

Subjectivisation de l'histoire, logique hégémonique et reconfiguration du politique

Pierre Jean Josué

Je voudrais remercier Lionel Trouillot qui m'a invité à prendre part à ce colloque; j'en profite pour rappeler que c'est du lieu de l'interrogation philosophique que s'origine mon propos. Remarque tout à fait importante pour moi pour au moins une raison théorique capitale: je n'entends pas parler au nom d'un savoir déjà constitué qu'il faudrait maintenant présenter au grand public, mais plutôt, mon propos n'a de valeur (du moins je le souhaite) que celle d'une interrogation – peut-être aussi celle d'une mise en question – laquelle est adossée à la conviction qui m'engage à cette prise de parole et qui fait de l'espace public un lieu de l'usage réflexif de la raison dans sa dimension critique. Dans cette perspective, l'appel à réfléchir le devenir de notre temps (du temps universel comme du temps haïtien) à partir des pôles conceptuels portés par les thèmes “Hégémonie et Civilisation”, me paraît être d'une grande pertinence tant par la fécondité actuelle du débat sur les questions de civilisation – débat engageant au plus haut point l'épineuse question du

sens de l'histoire – que par la nécessité de penser notre situation dans le monde en tant que peuple soumis à l'hégémonie écrasante de ce qu'il est convenu d'appeler l'hyperpuissance américaine.

Je voudrais alors circonscrire mon propos sous le thème “subjectivisation de l'histoire, logique hégémonique et re-configuration du politique”. Il m'a semblé en effet impératif de délimiter mon champs d'intervention à partir (i) d'une compréhension philosophique générale de l'évolution des choses humaines, puis de montrer (ii) comment cette évolution générale pouvait être détournée au profit d'un impérialisme à visage démocratique, pour en dernière instance, proposer (iii) une lecture, sinon une ré-lecture, des conditions de possibilité d'une reconquête de nous même dans le contexte de la mondialisation.

i) La perspective générale de mon propos prend donc son fondement dans le débat sur le sens de l'histoire. En réalité, les débats sur le sens de l'histoire posent toujours comme préalable une question redoutable qui est celle de savoir si oui ou non l'histoire a un sens. Question redoutable, car quelle que soit la réponse apportée au problème qu'elle soulève, surgit un dilemme dans lequel la question persiste. Ou bien l'histoire n'a pas de sens, alors il n'existe aucune raison de vouloir comprendre ses mécanismes et ses ressorts et du même coup aucune possibilité d'expliquer le besoin humain de maîtriser les forces de la nature (de sa nature), sinon comme illusion constitutive même de l'être humain. Ou bien l'histoire a un sens, mais alors qui détient la clé de ce

sens, y a-t-il une part de la volonté humaine dans cette direction de l'histoire et quelle peut être cette part? Comment l'histoire s'oriente-t-elle (auto-déploiement?) et dans quelle direction?

Je ne prétends pas ici pouvoir discuter les tenants et aboutissants de ces débats qui traversent toute la civilisation occidentale et qui continueront d'alimenter les réflexions dans le champs des sciences humaines et sociales. Je souhaite tout simplement, dans le sillage de ce débat, assumer une position – tout en y apportant l'éclairage conceptuel qui rend cette position rationnellement soutenable dans la forme de l'argumentation. Je voudrais de ce fait partir du postulat que les grandes idées de notre époque, les idéaux qui façonnent ce qu'il est convenu d'appeler la modernité et dont se réclame la civilisation occidentale, tendent de plus en plus à être admis comme le paradigme de toute légitimité démocratique. Nonobstant le fait qu'ils soient souvent détournés vers d'autres fins, ou qu'ils aient servi de discours d'apparat pour d'autres visées, les idéaux de liberté, d'égalité, d'équité et des droits de l'homme... ne constituent pas moins le pôle de légitimation de toute reconnaissance démocratique. Tout compte fait, la référence à ces valeurs n'a jamais été aussi ancrée dans l'histoire et par ce même geste, l'individu humain apparaît comme le centre de toute cette dynamique historique.

Cette centralité des valeurs sur l'homme ou cet humanisme des valeurs, tend de part en part à se poser comme le principe du devenir de l'humain dans son ensemble. Dans ce

sens précis, il n'est peut-être pas exagéré de penser que l'histoire a, en quelque sorte, trouvé les principes régulateurs de son devenir. Cela dit, il y a un point important qu'il faudrait souligner en vue d'éviter tout quiproquo et un certain nombre de malentendus à ce sujet. Le mot histoire peut être entendu dans deux sens qu'il convient de distinguer, deux sens que la langue allemande rend bien mais que le français tend à confondre. Dans un premier sens, l'histoire (*die Historie*, en allemand), est le discours-récit, un compte rendu constitutif des événements. L'histoire entendue dans ce sens a pour objet la reconstitution des faits et met à l'œuvre le travail de l'historien, qui, 'par la composition de son récit, arrache l'événement à l'abolition dans le passé et dans les incertitudes de la mémoire.'¹ Dans un second sens, l'histoire (*die Geschichte*, en allemand) entend être particulièrement attentive à une signification d'ensemble, un sens qui serait le sens du déroulement de l'histoire humaine dans sa totalité, à travers la compréhension des lois générales de son développement.

