

Nous, les Autres et le vivre ensemble en Relations Internationales

Roxana Consuela Mioc

Thèse soumise à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en Science Politique
École d'études politiques
Faculté de Sciences Sociales
Université d'Ottawa

@ Roxana Consuela Mioc, Ottawa, Canada, 2012

L'identité est un des concepts qui ne peuvent pas être contournés dans nos efforts pour appréhender la politique mondiale. Tout effort dans cette direction implique nécessairement une certaine conceptualisation de l'identité, une certaine vision de qui sont le Nous et les Autres et de comment ils se manifestent sur la scène politique internationale. Depuis sa création, la discipline des Relations Internationales a cependant marginalisé ou même exclu tout intérêt pour les questions et les enjeux liés à l'identité, les qualifiant comme non pertinents pour l'étude de la politique internationale. C'est surtout après la fin de la Guerre froide que l'identité est revenue en force et que nous avons assisté à une ouverture de la discipline aux réflexions sur l'identité et sur ses relations avec l'altérité.

L'objectif de cette recherche est d'analyser si le retour de l'identité en Relations Internationales a aussi conduit au dépassement des conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble dans la discipline – conceptualisations qui, soit excluent la différence, soit l'ignorent complètement - pour offrir une nouvelle manière de définir et de « contenir » théoriquement la diversité au niveau mondial.

Mon hypothèse de départ est que pour avoir un changement dans la conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales, le retour de l'identité doit nécessairement impliquer une reconceptualisation autant de l'identité que des rapports de pouvoirs dans lesquels les identités sont imbriquées. À travers une analyse qualitative du discours sur l'identité développé par les auteurs qui ont contribué au retour de l'identité dans la discipline, je développe l'idée que le retour de l'identité en Relations Internationales n'a pas conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline, soit parce que l'identité continue d'être appréhendée en termes essentialistes et totalisants, soit parce que les rapports de pouvoir qui s'établissent entre les identités sont négligés.

Remerciements

Ce projet n'aurait jamais été finalisé sans le support et l'encouragement des « Autres » - de ceux et celles qui m'ont inspiré, stimulé, soutenu et aidé à mener ce projet à bonne fin.

Je tiens à remercier en premier à ma directrice de thèse, Hélène Pellerin, pour la patience avec laquelle elle m'a écouté pendant des longues heures et pour les discussions stimulantes que nous avons eues ensemble. Son dévouement pour son travail n'a jamais cessé d'être une source d'inspiration pour moi. Claire Turenne-Sjolander a marqué mon parcours académique et a stimulé mon développement intellectuel. Je lui remercie pour n'avoir jamais perdu la confiance en moi et pour m'avoir aidé à regagner la confiance en moi-même dans des moments difficiles. Je suis aussi reconnaissante à Dimitrios Karmis, Mark Neufeld et Alexandra Gheciu pour leurs commentaires, critiques et suggestions qui ont stimulé et poussé davantage ma réflexion.

Le soutien de mes amis a été et continue d'être inestimable. C'est grâce aux encouragements de Stéphanie Parra, Louise Nadeau, Lavinia Asavei, Matthew McLennan que les difficultés se sont transformées toujours en espoirs.

Le support moral et l'encouragement continu de ma famille ont constitué le pilier qui m'a tenu droite pendant mon doctorat. Mon frère - Doru Mioc – est et restera toujours mon premier modèle et mon plus important mentor. Sans le soutien et l'encouragement de mes parents– Nicolae Mioc et Ioana Mioc - je n'aurais même pas pu rêver de faire une fois un doctorat. Leur amour inconditionnel et leur confiance en moi m'ont accompagné dans tous mes projets personnels et professionnels et m'ont donné le pouvoir de mener ces projets à bonne fin. Je leur suis profondément reconnaissante. Cette thèse est dédiée à ma famille.

Table de matière

Introduction	7
<i>L'identité et la discipline des Relations Internationales</i>	7
Hypothèse et arguments	18
Structure et méthodologie.....	20
Chapitre 1	24
<i>Race, genre, identités et les théories des Relations Internationales</i>	24
1.1 Races et l'émergence de la discipline des Relations Internationales	24
1.2 États et la construction sociale de l'identité étatique.....	28
1.3 Retour de l'identité et la reconceptualisation de la politique mondiale	33
1.4 Genre et les Relations Internationales	37
1.5 Identité, marginalité et le post-colonialisme	41
1.6 Territorialité, identités et mouvement	44
1.7 Implications et potentiel du retour de l'identité	46
1.8 Étudier l'identité : démarche méthodologique, prémisses épistémologiques et direction politico-normative.....	54
Chapitre 2	64
<i>Identités multiples, fluides, relationnelles et leurs rapports de pouvoir</i>	64
2.1 Au-delà des visions essentialistes et totalisantes de l'identité.....	67
2.2 Multiplicité de l'identité – l'identité multidimensionnelle.....	73
2.3 Fluidité de l'identité – l'identité processuelle	79
2.4 Relationnalité de l'identité – l'identité dialogique	84

2. 5 L'identité narrative et les relations de pouvoir entre les identités.....	88
2.6 Le retour de l'identité et son impact sur le vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales.....	96
Chapitre 3	107
<i>Le retour de l'identité et le vivre ensemble dans les théories orthodoxes des Relations Internationales</i>	107
3.1 La coexistence minimale	112
Le réalisme et la coexistence conflictuelle.....	112
L'École anglaise et la société internationale	127
3.2 L'assimilation	140
Le cosmopolitisme libéral et la société mondiale.....	140
Le marxisme et l'émancipation humaine	152
3.3 Conclusion.....	163
Chapitre 4	167
<i>Nous, les Autres et le dialogue interculturel</i>	167
4.1 Le dialogue et Relations Internationales	171
4.2 Le dialogue et la coexistence (étatique) minimale	176
4.3 Le dialogue et la transformation du vivre ensemble	179
4.3.1 Le dialogue et logique de l'argumentation.....	181
4.3.2 Le dialogue et logique de la conversation	190
4.4 Le potentiel et les limites théoriques du dialogue véritable dans la politique internationale.....	210
4.5 Conclusion.....	225

Chapitre 5	228
<i>Un retour qui reste encore à être réalisé</i>	228
5.1 Identité, pouvoir, dialogue.....	229
5.1.1 Identité – une nébuleuse à explorer	229
5.1.2 Pouvoir – un rôle constitutif à ne pas ignorer.....	239
5.1.3 Dialogue véritable – un potentiel à considérer, mais une conceptualisation à approfondir.....	250
5.2 Quel retour de l'identité? Pour quel vivre ensemble ? Et pour quelle discipline ? .	254
Conclusion.....	258
« Renouveau » dans la continuité et transformation par le dialogue.....	261
Vers un vivre ensemble célébrant la diversité	268
Bibliographie	271

Introduction

L'identité et la discipline des Relations Internationales

Dans les dernières décennies et surtout à partir des années 1990, le monde semble être entré dans un processus de transformation profonde, transformation qui, par ses manifestations multiples (économique, politique, sociale et culturelle), met de plus en plus en question l'organisation et le fonctionnement de l'ordre mondial auxquels la modernité nous a habitué. Ces moments de « turbulence » (Rosenau 1990) nous amènent autant à réviser certaines des conceptualisations ou des représentations sur lesquelles cet ordre est enraciné qu'à développer de nouvelles conceptualisations qui puissent nous aider à mieux comprendre les dynamiques actuelles. Dans ce sens, une des conceptualisations qui se retrouvent de plus en plus au cœur des recherches en Relations Internationales est celle de l'identité politique. Après avoir été marginalisées pour une longue période de temps et, à certains moments, même exclues de la discipline des Relations Internationales, les questions liées à la culture et à l'identité politique reviennent en force, ce qui a conduit Yosef Lapid et Friedrich Kratochwil à parler d'un véritable « retour de la culture et de l'identité dans les théories des relations internationales¹ » (Lapid et Kratochwil 1996).

