

³⁷³ *Op. Cit.*, p.81.

vaient en faux contre une certaine civilisation et une certaine modernité, elles ont aussi connu un mouvement de « retour-aspiration », où elles cherchent leur reconnaissance comme faisant partie de la nation haïtienne officielle, où elles revendiquent le réarpentage du territoire national et la redistribution des titres nationaux³⁷⁴. Ainsi en arrivons-nous à la question-matrice de notre travail, laquelle consiste à se demander, dans ce mouvement allant de l'« expulsion-fuite » au « retour-aspiration », où en étaient les haïtiens à l'aspiration à aller vers l'avant dans *le contexte de la naissance du monde moderne*. Quelle était « leur modernité à leur façon » ? Ou, du moins, quel sens donnaient-ils à la modernité ? Et ce projet de modernisation, qu'en était-il et que dire de ses conséquences ?

³⁷⁴ MIDY, Franklin, *Op. Cit.*, p. 81.

[103]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

TROISIÈME PARTIE

Chapitre 2

Le procès de la modernisation d'Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Haïti, pays né dans *le contexte de la naissance du monde moderne*, n'était pas privée de cette conviction planétaire, dont parle Bayly, d'aller de l'avant ou de se sentir moderne. Ainsi, les écrivains, les élites intellectuelles et les chefs d'État ont su se faire une représentation de la modernité du projet de la modernisation. Ils se sont aussi évertués à se constituer en organe régulateur de la modernisation en Haïti. Dans cette partie du travail, nous allons essayer de présenter l'itinéraire de ce projet de modernisation d'Haïti afin de montrer le sens qu'a pris la modernisation et son équivalence en terre haïtienne (section I) et nous finirons par montrer que ce projet de modernisation a buté sur une situation de non-modernité (section II).

[104]

Section I

La trajectoire et le sens du projet de la modernisation d'Haïti

I.1.- L'itinéraire du projet de modernisation en Haïti

[Retour à la table des matières](#)

François Leslie Manigat présente une périodisation ternaire de l'histoire d'Haïti. En effet, selon lui, le premier matin de l'univers de l'histoire d'Haïti est marqué par la période fondatrice. Allant de 1789 à 1838, cette période a été le réceptacle de ce qu'il appelle *la pose difficile, contestée, violente et révolutionnaire des fondements de la formation sociale haïtienne traditionnelle*³⁷⁵, laquelle se bornait à faire une jonction entre le modèle bourgeois de la dépendance vis-à-vis de l'extérieur et celui autonome des paysans. Si la première phase de cette période (1789-1804) est celle du processus révolutionnaire ayant abouti à l'indépendance d'Haïti ou à la genèse du nouvel État-nation, la seconde phase (1804-1838) est connue comme le moment d'inauguration, d'apprentissage et de consolidation de l'État-nation afin de former la société traditionnelle³⁷⁶. En revanche, la deuxième période, se limitant à six décennies, soit de 1838 à 1896, a été le théâtre de la définition, de l'établissement, du fonctionnement, de la jeunesse, de la consolidation et des tentatives d'ajustements et de retouches de la société traditionnelle³⁷⁷. Autrement dit, c'est la période de la société traditionnelle épanouie. Enfin, la dernière période, s'étendant de 1896 à

³⁷⁵ MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours, Tome 2 : « La société traditionnelle épanouie : sa nature, son évolution, son profil de maturité »*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, p. 23.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 53.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

1999, a suivi le sillage de la longue crise structurelle insurmontable de la société traditionnelle haïtienne vers l'épuisement de sa fonction historique et la faillite des diverses reformulations modernisatrices à l'ère de l'hégémonie américaine en Haïti. La délimitation périodique opérée, s'impose alors la question de savoir à quand peut-on faire remonter le premier procès de la modernisation en Haïti ?

En fait, la période fondatrice a eu un moment de contestation et de lutte pour la genèse de l'État-nation et un autre caractérisé par la consolidation de l'État-nation et la mise sur pied de la société traditionnelle. Ainsi, à cette période on ne peut pas faire remonter les premières gestations de la modernisation en Haïti, tant le souci d'alors était, après l'indépendance, de se préparer à un [105] éventuel retour des Français. Par contre, si l'on suit Manigat, les premiers efforts modernisateurs en Haïti se situent dans la deuxième période, celle de la société traditionnelle haïtienne épanouie. Et pour avoir inauguré cette période, la révolution de 1843 peut être considérée comme le mouvement déclencheur du procès de la modernisation en Haïti. En fait, la période de la société traditionnelle haïtienne épanouie est celle du début de la modernisation en Haïti, car c'est en son sein, affirme Manigat citant Thomas Madiou, qu'« une société s'est formée »³⁷⁸. C'est bien le cas, car elle a vu l'éclosion de la formation d'une société stabilisée par la normalisation, la reconnaissance états-unienne de l'indépendance d'Haïti, la création de la Banque Nationale de la République en 1880, la loi agraire de 1883, la constitution de 1889. Alors, qu'est-ce que moderniser Haïti pouvait vouloir dire ? Et par quoi passait ce projet de modernisation ? Est-ce par le sens d'une « haïtianité » ou par celui d'une occidentalisation ? Autrement dit, cette modernisation, comme processus, quel était son sens, et comme fait, que dire de son résultat ?

³⁷⁸ MADIU, Thomas, cité par MANIGAT Leslie François, *ibid.*, p.5.

I.2.- La révolution de 1843 ou le mouvement déclencheur du procès de la modernisation en Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous avons dit ci-devant, la période de la société traditionnelle haïtienne épanouie est bien celle du procès de la modernisation d'Haïti. En effet, selon Manigat, cette période a été marquée par le développement modernisateur et l'élévation du niveau de vie populaire, l'élévation du niveau de l'instruction des masses populaires et du pays dans toutes ses couches sociales, les méthodes scientifiques de l'harmonisation sociale familières aux « social workers », et la promotion des vertus citoyennes³⁷⁹. Sur le plan politique, si l'on suit Manigat, au niveau des élites instruites, apparaît la première phase de modernisation politique à l'essai sous l'égide d'un libéralisme politique conçu comme une expérience d'état de droit et de parlementarisme³⁸⁰. Il y avait aussi une tentative de modernisation économique, sociale, technique, scolaire et militaire sous le gouvernement de Geffrard et sous celui de Salomon³⁸¹. Aussi, une rénovation sociale anti-patricienne sous Soulouque et Salomon. À l'occasion, de l'aveu de Manigat, la structure agraire voit [106] la petite propriété triompher définitivement et organiser et façonner le faciès rural de manière irréversible comme constante et dominante de la réalité économique et sociale.

En fait, cette période, dans son premier moment, a connu le cycle des révolutions de 1843-1846 ainsi que l'expérience de l'époque militaro-populiste de Sylvain Salnave. Par ailleurs, cette période, dans son second moment, a vu naître, croître et commencer à s'épuiser la substance et l'espérance de vie d'une tentative de modernisation politique³⁸². Mais, qu'en est-il du cycle des révolutions de 1843 ?

³⁷⁹ MANIGAT, Leslie François, *Ibid.*, p. 5.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 6.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 6.

³⁸² *Ibid.*, p. 9.

Au fait, il y a la révolution de 1843 et la révolution de 1843. En effet, entendue comme mouvement insurrectionnel issu de l'opposition parlementaire et ayant pour point de départ l'habitation Praslin, la révolution de 1843 est celle qui a abouti après une marche de 45 jours sur Port-au-Prince à la défaite militaire et à l'abdication de Boyer ³⁸³. Entendue comme l'ensemble des mouvements ayant conduit à la chute de Boyer et se sont étendus sur trois gouvernements postérieurs, la révolution de 1843 peut être vue comme celle du cycle d'une panoplie de révolutions allant de 1832 à 1846. C'est pourquoi selon le point de vue de Manigat que l'on fait nôtre, la révolution de 1843 représente une triple conception politique et sociale qui apparaît successivement et anime, chacune, une phase de la révolution ³⁸⁴. Alors qu'au cours de la première phase la branche libérale réformatrice de la bourgeoisie urbaine s'insurgeait contre la partie conservatrice de cette même bourgeoisie, la deuxième phase, pour sa part, a été marquée par le passage à la révolution de la moyenne et petite bourgeoisie rurale, appuyée par les paysans, et des classes moyennes urbaines, béquillées par les artisans faubourgs. Enfin, la dernière phase est celle du réveil de la paysannerie manifesté par une tentative de révolution rurale autonome. Autant dire que si la première phase est celle du mouvement de Praslin, la deuxième est celle des affaires de Castelpers et de Dalzon, alors que la dernière peut être, sans la moindre hésitation, qualifiée de la révolution d'Acaau.