Sans vouloir reprendre à mon compte l'idée que l'histoire aurait un sens général dont il suffirait de dégager les lois (hégelienes ou marxistes!) pour en saisir la nature, et tout en récusant la perspective providentialiste d'une histoire répondant à des lois immuables déterminant par avance l'orientation des choses humaines, force est de constater que le recours aux idéaux d'égalité, de liberté, d'équité... exerce une force d'attraction telle qu'ils apparaissent pour nous aujourd'hui comme l'horizon indépassable de l'histoi-

re de la civilisation dans laquelle nous souhaitons vivre. Mieux encore: tout exercice de critique contre les dérives de la démocratie elle-même, contre ses promesses non tenues, comme tout travail de déconstruction des régimes autoritaires, ne s'autorisent-ils pas, pour être acceptables, de la légitimité des valeurs démocratiques elles-mêmes? Cela revient à dire qu'on est vraisemblablement à un nouvel âge de notre rapport à l'histoire où les idéaux auxquels on croit tendent à devenir l'horizon éthique et conceptuel indépassable de notre conscience historique.

Tel est donc l'enjeu de l'histoire moderne mobilisant nos espoirs dans la forme d'une conscience universelle: l'avènement de la subjectivité (entendons: sujet libre et autonome dans son agir) comme condition de légitimité de toute orientation attribuée à l'histoire. La subjectivisation de l'histoire, c'est l'histoire pensée par “référence à ce principe d'autonomie”. L'enjeu est d'une énorme importance dans la mesure où elle permet de répondre, sur le plan conceptuel, à un problème que la philosophie de l'histoire a longtemps laissé en suspens. Si désormais l'histoire peut véritablement prétendre répondre à une “idéalité transcendantale”, c'est à dire si l'histoire peut être orientée à partir de valeurs cardinales, c'est en tant que ces valeurs ou en tant que cette idéalité sent en même temps idéalité immanente. Autrement dit, la transcendance des valeurs est en même temps une transcendance immanente en tant que les valeurs constituent la nature intime du sujet moderne. Dit autrement encore: la subjectivisation de l'histoire, c'est l'histoire cer-

tes déterminée, mais déterminée non dans la forme de la “sujéction à un dehors” ou par le truchement d’une providence (du latin *providere*, voir en avant) mais une histoire qui se fait de l’intérieur par les sujets de droit.

L’histoire peut donc prétendre avoir de manière légitime les lois² de son propre devenir, et l’on peut donc dire que l’histoire s’autonomise au sens où elle est désormais susceptible de se déterminer dans les formes de la légitimité démocratique. L’histoire devient subjectivité dans la mesure où son mouvement coïncide avec le mouvement de l’autonomie de la volonté démocratique du sujet de droit. Toutefois, si la reconnaissance des valeurs de l’Etat de droit, de la démocratie et des droits humains comme valeurs cardinales et aspiration du monde moderne nous autorise, comme on vient de le voir, le concept de subjectivisation de l’histoire, il convient de ne pas perdre de vue le redoutable effet pervers qui pourrait en résulter sous la forme d’un impérialisme des droits de l’homme. Toute logique hégémonique au nom de l’universalité des droits humains, ne fait-elle pas le lit d’un nouveau risque de despotisme (de délégitimation démocratique et du même coup de réintroduction d’une vision déterministe de l’histoire en tant que celle-ci serait extérieure à la volonté des sujets de droit), précisément analogue au risque de despotisme des sociétés démocratiques dont nous parle Tocqueville? Il nous faudrait par conséquent indiquer comment, sur fond de la légitimité de la subjectivisation de l’histoire, un nouveau niveau pourrait venir se greffer – et en vient justement à se greffer – tout en étant susceptible de

mettre à mal, par un mouvement qui perfidement se réclame de la légitimité démocratique, les acquis de la modernité démocratique.

ii) Comme par une espèce de retournement de l'idéal de liberté, ou comme par perversion, la référence aux valeurs des droits humains et de la démocratie se trouve globalement mise au service de la domination souveraine de l'impérialisme du capital. Une logique hégémonique se déploie donc dans la forme d'un impérialisme à visage démocratique. Cette logique se caractérise par la confiscation de l'autonomisation de la conscience démocratique dans la forme d'une liberté entendue comme autodétermination du marché. Le marché se veut alternative à la politique en remplaçant le mode de légitimation des décisions des pouvoirs constitués par un mode de régulation prétendument spontanée des échanges et des activités dans la sphère de la société.