L'exclusion ou la marginalisation de ces questions s'était produite parce qu'elles n'étaient pas considérées problématiques. Dans la littérature traditionnelle des Relations Internationales, l'identité politique est définie par la dichotomie interne/externe, dichotomie qui reste à la base de la représentation et de l'organisation de l'ordre mondial. Cette dichotomie implique une

¹ Toutes les traductions de l'anglais en français sont faites par l'auteure.

délimitation claire entre le Nous et les Autres : « Nous » étant ceux qui se trouvent à l'intérieur d'une communauté politique - la nation - clairement délimitée par les frontières étatiques et qui partagent la même culture, la même histoire, la même tradition ; les « Autres » étant ceux qui se trouvent à l'extérieur de cette communauté, les étrangers. En suivant cette conceptualisation de l'identité, la diversité au niveau mondial a été appréhendée strictement en termes d'entités politiques culturellement homogènes, uniformes, clairement délimitées spatialement et souveraines – les États-nations. Une telle prémisse en ce qui concerne l'identité et l'altérité dans la politique mondiale a fait en sorte que les théories traditionnelles des Relations Internationales se sont concentrées, dès la création de la discipline et pour plusieurs décennies, seulement sur le vivre ensemble entre le Nous et les Autres définis en tant qu'États-nations. Sans questionner la manière dont ces entités étaient appréhendées, sans s'attarder sur comment leur identité se construit et sans contester leur primordialité en tant qu'acteurs politiques dans la politique mondiale, les chercheurs en Relations Internationales réfléchissaient plutôt à ce que les relations entre ces entités impliquaient, à leur vivre ensemble qui était conçu comme une cohabitation plus ou moins conflictuelle.

La préoccupation avec le vivre ensemble au niveau mondial s'est donc concrétisée principalement dans l'étude de la guerre, du conflit armé entre les États. Même si des conflits et guerres entre différents types d'unités politiques ont eu lieu tout au long de l'histoire de l'humanité, c'est après la Deuxième Guerre mondiale que les intellectuels ont jeté les bases d'une discipline visant à explorer et donner des réponses à cette question très ardente : comment éliminer ou au moins diminuer les chances de guerre ? Comment rendre plus pacifiques les relations entre les acteurs de la scène internationale, entre les États-nations ? Il s'agit d'une question qui visait non seulement l'Europe, le théâtre par excellence de la compétition et des

guerres interétatiques, mais le monde entier, car les deux guerres mondiales ont intégré, pour la première fois, les relations entre les États dans un système international qui s'étendait à l'échelle planétaire². C'est donc à partir de ce moment que les intellectuels ont essayé de rendre compte du vivre ensemble au niveau mondial, de trouver la logique qui est à la base des rapports entre Nous et les Autres, en tant que « nations »³, tel que le nom de la discipline l'indique, afin de trouver les modalités de rendre la coexistence entre ces acteurs plus harmonieuse ou, au moins, moins violente.

Les efforts pour fournir une réponse convaincante à ces questionnements ont été dominés principalement par le débat entre deux paradigmes – le réalisme et le libéralisme. Les réalistes, en se proposant d'étudier le monde « tel qu'il est », argumentent que les relations entre les États sont basées sur une logique conflictuelle d'exclusion réciproque, que le vivre ensemble est nécessairement conflictuel. Dans un monde anarchique, les Autres sont toujours menaçants. Ce qui est à l'extérieur de l'État – les étrangers, les Autres - représente le danger, une menace pour « notre » sécurité, pour la sécurité étatique. Les libéraux, en mettant l'accent sur les intérêts communs des États, projettent l'image d'un vivre ensemble harmonieux basé sur la collaboration et l'action collective de ceux-ci. La coopération et la cohabitation harmonieuse entre le Nous et les Autres étatiques est rendue possible par ce que les membres des États – les individus – ont en commun (leur qualité d'êtres humains), en dépit et en négligeant les différences qui existent entre eux.

² Cela ne veut pas dire qu'avant ces deux guerres les États européens n'entretenaient pas des relations régulières avec le restant du monde, car le colonialisme infirmerait une telle supposition. Mais, comme Raymond Aron le souligne, «Après 1945, le champ diplomatique s'étendit aux limites de la planète et le système diplomatique, en dépit de toutes les hétérogénéités internes, tendit à une homogénéité juridique, dont l'Organisation des Nations Unies est l'expression » (Aron 1985: 113).

³ Les titres de deux livres qui ont marqué la discipline des Relations Internationales illustrent très bien cela : « Politics among Nations » (Morgenthau 1948(1967)) et « Paix et guerre entre les nations » (Aron 1962 (1985)).

D'autres approches sont intervenues dans le débat : par exemple l'École Anglaise qui essaie de trouver une voie moyenne entre le réalisme et le libéralisme, ou le marxisme qui dénonce les injustices de l'ordre mondial, injustices définies en termes de classes, tout en cherchant des modalités pour rendre cet ordre plus juste. Toutes ces approches ont dirigé leur attention vers *l'explication et la projection des rapports qui s'établissent entre le Nous et les Autres, du vivre ensemble, en se basant sur une conceptualisation particulière de l'identité dans la politique mondiale*, une identité qui prend exclusivement la forme d'identité étatique-nationale ou d'identité de classe dans le cas du marxisme. Ces réflexions accordent cependant très peu d'attention à l'identité de l'État-nation en tant que tel, c'est-à-dire à la dimension identitaire et culturelle de celui-ci ; au processus de construction du Nous et des Autres définis de cette manière ; à l'existence d'autres types d'identités qui sont pertinents pour l'étude de la politique internationale ou à l'importance des aspects identitaires dans l'établissement des rapports entre les différents acteurs au niveau mondial. D'ailleurs, la diffusion du behaviorisme et la domination néo-réaliste dans la discipline ont exclu presque totalement les questions liées à la culture ou à l'identité des acteurs sur la scène internationale, se concentrant plutôt sur les relations entre les États-nations tel que Kenneth Waltz les a conceptualisés, donc en tant qu'acteurs similaires - « like units » (Waltz 1986 : 87-92). Cette marginalisation ou exclusion a eu un impact important sur la compréhension de la dynamique des relations internationales, en limitant considérablement le champ ontologique de la discipline, en figeant les acteurs internationaux dans des catégories ahistoriques et immobiles et en condamnant les Autres soit à l'exclusion, à travers les guerres ou à travers la marginalisation de la différence, soit à l'assimilation, la plupart du temps à travers la conquête ou à travers le refus de reconnaître la différence.

Mais dans les années 1990 nous avons assisté à une ouverture claire de la discipline des Relations Internationales vers les questions culturelles et identitaires. D'un côté, le retour de la culture et de l'identité en Relations Internationales a suivi les dynamiques qui se sont manifestées et qui continuent de se manifester au niveau mondial. Ainsi, la fin de la guerre froide, qui a coïncidé avec la résurgence des mouvements nationalistes séparatistes, a prouvé non seulement la pertinence, mais aussi la nécessité de réfléchir aux questions d'identité et à leur importance dans la politique mondiale (Lapid 1996). Par exemple, la guerre dans les Balkans, avec l'ampleur de ses coûts humains, a démontré que les enjeux liés à l'identité et à la culture ne pouvaient plus être ignorés et qu'en effet, ces enjeux étaient en train de modeler, dans une certaine mesure, les dynamiques mondiales.