1.2.1.- La première phase de la révolution

[106]

Ayant pris l'allure d'une opposition parlementaire contre Boyer, la première phase se voulait être une critique de la politique externe de Boyer. À cet égard, des reproches ont été adressés à l'endroit de Jean Pierre Boyer en raison du fait qu'il a sacrifié l'honneur et les intérêts nationaux, tant il a accepté l'indépendance conditionnelle, onéreuse et blessante de l'ordonnance de Charles X en 1825 ³⁸⁵. Ensuite, non seulement on s'en prenait à l'absolutisme boyériste, mais aussi à sa

³⁸³ *Ibid.*, p. 27.

³⁸⁴ MANIGAT, Leslie François, *ibid.*, p. 28.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

velléité de concentrer le pouvoir entre ses mains dans son palais à Port-au-Prince. À ce titre, la révolution de 1843 se métamorphosait en un mouvement de déconcentration démocratique, tant elle a prêté le flanc à la création de municipalités aux fins d'en finir avec la dictature. Aussi, conformément à la logique de la déconcentration, elle a été à la base de la mise sur pied du système de préfectures, et, dans un effort de décentralisation, elle a signé l'acte de naissance de la commune, comme « institution démocratique, organisée et administrée par elle-même »³⁸⁶. Par ailleurs, pour avoir été anti-militariste, la révolution de 1843 faisait sienne l'apologie du gouvernement civil, se faisait fort de l'organisation formelle du principe de la suprématie civile et créait, parallèlement à l'Armée traditionnelle formée de soldats-citoyens, une « garde nationale » républicaine, formée de citoyens-soldats³⁸⁷. De surcroît, pour avoir été hostile au népotisme et au favoritisme du « gouvernement de famille » de Boyer, la révolution de 1843 est celle, si l'on en croit Manigat citant Lepelletier de Saint-Rémy, de l'opposition des positions à faire contre les positions acquises³⁸⁸. S'inscrivant aux antipodes du régime sclérosé, obscurantiste et arriéré boyériste, la révolution de 1843, dans sa première phase, peut être taxée comme un mouvement des Lumières favorable à l'éducation populaire, à l'application de méthodes dynamiques et efficaces dans l'administration de la chose publique et à l'appel aux capacités³⁸⁹.

Ayant éclatée le 27 janvier 1843 par l'insurrection de Praslin avec Rivière Hérard dans la plaine des Cayes, cette révolution, dans sa première phase, a abouti à la chute de Boyer et à son départ en exil³⁹⁰. Par cette chute, la révolution de 1843 symbolise le triomphe du libéralisme [108] politique. C'est pourquoi le lendemain de cette chute a vu la consécration de la création de la commune, la réinstitution de la garde nationale et l'élaboration de la charte fondamentale libérale, laquelle se proposait de déclarer les droits politiques du peuple souverain dans un régime civil, laïque, décentralisé et réformateur³⁹¹. Mais,

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸⁸ Lepelletier de Saint-Rémy, cité par MANIGAT Leslie François, *ibid.*, p. 32.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 33.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 51.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 51.

arrivés au pouvoir, les opposants comme Hérard Dumesle, David Saint-Preux et Jean Paul, ont eu l'audace d'élaborer la constitution de 1843 qui, malencontreusement, traduisait ce que Manigat appelle les limites socio-politiques du nouveau contrat, surtout en postulant que « tout citoyen âgé de 21 ans a le droit de voter aux assemblées primaires et électorales, s'il est propriétaire foncier, s'il a l'exploitation d'une ferme dont la durée n'est pas moins de neuf ans ou une industrie quelconque ³⁹² ». C'est pourquoi il ne suffisait que de la simple occasion de choix de formation de l'assemblée constituante d'alors pour voir surgir les revendications, ayant donné lieu à la deuxième phase de la révolution.

1.2.2.- Le quid de la deuxième phase

La deuxième phase, marquée par l'affaire de Castelpers dans le sud et l'insurrection de Dalzon à Port-au-Prince, correspond à l'entrée en scène des propriétaires terriens noirs instruits, des classes moyennes urbaines et des artisans, mettant en avant leurs propres revendications populaires³⁹³. À ce titre, les affaires de Castelpers et de Dalzon ont contribué à approfondir la révolution, voire favoriser un pas de plus vers la révolution intégrale. Dominés par la question de couleur, les représentants de la deuxième phase faisaient leur le slogan de l'égalité sociale. En ce sens, si leurs revendications partaient de leur groupe, elles ne s'y arrêtaient pas, car elles avaient pu s'étendre au plus grand nombre possible. À ce stade, la révolution de 1843 mettait à mal l'unité nationale, tant elle risquait de faire tomber Haïti dans un état d'anarchie. Elle a également rendu possible un changement d'État en République Dominicaine couronné par la proclamation de l'indépendance dominicaine en 1844 et un changement de gouvernement en Haïti ³⁹⁴.

³⁹² *Ibid.*, p. 51-52.

³⁹³ *Ibid.*, p. 52.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 61.

[109]

1.2.3.- La troisième phase de la révolution de 1843

La révolution de 1843, dans sa troisième phase, peut, en toute logique, être attachée à la personnalité d'Acaau. À ce stade, le mouvement devient, si l'on en croit Manigat citant Madiou, la revendication de la « suprématie noire » et « l'inauguration de la guerre à la propriété ³⁹⁵ ». En fait, si au départ le mouvement d'Acaau semblait s'inscrire non sans mal en continuité avec le mouvement de Castelpers, par la suite, par suite, à la faveur des circonstances, il s'est transformé en une tentative de révolution rurale autonome ³⁹⁶. En effet, la troisième phase de la révolution de 1843 est manifestée par une sorte de « retour-aspiration » chez les paysans qui, armés de piques, réclamaient leurs droits. Du point de vue socio-politique, Acaau voulait un noir à la présidence, ce pour en finir avec la suprématie mulâtre. Pourtant, du point de vue socio-économique, il faisait l'apologie des intérêts des petits paysans pauvres ³⁹⁷. À ce titre, il s'en prenait à l'exploitation des producteurs paysans par les négociants des villes et par le pouvoir en place. Aussi, le mouvement d'Acaau, pour avoir su réclamer l'abolition de la contrainte par corps pour dettes et la suppression des huis-siers, peut être considéré comme une révolte anti-fiscale ³⁹⁸. Par ailleurs, Acaau a apporté fortement sa touche dans l'établissement d'une authentique paysannerie de petits propriétaires dans le cadre d'une agriculture familiale de *polyculture-élevage* consentant à se livrer à des activités complémentaires à des fins d'exportation ³⁹⁹. Autant dire qu'il a voulu que « la République soit paysanne ⁴⁰⁰ ». Mais, à partir du moment où Acaau était devenu général de division commandant de l'arrondissement des Cayes, la bourgeoisie en a profité pour déplacer le mouvement du cadre de la révolution rurale vers les fonctions militaires. Ainsi, le mouvement est devenu l'instrument des an-

³⁹⁵ MADIOU, Thomas, cité par MANIGAT Leslie François, p. 61.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 63.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

ciens boyéristes. C'est la récupération bourgeoise du mouvement d'Acaau. Pire encore, voulant faire incliner Acaau, la bourgeoisie libérale, en mettant, sous l'ordre de Céligny Ardouin, cinq cent gourdes à la disposition de Closier Chérilus, Guillaume Désir et Marcellus Billard, a tendu un piège à Acaau par lequel ce dernier s'est trouvé traqué et trahi ⁴⁰¹. Ainsi, sur les hauteurs de l'habitation [110] Brossard, non loin de l'Anse-à-Veau, Acaau s'est donné la mort le 11 mars 1846 ⁴⁰². Tout compte fait, la figure d'Acaau symbolisait le plaidoyer de la cause du progressisme en Haïti et le combat contre le retour intégral à l'ancien régime.