De ce fait, on assiste aujourd'hui à une transformation de l'idéal de la démocratie en idéocratie de la suprématie du marché. L'intérêt du capital capte la force légitimante de l'idéal des droits de l'homme pour en faire son bras idéologique. C'est précisément en cela que la logique hégémonique est une logique de perversion des valeurs démocratiques, car la structure de la société de marché, du moins depuis l'impérialisme "étasunien", cherche à se conjuguer avec – ou mieux, à subjuguer – le discours des droits humains. Cette logique tend à faire apparaître les droits de l'homme, par tous les subterfuges et artifices, comme consubstancial à la structure de domination par le marché.

Ainsi, comme le souligne le sociologue allemand Ulrich Bech “la soif de justice et de droit de l’homme, se transforme en un glaive que l’on brandit pour envahir les pays étrangers”. Les droits de l’homme servent désormais de médium, mais ils sont réduits à être un intermédiaire muet, aveugle et sourd devant les revendications de justice sociale. En réalité, en tant que l’impérialisme capitaliste réclame l’éthique des droits de l’homme comme la force morale de leur volonté de domination, le recours aux droits humains apparaît davantage comme une entrave à la culture démocratique plus qu’à sa promotion.

C’est là désormais le véritable défi à relever par la démocratie: la reconquête de ses droits. L’on sait qu’il n’y a pas de démocratie sans valeurs démocratiques. Or ce que l’on constate aujourd’hui, c’est une désarticulation des droits humains à la cause démocratique des sujets de droits – les individus comme les peuples – pour les subsumer à la cause du capital. Comme l’argent, les droits de l’homme ne sont utilisés (je voudrais y insister) que comme un médium (idéologique) d’une société-monde et de ce fait n’ont qu’une valeur d’usage en tant qu’ils sont utilisés pour légitimer la liberté entendue essentiellement comme liberté d’échange dans un contexte de société-marché. Les droits apparaissent nécessaires seulement comme moteur idéologique de la logique hégémonique du capital, logique selon laquelle les droits ne sont que des normes éthico-juridiques qui doivent être soumises aux prétendus impératifs du marché.

Aussi, par ce même mouvement qui consiste à désarticuler les droits de la démocratie véritable, l'hégémonie capitaliste ouvre la voie à une systémocratie ou à un technocratisme mondial qui s'en prend viruellement à toute idée de justice sociale. Dans ce sens, les écrits d'un Hayek se sont fait à juste titre la bible du néolibéralisme conquérant. Selon Hayek, l'idéal de "justice sociale" qui trouverait sa source d'inspiration dans "l'illusion constructiviste" de la tradition politique moderne, serait "totalement illusoire". La société conçue sur le modèle d'un grand marché serait, selon la perspective de Hayek, autosuffisante en tant qu'elle instituerait de façon interne sa propre autorégulation et du même coup son autolégitimation. Dans cette logique, une politique de correction des inégalités sociales sur le marché par une quelconque volonté politique, serait d'autant plus illégitime que paradoxalement "l'inégalité des conditions fait partie du processus accroissant d'égalité des chances". Une telle position s'expliquerait, selon Hayek, par le fait que les marchés, dans des conditions idéales, satisferaient d'eux-mêmes certains principes de justice distributive.

Il n'est pas difficile de voir jusqu'à quel point une telle position mise sur l'éviction de la politique par le marché. La logique hégémonique se conçoit alors comme une poursuite (sinon comme substitution pure et simple) de la politique par le moyen de l'économie. Le pouvoir de séduction de cette idéologie néolibérale tient essentiellement dans la tentative de supplanter la politique sur son propre terrain en réalisant par d'autres moyens la promesse d'une justice glo-

bale. Ainsi, parce que le marché aurait la vertu de pouvoir réaliser l'harmonie naturelle des intérêts, toute intervention politique porterait préjudice à son fonctionnement harmonieux autorégulé.