En plus, le développement d'une économie globale sans frontières et le processus de déterritorialisation qui lui est relié, l'intensification des réseaux de gouvernance transnationale, l'intensification des migrations internationales, l'apparition des nouveaux acteurs transnationaux, comme par exemple les corporations transnationales, l'émergence des mouvements politiques en dehors du cadre de l'État territorial, comme par exemple, les mouvements écologiques, pour le contrôle des armes, pour les droits de la personne, etc., ont été interprétés comme étant des phénomènes qui remettent en question la primauté de la représentation de l'organisation du monde en États-nations et, implicitement, l'exclusivité de l'identité nationale en tant qu'identité politique. Tout cela a poussé les réflexions sur la culture et l'identité au-delà des conflits ethniques et des mouvements nationalistes pour prendre en considération la multiplicité des catégories du Nous et des Autres au niveau mondial.

De l'autre côté, comme Lapid le souligne aussi (Lapid 1996 : 4), le retour de l'identité n'a pas été déterminé strictement par les événements ou les dynamiques au niveau mondial, mais aussi par certains développements théoriques qui se sont produits dans les dernières décennies dans les sciences sociales, y compris en Relations Internationales. Stuart Hall parle, par exemple, d'une « véritable explosion discursive ces dernières années autour du concept d'identité » (Hall 1996 : 3) et Zygmunt Bauman considère que cette explosion a déclenché une avalanche d'études sur l'identité dans les sciences sociales (Bauman 2001 : 121). Dans la discipline des Relations Internationales, le retour de l'identité et de la culture a été stimulé par les approches critiques - approches qui mettent l'accent sur l'idée d'intersubjectivité, de construit social et qui développent une analyse critique des théories des Relations Internationales, surtout de la théorie réaliste qui a dominé longtemps la discipline. Par le travail de déconstruction des prémisses théoriques de la discipline, par la mise en question du clivage interne/externe et de la conceptualisation de l'identité politique, ces approches critiques ont poussé, dans une certaine mesure, les théories des Relations Internationales à être plus sensibles aux questions d'identité et de culture et à inclure ces questions dans leur champ d'intérêt et de recherche. Cela s'est traduit autant par une ouverture des approches théoriques orthodoxes vers les questions identitaires que par l'émergence des approches qui ont fait de l'identité et de la culture leur point d'intérêt central.

Les bouleversements autant empiriques que théoriques dans la politique internationale ont donc fait en sorte que l'importance des aspects identitaires pour la compréhension de la politique internationale contemporaine ne pouvait plus être ignorée. Si d'une manière générale, les Autres étaient conçus comme étant ceux qui se trouvaient à l'extérieur des frontières territoriales et leur relation avec Nous comme étant l'une d'exclusion réciproque, les dynamiques actuelles - surtout

par exemple, les migrations internationales qui font en sorte que les Autres sont de plus en plus à côté de Nous, qu'ils se trouvent de plus en plus parmi Nous - autant que les réflexions récentes sur l'identité politique en Relations Internationales, donc sur la manière dont le Nous et les Autres sont définis, ont conduit à une contestation de cette représentation du Nous et des Autres, ont souligné le besoin de se pencher davantage sur ces sujets et ont ainsi ouvert la voie du retour de l'identité en Relations Internationales. De cette manière, nous avons assisté, surtout après la fin de la Guerre Froide, à une multiplication des recherches et des analyses sur l'identité en Relations Internationales.

Le point de départ de cette recherche est que ce retour de l'identité en Relations Internationales devrait avoir un fort impact au niveau ontologique et épistémologique de la discipline ainsi qu'au niveau normatif. Les auteurs qui ont contribué à cette ouverture par une critique acerbe des paradigmes traditionnels des Relations Internationales ont souligné d'ailleurs le potentiel épistémologique et ontologique de ce retour. Par exemple, du point de vue épistémologique, Lapid et Neuman argumentent que ce retour pourrait sensibiliser les chercheurs à accorder plus d'attention au caractère changeant du monde, à sa fluidité et donc aux implications, au niveau de la recherche, de la construction sociale de la réalité. À cela s'ajoute aussi, selon Lapid, le fait que le retour de l'identité crée les bases d'une approche interdisciplinaire des Relations Internationales (Lapid 1996 : 10-11, Neumann 1996 : 168).

En ce qui concerne le potentiel ontologique, Lapid affirme que le retour de l'identité pourrait aider à reconstituer l'ontologie mondiale en redéfinissant et en englobant les nouvelles instances de la diversité au niveau mondial. Dans le même sens, Neumann argumente que l'étude de l'identité nous permet de donner un statut ontologique aux différentes collectivités humaines

dans la politique mondiale, aux différentes identités collectives qui se chevauchent et qui ne peuvent plus donc être appréhendées et étudiées en isolation les unes des autres, mais plutôt en relation les unes avec les autres (Neumann 1996 : 139).

Margaret Somers souligne d'ailleurs que l'étude de l'action sociale ne devrait pas être faite en abstraction de l'ontologie, de l'identité sociale car toute réflexion sur l'action et le comportement dans la société suppose implicitement une certaine notion d'identité sociale. Une attention particulière sur l'ontologie, sur la construction sociale de l'identité ne ferait donc, selon Somers, qu'enrichir l'analyse (Somers 1994 : 615-616).

En même temps, certains auteurs - par exemple, Neumann 1996 ou Guillaume 2002 - mettent aussi en évidence la dimension normative de la réflexion sur l'identité. Réfléchir à la construction de l'identité, penser la relation entre l'identité et l'altérité ont un impact sur la manière dont on se rapporte à l'Autre, sur la configuration du vivre ensemble et donc sur la pratique politique. Alors, *une attention particulière au projet politico-normatif inhérent dans toute conceptualisation de l'identité devient très importante car ce projet peut avoir des conséquences pratiques considérables au niveau des rapports entre Nous et les Autres*. Par exemple, la conceptualisation dichotomique du Nous et des Autres conduit à l'exclusion des Autres et à la justification des moyens par lesquels cette exclusion se produit - la guerre, l'extermination, etc. - tandis que la conceptualisation homogénéisatrice de l'identité conduit à l'ignorance des Autres, de leurs besoins, de leurs aspirations et à leur assimilation dans une catégorie générale du Nous, en leur imposant des valeurs et des aspirations considérées comme étant universelles.

Suivant ces arguments concernant la nécessité et les implications de la réflexion sur la construction de l'identité, nous pouvons donc affirmer que *toute réflexion sur l'identité et*

l'altérité comporte en elle-même une certaine notion concernant le comportement des acteurs dans la société, leurs manières de se rapporter les uns aux autres, donc le vivre ensemble. Penser l'identité c'est donc penser le vivre ensemble. Basée sur cette prémisse et sur la prémisse discutée plus haut que les théories des Relations Internationales sont des théories du vivre ensemble, la question qui sera explorée dans cette thèse est celle des implications théoriques du retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales sur la conceptualisation du vivre ensemble, du rapport entre Nous et les Autres au niveau mondial.

