

L'IDENTITÉ CIVILISATIONNELLE :
UN CONCEPT UTILE POUR L'ANALYSE
DES CONFLITS CAUCASIENS ?

☆☆☆

PIERRE JOLICEUR

L'auteur tient à remercier le Fonds FCAR et le Forum sur la sécurité et la défense qui ont rendu possible cette recherche.

Conception et mise en pages, *Zéro faute*, Outremont

ISBN 2-922249-07-7

Dépôt légal-Bibliothèque nationale du Québec, 2000

Dépôt légal-Bibliothèque nationale du Canada

Pierre Jolicœur est adjoint au directeur du Centre d'études des politiques étrangères et de sécurité (CEPES) et est inscrit au doctorat en science politique à l'Université du Québec à Montréal. Il détient une maîtrise de l'Université Laval en science politique. Ses recherches portent sur la politique étrangère de la Russie, sur l'étude des conflits au Caucase et sur les relations internationales.

Il a notamment publié « La guerre de Tchétchénie, l'intangibilité du Traité ABM et les conflits de l'ex-Yougoslavie » (en collaboration avec Jacques Lévesque), dans Albert Legault et Michel Fortmann (dir.), *Les conflits dans le monde 1999-2000*, Québec, Institut québécois des hautes études internationales (octobre 2000) ; *Ressources Internet en relations internationales*, Montréal, CEPES, note de recherches n° 16, septembre 2000, 51 p. ; *Les relations intrarégionales au Caucase : déterminants et dynamique*, Montréal, CEPES, note de recherches n° 13, février 2000, 52 p. ; et *Influence de la Russie dans le conflit du Nagorno-Karabakh entre 1988 et 1996*, Québec et Montréal, IQHEI et CEPES, Les cahiers de l'Institut, n° 9, juin 1998, 147 p.
Ses coordonnées électroniques : d174414@er.uqam.ca

Notes de recherche du GERSI/REGIS Working Papers
Collection dirigée par/Series Editors

T.V. Paul • Michel Fortmann

☆☆☆

1. ZARTMAN, I. William, « The Structuralist Dilemma in Negotiation » (1997).
2. LEBOW, Richard Ned, « Transitions and Transformations : Building International Cooperation » (1997).
3. BUNCE, Valerie, « The collapse of Socialism, the Soviet Bloc and Socialist States : An Institutionnal Account » (1998).
4. ROUSSEL, Stéphane, GERVAIS, Myriam et Ronald HATTO, « Chronologie de la réaction du Canada face aux conflits intra-étatiques vol. 1 : l'ex-Yougoslavie » (1998).
5. ROUSSEL, Stéphane, GERVAIS, Myriam et Ronald HATTO, « Chronologie de la réaction du Canada face aux conflits intra-étatiques vol. 2 : l'Afrique des Grands Lacs (Rwanda et Est-Zaïre) » (1998).
6. GAGNON, Rémy, « Les théories de l'émancipation et l'étude de la sécurité internationale : entre le rationalisme et le réflexivisme » (1999).
7. TESSIER, Manon, « Guide pratique de la recherche sur le maintien de la paix sur Internet » (2000).

L'IDENTITÉ CIVILISATIONNELLE : UN CONCEPT UTILE POUR L'ANALYSE DES CONFLITS CAUCASIENS ?

PIERRE JOLICŒUR

La question de l'identité semble prendre une place de plus en plus importante dans l'étude des phénomènes politiques, ce qui se traduit par de nombreuses publications sur ce thème dans toutes les disciplines des sciences sociales. D'un point de vue de la science politique, aucun champ de spécialisation, que ce soit la philosophie politique ou même les relations internationales, ne peut se passer d'une réflexion portant sur l'identité.

Le démembrement de l'URSS, en 1991, a profondément perturbé l'ensemble des relations internationales et a remis en cause les anciens modèles explicatifs des relations interétatiques. Le politologue Samuel P. Huntington a élaboré une nouvelle théorie qui propose une compréhension globale des relations internationales à l'aide d'un « vocabulaire identitaire » : il propose rien de moins qu'une théorie de l'*identité civilisationnelle*¹. Bien que son approche se veuille globale, elle semble particulièrement utile pour étudier la question identitaire dans l'espace caucasien puisque l'auteur accorde une large place au Caucase pour développer et illustrer sa théorie.

1. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, texte traduit de l'anglais par Jean-Luc Fidel *et al.*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997, 402 p.

L'approche de Huntington s'inscrit donc dans la vogue récente des théories de l'identité et contribue aux débats à ce sujet, bien que cet auteur aborde l'identité sous l'angle tout à fait original des relations internationales. Cette approche, que nous appelons ici *civilisationnelle*, se veut essentiellement théorique et déborde largement de la question de l'identité. Comme tout ne peut être dit en ces pages, nous limiterons notre présentation du texte de Huntington à l'aspect spécifique de l'identité et de l'apport de cet auteur aux débats contemporains sous cet angle².

Nous esquissons dans une première partie les grandes lignes du questionnement récent entourant l'identité. Cette présentation de la « théorie de l'identité » se fera sous forme de constats. Au nombre de six, ces constats constituent à nos yeux les éléments les plus largement partagés par les théoriciens de l'identité. La seconde partie sera consacrée à l'étude de Huntington. Après une présentation sommaire de sa théorie, nous analysons le concept de l'identité chez cet auteur et ses particularités. Dans un constant souci comparatif, nous cherchons à voir en quoi Huntington converge ou diverge des constats vus dans la première partie. Pour conclure, nous appliquons la théorie du « choc de civilisations » de Huntington aux conflits du Caucase, dont certains se prêtent très bien à l'illustration des limites et des insuffisances du modèle civilisationnel.

2. Le livre *Le choc des civilisations* de Huntington et son article qui l'a précédé dans *Foreign Affairs*, à l'été de 1993, ont suscité une des plus vives polémiques dans le monde universitaire des sciences sociales. Les nombreuses critiques de cette thèse ont surtout porté sur l'interprétation que l'auteur donnait des relations internationales de l'après-guerre froide et de l'idée, notamment suggérée par le titre, selon laquelle « les civilisations sont portées à se faire la guerre ». Notre présente contribution à la littérature critique des thèses huntingtonniennes ne cherche pas à entrer dans ces débats déjà en cours, mais vise plutôt à développer une critique originale sous l'angle des théories de l'identité, ce qui, à notre connaissance, n'a pas encore été fait. Cette démarche ne veut pas dire que nous ne trouvons pas critiquables les autres aspects des thèses huntingtonniennes. Pour des critiques des thèses de Huntington, voir Kanti Bajpai, « Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations "Reconsidered" », *International Studies*, vol. 36, n° 2, 1999, p. 165-189 ; Simon Murden, « Cultural Conflict in International Relations : The West and Islam », dans John Baylis et Steve Smith (dir.), *The Globalization of World Politics ; An Introduction to International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 1998 [1997], p. 374.

1. Constats théoriques sur l'identité

La variété des points de vue concernant l'identité est probablement aussi grande que la variété des identités à proprement parler. Il y a néanmoins un certain nombre de constats que l'on retrouve chez une majorité d'auteurs, peu importe la démonstration qu'ils cherchent à présenter, les idées qu'ils défendent ou la discipline à laquelle ils se rattachent. Sans aucune prétention d'exhaustivité, les constats qui suivent constituent ce qui nous apparaît être les postulats les plus largement partagés par les auteurs qui traitent des questions d'identité.

1.1 *L'identité n'est pas un état immuable, mais le produit d'un processus en permanente évolution*

Au lieu de parler d'« identité » proprement dite, de nombreux auteurs préfèrent utiliser le terme de « processus identitaire » dont le résultat est une identité — ou plutôt un sentiment d'identité³. L'idée de processus met en relief le caractère provisoire et jamais définitif de l'identité ; cette dernière est ainsi le résultat d'un « travail », qui prend plusieurs noms selon l'approche où l'on se situe. En psychologie, par exemple, les spécialistes parlent d'« identification », d'« individualisation » ou d'« idéalisation », selon le phénomène qu'ils cherchent à décrire.

Il s'impose donc une distinction entre l'*identité* — comme état — et l'*identification* — terme généralement accepté pour nommer ce processus identitaire. Chebel définit ces deux concepts de la manière suivante : l'identification est le « processus par lequel l'individu arrive à acquérir une identité. [...] L'identité est un *état de la personne* à un moment donné de son existence ; l'identification est l'*instrument* qui

3. La notion de « sentiment identitaire » rend mieux l'idée de processus que la notion d'« identité » car, selon Chebel, « l'identité est un achèvement, un état stable et un peu figé, tandis que le sentiment qui la porte est une élaboration qui nécessite du temps, une image en construction, une tension qui se nourrit à un nombre considérable d'affluents ». Malek Chebel, *La formation de l'identité politique*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, n° 331, 1998, p. IV. Hentsch définit le processus identitaire comme étant le « processus par lequel l'identité nécessairement se forge puis se maintient comme un bien à préserver, comme quelque chose d'irremplaçable pour l'être humain et pour la collectivité à laquelle il appartient ». Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements du politique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 1993, p. 2.

lui a permis d'aboutir à cet état⁴. » Selon ce même auteur, il importe également de souligner que l'identité n'est pas le produit d'une élaboration linéaire, même si celle-ci a été constante. « [...] l'identité opère par mutations plus ou moins visibles ou par sauts significatifs⁵ ». Ainsi, une identité semble se transformer de façon intermittente, mais le processus identitaire se poursuit de façon ininterrompue.