Bref, si la révolution de 1843 a déclenché le procès de la modernisation en Haïti par sa tentative de dislocation et de remise en cause de l'ancien régime boyériste obscurantiste, arriéré et sclérosé et par la propulsion de nouvelles idées de rénovation sociale, politique et économique, Salomon, pour sa part, de l'aveu de Manigat, doit être considéré comme le premier président modernisateur haïtien.

I.3.- Salomon ou le premier président modernisateur haïtien

[Retour à la table des matières](#)

Selon Manigat, Louis Félicité Lysius Salomon était l'un des haïtiens les plus instruits de sa génération. Porte-parole des masses, orateur parlementaire, écrivain, diplomate, Salomon est le premier des Noirs à avoir soulevé véritablement les problèmes sociaux en 1843. Homme politique, il était animé par le désir de réunir les partis nationaux et libéraux sous la bannière commune du patriotisme ⁴⁰³. Exilé, il a pu retourner au pays à la faveur des circonstances victorieuses des nationaux antibazelaisistes aux élections de 1879 et au départ de Boisrond Canal. En fait, le 23 octobre 1879, il a pu se hisser à la magistrature suprême de l'État. Et, pour commencer, il a choisi parmi les plus grands collaborateurs de marque d'alors. Ainsi, Louis Joseph Janvier avait à sa charge d'assurer la bataille idéologique du gouvernement à

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 69.

⁴⁰³ MANIGAT, Leslie François, *ibid.*, p. 330.

l'étranger. Stephen Preston fut Envoyé Extraordinaire et Ministre Plénipotentiaire d'Haïti à Washington ⁴⁰⁴. Charles Séguy Villevalaix fut nommé chef de la mission diplomatique haïtienne à Paris et à Londres. Et même Anténor Firmin, quoique de parti politique radicalement différent, avait à sa charge une mission de circonstance pour compte du Gouvernement au Venezuela ⁴⁰⁵. Dans la foulée, on retrouvait aussi Henri Piquant, Saint-Surin François Manigat, Thomas Madiou, François-Denys Légitime, Callisthènes Fouchard, Brenor Prophète, Guillaume Manigat et Frédéric Marcelin.

[111]

Si l'on en croit Manigat, marqué par un patriotisme réel, le Gouvernement de Salomon se proposait de prendre des mesures caractérisées par un fonds de "nationalisme" ⁴⁰⁶. Fidèle au slogan du parti national, Salomon voulait appliquer la logique du plus grand nombre, qui secondarisait la politique par rapport aux aspects économiques et sociaux. Fort de tout cela, Salomon pensait que l'établissement d'un exécutif fort était la voie royale qui menait au développement économique et au progrès social. Selon Manigat, le régime salomoniste était véritablement démocratique, en ce sens qu'il était un régime de justice sociale, à tendances noire, paysanne et anticléricale ⁴⁰⁷. Mais, cette conception de la démocratie, selon Manigat, loin d'être celle de pure démocratie formelle au sens libéralo-représentatif du terme, est une conception substantielle de fond de la démocratie ⁴⁰⁸. D'ailleurs, les nationaux se faisaient les porte-paroles et les représentants des opprimés et exploités au point que Louis-Joseph Janvier disait à juste titre que le gouvernement de Salomon, en raison de certaines mesures prises, portait la marque d'un « socialisme d'État bien accentué » ⁴⁰⁹. C'est en vertu de cela que, de l'aveu de Manigat, le régime de 1879 était un régime de justice sociale, tendant au relèvement matériel, intellectuel et moral des déshérités ⁴¹⁰.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁰⁹ Louis-Joseph Janvier, cité par MANIGAT Leslie François, p. 337.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 337.

S'étant proposé d'en finir avec la question de couleur en Haïti, Salomon avait jugé que le moyen idoine était de passer par le relèvement économique et intellectuel du Noir. Il voulait aussi améliorer le sort des paysans au point de faire de la République une République paysanne, tant les causes paysannes constituaient la base du programme social de son gouvernement⁴¹¹. Par ailleurs, ayant fait du peuple son supérieur hiérarchique, Manigat croit que, au gré des nationaux « cette mystique du peuple souverain formait le ciment qui unissait tous les aspects de la politique salomoniste, développements économique et progrès social assurant le bien-être matériel, intellectuel et moral du peuple, justice sociale au bénéfice du peuple, éradication des préjugés oligarchiques dont le peuple était victime, sollicitude pour les paysans qui constituent la majorité [112] du peuple, anticléricalisme correspondant aux nécessités d'une politique conforme aux intérêts du peuple »⁴¹².

En réalité, selon le point de vue de Manigat, l'arrivée de Salomon au pouvoir est l'annonciatrice d'une politique nouvelle. En effet, à l'incipit de son gouvernement, soit le 30 septembre 1880, on assistait à l'inauguration d'une banque nationale⁴¹³. La création de la Banque nationale devait favoriser, selon les nationaux, le développement de la production, la fin de l'exploitation des paysans, la paix sociale. Elle devait être constituée comme un point zéro dans l'histoire d'Haïti et devait conduire au progrès et à la civilisation moderne⁴¹⁴, même si dans son fonctionnement plutôt que dans son principe, si l'on en croit Manigat, la banque n'était pas sans décevoir le Gouvernement et le public. D'autre part, s'en prenant aux émissions de papier-monnaie, Salomon optait pour la mise en circulation des pièces métalliques, lesquelles étaient devenues un moyen de paiement de valeur au point qu'une gourde haïtienne avait eu l'équivalence d'un dollar américain⁴¹⁵. De surcroît, le gouvernement de Salomon avait l'objectif de développer économiquement le pays, tant on croyait que la marche accélérée de la production est la voie sûre de la marche vers le progrès. S'étant attaché à cette croyance, Salomon n'allait pas tarder à créer le

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 338.

⁴¹² *Ibid.*, p. 339-340.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 341.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 341.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 342-343.

premier Département de l'Agriculture dans l'histoire du pays, ce pour développer le pays économiquement. À cet effet, il s'ensuivait la création des commissions agricoles, l'offre de primes d'encouragement aux paysans comme un stimulant à l'amélioration et à l'accroissement des denrées, la création de la police rurale comme corps de soutien dans la politique d'augmentation de la production⁴¹⁶. En l'espace de quelques années, soit de 1887 à 1888, la production du café est passée de 56 millions de livres à 84 millions, celle du cacao de 2 350 000 livres à 4 000 000, celle de coton d'environ d'un demi-million à 2 millions⁴¹⁷. D'autre part, sous Salomon, avec la construction des bâtiments de l'exposition, le nettoyage des rues, l'éclairage de la ville, les travaux d'embellissement de certains quartiers, la question de l'urbanisme avait pris une allure plutôt [113] sérieuse⁴¹⁸. Aussi, outre le palais de la présidence, on avait assisté aux premiers balbutiements de la construction du Palais des cinq Ministères qui fut à l'époque le plus grand chantier jamais ouvert dans l'histoire du pays⁴¹⁹. D'un autre côté, sous Salomon, a été entreprise la construction de voies ferrées desservant les centres vitaux du pays⁴²⁰. Selon Manigat, l'entrée d'Haïti dans l'Union Postale Universelle et la liaison assurée entre Haïti et l'étranger par un câble sous-marin relayant Haïti et les États-Unis peuvent être considérées comme deux grandes réalisations qui apportaient le signal fort que, sous le gouvernement de Salomon, le pays était définitivement lancé dans la voie du progrès⁴²¹. Autant dire qu'il fallait faire avancer le pays, le sortir dans l'isolement.