Le retour de l'identité a mis en évidence l'importance majeure des questions identitaires pour la compréhension des dynamiques de la politique internationale contemporaine et la nécessité d'approfondir notre compréhension des acteurs en Relations Internationales. *Mais étant donné que penser l'identité c'est penser le vivre ensemble, ce retour a-t-il aussi conduit au dépassement des conceptions traditionnelles du vivre ensemble en Relations Internationales - conceptualisations qui, soit excluent la différence, soit l'ignorent complètement - pour offrir une nouvelle manière de définir et « contenir » théoriquement la diversité au niveau mondial ? Est-ce que les réflexions récentes sur l'identité en Relations Internationales ont conduit à une reconceptualisation de la logique des rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres afin d'accommoder la différence – de la reconnaître sans l'exclure et de l'accepter sans l'assimiler – et donc afin d'éviter autant la conflictualité (l'exclusion réciproque) que la fusion (l'homogénéisation) qui dominent l'imaginaire du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales ?*

Nous avons déjà précisé la pertinence et l'actualité d'une telle analyse car il faut rappeler que le retour de l'identité dans les théories des Relations Internationales a pris une forme de plus

en plus claire seulement à partir des années 1990. Il s'agit donc de réflexions qui sont relativement récentes, ce qui rend nécessaire non seulement l'approfondissement de l'analyse critique des conceptualisations traditionnelles de l'identité politique, mais aussi une analyse approfondie des implications normatives de ces réflexions - dans quelle mesure permettent-elles d'accommoder la différence; ainsi que de leur potentiel théorique - dans quelle mesure permettent-elles l'élaboration d'un cadre théorique capable d'appréhender tant l'identité que les rapports complexes qui s'établissent entre Nous et les Autres dans le contexte de la politique mondiale actuelle.

De ce point de vue, je compte contribuer à l'avancement des connaissances dans la discipline des Relations Internationales en analysant d'une manière systématique l'impact de ce retour sur la compréhension de l'identité et du vivre ensemble dans la discipline. Une telle analyse permettra premièrement de mieux comprendre les manières dont l'identité s'est inscrite dans les différentes approches des Relations Internationales et, deuxièmement, elle permettra de d'évaluer l'impact de ce retour dans la discipline.

L'analyse du retour de l'identité dans la discipline apporte une contribution importante car, au-delà du besoin de comprendre les cadres théoriques utilisés pour appréhender les enjeux identitaires dans la politique mondiale contemporaine, elle nous permet aussi de saisir le fait qu'en dépit de la marginalisation ou l'exclusion des questions identitaires de l'agenda de recherche des chercheurs, l'identité a toujours été, d'une manière implicite, au « centre » de la discipline. Les différentes logiques d'explication des relations internationales ont toujours été solidement enracinées dans des conceptualisations particulières du Nous et des Autres - de qui « nous » sommes, de qui sont les Autres et de ce qu'ils représentent pour Nous. Ces conceptualisations de l'identité, même si elles sont restées implicites pour longtemps, ont

influencé et justifié en même temps les relations établies entre le Nous et les Autres et elles ont contribué de cette manière à la production et la reproduction d'une certaine configuration de la politique mondiale. Ainsi, en analysant le retour de l'identité en Relations Internationales je me propose de faire une relecture critique de la discipline à travers l'identité. Une telle relecture ne peut que contribuer à une meilleure compréhension de la discipline elle-même, de la manière qu'elle « produit » et qu'elle est « produite » en retour par les rapports qui s'établissent entre le Nous et les Autres - par les manières dont la différence est abordée - ainsi qu'à une meilleure compréhension des voies théoriques ouvertes - ou non ! - par le retour de l'identité vers la reconceptualisation du vivre ensemble et, donc, de la politique mondiale.

De cette manière, l'analyse d'une éventuelle reconceptualisation du Nous et des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux aura une importance scientifique particulière pour la discipline des Relations Internationales dans la mesure où la définition du Nous et des Autres en termes étatiques, fondée sur la dichotomie interne/externe et implicitement sur le double processus d'inclusion/exclusion, fût à la base du développement de la discipline des Relations Internationales comme discipline séparée dans le cadre plus large des sciences sociales. Une remise en question de cette définition représente un défi important pour les prémisses de base de la discipline et peut conduire non seulement à une reconceptualisation des rapports entre Nous et les Autres, mais aussi à une redéfinition de la discipline elle-même – de son champ ontologique et de ses repères épistémologiques.

En faisant une relecture de la discipline à travers le prisme de l'identité et en ayant comme prémisses que penser l'identité c'est penser le vivre ensemble, je suggère en effet que la discipline des Relations Internationales est la **discipline du Vivre Ensemble entre Nous et les Autres au niveau mondial**. Un tel regard sur la discipline contribuera davantage à souligner les limites

théoriques et normatives de nos manières d'interpréter et de représenter la politique mondiale et, par conséquent, elle contribuera aussi à identifier des pistes futures de réflexions qui pourront enrichir notre appréhension des rapports qui s'établissent entre le Nous et les Autres au niveau mondial.

Hypothèse et arguments

Mon hypothèse de départ est que le retour de l'identité en Relations Internationales peut conduire à une transformation de la manière dont le vivre ensemble a été conceptualisé dans la discipline seulement s'il se dirige vers une nouvelle conceptualisation de l'identité, une conceptualisation qui puisse capter la complexité des phénomènes identitaires dans la politique mondiale actuelle ainsi que les dynamiques dans lesquelles les identités se construisent et se transforment. Alors, **j'argumenterai que pour avoir un changement dans la conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales, le retour de l'identité doit nécessairement impliquer une reconceptualisation autant de l'identité que des rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées.**

Basé sur cette hypothèse et suite à une analyse approfondie de la façon dont le retour de l'identité s'est effectuée dans la discipline - donc suite à une analyse des réflexions récentes sur l'identité en Relations Internationales - *je vais soutenir que le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales n'a pas conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial, soit parce que l'identité continue d'être appréhendée en termes essentialistes et totalisants, soit parce que les rapports de pouvoir, dans lesquels les identités sont imbriquées, sont négligés.*

Tel que mentionné plus haut, le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales s'est concrétisé d'un côté dans l'ouverture des théories traditionnelles aux questions reliées à l'identité. Après la fin de la Guerre froide, des auteurs réalistes, libéraux, marxistes et des théoriciens de l'École anglaise, se sont penchés sur les enjeux identitaires dans leurs analyses de la politique internationale, des enjeux qui, sous les pressions empiriques et théoriques, ne pouvaient plus être ignorés sans que leurs approches deviennent non pertinentes ou archaïques. De l'autre côté, le retour de l'identité dans la discipline s'est concrétisé dans l'émergence des approches qui, partant de la prémisse que l'identité doit être à la base de tout effort de comprendre les Relations Internationales, se concentrent sur le respect et l'affirmation de la diversité dans la politique mondiale. Plus précisément, il s'agit ici des approches qui envisagent l'accommodement de la diversité au niveau mondial à travers un dialogue interculturel véritable (Linklater 1998; Blaney et Inayatullah 1994, 1996, 2004; Shapcott 1994, 2001, 2002).

Ainsi, dans le cas des approches orthodoxes des Relations Internationales, je développerai l'argument que le retour de l'identité n'a pas conduit à une reconceptualisation du rapport entre Nous et les Autres parce qu'à travers ce retour, ces approches reproduisent la conceptualisation traditionnelle de l'identité implicitement présente dans leurs cadres d'analyses. Cela les amènent à reproduire en même temps la conception conflictuelle ou homogénéisatrice du vivre ensemble inhérente dans la discipline.