1.2 L'identité est conditionnée par la présence de l'autre

La définition même de l'identification tient toujours compte de l'autre. Il s'agit d'un processus d'acquisition d'éléments appartenant aux autres, qu'on transforme et qu'on intègre dans la définition de sa propre identité. C'est ainsi que Laplanche et Pontalis définissent l'identification comme étant le « processus par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci⁶ » ou que pour Papalia et Olds, l'identification est l'« adoption des traits, des croyances, des attitudes, des valeurs et des comportements d'une autre personne ou d'un groupe de personnes⁷... ».

Le « regard de l'autre » ou par l'« image » que cet autre nous renvoie de nous-mêmes peut être comparé au reflet d'un miroir⁸. Pour Hentsch, « nous nous définissons comme "autre", plus exactement comme autre de l'autre⁹ ». Utilisant l'image d'une feuille imprimée,

4. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 25-26, italiques dans l'original.

5. *Ibid.*, p. III.

6. J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, cité dans Malek Chebel, *op. cit.*, p. 25 et p. 51.

7. Diane E. Papalia et Sally W. Olds, *Le développement de la personne*, traduit de l'anglais par Françoise Forest, Montréal, Éditions Études vivantes, 3^e édition, 1989, p. 574.

8. Les théoriciens de l'identité ont emprunté certains concepts à la psychanalyse ou à la psychogénèse, notamment l'idée du « stade du miroir » de Lacan. Cependant, lorsqu'ils tentent de rendre opérationnelle la notion de « miroir », ces auteurs ne la rattachent pas uniquement à une phase précise du développement de l'enfant, mais la considère comme un des aspects de la transformation identitaire, intervenant à tout moment dans l'existence de l'individu.

9. Thierry Hentsch, *op. cit.*, p. 18. Voir également Thierry Hentsch, « Frontière et usage de l'Orient méditerranéen », *Études françaises*, vol. 26, n° 1, printemps 1990, p. 19-22 ; Thierry Hentsch, « Le miroir de l'absence ou le masque du manque ; une lecture du Rivage des Syrtes de Julien Gracq », *Conjonctures*, n° 18, printemps 1993, p. 39-40.

il précise que « l'altérité est à l'identité ce que son verso est à son recto : l'envers inséparable¹⁰ ».

Il est ainsi assez répandu de comparer l'identité à un jeu de miroirs où se réfléchit le regard individuel en même temps que celui des autres¹¹. Cette perception de l'identité s'accorde parfaitement avec la conception de Chebel pour qui « le jeu de miroirs permet des réajustements successifs de notre identité¹² ».

1.3 *L'identité est conditionnée par un sentiment d'appartenance*

Ce qui est à la base du processus identitaire, c'est un sentiment d'appartenance à une collectivité. Il s'agit d'un sentiment par lequel l'individu, avec d'autres, se perçoit comme un membre d'une association ou qu'il appartient à un groupe déjà constitué. Ce sentiment reste plus ou moins vague et prend plusieurs noms selon les auteurs consultés : « sentiment de co-appartenance », « culture » ou « habitus ».

Chebel parle d'un « sentiment de co-appartenance » qu'il considère « essentiel à l'instauration d'une identité collective, car la conscience intuitive qu'un individu a d'appartenir à une communauté relativement distincte et homogène est une conscience gratifiante¹³ ». Pour cet auteur, ce sentiment préexiste donc à l'identité collective, celle-ci ne faisant que renforcer ce sentiment.

Selon la sociolinguiste Chantal Bouchard, c'est « le partage d'un certain nombre de caractéristiques, de coutumes et d'intérêts communs, le fait de vivre dans un même espace, la possibilité de communication entre les membres du groupe, l'identification des individus à la collectivité, etc.¹⁴ » qui permet à un groupe humain quelconque de se reconnaître comme une communauté. Ces éléments forment ce que cette auteure appelle « la culture ». Le sentiment d'appartenance

10. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 17.

11. « L'autre est notre image inversée dans le miroir de notre imaginaire, le faire valoir de notre identité [...] » Thierry Hentsch, « Le miroir de l'absence... », *op. cit.*, p. 39. Ou encore, l'autre « [...] est, à proprement parler, miroir, image inversée : à la fois contraire et identique à ce que nous sommes ». Thierry Hentsch, « L'altérité intérieure ou l'inquiétude de la raison », *Conjonctures*, n° 25, printemps 1997, p. 129.

12. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 40.

13. *Ibid.*, p. 79.

14. Chantal Bouchard, *La langue et le nombril ; histoire d'une obsession québécoise*, Montréal, Fides, coll. « Nouvelles études québécoises », 1998. p. 19.

serait ainsi tributaire d'une culture commune, perçue comme un « code de significations » qui conditionne la manière dont l'individu perçoit son environnement.

[...] la culture ne se résume pas à un ensemble de croyances et de coutumes communes à un groupe humain, elle constitue un véritable code de significations permettant à l'individu d'interpréter le monde dans lequel il vit et se définit lui-même dans cet univers. Cet ensemble de significations est partagé par tous les membres d'une communauté, il est acquis progressivement, comme le langage, par la vie dans le groupe, et il conditionne aussi la perception, de même que la compréhension qu'a l'individu des événements et des choses qui l'entourent¹⁵.

Cette acceptation de la « culture » rejoint le concept de « conditions d'existence » qui produisent les « habitus », chez Bourdieu. Par le terme d'« habitus », Bourdieu désigne des conditionnements qui résultent des « [...] systèmes de dispositions durables et transposables [conditions d'existence], structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations¹⁶... ». Plus loin, l'auteur précise l'habitus, en tant que produit de l'histoire, produit à son tour des pratiques, individuelles ou collectives¹⁷. Cette idée d'habitus exprime celle que les schémas selon lesquels l'individu agit sont conditionnés, du moins partiellement, par son environnement. Ce mécanisme se manifeste également à l'échelle des collectivités, où il a pour rôle de favoriser un sentiment d'appartenance commune chez les individus qui sont soumis aux mêmes conditions d'existence.

Pour les auteurs cités ci-haut, il est clair que le rapport que le sentiment d'appartenance — la culture ou l'habitus — établit entre l'individu et le réel est fondamental à la vie en société. Ce sentiment a une fonction de cohésion à l'intérieur d'une communauté et, vis-à-vis des autres communautés, il a une fonction de différenciation. Comme le précise Bouchard, la culture « permet à l'individu de se définir comme membre d'un groupe à l'exclusion de tout autre¹⁸ ».

15. *Ibid.*, p. 19.

16. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 88.

17. *Ibid.*, p. 91.

18. Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 20.

1.4 L'identité n'existe qu'au pluriel

Tous les auteurs s'accordent pour souligner le caractère multiple et simultané de l'identité : nous appartenons à plusieurs collectivités à la fois. Déjà chez Freud, « chaque individu fait partie de plusieurs foules, présente les identifications les plus variées, est orienté par ses attaches dans des directions multiples et a construit son *idéal du moi* d'après les modèles les plus divers¹⁹ ». Ainsi, chaque individu « participe de plusieurs âmes collectives, de celles de sa race, de sa classe, de sa communauté confessionnelle, de son État, etc.²⁰ ».

D'une manière semblable, les théoriciens modernes considèrent l'identité comme étant essentiellement plurielle — que ce soit comme chez Hentsch dans la quasi-totalité des cas : « [r]ares sont les personnes qui, dans nos sociétés, se définissent exclusivement par leur appartenance à un seul groupe²¹ » ou que ce soit comme chez Chebel qui souligne sans ambiguïté qu'« il n'existe d'identité que plurielle²² ». Ce dernier précise notamment que :

[N]ous supposons vraie l'idée qu'il existe autant d'identités qu'il y a de peuples, autant d'identités qu'il y a d'individus et autant de peuples en quête d'identité qu'il y a d'individus en quête de la leur.

[...] L'identité [...] est à la fois individuelle et multiple. Nous pouvons ajouter maintenant que l'individu en assumant sa seule identité, assume également une parcelle d'identité collective²³.

Il est important de préciser que si l'individu appartient à plusieurs collectivités à la fois, celles-ci s'intègrent généralement l'une dans l'autre, à la manière de cercles concentriques. Cet enchevêtrement n'est pas parfait, mais il n'est pas très éloigné de la réalité. Ainsi, un résidant de Montréal peut se définir comme un Montréalais, un Québécois, un francophone, un Canadien, un chrétien, etc. Grâce à cet exemple, on voit bien comment un individu peut s'identifier simultanément à plusieurs groupes, de différente taille, sans que la structure soit nécessairement parfaitement gigogne.

19. Sigmund Freud, *Essais de psychanalyse*, Paris, PEP, 1976, p. 157, cité dans Malek Chebel, *op. cit.*, p. 51, italiques dans l'original.

20. Malek Chebel, *ibid.*, p. 51.

21. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 7.

22. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 35.

23. *Ibid.*, p. 34.

1.5 L'identité est constituée d'une variété de facteurs

Tous les auteurs s'entendent sur l'idée que l'identité est constituée d'une variété de facteurs et que ses éléments constitutifs, qui la précèdent, agissent sur l'identité telles des variables indépendantes. Quelques divergences surviennent toutefois lorsque vient le temps d'identifier et de nommer ces facteurs constitutifs et d'en évaluer l'importance relative.

Pour Chebel, le sentiment de co-appartenance — ce sentiment préexistant à l'identité collective — se greffe sur la religion, sur la notion de peuple, sur un idéal révolutionnaire et sur une différenciation ethnique ou linguistique. Cependant, parmi tous ces facteurs, la langue et la descendance [la différenciation ethnique] seraient les deux éléments les plus importants²⁴. Par ailleurs, lorsqu'il cherche à développer les facteurs constitutifs de « l'identité politique » — l'identité collective qui résulte de ce sentiment —, il insiste sur « quatre grands facteurs » qui, invariablement, la déterminent : la langue, la culture, la religion et la conscience de classe²⁵.