Du reste, Il n'est pas difficile non plus de voir ce que cette position a d'incertain. D'une part, ce qu'on appelle des normes inhérentes aux mécanismes du marché et qui instituerait un ordre d'autorégulation de celui-ci, est historiquement un leurre. L'historien Karl Polanyi s'est attelé à montrer dans son fameux livre *La grande transformation* que “le commerce international, largement émancipé de toute réglementation politique, n'est nullement issu du développement spontané du marché lui-même”. Polanyi a montré ainsi que “le système de libre échange a bien plutôt été institué par des moyens politiques”. L'on sait aussi comment ce qu'on va appeler la “révolution conservatrice” s'est mise en place, avec Margaret Thatcher et les “Chicago boys”, à la faveur de décisions politiques en Grande Bretagne et aux Etats-unis à partir desquelles une nouvelle logique économique est instaurée. D'autre part, il n'existe à ce jour aucune démonstration de la véracité de l'idée selon laquelle l'infrastructure économique du capitalisme, caractérisée par le libre jeu de la production, des échanges et du capital est, dans des conditions idéales, à même de répondre au besoin de justice distributive de la société. Comme le souligne Habermas,

la charge de la preuve incombe (et y pèse lourdement jusqu'à date) au néolibéralisme en tant que théorie normative lorsqu'il prétend que des marchés dynamiques garantissent non seulement un rap-

port optimal entre investissement et rendement, mais encore une distribution socialement juste. Toutefois, dans la mesure où nous sommes encore très loin des conditions idéales requises, et dans la mesure où le mode capitaliste de production, à ce jour du moins, provoque du point de vue de la justice distributive des inégalités apparemment insurmontables, alors nous devons recourir à des politiques compensatrices.

De ce qui précède, on peut déjà essayer de tirer une première conclusion: ni la logique de la concurrence, ni la course au profit ni un quelconque mécanisme d'autorégulation du marché ne permettent d'institutionnaliser des principes de justice. Toute la question est dès lors de savoir comment concevoir des principes d'équité dans un monde où les sociétés sont dans une interdépendance de plus en plus accrue? La forme même dans laquelle le problème se pose, indique clairement que les solutions jadis apportées dans le cadre national aux problèmes de justice sociale se font de plus en plus aléatoires. Cela s'explique par le fait que la dynamique de l'éviction de la politique par le marché, crée la plus grande crise structurelle que l'Etat-nation n'ait jamais connue.³ Cette crise multidimensionnelle se décline essentiellement en crise de la souveraineté, une certaine révocation du principe de territorialité, et une incapacité des institutions démocratiques stato-nationales à être à la hauteur de leur mission qui consiste essentiellement à assurer la cohésion du tissu social. A ces égards Habermas a pu écrire:

(...) l'éviction de la politique par le marché se traduit donc par le fait que l'Etat national perd progressivement sa capacité à recou-

vrer des impôts, à stimuler la croissance et à assurer par là les bases essentielles de sa légitimité (...). De plus, la capacité d'intégration nationale diminue, et la base relativement homogène de la solidarité citoyenne est ébranlée.

iii) C'est dans ce contexte général mondial que la perspective d'une reconfiguration du politique prend tout son sens. En effet, dans le contexte d'une économie qui tend de plus en plus à ignorer les frontières, fragilisant ainsi considérablement les repères de légitimité de l'Etat-nation, on ne peut plus espérer de celui-ci qu'il puisse objectivement jouer joue le rôle de gardien de la démocratie. Car au fur et à mesure que, à travers ses impératifs, l'économie mondialisée se déterminent dans la recherche du profit, l'horizon de solidarité, qui était en quelque sorte la base morale de l'intégration dans l'économie nationale, tend de bout en bout à s'estomper. Ne pouvant plus désormais être tout à fait considéré comme l'unité de base de l'activité économique, l'Etat-nation se voit privé des marges de manœuvres qu'il lui faut pour mettre en place une politique sociale répondant aux critères de l'équité et faire preuve d'efficacité quant à la satisfaction des demandes et besoins sociaux. C'est d'abord à l'échelle post-nationale que se laisse mieux concevoir la pertinence d'un projet de type nouveau avec une nouvelle cohérence des pratiques et des orientations. Cela revient à dire que la démocratie ne peut plus être pensée essentiellement comme démocratie nationale, elle est une idée-force se déterminant et agissant au niveau méta-national. D'où, pour que la route de la compétitivité fondée sur l'hyperindividua-

lisme, la concurrence et le profit, n'ouvre pas littéralement la voie de la déroute de la démocratie participative et citoyenne, il faut instituer un cadre politique post-national capable de réguler l'économie mondiale déchaînée. Et, subsequemment, un système de coopération sociale métanationale capable d'endiguer le déficit démocratique tout en étant susceptible de créer la cohésion de cette forme d'identité collective qu'est la société politique post-nationale.