En ce qui concerne les approches qui visent l'accommodement des différentes identités qui se manifestent dans la politique mondiale, j'avancerai que les réflexions récentes dans la discipline des Relations Internationales sur le dialogue interculturel véritable représentent un point de départ prometteur dans l'effort de contenir théoriquement la réalité complexe créée au

niveau mondial par la multiplication et l'entrecroisement des catégories du Nous et des Autres. Ces approches envisagent un vivre ensemble qui, à travers un dialogue véritable, sera basé sur le respect et l'affirmation de la différence - ce qui permet d'éviter l'homogénéisation et la conflictualité, mais pas les divergences entre Nous et les Autres. Mais, en dépit de ce point de départ prometteur, l'absence d'une réflexion sur les rapports de pouvoir entre le Nous et les Autres représente une faiblesse considérable dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable car elle ignore de cette manière un aspect important dans la construction et la transformation de l'identité et implicitement dans la réarticulation du vivre ensemble.

À travers l'exploration et le développement de ces hypothèses, je me propose donc dans les chapitres suivants d'identifier et de souligner les faiblesses théoriques qui accompagnent le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales, faiblesses qui nous empêchent aussi d'arriver à une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial. La mise en évidence de ces limites théoriques me permettra aussi de déceler des pistes de réflexion futures qui pourront nous rapprocher éventuellement du potentiel que le retour de l'identité présente pour la discipline des Relations Internationales.

Structure et méthodologie

Dans le premier chapitre, je présenterai en détail la problématique de l'identité et de son retour dans la discipline des Relations Internationales en discutant les auteurs qui, à travers leurs analyses, ont contribué à l'ouverture de la discipline aux questions et aux enjeux identitaires. Je soulignerai donc ici leur contribution et aussi leurs limites par rapport à cette problématique.

Dans la dernière section de ce chapitre, je présenterai ma position théorique et normative par rapport au retour de l'identité en Relations Internationales.

La première partie du deuxième chapitre sera consacrée au développement d'un cadre théorique qui me permettra de mieux comprendre les conceptualisations de l'identité et du vivre ensemble inhérentes dans les théories des Relations Internationales ainsi que d'évaluer les implications du retour de l'identité dans la discipline. Dans ce sens, je présenterai ici les principaux éléments qui devraient se retrouver dans les efforts de reconceptualisation du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux – il s'agit de la multiplicité, la fluidité et la relationnalité des catégories du Nous et des Autres et du rôle des relations de pouvoir dans la construction et la transformation de ces catégories. Ces éléments, qui sont mentionnés mais insuffisamment développés par les auteurs présentés dans le premier chapitre, seront présentés en utilisant une approche pluridisciplinaire, donc en faisant appel à des analyses élaborées dans d'autres disciplines afin de mieux comprendre ce que la reconceptualisation de l'identité politique implique, comment le Nous et les Autres se construisent et quels sont les enjeux de cette construction. Dans la deuxième partie du chapitre, les hypothèses par rapport aux implications du retour de l'identité dans la discipline seront présentées d'une manière plus détaillée, en retournant aux questions de départ et en donnant les repères de l'analyse développée dans les chapitres suivants.

Le troisième chapitre sera consacré à une analyse détaillée des implications théoriques du retour de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales et, donc, à la démonstration de la première partie de mon hypothèse. À travers une analyse qualitative du discours développé par des auteurs qui, après la fin de la Guerre Froide, ont essayé d'inclure dans leurs analyses des questions liées à l'identité et à la culture, j'explorerai, pour chacune des

approches discutées, qui sont le Nous et les Autres, comment leur identité est construite, quelle est la logique qui régit les relations qui s'établissent entre eux et quel est le projet politico-normatif inhérent dans ces conceptualisations. Dans ce chapitre, je mettrai donc en évidence le fait que les auteurs discutés, même s'ils accordent une attention particulière à l'identité et à la culture, ne font que reproduire une conceptualisation essentialiste et totalisante de l'identité, ce qui ne les amène pas à dépasser les représentations conflictuelles ou homogénéisatrices du vivre ensemble qui sont inhérentes dans les théories traditionnelles des Relations Internationales.

La deuxième partie de l'hypothèse fera l'objet du quatrième chapitre où je procéderai à l'analyse qualitative du discours développé en Relations Internationales autour du dialogue interculturel véritable. Tout comme dans le troisième chapitre, je me concentrerai sur la conceptualisation de l'identité, sur la logique d'explication des rapports entre les acteurs ainsi que sur le projet politico-normatif qui accompagne ces conceptualisations. C'est ici que je mettrai en évidence le potentiel et les limites du dialogue interculturel véritable en ce qui concerne la conceptualisation et l'articulation du vivre ensemble dans la politique internationale.

Dans le cinquième chapitre, je développerai les conclusions de l'analyse du retour de l'identité dans les théories des Relations Internationales en retournant à l'hypothèse de départ, donc au besoin de reconceptualisation du Nous et des Autres en Relations Internationales et des rapports de pouvoir dans lesquels ils sont imbriqués. Je conclurai ce chapitre en ouvrant des pistes futures de réflexion et en explorant les besoins d'une théorisation future nécessaire pour créer les conditions propices à la réalisation du potentiel du retour de l'identité dans la discipline.

Dans la conclusion, je mettrai en évidence les principaux repères dans le parcours de ma recherche, en retournant aux principaux arguments développés dans les chapitres précédents et en soulignant aussi les voies théoriques possibles vers la réalisation du potentiel du retour de

l'identité dans la discipline des Relations Internationales – celui de la reconceptualisation du vivre ensemble dans la politique mondiale.

Chapitre 1

Race, genre, identités et les théories des Relations Internationales

Avant d'essayer de répondre aux questions lancées dans l'introduction, je me concentrerai dans ce chapitre sur comment l'ouverture théorique vers les questions identitaires s'est produite dans la discipline des Relations Internationales et sur les enjeux théoriques qu'une telle ouverture soulève. Une telle démarche m'aidera à mettre en évidence ce que l'on comprend plus précisément par le retour de l'identité en Relations Internationales: qui sont les auteurs qui se sont positionnées en faveur de, et ont contribué de cette manière à, ce retour, quels sont les défis théoriques qu'un tel retour pose à l'effort de « contenir » et d'accommoder la diversité au niveau mondial et aussi quel est le potentiel dont le retour de l'identité dans la discipline est investi par les auteurs qui ont contribué à ce retour. La discussion de ces auteurs me servira de point de départ dans ma réflexion et m'amènera, dans les deux dernières sections de ce chapitre, à mieux préciser ma position théorique et normative par rapport au retour de l'identité en Relations Internationales.

1.1 Races et l'émergence de la discipline des Relations Internationales

Tel que déjà précisé, ce sont les relations entre les États-nation qui ont constitué, dès la création de la discipline des Relations Internationales après la Deuxième Guerre Mondiale et pour une longue période de temps, l'objet principal d'étude de cette discipline, l'essence même de celle-ci. Cette connaissance communément partagée est vigoureusement critiquée par Robert

Vitalis qui conteste non seulement le moment de la création de la discipline, mais aussi son objet d'étude (Vitalis 2005). À travers cette contestation, Vitalis souligne l'importance des aspects identitaires dans l'articulation initiale de la discipline ainsi que la transformation graduelle, et donc le caractère changeant, de l'identité du Nous et des Autres, de l'identité des acteurs dans la politique mondiale. L'analyse de Vitalis devient de cette manière très utile car elle nous permet de comprendre comment les enjeux reliés à l'identité ont contribué au développement d'une discipline qui, une fois articulée, n'a fait que secondariser ou reléguer ces enjeux à l'extérieur de la discipline. Elle nous aide en même temps à comprendre comment et pourquoi ces enjeux ont été marginalisés, quelles sont les raisons derrière cette marginalisation et aussi quelles sont les conséquences de tout cela.