Pour Bouchard, parmi les catégories qui définissent la « culture » — donc qui influencent l'identité de la communauté —, l'individu doit choisir des éléments auxquels il s'identifie plus ou moins fortement : race, religion, langue, nationalité, sexe, classe ou groupe social particulier, clan, famille, etc.²⁶. Cependant, trois éléments importent davantage : la langue, la race et la religion²⁷.

Hentsch, qui décrit l'identité sous sa forme nationale étatique, utilise ce qu'il appelle les pôles identitaires : quatre d'entre eux sont des facteurs de géographie humaine : la race, l'ethnie, la religion et la langue et un cinquième pôle tient à l'appartenance sociale²⁸.

Guy Michaud, pour sa part, ne s'intéresse pas à l'identité nationale étatique ou à une vague identité culturelle, mais à un autre ordre d'identité collective : l'identité ethnique. « Le groupe ethnique est constitué par les sèmes suivants : langue, territoire, "culture" (au sens anthropologique du terme : technique, habitat, arts, symboles, nourriture), conscience d'appartenance (ethnicité) et volonté de vivre ensemble²⁹. »

24. *Ibid.*, p. 79-80.

25. *Ibid.*, p. 143-147.

26. Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 23.

27. *Ibid.*, p. 31-38.

28. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 11-16.

29. Guy Michaud, « Mise au point », dans Guy Michaud (dir.), *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Bruxelles, Paris, Éditions Complexe, PUF, 1978, p. 113.

Ce bref tour d'horizon se résume en un tableau que nous avons ajouté en annexe (p. 34). Cette synthèse a le défaut de ne pas laisser de place aux nombreuses nuances qu'apporte chacun des auteurs consultés, mais elle comporte néanmoins de multiples avantages pour notre propos. D'abord, elle permet de montrer que les divergences exprimées par les auteurs sont en partie de nature terminologique : plusieurs des facteurs répertoriés, telles la religion, la langue, la race ou l'ethnie (ou leurs formes équivalentes) sont récurrents. Il est tout de même frappant de constater que malgré la diversité des disciplines représentées par ces auteurs (anthropologie, linguistique et science politique), un certain consensus se dégage à reconnaître ces quatre éléments essentiels et ce, malgré la variation de l'objet étudié d'un auteur à l'autre. Si l'on conserve l'image de cercles concentriques à l'esprit (voir le constat 4), nous pourrions dire que ces auteurs étudient différents cercles et, fait remarquable, pratiquement les mêmes éléments importent dans la définition d'une identité collective : que ce soit des identités plutôt étroites, telles l'identité ethnique (Michaud), l'identité nationale étatique (Hentsch) ou une identité plus large, telle l'identité de civilisation (Huntington)³⁰.

1.6 *L'identité est variable*

Le concept d'identité comme le résultat d'un processus implique également que l'identité, qu'elle soit collective ou individuelle, est variable. En fait, les formes de l'identité collective varient dans le temps et dans l'espace³¹. D'une part, l'identité n'est jamais parfaitement homogène à l'intérieur d'un groupe donné, car elle varie d'un individu à l'autre. D'autre part, chaque groupe définit son identité selon des critères différents d'un groupe à l'autre et également variables dans le temps au sein du même groupe.

Ainsi, pour Bouchard, les éléments identitaires ne sont pas tous d'égale importance. « Dans cet ensemble d'éléments identitaires, certains sont de premier plan, d'autres secondaires, et ils forment une structure hiérarchisée³². » Hentsch aussi insiste sur la notion d'hiérar-

30. Nous avons volontairement omis de mentionner la position de Huntington jusqu'à maintenant. Ce choix tient au fait que la seconde partie de ce texte est entièrement consacrée à la conceptualisation de l'identité chez cet auteur.

31. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 7.

32. Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 23 ; voir également p. 27.

chie lorsqu'il parle de « [...] plusieurs pôles identitaires qui *font l'objet d'une hiérarchisation* plus ou moins consciente, susceptible de varier avec l'âge et les circonstances³³ ».

De multiples autres facteurs mériteraient d'être exposés pour une étude plus complète du concept d'identité, tels que les thèmes de la nécessité d'un mythe fondateur, l'importance de l'histoire, de la mémoire collective et de l'imaginaire³⁴, la territorialité de l'identité³⁵, l'introduction des notions de « crise identitaire³⁶ », de stratégies identitaires³⁷, etc. Par ailleurs, les quelques éléments présentés ci-haut suffisent pour prendre connaissance de l'orientation des recherches récentes sur l'identité et pour situer la pensée de Huntington.

2. Présentation des thèses du *Choc des civilisations* de Samuel Huntington

2.1 Les thèses de l'auteur

Il importe d'abord de signaler que le livre *Le choc des civilisations* est une réaction aux multiples commentaires qu'avait suscités la parution d'un article du même auteur, dans la revue *Foreign Affairs*, à l'été de 1993. Cet article avait été sévèrement critiqué, de sorte que l'auteur a jugé utile de réaffirmer ses thèses, tout en les modifiant partiellement. La thèse de l'article était la suivante : « les conflits entre groupes issus de différentes civilisations sont en passe de devenir la donnée de base de la politique globale » (p. 9)³⁸. Dans le livre, elle prend la forme suivante : « la culture, les identités culturelles qui, à un niveau grossier, sont des identités de civilisation, déterminent les structures de cohésion, de désintégration et de conflits dans le monde d'après la guerre froide » (p. 16).

33. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 7, nos italiques.

34. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 76 ; Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 6 ; René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Éditions Grasset Fasquelle, 2^e édition, 1983 [1982], 300 p.

35. Thierry Hentsch, *Introduction aux fondements...*, *op. cit.*, p. 6-7 ; Thierry Hentsch, « Frontière et usage... », *op. cit.*, p. 9-22, particulièrement p. 12 ; Malek Chebel, *op. cit.*, p. 77 ; Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 27.

36. Malek Chebel, *op. cit.*, p. 136 ; Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 27.

37. Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 24-27 ; Malek Chebel, *op. cit.*, p. 151-171.

38. Pour la section suivante, les numéros de page entre parenthèses réfèrent tous au livre de Huntington, à moins d'indications contraires.

Le glissement de sens de la première thèse à la seconde est assez subtil, mais il constitue néanmoins un changement significatif. Dans la première thèse, qui vise à expliquer les relations internationales, l'auteur stipule qu'un certain type de conflits serait plus important que les autres : il s'agit des conflits qui impliquent des groupes appartenant à différentes civilisations. Dans la seconde thèse, l'auteur explique sommairement pourquoi il en est ainsi : grâce à des liens, à une sorte de jeu d'alliances, qui se tissent entre États issus de la même civilisation. Contrairement à l'usage qu'il en fait dans son article, on sent que l'utilisation du terme *civilisation* devient problématique pour Huntington dans son second texte. Il affirme en fait que c'est une identité culturelle qui détermine ces liens, et que cette identité culturelle se dessine *grossièrement* sur une division du monde en civilisations, ce qui n'est pas exclusif.

L'auteur situe son approche dans le contexte des relations internationales. Il considère que les spécialistes ont offert quatre grands modèles d'explication des relations internationales post-guerre froide et que son approche formerait un « cinquième paradigme » (p. 31-32). Parmi ces approches, il mentionne que certains auteurs croyaient désormais habiter dans « un seul et même monde ». La fin de la guerre froide a pu signifier la fin des conflits importants et l'émergence d'un monde harmonieux. La formulation la plus connue de ce modèle est la thèse de « la fin de l'histoire » de Fukuyama³⁹. Un deuxième modèle consiste à voir « deux mondes » simultanés : le « Nous », la « zone de paix », et le « Eux », la « zone de troubles ». La première zone regroupe les États occidentaux et le Japon, soit 15 % de la surface émergée du globe, les 85 % restant forment la seconde. La troisième explication relève du modèle réaliste en relations internationales. Selon cette école, les États, au nombre d'environ 184, sont les principaux acteurs des relations internationales. Or ces États évoluent dans un monde anarchique et pour assurer leur survie et leur sécurité, ils doivent maximiser leur puissance selon un calcul rationnel. Le quatrième modèle, pour sa part, voit le monde comme « un pur chaos ». Le monde serait ainsi davantage anarchique que le laisse supposer le modèle réaliste, car les États ne sont pas les seuls acteurs des relations internationales. Il faudrait également considérer les entreprises multinationales, les organisations internationales,

39. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992, 455 p.

etc. qui exercent tous des influences dans la société internationale (p. 23-31).

Selon Huntington, aucun de ces modèles n'explique parfaitement les relations internationales actuelles. L'auteur ne cache toutefois pas sa sympathie pour l'approche réaliste qui « constitue un bon point de départ pour analyser les affaires internationales et explique une bonne part du comportement des États » (p. 28). En fait, on pourrait qualifier l'approche huntingtonnienne comme étant complémentaire au réalisme en relations internationales. Elle raffine le réalisme en soutenant que nous ne vivons pas dans un monde complètement anarchique. Malgré l'apparence d'anarchie, il existerait un certain ordre, car les États font appel à des « pays apparentés » dans leurs relations politiques et économiques et, surtout, lorsqu'ils sont en conflit⁴⁰. Ces pays apparentés sont ceux qui « co-appartiennent » à une civilisation.

Une autre façon de présenter la thèse de Huntington serait de dire que dans le monde d'après-guerre froide, nous sommes passés d'un monde bipolaire — ou tripolaire, si l'on accepte la division du monde en deux blocs et d'un tiers monde — à un monde multipolaire, *i.e.* multicivilisationnel⁴¹.