En fait, dans les sociétés dites sociétés démocratiques modernes, les rapports entre identités culturelles, identité nationale et citoyenneté se redéfinissent continuellement. La structure de l'identité collective qui jadis avait pour référence la base ethno-culturelle de la nation n'est plus qu'un résidu de la conscience historique nationale fermentée au 19^e siècle. Prenant la pleine mesure de ces transformations sociales dans le monde moderne, Alain Touraine écrit:

Chacun de nous appartient à la fois au monde instrumentalisé des échanges économiques et à un ou plusieurs groupes d'appartenance culturelle... Il n'est plus possible de demander seulement la libération des cultures minoritaires; il faut se demander à quelles conditions minorités et majorités peuvent s'intégrer les unes avec l'autre, ce qui suppose la définition de dimensions et de frontières communes... C'est dans cette situation qu'il s'agit de découvrir par quelle médiation, par quel passage, peuvent communiquer l'univers de l'objectivation et de la marchandise et l'univers des subjectivités personnelles et collectives; ce n'est pas la séparation des cultures ou l'isolement des subcultures qui constitue une société multiculturelle; c'est leur communication, donc la reconnaissan-

ce par chacun d'un langage commun qui leur permet de se comprendre tout en reconnaissant leurs différences, d'appartenir au même ensemble social tout en affirmant leur spécificité culturelle.⁴

Donc le maître-problème, celui que la modernité politique se doit désormais de résoudre consiste en ceci: comment concilier, au delà du cadre national, les exigences de solidarité, nécessaires à toute démocratie participative et citoyenne, avec l'efficacité économique comme axe de toute économie de marché et comment, au delà de toute logique de repli nationaliste identitaire, concevoir une intégration multiculturelle qui soit capable de prendre en charge le respect de la pluralité des cultures et l'universalité portée par des droits fondamentaux?

Sur la base de ce problème crucial, je voudrais en dernière analyse, engager la réflexion que je porte devant vous en ce moment, dans une direction inédite. Direction inédite, réflexion insolite, c'est pourtant le cas d'Haïti que je souhaite envisager au regard de tout cet ensemble de transformations qui appellent, en dernière instance, la reconfiguration du politique.

Evoquer le cas d'Haïti par rapport à la question que nous analysons présentement c'est, au-delà de la question du drame politique bi-séculaire que connaît ce pays depuis sa naissance, se référer à un cas particulier de tragédie humaine dans le contexte de la démocratie post-nationale. En effet, s'il faut se livrer à quelques considérations sur notre histoire de peuple, nous pouvons dire que d'une façon géné-

rale, nous avons à chaque occasion manqué notre rendez-vous avec l'histoire. Depuis l'indépendance, nous n'avons peut-être jamais su apporter adéquatement la réponse convenable à la question historique *que faire?* Au demeurant, on ne peut pas ne pas souligner que nous sommes (toutes les nations confondues dans le monde moderne) le premier peuple à avoir accompli (et pas seulement proclamé) l'exigence la plus fondamentale des droits de l'homme: le droit à la liberté et à l'égalité pour tous, sans exception de "race". Alors que les droits de l'homme furent proclamés par les grandes puissances, nous, nous les avions concrétisés et étendus à tous pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Ce fut dans le contexte historique d'alors, notre réponse éternelle au problème "*que faire?*"

Par ailleurs, notre vie de peuple n'a pas été à la hauteur de cet acquis historique sans précédent dans l'histoire de la modernité. Durant deux siècles nous sommes tenus en échec devant la prouesse historique même qui devait, de par son éclat et sa teneur, apporter le coup de butoir à l'anti-humanisme esclavagiste et faire de nous une nation phare du monde. Comment alors expliquer cet échec historique? Sans nous appesantir sur la question, je voudrais attirer l'attention sur le fait qu'en vérité, cet échec n'est pas moins l'échec de la modernité elle-même comme il est celui aussi des haïtiens. Là où nous avons échoué dans la construction d'une nation démocratiquement libre et engagée sur la voie du développement, l'esprit moderne a en quelque sorte échoué dans le projet d'émancipation de l'humain. Et aussi

paradoxe que cela puisse paraître à première vue, une telle compréhension du rapport de notre destin à celui de la modernité elle-même, est la seule susceptible de faire advenir une réponse raisonnable à l’ultime question “que faire?”.

Nous souhaitons donc engager la compréhension d’une reconquête historique et politique de soi du peuple haïtien à travers la considération de l’humanisme moderne, dans ce que cet humanisme porte comme projet d’émancipation de l’humain tout en situant historiquement l’acteur haïtien au regard du fait qu’il a su brandir l’étandard des valeurs constitutives de la dignité humaine. Cela veut dire que, en tant que page fulgurante de l’histoire de l’humanité, on ne saurait ne pas reconnaître le rôle pathétique que la volonté d’agir de l’homme-collectif haïtien a su représenter dans les annales des droits de l’homme. Dans ce sens, la figure historique de la nation haïtienne est, qu’on le veuille ou non, emblématique pour la modernité politique, car l’émancipation sociale de l’homme haïtien aurait eu à signifier la victoire intégrale contre toutes les formes de préjugés notamment les préjugés raciaux qui édictaient leurs lois à la politique du système esclavagiste et contre lesquels préjugés l’humanisme moderne ne cesse de s’indigner.