Eu égard au domaine de l'Instruction publique, Salomon voulait massifier l'éducation, car, selon lui, la marche vers le progrès ne pouvait aller sans la diffusion des lumières à l'échelle nationale et sans l'éparpillement de l'instruction dans toutes les couches sociales. En fait, il s'agissait surtout de pencher de manière méthodique sur la question de l'Instruction publique. En effet, il fallait faire choix du personnel enseignant suivant le triple point de vue de l'attitude, de

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 345.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 346-347.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 349.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 349.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 349.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 350.

l'assiduité et de la moralité ⁴²². À l'occasion, un projet de loi avait été conçu pour la création d'Écoles Normales ⁴²³. Il fallait aussi augmenter la population en âge scolaire et monter un programme scolaire digne de ce nom. À ce titre, simultanément à la France, une loi devait entrer en vigueur sur l'obligation scolaire, surtout sur l'obligation et la gratuité de l'enseignement primaire ⁴²⁴. En outre, le Gouvernement avait annoncé la création d'écoles agricoles dans les campagnes, avait rétabli l'École de Droit de Port-au-Prince et encadré l'École de Médecine ⁴²⁵.

[114]

Par ailleurs, Salomon avait voulu, si ce n'est pas réorganiser l'armée. Attaché à cette volonté, il fit venir en Haïti une mission française pour la préparation des cadres de la nouvelle armée, ce qui n'était pas sans améliorer, renouveler, voire moderniser en partie l'armement.

Salomon, en déplaçant le gouvernement du côté de la minorité pour le mettre au côté de la majorité, a voulu donner un autre cap à la politique. Mais, comme le dit Manigat, loin de lui de révolutionner, il a voulu, comme tous les hommes de 1879, « évoluer sans révolutionner », autrement dit faire un redressement progressif ⁴²⁶. Bref, par son souci de relèvement social du Noir, il « prit les noirs par la main au bas de l'échelle sociale où ils avaient été relégués et les fit monter jusqu'aux fonctions les plus élevées à la dignité la plus haute à laquelle un citoyen puisse prétendre dans une démocratie » ⁴²⁷. Le gouvernement de Salomon a ainsi voulu élargir le cercle des privilèges politiques en faveur de la majorité noire sans toutefois se garder de donner satisfaction à la bourgeoisie noire.

D'une manière générale, le gouvernement de Salomon avait connu trois moments forts. Si au cours du premier moment, soit de 1880 à 1883, le gouvernement a été accablé de maintes tentatives de renversement auxquelles il a pu résister, le second moment (1883-1886) est

⁴²² MANIGAT, Leslie François, *ibid.*, p. 351.

⁴²³ *Ibid.*, p. 351.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 352.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 358.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 362.

⁴²⁷ A., Charmant, cité par R. Délerme, cité par MANIGAT Leslie François, p. 362.

celui pendant lequel le parti national chantait seul le cocorico du quotidien du pouvoir, alors que le dernier moment, allant de 1886 à 1889, a vu, après la réélection de Salomon, la division au sein même du parti et la lassitude dans le pays au point que Salomon dût s'effacer comme un coup d'éclair à jamais.

I.4.- Le sens de la modernisation en Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Il découle de ce que nous avons dit ci-devant que la trajectoire du procès de la modernisation en Haïti dans *le contexte de la naissance du monde moderne* a eu comme élément déclencheur le cycle des révolutions de 1843, car c'est du lieu de ce cycle qu'ont été propulsées pour la première fois de nouvelles idées de rénovation sociale, économique et politique face à l'ancien régime sclérosé, arriéré et obscurantiste boyériste. Cette trajectoire a eu comme moment faible la première tentative de modernisation sociale en Haïti par Geffrard surtout par la création [115] du premier Département d'Instruction Publique de son Gouvernement et comme moment fort les premiers véritables efforts modernisateurs par Salomon. D'autre part, si, comme l'a si bien dit Manigat, « le mot « démocratie » voulait signifier l'accent mis sur la correction juridique des usages formels par quoi la civilisation d'un pays se reconnaît ou le respect des formes légales de l'état de droit »⁴²⁸, la modernisation en Haïti, dans le contexte de la naissance du monde moderne, « avait le sens du progrès de la rénovation des formes juridiques correspondant au degré de « civilisation » du pays, même si cette modernité peut avoir l'allure d'un régime autoritaire et même militaire »⁴²⁹. En ce sens, la modernisation en Haïti conformément au vœu de l'époque était l'équivalent du progrès, de la réforme, de la rénovation, de la civilisation. À cet égard, Edmond Paul n'a pas pu cacher ses intentions en montrant que l'ignorance et la médiocrité font partie des causes de nos malheurs et, par là même, il faut, pour voir poindre à l'horizon le progrès, introduire des cadres dans les

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 7.

administrations publiques. Aussi, amoureux de la bureaucratie, s'en prenant à la pratique de changer d'administrations comme on change de chemises, il proposait qu'on adopte un Plan de Gouvernement. Ainsi, il déclara : « Donc, sous peine de contre-sens, il ne faut à la tête de l'État ni l'homme despote qui brise toutes les énergies, ni l'homme incapable qui souffle sur tous les mérites ⁴³⁰ ». Ou encore : « Tout gouvernement auquel vous laissez faire son bon plaisir agit contre votre sécurité ; tout gouvernement incompetent auquel vous prêtez votre appui conspire contre votre bien-être ⁴³¹ ». Louis-Joseph Janvier, pour sa part, en parlant des effets du programme économique et politique de Salomon, eût à dire : « Le peuple se reposait, pour l'amélioration de son sort, sur la vigilance bien connue, la science et le patriotisme incontestables de M. Salomon et de ses ministres, quand ceux-ci furent traversés dans leurs projets civilisateurs ⁴³² ». Ou encore, en décrivant le caractère des hommes politiques d'alors : « D'un côté sont des hommes que la soif de l'or et du pouvoir et l'inéluctable attraction de grossiers et ignobles plaisirs entraînent à comploter la ruine de leur pays et son asservissement ; de l'autre côté sont des patriotes sincères qui, par l'amélioration du sort des classes laborieuses, veulent la marche ascensionnelle de leur pays tout [116] entier dans la voie d'une civilisation ininterrompue ⁴³³ ». D'autre part, Demesvar Delorme qui, photographiait l'image de la violence et de la terreur du gouvernement de Soulouque, a précisé : « Ce gouvernement impérial [...] avait toute la puissance qu'il fallait pour entreprendre les réformes, les innovations administratives qui peuvent, seules, changer la face du pays, le faire prospérer ⁴³⁴ ». Un peu plus loin, en parlant de la période d'après 1843, il dit ceci : « Or, à cette époque, ce progrès dont on parlait tant en Haïti se montrait partout, en Europe et en Amérique, comme l'obligation des sociétés, comme la condition de l'existence des peuples libres, comme leur honneur ⁴³⁵ ». Ou encore : « Il s'agis-

⁴³⁰ PAUL, Edmond, *Les causes de nos malheurs*, Géo. Henderson & Co, 1882, p. 4.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 4.

⁴³² JANVIER, Louis-Joseph (1884), *Les Antinationaux suivi de Le Vieux Piquet*, Les Editions Fardin, Haïti 2015, p. 67-68.

⁴³³ *Ibid.*, p. 69.

⁴³⁴ DELORME, Demesvar (1873), *Réflexions diverses sur Haïti*, Les Editions Fardin, 2009, p. 39.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 41.

sait, pour nous, après une révolution faite au nom de la civilisation et de l'esprit moderne, d'entrer dans ce courant d'idées et de faits. Il s'agissait de supprimer mesurément les barrières que des défiances et des idées d'un autre temps avaient élevées dans nos lois entre nous et les nations civilisées. Il s'agissait d'inviter, d'attirer chez nous, par nos institutions et par notre activité, les capitaux, les industries, les lumières, les arts de l'Europe. Il s'agissait, cela est évident, d'adopter sans retard les moyens moraux qui font prospérer les autres nations sans violence, sans contrainte. Il s'agissait de recourir en hâte à l'emploi des procédés nouveaux d'exploitation agricole qui, partout d'ailleurs, développent la production, améliorent les produits, enrichissent les producteurs et les gouvernements qui les protègent⁴³⁶ ». Aussi, en exposant la formule complète de sa conviction, il prononce ceci : « Le progrès par l'ordre et par la liberté⁴³⁷ ». Par ailleurs, en jalonnant la voie à suivre pour qu'Haïti puisse se hisser à la hauteur des autres nations, il eût à déclarer : « Les nations qui sont fortes aujourd'hui ne le sont devenues que par le travail ; nous pouvons l'être aussi par le même moyen⁴³⁸ » ; « Il est donc évident que nous pouvons, grâce aux moyens libéraux [...], refaire avant longtemps notre prospérité sur ce sol si prompt à produire⁴³⁹ » ; « La prospérité, c'est la patience. Si l'on entreprend de vous faire prospérer, vous aurez bientôt ce qui vous manque pour être une nation comme les autres⁴⁴⁰ ». Anténor Firmin, [117] de son côté, dans la préface à *De l'égalité des races humaines*, dans sa tentative de réhabilitation de la race noire avance ceci : « Pour obtenir tout le résultat qu'on est en droit d'exiger de la race haïtienne, il faut donc attendre que l'instruction, répandue sans réserve dans les masses, vienne enfin refouler et anéantir tous ces préjugés qui sont pour le progrès comme une pierre d'achoppement ». Ou encore : « En Haïti comme ailleurs, il faut à la race noire la liberté, une liberté réelle, effective, civile et politique, pour qu'elle s'épanouisse et progresse ». En outre, en extériorisant son vœu pour sa race, il prononce ceci : « Je souhaite pour ma race [...] qu'elle rompe avec les usages arbitraires, avec le mépris systématique des lois et de la liberté, avec