Un reproche que l'on peut formuler à l'endroit de Huntington serait qu'il ne donne pas de définition explicite de ce qu'il entend par *civilisation*⁴². Sa définition, s'il y en a une, tient en cinq points. 1. Il commence par dire ce qui n'est pas une civilisation pour lui : ce n'est

40. L'approche de Huntington ne peut être étiquetée de « réaliste ». Le simple fait de trouver un certain ordre dans l'anarchie des rapports entre les États constitue une déviation de cette approche. Certains n'hésitent d'ailleurs pas à affirmer qu'il y a « de la graine de paradigme » dans ce livre [Voir la recension du livre faite par Antoine Robitaille, « Une nouvelle terre », *Le Devoir*, 28 février 1998, p. D6.], thèse déjà avancée par l'auteur lui-même (p. 31-35).

41. « Les États-nations restent les principaux acteurs sur la scène internationale. Comme par le passé, leur comportement est déterminé par la quête de la puissance et de la richesse. Mais il dépend aussi de préférences, de liens communautaires et de différences culturelles. Les principaux groupes d'États ne sont plus les trois blocs de la guerre froide ; ce sont plutôt les sept ou huit civilisations majeures dans le monde » (p. 20).

42. Lorsque Huntington définit sa division du monde en « civilisations », il a certainement raison de mettre l'accent sur la diversité des points de vue des historiens sur la question. Il faut pourtant critiquer ici le manque de cohérence interne dans son argumentation. Bien qu'il parle de 7 ou 8 civilisations à la page 20, il en montre 9 sur une carte à la page 21. Plus loin, l'auteur revient sommairement sur cette division et décrit les civilisations retenues — chinoise, japonaise, hindoue, musulmane, occidentale, latino-américaine et africaine (si possible) — (p. 42-46), mais oublie de préciser son choix de

pas une notion faisant référence à un groupe au singulier, nombriliste, qui sous-tend l'idée de peuple évolué et éduqué, mais plutôt à des groupes qui existent simultanément et qui ont « évolué » différemment. 2. Une civilisation est une entité culturelle, une manière de vivre en général. 3. Les civilisations sont englobantes, elles représentent les entités culturelles les plus larges. 4. Les civilisations ont des cycles de vie et de mort, mais existent pendant des siècles, voire des millénaires. 5. Les civilisations sont des entités culturelles non étatiques, *i.e.* sans structures organisationnelles : elles ne peuvent percevoir les impôts, ni faire la guerre (p. 37-42).

Malgré ce manque de définition unique⁴³, nous pouvons dégager que l'élément central pour Huntington consiste en une compréhension de la civilisation comme une vaste aire culturelle, thèse que l'auteur souligne à maintes reprises dans son livre⁴⁴. Plus loin, il explique qu'une civilisation correspond en quelque sorte à une « vision du monde » : « Toute civilisation se considère comme le centre du monde et écrit son histoire comme si c'était le drame central de l'histoire de l'humanité » (p. 54). Cette acceptation de la civilisation rejoint l'idée de « sentiment d'appartenance » (constat 3 de la section précédente).

La lecture que fait Huntington des relations internationales actuelles le pousse à développer une « structure des civilisations⁴⁵ », *i.e.* que les civilisations sont constituées de différents types d'États⁴⁶ : les « États apparentés » (sorte de cousins de civilisation) et les « États

considérer les civilisations « orthodoxe » et « bouddhiste », pourtant illustrées en page 21. À ce point, l'auteur considère une éventuelle dixième civilisation, la civilisation juive, alors qu'il n'en avait fait jusqu'alors aucune mention (p. 46). Outre ce manque de rigueur patent de l'auteur, l'idée d'une association implicite des États — du fait qu'ils sont membres d'une même civilisation — mérite d'être étudiée.

43. Il faut préciser que Huntington ne cherche pas à apporter une contribution historique nouvelle dans la compréhension des civilisations, de leur émergence ou de leur évolution. L'auteur ne peut toutefois pas faire l'économie d'une description des entités culturelles auxquelles il fait référence. Sa définition, malhabile et lacunaire, limite sérieusement sa démonstration. Il reste que tout l'intérêt pour cet auteur dans le champ théorique des relations internationales réside dans ce qu'il perçoit être un « nouveau système d'alliances informel » des acteurs internationaux étatiques.

44. À l'occasion, l'auteur emploie indifféremment les termes « civilisation » et « entité culturelle » (*passim*).

45. Du nom d'une sous-section de chapitre 6 (p. 146-150).

46. Exception faite de la civilisation japonaise qui n'englobe qu'un seul État : le Japon.

phares » (États qui dominent économiquement, militairement et politiquement la civilisation)⁴⁷. Indépendamment des différences qui peuvent exister entre civilisations, l'auteur développe un archétype où, à quelques nuances près, les regroupements civilisationnels s'articulent en cercles concentriques autour des États phares. Cet ordre de civilisation serait le plus manifeste pour les civilisations occidentale, orthodoxe et chinoise (voir son chapitre 7, p. 169-196). Entre les États d'une même civilisation, selon une telle interprétation de la réalité, se tissent des liens qui ne respectent pas toujours le calcul froid et rationnel qu'observent les tenants du réalisme en relations internationales.

Ce « nouveau système d'alliances » est particulièrement visible lorsque des conflits impliquent des groupes appartenant à des civilisations distinctes. Pour Huntington, les « conflits entre civilisations » prennent deux formes : à l'échelle locale, entre États ou groupes voisins appartenant à différentes civilisations, et à l'échelle globale, lorsque les conflits impliquent les États phares (p. 228). L'auteur précise toutefois que « [l]es guerres entre États phares peuvent [...] résulter de l'escalade de conflits civilisationnels entre groupes locaux, lorsque des groupes apparentés, dont des États phares, viennent soutenir les combattants sur le terrain [...] » (p. 229). Selon Huntington, les parties conflictuelles font donc appel aux pays apparentés pour les appuyer dans leurs différends *qui existent déjà*⁴⁸.

Pour l'auteur, les pays apparentés peuvent s'impliquer dans un conflit à différents niveaux (p. 302-304) : au niveau primaire, en tant que parties belligérantes ; au niveau secondaire, en tant qu'États directement apparentés aux belligérants de base et au niveau tertiaire, en tant qu'États phares des aires de civilisation (p. 303)⁴⁹. Les États

47. Toutes les civilisations n'ont pas *un* État phare. Par exemple, l'Occident serait une civilisation bicéphale ayant pour têtes les États-Unis et l'Union européenne, tandis que la civilisation musulmane n'a pas d'État phare.

48. Selon cette théorie, le fait d'appartenir à différentes civilisations ne mène donc pas au conflit, comme des critiques de Huntington l'ont souvent dénoncé, tout comme le fait d'appartenir à une même civilisation n'empêche pas les États de se faire la guerre. C'est seulement lorsqu'un conflit implique des protagonistes qui appartiennent à différentes civilisations que ce facteur devient un déterminant du comportement des acteurs, c'est-à-dire dans leurs alliances.

49. L'auteur développe une structure éminemment plus complexe, où il tient compte de l'apport des diasporas et de toute une série de relations entre les différents niveaux d'acteurs des conflits intercivilisationnels — qui, par définition, *impliquent des groupes appartenant à différentes aires civilisationnelles*. Ce modèle ne peut s'appliquer qu'à ce type précis de conflits.

phares seraient ainsi souvent les derniers à s'impliquer dans les conflits, mais lorsqu'ils s'y impliquent, leur puissance relative fait en sorte que leur « ingérence » est davantage déterminante.

2.2 La question de l'identité chez Huntington

Bien que l'auteur inscrive sa théorie dans un corpus de relations internationales, trois raisons justifient de situer le texte de Huntington dans le contexte de l'étude de l'identité : 1. le concept d'identité fait partie intégrante de la thèse de l'auteur ; 2. ce que Huntington dit de l'identité est comparable à ce qu'on trouve dans la littérature théorique sur la question et 3. Huntington est le seul auteur, à notre connaissance, à imputer à l'identité une fonction dans les conflits et à chercher à circonscrire sa responsabilité particulière dans le mécanisme d'escalade des conflits. Ce n'est pas que les autres auteurs s'opposent par principe à une telle démarche, mais leurs préoccupations sont simplement situées ailleurs.

La théorie de l'identité civilisationnelle semble particulièrement appropriée pour l'étude du Caucase, région fort complexe pour laquelle Huntington prétend avoir trouvé un modèle d'explication. En effet, cet auteur utilise souvent cette région pour démontrer ses thèses du lien entre l'identité et les conflits (voir la troisième partie de ce texte). La « théorie de l'identité » chez Huntington sera mise en relation avec les constats théoriques sur l'identité développés en première partie du présent texte. Nous montrerons d'abord les similitudes et ensuite les divergences entre sa compréhension de l'identité et les constats théoriques.

2.2.1 Les similitudes

Bien que disséminées dans l'ensemble de son texte, les principales idées de Huntington concernant l'identité se retrouvent au deuxième chapitre. L'auteur insiste d'emblée sur l'idée que l'identité est forgée par les civilisations : « Ce sont ces diverses civilisations qui ont *fourni* aux hommes leurs *principaux critères d'identification* à travers l'histoire » (p. 37, nos italiques). Dans cette citation, Huntington rejoint plusieurs des constats sur l'identité retenus dans la section précédente : il parle d'*identification* et utilise ce concept dans le sens de processus (constat 1) ; les civilisations préexistent aux identités, puisqu'elles leur *fournissent* ce dont elles ont besoin pour se définir.