Si notre considération est juste, et, dans la mesure où la modernité politique se réclame encore des idéaux d’égalité, nous pouvons encore espérer et défendre une reconquête de nous-mêmes pour qu’enfin nous ayons une existence à la dimension de l’ambition émancipatrice des droits de l’homme. Une politique de refondation sociale est nécessaire, et il

me semble que cette politique n'est possible que si elle se conjugue avec la nouvelle donne de la reconfiguration de la constellation politique et économique mondiale. Une véritable question s'impose dès lors: quel est le chemin pour parvenir à ce résultat?

Cette question qui spécifie la problématique découlant du problème "que faire" est fondamentale pour au moins une raison majeure: Elle permet de considérer le cas d'Haïti en perspective avec le contexte de la mondialisation en envisageant une issue globale dans le cadre du devenir-monde de la politique et de l'économie. Ainsi, la question de savoir quel est le chemin qui aboutirait, au moins en partie, à la résolution de nos problèmes politiques et économiques pourra être explicitée. Je voudrais à cet égard défendre ici une position qui, à ma connaissance, n'a jamais été envisagée jusque-là. En effet, il me semble que, dans la mesure où aucune visée de développement national ne saurait ne pas compter avec la nouvelle donne de la politique et de l'économie "mondialisées", le développement d'Haïti est dans une large mesure conditionné par son intégration socio-économico-politique dans la nouvelle configuration politique mondiale. Dans cette perspective la question revient à se demander si et comment la République d'Haïti (comme d'ailleurs n'importe quelle république de l'arc antillais qui le souhaiterait) pourrait envisager son intégration dans la nouvelle constellation politique que représente l'union européenne.

Une telle perspective d'intégration d'Haïti à l'union européenne me paraît tenable sous deux conditions: d'une

part, cette perspective ne sera pleinement intelligible que si nous considérons l'Europe non plus simplement comme continent, mais comme ce qu'elle est vouée à être désormais: un concept politique. L'Europe comme concept politique, tel est le sens qui s'inscrit dans la dynamique de la construction européenne en égard à sa visée cosmopolitique. D'autre part, dans la mesure où la "France caribéenne" – la Guadeloupe et la Martinique), avec qui Haïti partage deux choses fondamentales à savoir une aire géographique commune (la Caraïbe) et une histoire incrustée dans la lutte contre le passé colonial – dans la mesure où elle est intégrée à l'union européenne – il n'y a à proprement parler pas d'objection de principes à ce qu'un autre peuple de la Caraïbes intègre l'union européenne. Dans ces conditions, et sous réserve de tout inventaire critique qui en délimite la portée démocratique, les limites de l'Europe politique ne sont pas en Europe continentale (d'ailleurs il n'y a rien d'absurde qu'on envisage l'ouverture de l'Europe à la Turquie et à des pays d'Afrique du nord comme le Maroc etc.). Ainsi, dans ce contexte de re-formulation de politique économique et sociale à l'échelle post-nationale – et pour autant que nous soyons encore loin d'une intégration régionale à l'échelle de la Caraïbe – seule une intégration politique supranationale de type "union européenne" pourrait aider Haïti à promouvoir cette attente de développement politique et social que nous avons cherché dans les voies de construction démocratique nationale. Haïti est, après tout, une société dont le droit politique, comme la France, est régi par la dimension d'an-

ticipation normative et démocratique qui caractérise les grandes sociétés modernes. Il nous faut néanmoins les moyens d'une politique capable de se hisser à la hauteur de l'idéal de démocratie qui préside à notre destin. Dans ce sens et encore, je ne vois aucune objection de principes à envisager, dans le cadre d'une intégration politique cosmo-démocratique, l'intégration d'Haïti à l'union européenne.