⁴³⁶ DELORME, Demesvar, *ibid.*, p. 105.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 148.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 154.

le dédain des formes légales et de la justice distributive. Ces choses sont souverainement respectables, parce qu'elles forment le couronnement pratique de l'édifice moral que la civilisation moderne élève laborieusement et glorieusement sur les ruines accumulées des idées du Moyen Age ». Ou encore : « Digne et fière, intelligente et laborieuse, qu'elle grandisse donc, prospère et monte sans cesse, de progrès en progrès, cette race noire si pleine de sève et de généreuse vitalité ⁴⁴¹ ». Telle était « la modernité à notre façon » haïtienne à l'époque du *contexte de la naissance du monde moderne*, c'est-à-dire le sens que les haïtiens se sont donné de la modernisation. En effet, la modernisation en Haïti a pris le sens de la réforme, de la rénovation, de la civilisation et du progrès. Autrement dit, la conviction haïtienne d'aller de l'avant empruntait la voie du progrès et de la civilisation. La modernisation signifiait ainsi le processus par lequel on se dirige vers la civilisation et le progrès pour le meilleur et sans le pire. Ou encore, comme le dit Manigat, la voie vers la modernisation avait le sens du progrès de la rénovation des formes juridiques correspondant au degré de civilisation du pays ⁴⁴². Par ailleurs, si l'on s'en tient à ce qu'affirme Jean Price Mars dans son ouvrage *Ainsi parla l'Oncle*, après l'indépendance, les élites haïtiennes, s'étant proposées de chercher un modèle sur lequel façonner le pays afin de pouvoir l'insérer dans le concert des nations et l'intégrer dans l'échiquier économique mondial, ont puisé des ressources dans les valeurs occidentales, précisément les valeurs françaises. À cet égard, le projet de la modernisation d'Haïti a pris relativement l'allure d'une forme d'occidentalisation, même si, en même temps, les Haïtiens lui ont donné un sens proprement à eux au point que cette « modernité haïtienne » pouvait prendre la forme d'un régime autoritaire et militaire, comme l'affirme Manigat. Mais, à quoi ce projet de modernisation avait-il abouti ?

[118]

Section II

⁴⁴¹ FIRMIN, Anténor (1885), in Préface à *De l'égalité des races humaines*, Les Editions Fardin, 2011, 407.p.

⁴⁴² MANIGAT, Leslie François, *op. cit.*, p. 9.

La non-modernité de la « modernité haïtienne »

[Retour à la table des matières](#)

En fait, parler du résultat du projet de la modernisation d'Haïti revient directement à regarder les différents mécanismes qui ont été mis en place par l'État haïtien pour mieux asseoir ce projet, d'autant que, partout, l'État reste et demeure l'organe régulateur de la modernisation. Dans ce sens, la question du résultat du projet de la modernisation d'Haïti nous renvoie essentiellement à ce que l'État haïtien a fait du sens que les Haïtiens s'étaient donné de la modernisation et de cette conviction qu'ils ont eu d'aller de l'avant. À cet effet, il importe d'insérer le récit du projet de la modernisation d'Haïti dans le cycle des révolutions de 1843, comme mouvement déclencheur du projet de la modernisation, et dans la période de Salomon, puisqu'il est véritablement le premier président haïtien modernisateur. Alors, qu'en était-il du cycle des révolutions de 1843 et du projet de la modernisation sous le gouvernement de Salomon ?

II.1.- L'état des lieux du cycle des révolutions de 1843

Si l'on s'en tient à ce qu'a avancé Manigat, le cycle des révolutions de 1843 avait buté sur un obstacle. D'abord, selon lui, la révolution de 1843, dans sa première phase, avait échoué, parce qu'elle était historiquement prématurée, et cette *prématuration* s'expliquait par l'inadéquation entre les conditions concrètes du développement des forces productives et des structures sociales du pays et les institutions libérales progressistes d'origine étrangère⁴⁴³. Aussi, il assigne à cet échec le niveau de l'état du développement des structures du pays incapable de digérer une modernité libérale qui, selon lui, n'était que précaire et de courte durée⁴⁴⁴. Ensuite, poursuit-il, la phase salomo-

⁴⁴³ MANIGAT, Leslie, François, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴⁴ *Op, cit.*, p. 71.

nienne de la révolution a échoué, dans la mesure où la protestation contre la discrimination sur la base du préjugé de couleur était toujours vue comme un tabou social et un interdit politique et était contournée et piégée par la politique de doublure inventée par les habiles ⁴⁴⁵. Enfin, la révolution d'Acaau n'était pas exemptée de l'échec, compte tenu du fait qu'à son insu la paysannerie était devenue l'alliée de la bourgeoisie. Son échec est dû aussi au manque d'organisation et de [119] structure du mouvement. Ou encore, par rapport au fait que ce mouvement n'avait pas pu se garder d'un certain provincialisme. Ou surtout, parce que les conditions de la lutte des classes et de l'évolution politique et culturelle nationale ne postulaient de sérieuses chances de succès réel durable à une révolution rurale autonome ⁴⁴⁶.

II.2.- Conclusion sur le développement modernisateur du Gouvernement de Salomon

[Retour à la table des matières](#)

Selon Manigat, le gouvernement de Salomon, tant dans ses principes que dans ses actions, se distingue par sa particularité. En effet, de son aveu, Salomon a voulu embrasser tous les problèmes auxquels le pays faisait face. Mais, campait devant lui un groupe puissant qui s'en prenait aux solutions préconisées par lui pour changer la face du pays. C'est pourquoi, selon l'auteur, il existait à l'époque de Salomon une situation d'hostilité qui l'obligeait à pratiquer une politique de réparation sociale, ce qui n'était pas sans l'exposer à de graves erreurs. Mais, pour savoir sur quoi avait débouché le projet modernisateur de Salomon, donnons encore la parole à Manigat : « Par la façon de poser les problèmes du pays, par les méthodes préconisées pour les résoudre, par la hardiesse de certaines vues, par les réalisations novatrices dont certaines sortaient nettement de l'ordinaire traditionnel, et aussi par l'intolérance qui caractérisait sa politique, le gouvernement de Salomon revêt aux yeux des hommes du XX^e siècle un caractère moderne et même contemporain accusé [...] soucieux d'appui populaire assez pour entretenir un climat de combat contre l'oligarchie tra-

⁴⁴⁵ *Op, cit.*, p. 71.

⁴⁴⁶ *Op, cit.*, p. 71.

ditionnelle et pratiquer une politique sociale qui n'est pas sans mérite pour l'époque. Il n'en demeure pas moins, toutefois, que son essai mémorable, à certains égards performant, est à ranger, malgré son relief progressiste, comme une expérience haïtienne, certes marquante dans ses intentions et ses initiatives mais non suffisamment probante dans son bilan, d'une modernisation finalement manquée⁴⁴⁷ ». Selon Manigat encore, en termes de tentative de modernisation, il n'y a pas eu mieux après Salomon ; il n'y a eu que des tentatives de reformulations modernisatrices toutes vouées à l'échec.