Le concept huntingtonnien de « civilisation » s'apparente ainsi vaguement au « sentiment de co-appartenance » de Chebel, aux « conditions d'existence » de Bourdieu ou au « lien de culture » de Bouchard (constat 3). Finalement, l'idée de *critères d'identification* annonce les facteurs constitutifs (constat 5).

C'est à l'instar de Hérodote que l'auteur explicitera ces critères :

Le sang, la langue, la religion, la manière de vivre : voilà ce que les Grecs avaient en commun et ce qui les distinguait des Perses et des autres non-Grecs. Mais, de tous les éléments objectifs qui définissent une civilisation, le plus important est en général la religion comme le soulignaient les Athéniens. Dans une large mesure, les principales civilisations se sont identifiées au cours de l'histoire avec les grandes religions du monde. Au contraire, des populations faisant partie de la même ethnie et ayant la même langue, mais pas la même religion, peuvent s'opposer, comme c'est le cas au Liban, dans l'ex-Yougoslavie et dans le subcontinent indien (p. 39).

Dans ce passage, l'auteur nomme d'abord les éléments qui selon lui importent dans la définition de l'identité civilisationnelle. Il est frappant de constater qu'il utilise les critères énoncés par un auteur grec de l'Antiquité il y a près de 2500 ans. Cela laisse supposer que depuis cette époque, les critères qui importent dans la définition d'une identité collective sont restés les mêmes. De plus, ces critères d'Hérodote étaient originellement utilisés pour distinguer les membres de la Cité. Huntington utilise ces mêmes critères, sans l'ombre d'une hésitation, pour définir les *identités les plus larges possibles* : les civilisations. Cette transposition n'est possible que s'il accepte l'universalité de ces critères, *i.e.* que les mêmes critères servent à expliquer toutes les identités collectives à travers les époques et en tout lieu.

Huntington soutient également que « l'identité comporte des niveaux » (p. 40) et que « chacun a de multiples identités » (p. 138), ce qui rejoint le constat 4. Si l'on conserve l'image des cercles concentriques, Huntington s'intéresse au cercle le plus large, celui au-delà duquel il n'y a plus d'altérité possible : « les civilisations sont les plus gros "nous" et elles s'opposent à tous les autres "eux" » (p. 40).

Chez Huntington, ce thème du plus gros « nous » est constamment confronté à l'autrui. L'identité civilisationnelle, comme toutes les autres identités, ne peut se faire que par le jeu de miroirs, par le « passage par l'autre » (constat 2). C'est ainsi qu'il affirme que « [...] l'identité, à quelque niveau que ce soit — personnel, tribal, racial, civilisationnel — se définit toujours par rapport à l'"autre", une

personne, une tribu, une race ou une civilisation différentes » (p. 139). Pour donner un exemple de l'altérité civilisationnelle, il apporte l'exemple suivant :

En psychologie sociale, la théorie de la distinction montre que les personnes se définissent par leurs différences [...]. On se définit par ce qu'on n'est pas. Comme les communications, le commerce et les voyages multiplient les interactions entre civilisations ; on accorde en général de plus en plus d'attention à son identité civilisationnelle. Deux Européens, un Allemand et un Français, qui interagissent ensemble s'identifieront comme allemand et français. Mais deux Européens, un Allemand et un Français, interagissant avec deux Arabes, un Saoudien et un Égyptien, se définiront les uns comme Européens et les autres comme Arabes (p. 69).

Huntington insiste également sur l'idée que ce sont les facteurs de cohésion permettant de se rassembler et de se distinguer des autres (constat 3), qui déterminent l'identité. Il affirme ainsi que nous vivons une « crise d'identité » dans la configuration de la carte politique internationale d'après-guerre froide, où « ce qui compte, ce sont les liens de sang et les croyances, la foi et la famille. On se rallie à ceux qui ont des ancêtres, une religion, une langue, des valeurs et des institutions similaires, et on prend ses distances vis-à-vis de ceux qui en ont de différents » (p. 136).

En ce qui concerne les « facteurs constitutifs » de l'identité, Huntington peut également s'inscrire dans le tableau placé en annexe (p. 34). Les critères retenus par Huntington sont les mêmes que « les critères les plus importants » de Bouchard, excepté pour la « manière de vivre » qu'on ne trouve que chez Huntington. Cette divergence n'est qu'apparente puisque pour Huntington, la civilisation est « une entité culturelle » (p. 38). La « culture » est précisément l'objet du questionnement identitaire chez Bouchard, qui la définit d'abord comme « le partage d'un certain nombre de caractéristiques, de coutumes et d'intérêts communs, le fait de vivre dans un même espace⁵⁰... ». Cette définition correspond parfaitement à la « manière de vivre » de Huntington. Ce n'est qu'en deuxième lieu que Bouchard mentionne que la culture est également un « code de significations⁵¹ ». D'ailleurs, Huntington mentionne à plusieurs reprises que la civilisation et la culture sont pour lui une même réalité : « Civilisation et culture se réfèrent à la manière de vivre en général. Une civilisation

50. Chantal Bouchard, *op. cit.*, p. 19.

51. *Id.*

est une culture au sens large. Ces deux termes incluent “les valeurs, les normes, les institutions, les modes de pensée auxquels des générations successives ont, dans une société donnée, attaché une importance cruciale”. [...] La culture est l’élément commun à toutes les définitions possibles de la civilisation » (p. 38-39). Ces éléments étant considérés, il ne semble pas excessif de prétendre que Huntington et Bouchard utilisent les mêmes facteurs constitutifs de l’identité, civilisationnelle pour le premier, culturelle pour la seconde.

2.2.2 *Les divergences*

Comme on peut le constater, ce qu’écrit Huntington à propos de l’identité s’accorde généralement avec les thèses largement acceptées par les théoriciens de l’identité. Il subsiste cependant un élément de divergence de taille : la place accordée à la religion dans sa théorie.

Il est important de souligner les nuances apportées par Huntington concernant la religion, puisque plusieurs critiques à l’encontre de la thèse huntingtonnienne portent sur ce sujet sensible. Comme la plupart des auteurs qui traitent de questions identitaires, Huntington affirme que l’identité est variable dans le temps et dans l’espace et qu’elle est conditionnée par un certain nombre d’éléments constitutifs. Aussi, bien qu’il considère la religion comme étant l’élément le plus important, particulièrement dans le cas des identités civilisationnelles, jamais l’auteur n’affirme qu’elle en est l’unique.

À notre connaissance, Huntington représente le seul auteur à attribuer ce rôle prédominant à la religion. Bouchard, qui identifie davantage de facteurs constitutifs (plus de 8) que tous les autres auteurs consultés, insiste sur l’importance de la langue, de la race et de la religion, tandis que Chebel, l’unique autre auteur consulté à hiérarchiser les facteurs d’identification, évacue la religion des facteurs les plus importants. Il insiste sur la langue et la descendance (la race chez Bouchard).

Pour justifier son choix, Huntington parle de la « crise identitaire » post-guerre froide et de rapides changements sociaux. Les collectivités auraient besoin de se replier sur des valeurs stables et c’est la religion qui offrirait le mieux cette sécurité.

On ne vit pas seulement de raison. On ne peut calculer et agir de façon rationnelle à la poursuite de son intérêt sans se définir. La politique de l’intérêt présuppose l’*identité*. Face à un changement social rapide, les *identités* établies se dissolvent. On doit se définir et se doter d’une

nouvelle *identité*. Pour qui se demande qui il est et d'où il vient, la religion apporte une réponse consolatrice [...]. Toutes les religions, comme l'a dit Hassan al-Turabi, « donnent un sens de l'identité et une direction de vie ». Dans ce processus, on se redécouvre ou bien on se dote de nouvelles *identités* historiques. Quels que soient leurs buts universalistes, les religions fournissent une identité en distinguant entre les croyants et les non-croyants (p. 103, italiques dans l'original).

Huntington insiste également beaucoup sur la religion lorsqu'il établit un lien entre *identité* et *conflit*. Dans le cas de conflits opposant des groupes de différentes civilisations, Huntington parle même de « guerres identitaires » : « Les identités, auparavant multiples et banales, se focalisent et se durcissent : les conflits communautaires sont à juste titre appelés “guerres identitaires” » (p. 295). Ce que Huntington met ici en relief, c'est la notion de *polarisation* des conflits : « Avec l'exacerbation de la violence, les enjeux initiaux seront redéfinis de manière plus exclusive selon un rapport “nous” contre “eux”, la cohésion et l'engagement du groupe se renforceront. Les dirigeants politiques en appelleront de plus en plus à la loyauté ethnique et religieuse » (p. 295).

Pour Huntington, la polarisation se fait le plus souvent suivant la religion : « Dans le cours d'une guerre, les différences identitaires s'estompent, et finit par l'emporter celle qui, au regard du conflit, est la plus signifiante. *Elle est presque toujours* définie par la religion. Au plan psychologique, celle-ci fournit la justification la plus rassurante et la plus solide pour lutter contre les forces “sans dieu”, considérées comme menaçantes » (p. 296-297, italiques dans l'original). Le facteur religieux constitue donc pour l'auteur l'élément de dichotomie le plus important dans les conflits intercivilisationnels. À notre avis, personne ne nie l'importance du facteur religieux (voir le tableau en annexe, p. 34). Par contre, il est le seul à lui accorder une place de *primus inter pares*.