Au-delà du régionalisme de proximité spatiale, l'intégration politique méta-nationale ne se légitime qu'à travers ses assises démocratiques. Dès lors, c'est un nouveau concept de démocratie, comme égalisation des conditions par delà les arènes nationales, qui se conçoit et qu'il faut promouvoir. Ceci dit, il faut pas s'attendre à ce que la démocratie concoure à la "fin de l'histoire" (Fukuyama). La démocratie n'a d'autre fin qu'elle-même et elle est par définition un horizon, c'est à dire un idéal dont on ne pourra que s'approcher de part en part. Dans ce sens l'histoire est nécessaire à la démocratie et davantage que la fin de l'histoire, la démocratie doit être envisagée comme le moteur de l'histoire. Ainsi compris, la naissance même du peuple haïtien représente un maillon fort dans l'histoire de la démocratie moderne et des droits de l'homme. Cette place trop souvent occultée doit lui être restituée à son plein droit: on ne peut plus continuer à écrire l'histoire des droits de l'homme sans la reconnaissance de la lutte d'avant-garde haïtienne contre le système esclavagiste. Ne peut-on pas, en dernière instance, et au nom de cette reconnaissance, réclamer notre droit à la participation à une démocratie suprana-

tionale? En effet, tôt ou tard, on aboutira à la volonté de construction d'un Etat démocratique mondial, car déjà la souveraineté nationale n'est plus un absolu. Cette dynamique ne pourra peut-être jamais dépasser le stade de projet, mais elle donnera naissance à l'échelle mondiale aux plus grands "consensus par recouplement" (Rawls) tout en faisant reculer le sombre horizon d'un "choc des civilisations" (Huntington).

La carte de souveraineté du monde étant en train d'être redessinée, nous avons désormais une chance historique de déterminer si nous souhaitons continuer à exister avec une souveraineté mutilée, estropiée par le poids écrasant des Etats-unis, ou si nous nous devons d'intégrer la formation d'une souveraineté mét-a-nationale comme elle est entrain de se mettre en place à travers le concept politique de l'Europe. La possibilité de cette intégration politique me paraît d'autant plus attrayante qu'elle devrait nous permettre d'avoir enfin une reconnaissance sur la scène démocratique mondiale, de nous donner les moyens d'une politique de développement économique et social, et *in fine* de promouvoir pleinement à la formation d'une volonté politique démocratique post-nationale. Les grandes nations démocratiques se seraient-elles enfin aussi acquittées de leur dette historique envers nous? Nous aurions en ultime instance récupéré notre véritable place dans le théâtre politique mondial en tant que premier peuple anti-esclavagiste mondial (Je rappelle que l'esclavage est désormais reconnu comme crime contre

l’humanité). Parce que nous avons été, dans le monde moderne, un grand laboratoire de luttes historiques pour l’idéal de l’émancipation humaine, la modernité politique se doit au moins de nous restituer la reconnaissance de cela et le droit de concourir à la construction de la démocratie cosmopolitique.

Je voudrais terminer ma réflexion en reprenant ici à mon compte une idée du sociologue français Edgar Morin qui est cette idée de ‘bonne utopie’. La bonne utopie est, selon E. Morin, cette utopie réaliste qui réside dans “l’aspiration à une société meilleure dans laquelle les relations entre les êtres humains seraient moins affreuses, moins ignobles, moins fondées sur les rapports de force, de domination et d’exploitation”. Dans le sillage de cette utopie réaliste, ce que nous appelons de nos vœux, c’est un bannissement non-raciste des frontières, une levée des rideaux de fer économique et social, une intégration non dans la forme d’une fraternocratie blanche et entre riches, mais une véritable intégration multiculturelle (au sens que Will Kymlicka donne à ce concept). Dans la mesure où la dynamique de la mondialisation nous invite à repenser les repères de solidarité collective, il est impératif que nous réfléchissions aux conditions réelles qu’il faut promouvoir et qui pourront rendre opératoire des tissus de solidarité à l’échelle post-nationale. Tout comme “la force socialisatrice du commerce international” était perçue par Kant comme l’un des facteurs permettant de fonder l’idée d’une possible

paix durable entre les peuples, l'activité économique devenue mondialisée, mise en perspective avec les exigences d'équité, doit être considérée, dans le contexte de la formation d'une volonté cosmopolitique, comme le médium essentiel de l'intégration meta-nationale. Dans cette optique donc, les formes de l'économie mondiale requièrent un travail réflexif et conceptuel qui ne saurait échapper à l'orbite des préoccupations des utopistes au regard de la pertinence d'une justice reconstructive à l'échelle post-nationale. Car en dernière instance c'est à la politique que revient la tâche d'inscrire dans le réel la meilleure décision pour la bonne gestion de la cité, serait-ce une cité-monde.