[120]

II.3.- Considérations générales sur le processus de modernisation d'Haïti

[Retour à la table des matières](#)

Franklin Midy montre qu'il existait depuis le premier matin de la société haïtienne une distinction entre la nation oligarchique et les sociétés paysannes. Mais, pour en finir avec cette exclusion oligarchique de la paysannerie, donc pour unifier, on en appelait au nationalisme. À cet égard, il se développait un nationalisme territorial, lequel est un nationalisme d'État, c'est-à-dire l'attachement de l'État à son territoire hérité de l'ère coloniale⁴⁴⁸. Selon Midy, le nationalisme territorial en Haïti a rendu possible une conscience nationale. En même temps, il a été un instrument au service de l'oligarchie. D'ailleurs, si l'on en croit l'auteur, l'oligarchie restait toujours de mèche avec l'étranger et mettait en berne le drapeau, quand le peuple se réveillait de son sommeil de plomb⁴⁴⁹. D'un autre côté, il existait également un nationalisme racial dont la mission consistait à combattre la campagne raciste anti-noire. Ce nationalisme, élaborée par ce que Midy appelle « l'élite éclairée », avait à sa charge « la réhabilitation de la race noire », l'unification de la nation nègre, et visait l'union des « élites »

⁴⁴⁷ *Op. Cit.*, p. 386.

⁴⁴⁸ Buchman, cité par MIDY Franklin, « *La question nationale haïtienne. 1804-1915* », in *Le nationalisme*, Vol.3, No 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA, p. 82.

⁴⁴⁹ MIDY, Franklin, *ibid.*, p. 86.

noires et mulâtres pour le gouvernement de la masse cultivatrice « inculte »⁴⁵⁰. Mais, même si, d'une part, le nationalisme territorial s'inscrivait en rupture politique avec la France et voulait l'insertion idéologique de *la masse anti-blanche*⁴⁵¹, et, d'autre part, le nationalisme racial se voulait plus proche de la civilisation blanche et se démarquait de la culture de la « masse africaine », ils s'accordaient tous à consolider l'État et à conférer le prestige à la nation oligarchique⁴⁵². De plus, se faisant fort de faire entrer Haïti dans le concert des nations civilisées, le nationalisme racial n'a pas manqué non seulement de prendre ses distances culturelles vis-à-vis des masses populaires, mais également de créer, si ce n'est une sorte de ségrégation culturelle, une certaine forme de ce que Midy qualifie d'ethnocide symbolique. À cet égard, Louis-Joseph Janvier, Anténor Firmin, Demesvar Delorme, Edmond Paul et Salomon, n'ont eu de cesse de présenter une image négative de la culture des masses populaires et ne se sont à aucun moment arrêtés servir l'intérêt de l'oligarchie noire ou mulâtre au détriment de la masse cultivatrice « inculte ». Ainsi, quand bien même il y aurait eu une « modernité haïtienne », il aurait fallu exiger l'autre moitié de cette modernité, c'est-à-dire la modernisation des masses « incultes », [121] des déshérités, des *sans-part*. Autant dire que le projet de modernisation en Haïti dans *le contexte de la naissance du monde moderne* n'avait servi que de prétexte pour mieux asseoir la domination de la nation oligarchique en Haïti. D'ailleurs, Demesvar Delorme, lui-même, ne cachait pas ses intentions à ce propos quand il déclarait que « Ceux qui gouvernaient alors parlaient au nom du progrès, de la civilisation ; ils n'avaient à la bouche que ces mots-là. Ils ont vulgarisé le mot ; ils n'ont rien fait pour pratiquer la chose⁴⁵³ ». Ceci étant dit, en Haïti, la modernisation reste et demeure un mot-valise.

En résulte donc l'idée que les haïtiens n'ont pas su réaliser les objectifs qu'ils se sont fixés, le sens qu'ils se sont donné de la modernisation ne trouvait aucune matérialisation et qu'ils ont manqué à l'impérieuse tâche qu'ils se sont donné d'en finir avec l'exclusion oligar-

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 86.

⁴⁵¹ Price Mars, cité par MIDY Franklin, *ibid.*, p. 87.

⁴⁵² MIDY, Franklin, *ibid.*, p. 87.

⁴⁵³ DELORME, Demesvar (1873), *Réflexions diverses sur Haïti*, Les Editions Fardin, 2009, p. 41.

chique de la paysannerie afin de pouvoir l'intégrer dans le corps social, tant il existait et il existe relativement encore ce que Manigat qualifie de dichotomie villes-campagnes dans l'espace national, où il y a une économie urbaine commerciale et industrielle et une économie rurale exclusivement agricole, où le pouvoir urbain relève de la juridiction civile, alors que le pouvoir rural est directement militaire, tout ceci pour montrer le manque d'intégration nationale de la société haïtienne ⁴⁵⁴. Même si de l'aveu de Manigat, « Haïti a vécu l'expérience de la modernisation dans une tentative de répondre au défi de construire et maintenir un État-nation nègre à l'ère des révolutions industrielles et des impérialismes coloniaux ; de défendre son indépendance au sein de la société internationale en négociant et en traitant avec les puissances hégémoniques mondiales » ⁴⁵⁵, même si, pour lui, cette expérience est « une expérience de laboratoire » ⁴⁵⁶, il ne s'en faut pas de beaucoup d'affirmer que l'expérience de la « modernité haïtienne », c'est-à-dire du projet de modernisation d'Haïti, a débouché sur une situation de *non-modernité*. Par *non-modernité*, nous entendons, cet état de disharmonie entre le projet de la modernité et ce sur quoi ce projet a débouché. Disons mieux, c'est la discordance qui existe entre la modernité comme projet et processus, c'est-à-dire le projet de la [122] modernisation lui-même, et la modernité comme fait, c'est-à-dire l'achèvement ou l'inachèvement de la modernisation. À cet égard, le projet de la modernisation d'Haïti dans *le contexte de la naissance du monde moderne* a débouché sur un état qui n'est ni *prémoderne*, ni antimoderne, ni moderne, mais qu'on peut tout simplement taxer de *non-moderne*.

⁴⁵⁴ MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes de la Révolution de Saint-Domingue à nos jours. Tome 2 : « La société traditionnelle épanouie : sa nature, son évolution, son profil de maturité »*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, 2002, p. 78.

⁴⁵⁵ MANIGAT, Leslie François, *ibid.*, p. 137.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

[123]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Il est une tradition de pensée qui invitait à insérer la modernité dans l'enracinement historique occidental. Selon cette perspective, la modernité descend de la tradition universaliste et individualiste gréco-romaine et judéo-chrétienne. Dans ce sens, la modernité s'est trouvée rattachée essentiellement à l'Occident. À cet effet, Weber croit qu'il existe un lien interne entre la modernité et le rationalisme occidental⁴⁵⁷. Hegel, pour sa part, parle des « temps modernes », dont les trois grands événements marquants furent la découverte de l'Amérique, la Renaissance et la Réforme⁴⁵⁸. En fait, conçue comme un produit de l'Occident, la modernité devient comme une sorte « d'occidentalité », en ce sens que le processus de la modernisation n'implique rien de moins qu'un processus d'occidentalisation. Et la modernité devient un état où sont véhiculées des valeurs occidentales, comme la laïcité, le désenchantement, la rationalisation, la croyance au Progrès liée à une conception linéaire de l'histoire. Par ailleurs, même si le postmodernisme et les théories décoloniales ont su apporter des critiques virulentes à la modernité, ils n'ont pas pu désoccidentaliser la modernité, c'est-à-dire la sortir du verrou occidental par un exercice de *décrochage*. D'où une conception unitaire de la modernité. En revanche, C. A. Bayly nous invite à comprendre la modernité

⁴⁵⁷ M. Weber, cité par HABERMAS Jürgen (1985), in *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, p. 1.