La vraie faiblesse de la théorie de Huntington réside dans la circularité de sa démonstration. En effet, la division huntingtonnienne du monde en civilisations est largement tributaire de la religion : il s'agit en fait du seul critère utilisé par Huntington pour discerner les groupes d'États suivant une fracture civilisationnelle⁵². Il est donc inévitable qu'une « confrontation entre groupes issus de différentes

52. Cette vision unidimensionnelle de l'auteur est manifeste si l'on considère les noms attribués aux civilisations en question : Huntington les a baptisées par le nom de leur religion supposée. Les exceptions sont la civilisation chinoise,

civilisations » soit une « confrontation entre groupes issus de différentes religions ».

3. Les conflits du Caucase : un choc civilisationnel ?

La problématique de l'identité est certainement pertinente pour étudier la région du Caucase. Du point de vue de sa composition humaine (l'extrême diversité ethnique, linguistique ou religieuse) et de ses « conditions environnementales » (les nombreuses divisions politiques de la région en territoires ayant différents statuts constitutionnels), le Caucase constitue la région la plus hétérogène de la surface de la terre. Bien plus que cette hétérogénéité humaine et politique, l'évolution récente de l'histoire rend impérative l'étude de l'impact de l'identité sur les relations intercommunautaires dans la région. Jusqu'à récemment, toute la région caucasienne représentait une portion de l'Empire soviétique. Les nouveaux États indépendants du Caucase n'avaient jamais existé de façon indépendante dans leurs frontières actuelles, exception faite d'une parenthèse de quelques mois lors de la guerre civile russe au début du XX^e siècle. Durant les dix dernières années, cinq conflits armés ont éclaté dans la région⁵³. Ces nouvelles frontières et ces nombreuses guerres poussent les populations locales à se questionner sur leur propre identité : Contre qui nous opposons-nous ? Au nom de qui nous battons-nous ?

Les dirigeants de l'Union soviétique étaient convaincus d'avoir résolu la question nationale au sein de l'URSS. À l'occasion du soixante-dixième anniversaire de la Révolution d'octobre, l'ancien Secrétaire général de l'URSS, Mikhaïl Gorbatchev, se réjouissait de ce que l'Union soviétique avait « résolu la question des nationalités⁵⁴ ».

qu'il avait appelée confucianiste dans son article de 1993, japonaise — qui est la seule civilisation-État, mais dont le shintoïsme est indissociable — et occidentale — dont le nom est géographique, avec toutes les ambiguïtés que cela comporte : occidental signifie à l'ouest, mais à l'ouest de quoi ? de qui ?

53. Trois de ces conflits se déroulent au Caucase du Sud : le conflit du Nagorno-Karabakh, qui oppose les Arméniens du Karabakh aux Azerbaïdjanais, et les conflits Abkhaze et d'Ossétie du Sud, où les peuples du même nom se mesurent aux Géorgiens. Les deux autres se sont développés sur le territoire de la Fédération de Russie (FR) : le conflit de Prigorodny, qui oppose les Ossètes du Nord aux Ingouches, et la guerre de Tchétchénie, qui oppose les Russes aux Tchétchènes. Aucun de ces conflits n'a trouvé de règlement politique définitif.

54. Cité dans André Fontaine, *Après eux, le déluge. De Kaboul à Sarajevo 1979-1995*, Paris, Fayard, 1995, p. 370.

La doctrine communiste supposait une certaine *pax communista*⁵⁵. Pourtant, moins de deux semaines après l'allocution de Gorbatchev, le conflit du Nagorno-Karabakh éclate.

La remise en question de l'identité des différents groupes nationaux qui constituaient l'Empire, après l'effondrement de l'URSS, ne se limite pas aux populations caucasiennes. Elle touche également les Russes. Andreï Gratchev, ancien conseiller de Gorbatchev, mentionne qu'en 1986, 80 % des nationaux russes se déclaraient « Soviétiques », tandis qu'en 1996, 40 % d'entre eux « se déclaraient prêts à soutenir le slogan "La Russie aux Russes" »⁵⁶. Les habitants de la Russie se découvrent ainsi une nouvelle identité russe n'ayant jamais existé dans ses frontières actuelles⁵⁷.

Le modèle civilisationnel d'explication des relations internationales est intéressant pour mettre à jour certains aspects pas encore expliqués des conflits caucasiens. Cette théorie dénonce certaines incohérences du modèle réaliste, qu'elle prétend dépasser, et propose une explication alternative. Le conflit du Nagorno-Karabakh constitue un exemple manifeste. L'école réaliste ne parvient pas à expliquer l'appui de la Fédération de Russie (FR) aux Arméniens dans le conflit qui oppose ces derniers à l'Azerbaïdjan. D'un point de vue strictement rationnel, l'Azerbaïdjan aurait dû bénéficier de l'appui de la FR. L'Azerbaïdjan possède plus du double de la population et une économie plus solide que l'Arménie. Le territoire azerbaïdjanais est contigu à la FR, contrairement à celui de l'Arménie, et possède en

55. « Dans la mesure où l'on supprime l'exploitation de l'homme par l'homme, on supprime l'exploitation d'une nation par une autre nation. En même temps que disparaît l'opposition des classes au sein des nations disparaît l'antagonisme des nations. » Karl Marx, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 180. Cité dans André Fontaine, *Après eux, le déluge...*, op. cit., p. 370.

56. Andreï Gratchev, *L'exception russe ; Staline est-il mort ?*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, p. 192-193.

57. « [L]es habitants de la Russie, qui négligeaient auparavant le thème de l'identité nationale, ne peuvent plus l'ignorer alors qu'ils vivent dans un État amputé, n'ayant jamais existé dans l'espace géographique qui lui est reconnu aujourd'hui et qui est donc obligé de définir à nouveau ses frontières et ses objectifs nationaux », *ibid.*, p. 193. Voir également Marie Mendras, « Towards a post-imperial identity », dans Vladimir Baranovsky (dir.), *Russia and Europe ; The Emerging Security Agenda*, Oxford, Oxford University Press, SIPRI, 1997, p. 90-103. David D. Laitin, *Identity in Formation : The Russian-Speaking Populations in the Near Abroad*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1998, 417 p. ; Hilary Pilkington, *Migration, Displacement and Identity in Post-Soviet Russia*, Londres, Routledge, 1998, 252 p.

très large quantité ce que tous ses voisins lui envie : des milliards de barils de pétrole⁵⁸. Le réalisme, qui suppose un calcul rationnel des États, échoue à expliquer l'alliance russo-arménienne. Tous les facteurs objectifs sur lesquels peuvent se baser un calcul rationnel convergent pour inciter la FR à soutenir l'Azerbaïdjan dans ce conflit⁵⁹.

A contrario, le modèle d'alliance intracivilisationnelle donne une explication du soutien de la FR aux Arméniens : les deux peuples appartiennent à la même civilisation chrétienne. Soixante-dix années de communisme et d'athéisme étatique n'ont pu anéantir l'un des facteurs les plus déterminants de la constitution de l'identité : la religion. Gratchev explique qu'on observe partout dans l'ex-URSS un retour aux valeurs religieuses, particulièrement au Caucase :

Un ancien membre du Politburo, Édouard Chevardnadze, qui fêtera bientôt ses soixante-dix ans, s'est fait baptiser et installer une relique sur son bureau. Il est aujourd'hui président de la très chrétienne Géorgie. Son collègue d'Azerbaïdjan, Gueïdar Aliev, autre vétéran du Politburo, est devenu musulman pratiquant à la veille de ses quatre-vingts ans et a fait le pèlerinage à la Mecque à bord de son avion présidentiel⁶⁰ !

Par ailleurs, le modèle d'alliance intracivilisationnelle est à son tour insuffisant pour expliquer les conflits du Caucase. Il ne parvient pas à expliquer un certain nombre d'alliances, notamment l'appui de l'Iran musulman à l'Arménie chrétienne⁶¹. Du côté iranien, où on

58. Pour une analyse des richesses minérales et humaines ainsi que de leur distribution au Caucase, voir Suzanne Goldenberg, *Pride of Small Nations : The Caucasus and Post-Soviet Disorder*, Londres et New Jersey, Zed Books, 1994, 233 p.

59. Pour une bonne étude du conflit du Nagorno-Karabakh, voir Levon Chorbajian *et al.*, *The Caucasian Knot ; The History and Geo-politics of Nagorno-Karabakh*, Londres et New Jersey, Zed Books, 1994, 198 p.

60. Voir Andreï Gratchev, *op. cit.*, p. 150. Il ajoute « Les sentiments de désarroi, de colère et de perte de soi, selon le mot d'Edgar Morin, sont souvent canalisés par des courants extrémistes et ceux qui s'y laissent aller deviennent des recrues faciles pour les religions fondamentalistes et des sectes fanatiques » (p. 193) (voir également p. 173).

Cet auteur, bien qu'il condamne sévèrement Huntington dans le même texte (p. 36 et p. 142), semble pourtant donner du crédit à la thèse civilisationnelle en observant l'émergence de la religion comme facteur d'identification. Même s'il n'est pas certain que les dirigeants nommés soient réellement des « fidèles » de leur religion respective, ce qui importe c'est qu'ils pensent qu'ils doivent donner l'impression d'être des croyants pour prendre ou pour conserver le pouvoir.

61. Edgar O'Ballance, *Wars in the Caucasus 1990-1995*, New York, New York University Press, 1997, p. xiii.

compte très peu d'Arméniens, il se trouve près de quinze millions d'Azéris, davantage même qu'en Azerbaïdjan où les Azéris constituent l'ethnie largement majoritaire. De plus, les Azéris sont des musulmans chiïtes, de la même religion que la religion officielle de l'Iran révolutionnaire⁶². Étant donné que le conflit du Nagorno-Karabakh oppose des parties appartenant à différentes civilisations, les liens arméno-iraniens vont à l'encontre du modèle civilisationnel.