Pour Vitalis, la discipline des Relations Internationales est une discipline créée aux États-Unis, au début du siècle, dans les années 1900-1910. Le contexte historique et politique qui a conduit à l'émergence de la discipline est celui de l'« empire », appellation qui désigne “the process whereby the northeast consolidated its control of the southern and western states and territories, and began to exert dominion over peoples and resources beyond the formal boundaries of the Republic....This period is also the moment of consolidation of zones of domination and dependency worldwide” (Vitalis 2005: 163). Dans ce contexte, un groupe d'intellectuels s'est concentré sur l'analyse et l'explication des dynamiques de l'impérialisme et du nationalisme, dans le but de trouver les meilleures stratégies pour l'administration des colonies et pour civiliser les races inférieures. En utilisant les outils de la science raciale, ces intellectuels ont occupé le nouvel espace intellectuel créé, selon eux, par l'échec des historiens et des spécialistes en droit international de répondre aux défis posés par l'empire, par le besoin de gouverner et civiliser les Autres (Vitalis 2005 : 163 ; Vitalis 2006 : 23).

Même si la place de la création de la discipline reste la même - États-Unis - c'est l'enjeu de cette création qui est différent dans l'analyse de Vitalis. Il souligne que selon ces intellectuels, dans l'empire, la principale source de conflit n'est pas représentée, comme avant, strictement par le nationalisme, mais aussi, et de plus en plus, par les regroupements basés sur la race⁴. Ainsi, la conviction de la suprématie de la race blanche et la représentation menaçante des autres races ont été à la base des réflexions sur l'empire et à la base de l'émergence du domaine d'études des relations internationales/interraciales (Vitalis 2005 : 166 ; Vitalis 2006 : 22). Dans les années 30, les critiques de la suprématie blanche et des hiérarchies créées par une telle conviction ont créé le terme « racisme » pour caractériser ces pratiques théoriques qui ont modelé la création de la discipline. Selon l'analyse de Vitalis, on pourrait donc dire qu'au moment de la création de la discipline, la dichotomie interne/externe qui était à la base de la distinction entre le Nous et les Autres était plutôt construite en termes raciaux. Comme Vitalis le précise, « who is inside and who is outside the national space was not so much a territorial question as it was a biological one » (Vitalis 2005: 171).

Pourtant, après la Deuxième Guerre mondiale et surtout à la suite des atrocités basées sur des considérations raciales qui ont eu lieu pendant cette guerre, l'idée de la suprématie blanche et le racisme, en tant qu'institution de la politique internationale, ont été volontairement marginalisés et, au fur et à mesure, totalement ignorés dans l'étude des relations internationales. Vitalis affirme que "To be a professional IR scholar in the United States today means adopting a particular disciplinary identity constructed in the 1950s and '60s that rest on a certain willful forgetting" (Vitalis 2005: 160; Vitalis 2006: 23). Mais ce « silence et évasion » n'affectent en rien le fait que le monde reste encore très hiérarchisé. Cette hiérarchie, qui a ses racines dans les

⁴ Par exemple, Zimmern affirme en 1926 que «...»race question" was "the most urgent problem of our time" and a "primary cause of war in the world" » (Vitalis 2005: 164)

convictions raciales de cette période-là, est concrétisée aujourd'hui dans un système de castes entre les États supérieurs et les États inférieurs. Et si avant la Deuxième Guerre Mondiale, la hiérarchie entre les races était conçue comme un ordre naturel, maintenant, c'est la hiérarchie entre les États qui est considérée comme étant naturelle. Son caractère naturel fait en sorte, selon Vitalis, que certains auteurs écrivent comme si cette hiérarchie n'existait même pas. Ainsi, il souligne que l'« oubli » des origines racistes de la discipline est accompagné d'un « apartheid of benign neglect » (Vitalis 2005 : 164).

L'analyse élaborée par Vitalis est très intéressante pour la recherche présente parce que, premièrement, tel que déjà mentionné, elle nous révèle l'importance des aspects identitaires (l'identité étant définie en termes de race) dans les efforts pour contenir les Autres, la différence, efforts qui ont précédé la création - et ont jeté les bases, selon Vitalis - de la discipline des Relations Internationales telle que nous la connaissons aujourd'hui. Elle nous révèle donc que ce sont les enjeux identitaires - les manières de penser et d'agir par rapport à la différence, aux Autres - qui ont conduit à la création de la discipline et qui constituent encore ses prémisses de base. Deuxièmement, l'analyse de Vitalis met en évidence le caractère changeant et exclusif de l'identité politique dans la discipline des Relations Internationales : si les premiers pas de la discipline ont été marqués par la race en tant qu'identité politique, c'est l'identité nationale qui a pris la relève après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale. En même temps, l'identité politique est exclusive parce que les autres types d'identité sont complètement ignorés ou marginalisés. Troisièmement, Vitalis souligne les rapports de pouvoir qui modèlent la politique internationale et qui se retrouvent à l'intérieur même de la discipline. Non seulement y a-t-il une hiérarchie claire et « naturalisée » entre les États sur la scène internationale, mais cette hiérarchie se

retrouve dans la discipline des Relations Internationales car ce sont les intellectuels occidentaux qui ont défini ce que c'est la discipline des Relations Internationales et quelle est la meilleure manière d'étudier ces relations, en excluant donc d'autres visions sur le monde de la politique internationale. Ce qui est très important dans l'argument de Vitalis par rapport à la hiérarchie qui existe au niveau international (et dans la discipline) est le fait que cette hiérarchie s'explique plutôt en termes identitaires, en termes de construction du Nous et des Autres et des manières par lesquelles on valorise certains aspects de notre identité ou de notre expérience en dépit des autres et au détriment des Autres. C'est un aspect auquel je reviendrai d'ailleurs dans le chapitre suivant.

À travers tous ces arguments l'analyse de Vitalis contribue d'une manière considérable au retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationale car elle met en évidence la nécessité de se pencher sur les questions identitaires sous-jacentes aux théorisations afin de mieux comprendre autant la politique mondiale que notre manière de l'aborder.

1.2 États et la construction sociale de l'identité étatique

Tel que mentionné, les théories orthodoxes des Relations Internationales n'ont pas développé une conceptualisation explicite de l'identité politique en politique internationale. Elles se sont basées sur l'idée que la seule identité politique pertinente au niveau international est l'identité nationale, considérée fixe et donnée, sans s'attarder sur le processus d'identification nationale et sans prendre en compte d'autres types d'identité. La fixité, le caractère non-problématique de l'identité nationale et l'idée que les questions identitaires tiennent plutôt du domaine de la politique interne et non pas de celui de la politique internationale ont centré

l'attention des chercheurs en Relations Internationales sur le premier terme du concept d'État-nation, donc sur les États et sur les relations qu'ils établissent entre eux - des relations qui sont considérées comme étant conflictuelles la plupart du temps.

C'est exactement contre cette conceptualisation des relations internationales - d'où les questions liées à l'identité des acteurs au niveau international sont totalement exclues - qu'Alexandre Wendt développe son approche constructiviste des relations internationales. L'analyse élaborée par Wendt devient donc importante dans le contexte de la présente recherche car il met en évidence le fait que tout effort pour comprendre les relations des acteurs au niveau international doit inclure nécessairement une attention particulière portée à l'identité de ces acteurs. Son article « Anarchy is what states make of it: the social construction of power politics » (Wendt 1992) est d'ailleurs considéré comme étant le texte ayant introduit la question de l'identité collective dans les approches dominantes des relations internationales⁵ (Neumann 1996 :163).