⁴⁵⁸ Hegel, cité par HABERMAS Jürgen, *ibid.*, p. 6.

autrement et à partir d'un autre lieu. Il montre ainsi qu'à côté de l'époque de la Renaissance qu'on appelle lapidairement l'époque des « temps modernes », il existe une autre époque qu'il convient en toute logique de taxer de celle de *la naissance du monde moderne*, car, à cette époque qui, allant de 1780 à 1914, il y a eu une conviction planétaire de se sentir moderne ou d'aller de l'avant. Selon lui, la grande domestication de la nature et les « révolutions industrielles » constituent deux véritables bonds vers *la naissance du monde moderne*. À cet égard, la modernité, comme fait et comme valeur, ne peut plus être considérée comme l'apanage de l'Occident ou comme une exceptionnalité occidentale. Autrement dit, la modernité, à la fois comme fait et processus, est vue comme un mode de civilisation qui n'a ni le même sens ni le même contenu partout. En ce sens, il faut faire sienne l'idée selon laquelle la modernité est une civilisation [124] distincte qui apparaît pour la première fois en Occident, mais qui, par la suite, s'est étendue partout à des moments différents en donnant des effets différents. Si l'on suit cette démarche, il paraît plus commode de saisir la modernité en termes de « modernités multiples ». Car, d'ailleurs, après que l'Occident ait fait son entrée dans la modernité, le Japon, à son tour, n'allait pas tarder à devenir un autre régulateur de la modernité. Et la Chine, de son côté, allait faire aussi son entrée dans la modernité.

D'autre part, si l'Occident a été le premier à faire son entrée dans la modernité, il faut s'interdire de comprendre cela sur fond d'un exceptionnalisme occidental, car la grande domestication de la nature, les « révolutions industrielles » et la création d'identités nationales et des espaces publics qui en découlaient existaient en Afrique, en Chine et au Japon, comme en Occident. Et, le privilège temporaire de l'Occident grâce auquel il a pu faire le premier son entrée dans la modernité avant le reste du monde a été dû au fait qu'il a su combiner ce qui existait de manière atomisée dans les autres régions du monde et, surtout, au fait qu'il devenait meilleur quand il s'agissait de tuer. Mais, peu de temps après, le Japon et la Chine allaient constituer d'autres paradigmes de la modernité. À ce stade, la modernisation du Japon s'est opérée à la fois sous la forme d'une occidentalisation et d'une anti-occidentalisation. Occidentalisation, parce qu'il s'agissait avant tout d'occidentaliser les mœurs et les coutumes japonaises. À cet effet, les japonais en venaient à interdire d'uriner dans les espaces pu-

blics et à prohiber la nudité. Anti-occidentalisation, parce que la modernisation du Japon a suivi son propre rythme et ses propres contours, tant elle s'est développée sous une forme de « japonicité ». Mais, au-delà des divergences dans les différents processus de modernisation, il existait ce que Souyri appelle « une grammaire commune ⁴⁵⁹ » de la modernité. Cette « grammaire commune » explique que tous les processus de modernisation, malgré leur différence, partaient d'un même fondement. En ce sens, cette « grammaire commune » montre que tous les processus de modernisation partaient de « la création d'un État-nation, l'industrialisation, la naissance d'une société et d'une culture de masse » et de « la construction d'une langue nationale unifiée, d'une littérature nationale, d'une histoire nationale, d'une géographie et donc d'un espace national, d'un peuple ⁴⁶⁰ [...] ».

[125]

En fait, dans *le contexte de la naissance du monde moderne*, il existait partout une conviction d'aller de l'avant. Les diverses régions du monde se sont lancées dans des processus de modernisation. Elles avaient leur propre conception de la modernité. Mais, même si elles ont donné un sens qui leur était propre à la modernité, le processus de modernisation qu'elles avaient entrepris partaient d'une « grammaire commune ». En effet, cette conviction d'aller de l'avant existait aussi en Haïti et le processus de modernisation en Haïti, en dépit de son caractère singulier, partait également de cette « grammaire commune ». Alors, si le Japon, la Chine et l'empire ottoman ont fait leur entrée dans la modernité après l'Occident, pourquoi le processus de la modernisation en Haïti a-t-il débouché sur ce que nous appelons une situation de « non-modernité » ? En fait, née dans *le contexte de la naissance du monde moderne*, Haïti venait d'opérer une révolution anti-esclavagiste et anti-colonialiste. Cette révolution, pour avoir été anti-esclavagiste et anti-colonialiste, a été une contestation de la modernité occidentale dans ce qu'elle avait de colonialo-esclavagiste. Mais, par la suite, elle n'allait pas tarder à se lancer, surtout après le cycle des révolutions de 1843, principalement avec le président Salomon,

⁴⁵⁹ SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon aujourd'hui*, Paris, Editions Gallimard, Coll. "Bibliothèque des histoires", 2016, p. 18.

⁴⁶⁰ SOUYRI, Pierre-François, *ibid.*, p. 18.

dans un processus de modernisation. Ce processus de modernisation avait pris le sens de la marche vers le progrès, la civilisation, la réforme, la rénovation. Ou, pour le dire comme Manigat, la voie de la modernisation avait le sens du progrès de la rénovation des formes juridiques correspondant au degré de « civilisation » du pays ⁴⁶¹. Mais, ce processus de modernisation avait débouché sur un état qui, de notre aveu, n'est ni prémoderne, ni antimoderne, ni moderne, mais *non-moderne*. Cet échec du processus de la modernisation d'Haïti peut être expliqué au regard de plusieurs aspects. Tout d'abord, la modernisation n'a été en Haïti qu'un mot-valise et un vieux mot pieux. Par cela, elle a servi d'instrument politique au service de la nation oligarchique ou, dans une certaine mesure, voire dans une mesure certaine, de prétexte fallacieux pour arriver au pouvoir. Ensuite, dans la période d'après l'indépendance, l'urgence de l'heure était de parvenir véritablement à une intégration nationale. Or, originellement déchirée et divisée, l'Haïti d'alors, tout comme l'Haïti d'aujourd'hui, a vu le problème d'intégration nationale rester comme une énigme toujours non résolue, tant la plaie ne faisait que s'enfoncer avec un apartheid social et économique et une dichotomie villes-campagnes. Et, ceux-là qui se sont évertués à faire le combat pour la réhabilitation de la race noire n'ont fait que servir l'intérêt de l'oligarchie noire ou mulâtre en défaveur des [126] masses « incultes ». Enfin, ce que Souyri appelle la « grammaire commune » de la modernité restait lettre morte en Haïti. En effet, si un des postulats centraux de l'État-nation consiste à intégrer les citoyens qui s'y trouvent associés ⁴⁶², l'État-nation haïtien n'était jamais parvenu à la hauteur de cette tâche. Au contraire, au lieu d'intégrer, l'État oligarchique haïtien excluait. Ensuite, le pays, loin d'avoir été industrialisé, a été frappé et est encore frappé par une espèce d'archaïcité. Enfin, on peut oser se demander s'il a existé et s'il existe encore en Haïti une langue nationale unifiée, une littérature nationale, une histoire nationale, un espace national et une nation haïtienne. À cet effet, Midy montre qu'il existe une nation oligarchique

⁴⁶¹ MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes de la Révolution de Saint-Domingue à nos jours. Tome 2 : « La société traditionnelle épanouie : sa nature, son évolution et son profil de maturité »*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, 2002, p. 7.

⁴⁶² MIDY, Franklin, « *La question nationale haïtienne. 1804-1915* », Le nationalisme, Vol.3, No 1-2/décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA, p. 78.

et une quasi-ethnie paysanne en Haïti. Pourtant, pour certains autres, comme Roger Gaillard, si nous sommes devenus un Peuple, si nous avons su instituer notre État, il convient maintenant de devenir une nation. Dans ce sens, la nation haïtienne reste encore à faire.