Dans ce dernier exemple, il semble que le réalisme soit la meilleure école pour expliquer l'alliance irano-arménienne : les dirigeants iraniens craignent qu'un Azerbaïdjan trop fort et nationaliste n'ait des visées expansionnistes et ne cherche à mettre en place un « Grand Azerbaïdjan », ce qui a effectivement été le discours de dirigeants azerbaïdjanais, en 1992-1993⁶³. De plus, les Azéris iraniens se concentrent dans le nord-ouest du territoire iranien, une zone contiguë à l'Azerbaïdjan, ce qui pourrait rendre géographiquement possible un tel projet. Les dirigeants iraniens craignent donc l'émergence d'un mouvement autonomiste sur leur territoire ou l'irréductibilité de leur voisin⁶⁴. En fait, sur le strict plan des échanges culturels, sans tenir compte de l'échec de l'exportation de la révolution iranienne, l'Iran a rencontré peu d'écho au Caucase⁶⁵. Le réalisme nous apprend que « les ennemis de nos ennemis sont nos amis » : il n'est point nécessaire de chercher plus loin une explication du soutien iranien aux Arméniens.

Ce genre de problème d'interprétation de l'auteur du *Choc des civilisations* se présente ainsi pour tous les conflits caucasiens. Parmi les cinq conflits de la région, seulement trois opposent clairement des

62. Voir Patrick Karam et Thibaut Mourgues, *Les guerres du Caucase ; des Tsars à la Tchétchénie*, Paris, Perrin, 1995, *passim*, particulièrement p. 152-158.

63. Shireen T. Hunter, « Greater Azerbaijan : Myth or Reality ? », dans Mohammad-Reza Djallili (dir.), *Le Caucase postsoviétique : la transition dans le conflit*, Bruxelles, Bruylant, coll. « Axes savoir », p. 181-195. Svante E. Cornell, « Iran and the Caucasus », *Middle East Policy*, vol. 5, n° 4, 1998 (via Northern Light).

64. Shireen T. Hunter, *The Transcaucasus in Transition ; Nation-Building and Conflict*, Washington D.C., Center for Strategic & International Studies, 1994, p. 170-176.

65. Voir Pierre Jolicœur, *Les relations intrarégionales au Caucase ; déterminants et dynamique*, Montréal, Centre d'études des politiques étrangères et de sécurité, note de recherches n° 13, 2000, p. 37. Edmund Herzig, *The New Caucasus ; Armenia, Azerbaijan and Georgia*, Londres, Royal Institut of International Affairs, 1999, p. 113.

groupes de différentes religions (civilisations ?) : en plus de celui du Nagorno-Karabakh (Arméniens chrétiens et Azéris musulmans chiïtes) mentionné plus haut, le conflit de Prigorodniy (Ossètes chrétiens orthodoxes et Ingouches musulmans sunnites) et le conflit de Tchétchénie (Russes chrétiens orthodoxes et Tchétchènes musulmans sunnites) comportent une telle dichotomie religieuse. Le cas du conflit abkhaze constitue une catégorie à part puisqu'il oppose les Abkhazes qui sont partiellement chrétiens et partiellement musulmans aux Géorgiens chrétiens. Finalement, le conflit d'Ossétie du Sud oppose deux groupes chrétiens orthodoxes : Ossètes et Géorgiens⁶⁶.

Une analyse rigoureuse des conflits caucasiens montre que la nature de ces conflits repose chaque fois sur une question de contrôle du territoire : tous ces conflits sont des guerres d'indépendance de groupes ethniques qui jugent leurs droits collectifs bafoués. Ils ont profité du contexte du démembrement de l'ex-URSS pour remettre en question leur attachement à leur gouvernement central respectif. Seul le cas de Prigorodniy diffère : il s'agit d'un conflit qui a éclaté entre deux républiques de la FR pour la possession du même territoire⁶⁷. L'origine de la contestation provient des modifications du découpage administratif dans la région par l'autorité soviétique après les déportations des Tchétchènes et des Ingouches sous Staline et de leur retour sous Khrouchtchev au milieu du XX^e siècle.

Dans aucun des cas il ne s'agit d'une guerre de religion. Cela n'empêche pas certaines factions d'avoir à l'occasion fait appel à la religion pour susciter la ferveur de leurs partisans. Cet appel religieux ne constitue toutefois qu'une instrumentalisation politique de la religion, une façon de susciter des appuis. Jamais un tel appel n'a été à la source des conflits caucasiens.

Le cas du conflit tchéchéne est manifeste à cet égard. Lors du premier conflit (1994-1996), plusieurs observateurs avaient décrit ce conflit, qui opposait les Russes chrétiens aux Tchétchènes musulmans, comme étant ni plus ni moins une guerre de religion. Les preuves

66. Comme le souligne Cornell, on ne peut affirmer que la religion n'a joué aucun rôle dans ces conflits ; la religion est « un facteur additionnel qui a alimenté l'hostilité et la non-confiance mutuelles » entre les communautés impliquées, mais elle n'en a jamais été la source au cours de la dernière décennie. Svante E. Cornell, « Religion as a Factor in Caucasian Conflicts », *Civil Wars*, vol. 1, n° 3, automne 1998, p 49 et p. 57. Voir également Pierre Jolicœur, *op. cit.*, p. 4.

67. *Ibid.*, p. 50.

reposaient notamment sur l'imposition de la Sharia, la loi islamique, comme base du régime indépendantiste. Qui plus est, la FR se targuait de combattre le fondamentalisme religieux, ce qu'elle prétend toujours faire dans le cas du second conflit⁶⁸. Selon cette dernière, plutôt que de la critiquer, les pays occidentaux devraient plutôt remercier la FR de combattre ce fléau et d'empêcher qu'il n'atteigne l'Europe⁶⁹. Or une analyse objective des événements montre plutôt que la FR combat l'indépendantisme tchéchène⁷⁰ et que jamais le « fléau islamiste » n'a été un enjeu pour la FR. Djokar Doudaïev, feu le président indépendantiste de la République tchéchène, avait affirmé que l'introduction de la Sharia était une façon de lutter contre l'agression russe et qu'elle serait abolie si les Russes se retiraient. Le modèle étatique privilégié par le dirigeant indépendantiste pour la Tchétchénie est à l'image de la Turquie laïque plutôt que de l'Iran fondamentaliste⁷¹. Lieven, qui rapporte les propos de Doudaïev, précise qu'« il pourrait difficilement y avoir une tentative plus évidente et ouverte d'utiliser l'Islam à des fins politiques et nationales plutôt que pour lui-même⁷² ». Après l'accord russo-tchéchène de 1996, qui a consacré le

68. Officiellement, l'objectif russe dans le second conflit russo-tchéchène est de combattre le terrorisme. Le second conflit a débuté en septembre 1999, à la suite de l'explosion de bombes à Moscou et ailleurs sur le territoire de la FR. Le gouvernement russe attribue ces attentats aux Tchétchènes et a officiellement lancé les opérations militaires en vue de combattre le terrorisme. À ce jour, la responsabilité des Tchétchènes n'a pas encore été démontrée et la conduite des opérations militaires russes, qui n'hésitent pas à prendre la population civile tchéchène en otage, indique plutôt que Moscou livre une lutte contre le « peuple tchéchène ».

69. Pour une présentation de cette version russe, voir notamment Thorniké Gordadzé, « Le cercle de feu caucasien », *Politique internationale*, n° 86, hiver 1999-2000, p. 162.

70. Bien sûr, ce conflit n'a pas une explication unique, mais on peut dire que Moscou veut avant tout « restaurer l'ordre constitutionnel » avant que le cas tchéchène fasse école chez d'autres républiques potentiellement indépendantistes. De plus, le moment du déclenchement des opérations introduit un doute sur des considérations électoralistes de ce conflit, très populaire dans l'opinion publique russe. Voir Pierre Jolicœur, « La Tchétchénie, produit d'une fédération en crise », *Le Devoir*, 30 décembre 1999, p. A-9 et Pierre Jolicœur, « Le défi du tandem Eltsine-Poutine : finir la guerre rapidement », *Le Devoir*, 31 décembre, p. A-11.

71. Anatol Lieven, *Chechnya ; Tombstone of Russian Power*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1999 [1998], p. 363-368.

72. *Ibid.*, p. 364, traduction libre.

retrait des troupes fédérales russes de Tchétchénie, la Sharia a effectivement été mise de côté. En janvier 1997, les forces modérées ont remporté les élections⁷³, malgré la candidature du « héros de la guerre d'indépendance » Chamyl Bassaïev⁷⁴.

La plupart des observateurs s'accordent pour dire que le facteur religieux n'a pas joué de rôle significatif dans les conflits caucasiens⁷⁵. Le déclin du facteur religieux dans la région caucasienne et la montée de la question nationale expliqueraient même le manque d'appui du Daghestan à la cause tchéchène, tant dans le premier conflit⁷⁶ que dans le second. Ce même facteur explique également l'échec des Tchétchènes qui se sont saisi de quelques villages au Daghestan à l'été 1999 : ils n'ont rencontré aucune sympathie auprès de la population locale pourtant musulmane. La thèse des alliances civilisationnelles ne parvient pas à expliquer le soutien des Daghestanais aux opérations russes dans leur pays ou l'appui que les opérations russes rencontrent dans une frange de l'opposition tchéchène⁷⁷.