Wendt commence par critiquer le néoréalisme et le néolibéralisme à cause de leurs prémisses rationalistes qui les amènent à traiter les identités et les intérêts des agents internationaux – les États - comme étant exogènes à l'interaction et à se concentrer seulement sur le résultat des comportements des États dans un milieu anarchique (Wendt 1992 : 391-392). Pour les néoréalistes, le caractère anarchique de la structure internationale entraîne nécessairement une attitude égoïste de la part des États dont les principaux objectifs sont la sécurité individuelle et

⁵ Il faut préciser qu'il y a une distinction qui est faite dans la discipline entre le constructivisme dominant (« thin ») et le constructivisme critique (« thick »), la différence entre les deux se situant plutôt au niveau épistémologique : tout en partageant la prémisse de la construction sociale de la réalité, les premiers adoptent une épistémologie positiviste et donc la conviction dans la « scientificité » de la recherche sociale, tandis que les deuxièmes adoptent une épistémologie post-positiviste et donc le refus de la prétention à l'objectivité ou à la neutralité des chercheurs. Wendt adopte un constructivisme « thin » et donc la distinction entre son approche et les théories orthodoxes est plutôt d'ordre ontologique (par le rôle qu'il accorde aux idées) et non pas épistémologique. Il affirme d'ailleurs clairement, à la fin de son article (Wendt 1992), ses convictions épistémologiques qui le situent dans le champ positiviste.

les gains relatifs. Dans ces conditions, la coopération inter-étatique devient, selon les néoréalistes, très difficile à accomplir. Les néolibéraux considèrent que l'interaction dans un système basé sur l'action égoïste des États peut conduire à la coopération interétatique car les États poursuivent plutôt des gains absolus. Pourtant, autant le néoréalisme que le néolibéralisme considèrent que les États entrent en interaction les uns avec les autres avec une identité et des intérêts bien définis et que cette interaction et les institutions mises en place par celles-ci ont des impacts seulement sur le comportement des États et non pas sur leur identité ou leurs intérêts. Par conséquent, ils s'intéressent seulement à l'interaction entre les États et aux résultats de l'interaction et non pas à comment les États construisent leurs identités et intérêts à travers cette interaction.

Pour Wendt c'est justement une meilleure compréhension du processus de construction de l'identité et des intérêts individuels et collectifs qui va permettre une meilleure appréhension du système international. Contrairement au rationalisme qui prend les identités comme données et stables, il argumente que les identités et les intérêts autant individuels que sociaux sont construits par l'interaction entre les acteurs et, qu'à travers cette interaction, ils se trouvent dans une continuelle transformation. Wendt définit les « intérêts individuels et collectifs comme effets de la mesure et de la manière dans laquelle les identités sociales impliquent une identification avec le destin de l'autre (singulier ou pluriel) » (Wendt 1994 : 386; Wendt 1996 : 52). Les identités et les intérêts individuels et collectifs sont donc construits socialement, toujours en relation et à travers l'interaction avec l'Autre. Le soi définit son identité et ses intérêts par la manière dont il se représente l'Autre et la relation avec celui-ci. Ainsi, « l'identification est un continuum du négatif au positif – de la conception de l'autre comme anathème de soi à la conception de l'autre comme une extension du soi » (Wendt 1994 : 386; Wendt 1996 : 52).

En considérant les identités comme endogènes au processus d'interaction et non pas exogènes, Wendt critique la prémisse réaliste selon laquelle l'anarchie - l'absence d'une autorité internationale - conduit nécessairement à un système international basé sur l'égoïsme et la politique de puissance - « power politics ». Il argumente que la structure internationale, qu'elle soit anarchique ou autre, « n'existe pas ou n'a pas des pouvoirs causaux à part le processus », à part l'action et l'interaction des acteurs, donc à part la pratique qui la crée. Par conséquent, l'égoïsme et la politique de puissance ne sont pas des conséquences de l'anarchie mais des institutions créées par les États dans leur interaction : « l'anarchie est ce que les États en font » (Wendt 1992 : 395). Les États et les structures se construisent réciproquement et non pas à part les uns des autres (Wendt 1992 : 424).

Wendt apporte de cette manière une contribution importante à l'analyse des relations internationales en soulignant la construction sociale du système international et en portant à l'attention des chercheurs l'importance des questions liées à la construction et à la transformation de l'identité. Contrairement aux courants dominants dans la littérature en Relations Internationales, Wendt argumente donc que les identités et les intérêts des États sont construits par l'interaction entre les États (et non pas avant) et qu'ils sont dans un processus continu de transformation à travers cette interaction - ils ne sont pas fixes. Contrairement au néoréalisme, une telle conceptualisation rend la collaboration entre les États aussi probable que leurs comportements égoïstes, tout en mettant en évidence que dans ce processus de collaboration les identités et les intérêts des États peuvent changer (ce qui, selon Wendt, enrichit les arguments libéraux concernant l'apprentissage au niveau international).

En dépit des limites de la conceptualisation de Wendt - limites auxquelles je reviendrai plus loin - Wendt ouvre la voie au retour de l'identité au cœur même des courants dominants dans la discipline des Relations Internationales : nous ne pouvons pas aspirer à une meilleure compréhension de la politique mondiale sans accorder une attention particulière à la construction et à la transformation de l'identité des acteurs. Mais son objectif déclaré de construire un pont entre les deux courants dominants – le réalisme et le libéralisme – l'amène à s'approprier certaines des prémisses de ces courants, une de ces prémisses étant que les États sont les principaux acteurs de la politique internationale. Même s'il reconnaît le rôle de plus en plus important des autres acteurs au niveau international, Wendt argumente que les « États souverains resteront les acteurs politiques dominants dans le système international » (Wendt 1992 : 424). Donc il se concentre principalement sur comment les États construisent et sont construits en retour par la structure internationale. Par conséquent, il ignore comment l'identité et les intérêts des États sont construits par d'autres acteurs internationaux dont il mentionne l'importance – les compagnies multinationales, les mouvements sociaux transnationaux, les organisations intergouvernementales. Ce n'est pas seulement l'interaction des États entre eux qui construit et change leur identité et la structure internationale mais aussi leur interaction avec d'autres acteurs internationaux ou transnationaux.

L'absence d'une réflexion sur la construction réciproque de l'identité des acteurs étatiques et non-étatiques dans la politique mondiale appauvrit la conceptualisation de Wendt en ce qui concerne le processus d'identification des États. De plus, en se concentrant seulement sur les États et leurs identités et intérêts et en marginalisant les autres types d'altérité, Wendt réduit encore la multiplicité de l'identité politique au niveau mondial à sa dimension étatique-nationale et limite encore la compréhension de la politique internationale dans sa complexité.