Notes

1. Un tel historien est celui qui, à partir de ce qui est déjà passé et dépassé dans la réalité, dispersé en souvenirs subjectifs et fortuits et conservés seulement dans les réminiscences fugitives, compose un tout et le dépose dans le temple de Mnemosyne pour lui conférer une durée immortelle. *Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, 1822-1828*, p. 4.
2. L'histoire n'a pas alors les lois de son devenir comme des lois extérieures à son mouvement (par exemple ruse de la raison chez Hegel, plan caché de la nature chez Kant, théodicée leibnizienne <Theos, Dieu et Dikè, justice> etc.), mais elle a plutôt l'autonomie de son devenir, ou mieux elle est même (idéalement s'entend) cette autonomie (subjectivisation de l'histoire), à travers la place centrale qu'elle entend accorder à l'autonomie individuelle dont elle est précisément l'histoire.
3. “Jadis, l'Etat-nation était la réponse convaincante à un défi historique: trouver un équivalent fonctionnel aux formes d'intégration so-

ciale, en voie de dissolution, des débuts de la modernité. Nous sommes aujourd’hui confrontés à un défi analogue. La mondialisation des échanges et de la communication, de la production économique et de son financement, du transfert et de la technologie des armes, et surtout celle des risques écologiques et militaires nous placent devant des problèmes qui ne peuvent trouver de solution, ni dans le cadre de l’Etat-nation, ni par voie, jusqu’ici courante, des accords entre souverains... La souveraineté des Etats-nations continuera à se vider de sa substance et appellera la construction et le développement de capacités d’action politique à un niveau supranational” (Jürgen Habermas).

4. “Le problème du multiculturalisme ne se pose aujourd’hui réellement que parce que le modèle républicain, “politique”, (modèle axé sur l’intégration à l’Etat-nation républicain par la désintégration à l’encrage culturel en marge à la culture dominante nationale) est en déclin ou en décomposition, depuis que l’universalisme substantif de la loi et du droit a été remplacé par le rationalisme instrumental de l’économie... Ce qui a donné à la vie économique une importance croissante et qui a vite débordé la souveraineté des Etats nationaux” (Alain Touraine, *Vrais et faux problèmes, in, Une société fragmentée (le multiculturalisme en débat)*, Paris, Editions la découverte, p. 291-319.

Bibliographie

- FERRY, Jean Marc (2000). *La question de l’Etat européen*. Paris, Gallimard.
- FERRY, Luc et RENAUT, Alain (1996). “Des droits de l’homme à l’idée républicaine”, in *Philosophie Politique* 3. Paris, Quadrige/PUF.
- HABERMAS Jürgen (1996), *L’intégration républicaine*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998.
_____(1998-1999). *Après l’Etat-nation*. Trad. fr. par R. Rochlitz. Paris, Fayard, 2000.
- HABERMAS, Jürgen (Rawls, John). *Débat sur la justice politique*. Trad. fr. R. Rochlitz. Paris, Ed du Cerf, 1997.

- HARDT, Michael; Negrí, Antonio (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1982). *Principes de la philosophie du droit (Droit naturel et science de l'Etat en abrégé)*. Trad. fr. Robert Dérathé. Paris, J. Vrin.
- HELD, David (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge, Polity Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Trad. Fr. par Jean Luc Fidel: *Le choc des civilisations*. Paris, Ed. Odile Jacob, 1997.
- KYMLICKA, Will (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press
- _____ (1995a). *Multiculturalism Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will et MESURE, Sylvie (sous la direction de) (2000). "Les identités culturelles", in *Comprendre nE 1*. Paris, PUF.
- MESURE, Sylvie et RENAULT, Alain (1996). *La guerre des dieux: Essai sur la querelle des valeurs*. Paris, Grasset.
- _____ (1999). *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris, Aubier.
- OHMAE, Kenichi (1996). *De l'Etat-nation aux Etats-régions*. Paris, Dunod.
- RAWLS, John (1993). *Libéralisme politique*. Trad. fr. Catherine Audard. Paris, PUF, 1996.
- _____ (1998). *Le droit des gens*. Trad. fr. Bertrand Guillarme. Paris, Esprit.
- RAWLS, John (HABERMAS, Jürgen) (1997). *Débat sur la justice politique*. Trad. fr. R. Rochlitz. Paris, Ed du Cerf.
- RENAUT, Alain (1997). "La nation entre identité et différence". *Philosophie politique* nE 8, 119-135.
- _____ (1999). *Libéralisme politique et pluralisme culturel*. Paris, Editions Pleins Feux.

- TAYLOR, Charles (1992a). *Multiculturalisme: différence et démocratie*. Trad. fr. par D.-A. Canal. Paris, Aubier, 1994.
- _____(1997). *Quiproquos et malentendus: le débat communautaires-libéraux* in: *Libéraux et communautariens*. Textes réunis et présentés par André Berten. Paris, PUF.
- TOURAINE, Alain (1996). “Vrais et faux problèmes”, in *Une société fragmentée (le multiculturalisme en débat)*. Paris, Editions la découverte, p. 291-319.