À cet égard, pour se moderniser, du moins, pour partir de ce que Souyri appelle la « grammaire commune » de la modernité, Haïti doit d'abord relever le défi de l'intégration nationale. En ce sens, elle doit apprendre à désapprendre à exclure, donc à se constituer en une nation véritable. Haïti doit construire une nation démocratique fondée sur le principe de la souveraineté du peuple. Elle doit instaurer un nationalisme démocratique, c'est-à-dire un nationalisme émancipateur animé par l'idée moderne de la nation. Elle doit aussi s'industrialiser afin de pouvoir se hisser à la hauteur des bienfaits et même des méfaits de la science et de la technologie. Aussi, Haïti doit s'ouvrir non pas à la mondialisation, mais à l'universalité. Car, la mondialisation est la libre circulation des produits et des capitaux, alors que l'universalité est le partage du sens, au-delà du marché⁴⁶³. Elle est ce qui, faute d'avenir, nous fait vivre ce qu'on pourrait appeler une « surcharge du présent » et une montée de l'urgence. Elle est ce qui, parce qu'elle est incapable de faire fomentier l'espoir en nous, induit une politique de l'urgence, qui n'est autre que ce que A. Comte-Sponville appelle « une éthique de l'inespoir⁴⁶⁴ ». Elle est enfin ce qui déracine l'homme. Or, l'universalité se veut être le partage des sens, alors que la mondialisation est arrogante et conquérante. Elle n'est pas sans rapport à l'appartenance de l'homme à son histoire particulière. L'universalité est la condition où l'homme s'ouvre sans perdre ses repères [127] culturels et historiques. Si selon Miguel Torga la mondialisation est « le global plus les murs⁴⁶⁵ », l'universalité est « le local moins les murs⁴⁶⁶ ». En ce sens, l'universalité est l'unique principe qui nous permet d'échapper à la mondialisation comme enfermement de l'humanité dans les lois du marché⁴⁶⁷. Par rapport à cela, il incombe d'af-

⁴⁶³ BONNIOT DE RUISSELET, Jacques, *Culture Générale*, Ellipses Editions Marketing S.A, 2001, p. 318.

⁴⁶⁴ A. Comte Sponville, cité par BONNIOT DE RUISSELET Jacques, *ibid.*, p. 315.

⁴⁶⁵ Miguel Torga, cité par BONNIOT DE RUISSELET Jacques, *ibid.*, p. 319.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 320.

firmer qu'Haïti doit en finir avec cette espèce de frilosité et d'insularité mentale qui l'empêche de s'ouvrir ; mais pour s'ouvrir non pas à la mondialisation monotopique, mais à l'universalité pluritopique, étant le partage des sens et des valeurs et « le local moins les murs ». Sinon, nous resterons croupir dans cette fermeture avec nos pratiques indigénistes indigentes, et nous risquerons de nous éterniser dans cette situation de *non-modernité*.

[128]

**Le projet de modernisation d'Haïti
dans le contexte de la naissance du monde moderne.**

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages généraux sur la modernité

[Retour à la table des matières](#)

HABERMAS, Jürgen (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, Editions Gallimard, 1988, 466 pages.

BAYLY, Christopher Allan (2004), *La naissance du monde moderne*, Les Editions de l'Atelier/Editions Ouvrières, Paris, 2007, 862 pages.

GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Editions L'Harmattan, 1994, 186 pages.

TOURAINE, Allain, *La critique de la modernité*, Paris : Les Éditions Fayard, 1992, 510 pages.

ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1994, 416 pages.

ATTALI, Jacques, *Histoire de la modernité. Comment l'humanité pense son avenir*, Paris, Robert Laffont, 2013, 204 p.

Ouvrages généraux sur le Japon et la Chine

SOUYRI, Pierre-François, *Moderne sans être occidental. Aux origines du Japon aujourd'hui*, Gallimard, 490 pages.

REISCHAUER, Edwin O, *Histoire du Japon et des Japonais : tome 1 : Des origines à 1945*, Editions du Seuil, 1973, 251 pages.

FAIRBANK, John K. & GOLDMAN Merle, *Histoire de la Chine. Des origines à nos jours*, Tallandier, 2010, 749 pages.

Ouvrages généraux sur Haïti

MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999), Tome 1 : La Période Fondatrice (1789-1838)*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, 2001, 467 pages.

MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire Vivante d'Haïti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours, Tome 2 : « La société traditionnelle épanouie : Sa nature, [129] son évolution, son profil de maturité »*, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti, 2002, 571 pages.

PAUL, Edmond, *Les causes de nos malheurs : appel au peuple*, Geo. Henderson & co, 1882, 129 pages.

DELORMES, Demesvar (1873), *Réflexions diverses sur Haïti*, Les Editions Fardin, 2009, 154 pages.

FIRMIN, Anténor (1885), [*De l'Égalité des races*](#), Les Editions Fardin, 2011, 407 pages.

JANVIER, Louis-Joseph (1884), *Les antinationaux suivi de Le vieux piquet*, Les Editions Fardin, 2015, 42 pages.

CASIMIR, Jean (2001), *La culture opprimée*, Réimpression Media-Texte, mars 2011, 362 pages.

VERTUS, Saint Louis, « *Sans-Souci et Darfour : deux figures de l'Afrique dans l'Histoire d'Haïti* », P. 89-104, in Haïti de la dictature à

la démocratie ?, Dir. Bérard Cénatus, Stéphane Douailler, Editions Mémoire d'encrier, 2016.

Ouvrages divers

GOUDY, Jack, *Le vol de l'histoire*, Collection NFR Essais, Gallimard, 2010, 496 pages.

BENJAMIN, Walter *Sur le concept d'histoire*, Editions Payot, Juin 2013, 208 pages

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix, in *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Editions Minuit, « Coll. Critique », 1991, 208 pages.

AUZIAS, Jean Marie, *Clef pour le structuralisme*, Paris, Seghers, 1967, 222 pages.

BONNIOT DE RUISSELET, Jacques, *Culture Générale*, Ellipses Editions Marketing S.A, 2001, 542 pages.

BADIOU, Alain., Saint Paul. *La fondation de l'universalisme*, PUF, Les essais du CIPH, 1998, 128 pages.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Points essais, 1985, 310 pages.

[130]

KANT, Emmanuel. « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », 1784, in *Œuvres philosophiques II*, Gall., La Pléiade, 1985.

RIST, Gilbert(1996), *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Presses de la fondation nationale des Sciences Politiques, 2007, 488 pages.

DESCARTES, René (1637), *Discours de la méthode*, Flammarion, 2000, 189 pages.

VERNANT, Jean Pierre, *Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque*, in *Économies, Sociétés, Civilisations*, 1957, Volume 12, Numéro 2, pp. 183-206.

AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris : Stock, 2008, 320 pages.

Articles et Revues

CITOT, Vincent, « *Le processus historique de la Modernité et la possibilité de la liberté (universalisme et individualisme)* », *Le Philosophoïre* 2/2005 (n° 25), p. 35-76, URL : Cairn.info, consulté le 7 juillet 2016.

BALDNER, Jean-Marie. « *Sur la naissance de l'individu* », In : *Espaces Temps*, 37, 1988. Je et moi, les émois du je. Questions sur l'individualisme. pp. 25-29. doi : 10.3406/espat.1988.3400, PERSÉE, consulté le 18 septembre 2015.

BERTEN, André, « *Modernité et postmodernité : un enjeu politique ?* », In : *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, Tome 89, N°81, 1991. pp. 84-112, PERSÉE. Consulté le 18 septembre 2015.

Marta Hernandez, « *L'essence de la modernité selon Heidegger : la représentation* », *Appareil* [En ligne], Articles, mis en ligne le 08 mars 2010, URL : Appareil. Consulté le 03 novembre 2016.

Lucie Guillemette & Josiane Cossette (2006), « *Déconstruction et différance* », dans Louis Hebert (dir.), *Signo* [en ligne], Rimouski (Québec). SIGN 0/0.

Cahiers des Amériques Latines, Imprimerie Bobillier Morteau, Juin 2010, Sciences humaines.

OGINO, Fumitaka, « *Nature, rupture et modernité au Japon* », In *Quaderni*, N. 27, Automne 1995, *Penser la frontière*. pp. 29-52. PERSÉE.

[131]

PEILIN, Li « *La modernisation orientale et l'expérience chinoise* ». Socio [En ligne, 5|2015, le 06 novembre 2015, consulté le 08 novembre 2016.

MIDY, Franklin, « *La question nationale haïtienne. 1804-1915* », p. 31-70, *Nationalisme, Chemins Critiques*, vol.3, No 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA.

DAHOMAY, Jacky, « *Les faiblesses du nationalisme antillais. Le nationalisme, entre terreur et démocratie* », p. 71-100, *Nationalisme, Chemins Critiques*, vol.3, No 1-2/ décembre 1993, Les Editions du CIDIHCA.

Fin du texte