D'autres accrocs à la thèse des alliances civilisationnelles se manifestent dans les autres conflits. S'il est vrai que la Russie a appuyé les Arméniens, des chrétiens, qui cherchaient à s'émanciper de la tutelle de l'Azerbaïdjan, majoritairement musulman, appuyant *de facto* des coreligionnaires, elle a également soutenu les Abkhazes, pourtant majoritairement musulmans, dans leur conflit avec la Géorgie. Pour expliquer les actions de la FR, il ne faut pas chercher dans la confessionnalité des protagonistes, mais plutôt dans les bénéfices que les groupes indépendantistes apportent à la FR. La stratégie de Moscou

73. Patrick Brunot et Viatcheslav Avioutskaa, *La Tchétchénie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1999, p. 116-119.

74. Bassaïev, le plus illustre guerrier tchéchène du premier conflit, est notamment l'auteur de la prise d'otages de Buddenovsk, pendant laquelle près de 2000 civils russes avaient été détenus dans un hôpital : la plus grosse prise d'otages de l'histoire. Mieux que quiconque, il représentait l'aile radicale antirusse. Bassaïev est également à la source des incidents de l'été 1999 au Daghestan, république voisine de la Tchétchénie, où il a pris quelques villages et instauré la Sharia pour mieux lutter contre les Russes. Les troupes fédérales sont intervenues massivement et ont repoussé les troupes de Bassaïev vers la Tchétchénie.

75. Voir Svante E. Cornell, *op. cit.*, p. 46-64 ; Carlotta Gall et Thomas de Waal, *Chechnya, Calamity in the Caucasus*, New York, New York University Press, 1998, p. 34.

76. Carlotta Gall et Thomas de Waal, *ibid.*, p. 96-101 et p. 365.

77. Thorniké Gordadzé, *op. cit.*, p. 159-163, p. 169 et p. 174 note 19.

dans les conflits transcaucasiens consistait à affaiblir les nouveaux États indépendants en soutenant les oppositions régionales qui contestent le pouvoir de ces États. L'instabilité et la fragilité de leur régime, de même que leurs défaites militaires, ont poussé l'Azerbaïdjan et la Géorgie à intégrer la Communauté des États indépendants (CEI), organisation dominée par la FR, à l'automne de 1994 alors qu'ils cherchaient auparavant à développer une politique étrangère autonome⁷⁸.

La théorie civilisationnelle n'arrive pas à expliquer pourquoi l'Arménie n'a pas trouvé d'appui en Géorgie dans son conflit avec l'Azerbaïdjan. Le parcours similaire de la politique géorgienne et azerbaïdjanaise, de même que leur perception commune de la FR comme menace à leurs intérêts, à leur stabilité et à leur sécurité, poussent ces deux États à s'associer dans plusieurs projets régionaux de développement, à tel point que l'on parle d'un tandem azerbaïdjano-géorgien qui s'oppose à l'Arménie⁷⁹. Il faut dire que ces deux États ont cofondé le GOUAM, une organisation de défense collective parallèle à la CEI, avec l'Ukraine et la Moldavie chrétiennes et l'Ouzbékistan musulman, afin de faire contrepoids à la FR trop dominante⁸⁰.

Le modèle d'analyse des alliances civilisationnelles de Huntington n'est donc pas convaincant et ne soutient pas l'exercice d'un examen rigoureux de la région caucasienne. L'auteur commet des erreurs d'analyse pour tous les conflits caucasiens choisis dans sa démonstration.

4. Conclusion

Au terme de cette étude, deux éléments de critique retiennent notre attention : la vision trop simpliste de l'identité chez Huntington et sa démarche non scientifique.

78. Claire Mouradian, « Des politiques étrangères sous influence », dans Roberte Berton-Hogge et Marie-Agnès Crosnier (dir.), *Arménie, Azerbaïdjan, Géorgie ; l'an V des indépendances*, Paris, La documentation française, coll. « notes et études documentaires », n^{os} 5040-5041, décembre 1996, p. 41-54.

79. Pierre Jolicœur, *Les relations intrarégionales...*, *op. cit.*, p. 15-19. Shireen T. Hunter, « The Evolution of Foreign Policy of the Transcaucasus States », dans Gary K. Bertsch *et al.* (dir.), *Crossroads and Conflict ; Security and Foreign Policy in the Caucasus and Central Asia*, New York et Londres, Routledge, 2000, p. 25-47.

80. La Charte du GOUAM, fondé à l'été de 1999, est disponible à l'adresse suivante : (<http://www.gouam.org/doc/GOUAM.htm>).

4.1 Vision simpliste et réductrice de l'identité

Si on compare la théorie identitaire de Huntington à celle d'autres auteurs contemporains spécialistes de la question, nous pouvons la taxer de simpliste. Nous avons vu jusqu'à quel point les travaux de Huntington se comparent à ceux de ces auteurs. Il est intéressant de noter que Huntington, tout comme ces derniers, accepte en principe le caractère multifactoriel de la formation de l'identité, sa complexité et son aspect variable dans le temps. Pourtant, du moment où il met en rapport la question identitaire avec les conflits, seul l'élément d'appartenance à une religion semble importer. D'une certaine façon, Huntington ne tient pas compte de ses propres remarques et réduit son modèle théorique à une relation causale ne tenant compte que d'une seule réalité : la religion.

4.2 Démarche non scientifique

Plusieurs éléments dans le texte de Huntington nous mènent à affirmer que l'auteur procède de façon non scientifique. D'abord, il ne soumet pas ses thèses à une vérification critique. Tel que nous l'avons vu dans cette présentation, Huntington attribue un sentiment identitaire à de très larges populations. Par contre, il omet de s'interroger sérieusement sur la perception ou sur l'affirmation de l'identité collective par les membres des groupes qu'il prend en considération. Se sentent-ils membres des collectivités civilisationnelles auxquelles Huntington les associe ? Se sentent-ils vraiment musulmans ou chrétiens orthodoxes ? Et, puisque l'auteur impute une logique d'*identité civilisationnelle* aux conflits, est-ce pour cette identité que les protagonistes prennent les armes ?

À la lumière des conflits caucasiens, il est clair que l'approche civilisationnelle ne rend pas compte de toutes les implications ou de toutes les alliances possibles dans un conflit. Même si Huntington n'avait pas cette prétention et considérant les limites d'espace dans un volume portant sur *l'ensemble des conflits intercivilisationnels du monde*, l'auteur du *Choc des civilisations* a été trop sélectif pour illustrer sa thèse et a omis de trop nombreux éléments importants. Dans l'ensemble, tout son livre n'est qu'une tentative pour illustrer l'universalité de ses thèses ; jamais l'auteur ne cherche à les remettre en question. Qui plus est, il est sélectif dans la présentation des faits et écarte volontairement les éléments pouvant invalider ses propos. Pour

illustrer cette sélectivité, nous n'avons qu'à reprendre le cas du conflit du Nagorno-Karabakh. Dans ce conflit, la politique iranienne d'appui à l'Arménie invalide totalement la thèse d'alliance civilisationnelle. Or, dans la littérature consultée par Huntington, les sources sur lesquelles il s'appuie, il est pourtant fait mention de cet appui iranien.

Finalement, au-delà de cette critique empirique, ce qui porte le plus atteinte au caractère scientifique de la démarche de Huntington est sans doute la circularité de son argumentation. Il est curieux que Huntington identifie la religion comme le principal critère explicatif des conflits opposants des groupes de différentes civilisations, après avoir divisé le monde en civilisations selon des critères de religion. L'argumentation circulaire enlève tout potentiel explicatif à son approche.

Peut-être les entités civilisationnelles, indépendamment des frontières qu'on leur attribue, constituent-elles des unités trop grandes pour expliquer la dynamique des relations internationales.

Annexe

Éléments constitutifs du concept d'« identité »
chez divers auteurs

Auteur¹	Objet	Facteurs	Facteur(s) le(s) plus important(s)
Malek Chebel	sentiment de co-appartenance	religion peuple idéal révolutionnaire différenciation ethnique ou linguistique	langue descendance
Malek Chebel	identité politique	langue culture religion conscience de classe	
Guy Michaud ²	groupe ethnique	langue territoire culture (technique, habitats, arts, symboles, nourriture) conscience d'appartenance (ethnicité) volonté de vivre ensemble	
Samuel P. Huntington	civilisation	sang langue religion manière de vivre	religion
Chantal Bouchard	culture	(éléments identitaires) race sexe religion famille langue nationalité clan classe ou groupe social particulier etc.	langue race religion
Thierry Hentsch	identité (forme nationale étatique)	(pôles identitaires) race ethnie religion langue appartenance sociale	

1. Les noms d'auteurs, à l'exception de celui de Guy Michaud, correspondent aux ouvrages cités dans le texte.
2. Guy Michaud, *Identités collectives et relations interculturelles*, Paris, Presses universitaires de France, 1978, p. 113.

Table des matières

1. Constats théoriques sur l'identité	7
1.1 L'identité n'est pas un état immuable, mais le produit d'un processus en permanente évolution	7
1.2 L'identité est conditionnée par la présence de l'autre	8
1.3 L'identité est conditionnée par un sentiment d'appartenance	9
1.4 L'identité n'existe qu'au pluriel	11
1.5 L'identité est constituée d'une variété de facteurs	12
1.6 L'identité est variable	13
2. Présentation des thèses du <i>Choc des civilisations</i> de Samuel Huntington	14
2.1 Les thèses de l'auteur	14
2.2 La question de l'identité chez Huntington	19
2.2.1 Les similitudes	19
2.2.3 Les divergences	22
3. Les conflits du Caucase : un choc civilisationnel ?	24
4. Conclusion	32
4.1 Vision simpliste et réductrice de l'identité	32
4.2 Démarche non scientifique	32
Annexe :	
Éléments constitutifs du concept d'« identité » chez divers auteurs	34