1.3 Retour de l'identité et la reconceptualisation de la politique mondiale

Si Wendt est considéré l'auteur ayant introduit l'identité dans les approches dominantes des Relations Internationales, il n'est sûrement pas le seul auteur ayant contribué au retour de l'identité dans la discipline. L'exclusivité de l'identité nationale en tant qu'identité politique dans la politique mondiale, le manque de réflexion sur l'identité politique dans la littérature en Relations Internationales, les rapports de pouvoir que ce manque crée dans la discipline (qui parle dans la discipline et au nom de qui?) et dans la pratique des relations internationales ainsi que les limites que tout cela pose à la compréhension de la politique mondiale ont constitué la cible des critiques formulées et développées à partir des années 1980, mais surtout dans les années 1990, par les approches critiques. Ces approches incluent principalement : le constructivisme critique (Nicholas Onuf, Friedrich Kratochwil), les approches néo-gramsciennes (Robert Cox, Stephen Gill), les approches féministes (Spyke Peterson, Christine Sylvester, M. Marchand, J.A Ticknner), le post-colonialisme (Eduard Said, Ilan Kapoor, L. Gandhi) et le post-modernisme (R.B.J. Walker, R. Ashley). Comme Steve Smith le souligne, toutes ces approches, qu'il regroupe sous le nom de *reflectivisme*, ont comme point commun la critique du positivisme/rationalisme comme façon de connaître le monde (Smith 2002 : 70). L'émergence de ces approches a donc conduit à un débat épistémologique dans la discipline, un débat qui a des implications sur l'ontologie et la méthodologie en Relations Internationales et qui relativise en même temps l'hégémonie et l'autorité légitimatrice des théories orthodoxes dans la discipline⁶. À côté des contributions épistémologiques importantes que les approches critiques apportent à la

⁶ C'est justement ces implications et contestations qui font en sorte que pour certains auteurs qui s'inscrivent dans les théories orthodoxes en Relations Internationales soit les approches critiques ne font pas partie de la discipline des RI, soit elles sont reléguées aux marges de la discipline (Smith 2002 : 72-74).

discipline des Relations Internationales, elles ont créé aussi une ouverture dans la discipline vers les questions d'identité et de culture.

Un des livres angulaires dans ce sens, ayant donné le ton à ces critiques, est celui de R.B.J. Walker – « Inside/outside : international relations as political theory » (Walker 1993). L'analyse de Walker est incontournable dans la littérature en Relations Internationales sur ce sujet car l'auteur met en évidence les prémisses philosophiques des conceptualisations de l'identité politique en Relations Internationales, les manières dont ces prémisses entravent notre compréhension de la politique mondiale contemporaine et la nécessité de se pencher sur la reconceptualisation de l'identité politique dans la discipline. Walker est donc un des auteurs qui, tout en mettant en évidence lui aussi qu'une certaine conceptualisation de l'identité est toujours inhérente dans l'effort de théorisation des relations internationales, fait un plaidoyer pour le « retour » de l'identité et de la culture en Relations Internationales, un retour qui devrait conduire, selon lui, à de nouvelles manières d'appréhender l'identité politique et la politique mondiale.

Walker argumente dans son livre que les théories des Relations Internationales trouvent leurs racines dans les philosophies de l'histoire influencées par le Siècle des Lumières ou les théories du progrès de l'Europe du XIXe siècle, philosophies qui sont encore « captivated by a pervasive sense of space and territoriality ... they reproduce the fixing of temporality within spatial categories that has been so crucial in the construction of the most influential traditions of Western philosophy and soci-political thought » (Walker 1993 : 4). Selon Walker, les théories des Relations Internationales sont intéressantes moins parce qu'elles fournissent des explications essentielles de la politique internationale, mais plutôt parce qu'elles sont l'expression des limites

de l'imagination politique contemporaine, de la conceptualisation moderne « du caractère et de la location de la vie politique en général » dans les conditions où le monde a subi des transformations considérables (Walker 1993 :5).

Les théories des Relations Internationales nous montrent donc à quel point, en dépit de ces transformations profondes dans la politique mondiale, la pensée et l'action politiques contemporaines continuent d'être articulées « par la conceptualisation moderne de l'identité politique, conceptualisation exprimée essentiellement par le principe de souveraineté étatique⁷ (Walker 1993 : 160). La souveraineté étatique est, selon Walker, l'expression de l'identité politique moderne; elle est un discours qui définit constamment qui sont les acteurs politiques dans l'espace et dans le temps, qui sommes « Nous » en tant qu'acteurs de la politique internationale. L'idée de souveraineté crée l'image de l'État moderne en tant que conteneur ou incarnation de la culture, conduisant à une confusion entre l'État, la nation, la culture et l'identité politique. Cette conception contextuelle de l'identité politique ancrée dans l'espace territorial, qui s'impose comme inévitable et permanente, marginalise, exclut et ne permet pas d'appréhender les identités politiques qui se manifestent dans la politique mondiale contemporaine. D'ailleurs Walker souligne que l'imaginaire politique de la modernité ne nous laisse même pas entrevoir la possibilité d'une politique mondiale. La réduction de la politique mondiale aux relations internationales fait en sorte que la politique semble possible seulement à l'intérieur des États, tandis qu'à l'extérieur c'est l'anarchie des relations entre les États, donc l'absence de la politique⁸.

⁷ Selon Walker, notre imaginaire politique est donc encore dominé et limité en même temps par la souveraineté étatique en tant qu'expression « d'une articulation historique particulière de la relation entre l'universalité et la particularité », tout cela en dépit des changements profonds dans lesquels le monde contemporain est entraîné (Walker 1993 : 160-162; 176).

⁸ "... the character of international relations has been understood as a negation of statist forms of political community, as relations rather than politics, as anarchy rather than community" (Walker 1993: 164).

La souveraineté étatique offre donc une réponse très claire à une question très difficile – il s’agit de la question concernant notre identité politique en tant qu’acteurs politiques. Tel que Walker le précise, mettre en évidence les défis auxquels cette réponse se confronte dans le monde contemporain semble une démarche beaucoup plus facile que celle de remplacer ou dépasser cette réponse, donc de reconceptualiser le « Nous » politique dans l’espace et le temps du XXI^e siècle (Walker 1993 : 160). Pourtant, ce travail de reconceptualisation ne peut pas être fait, selon Walker, sans une problématisation, sans une analyse approfondie des prémisses théoriques et philosophiques qui sont prises pour acquises dans la littérature des Relations Internationales.

Walker va donc beaucoup plus loin que Wendt dans son effort d’ouvrir la discipline vers les questions liées à l’identité politique, car cette ouverture devrait impliquer, selon lui, non seulement une réflexion approfondie sur la construction et la transformation de l’identité et des intérêts des États (réflexion entamée par Wendt), mais aussi un effort de sortir du cadre exclusivement étatique et national de la conceptualisation de l’identité politique pour pouvoir reconceptualiser le Nous politique de manière à inclure les nouveaux acteurs et les nouvelles dynamiques qui se manifestent dans la politique mondiale contemporaine. Pour Walker, cette reconceptualisation est absolument nécessaire, mais elle ne peut pas être entamée sans démasquer premièrement à quel point la définition moderne de l’identité politique continue à conditionner notre pensée et à quel point elle compromet notre compréhension de la politique mondiale.

Ainsi, même si Walker ne se concentre pas dans son analyse sur la reconceptualisation de l’identité politique et de la politique mondiale contemporaine, son analyse démontre l’importance et la nécessité du retour de l’identité dans la discipline pour une meilleure

compréhension des relations qui s'établissent entre les différents acteurs au niveau mondial. En même temps, Walker met en évidence le besoin d'accorder une attention particulière aux implications théoriques que ce retour devrait avoir⁹. Non seulement justifie-t-il la pertinence de l'étude de ces implications, mais il souligne aussi que le retour de l'identité en Relations Internationales *devrait* conduire à un changement assez radical dans notre manière d'appréhender la politique mondiale :

“[T]o engage in a postmodern exploration of what it might now mean to speak of world politics ... require a re-engagement with the historically constituted limits of prevailing discourses about international relations/world politics without simply assuming that the historically specific resolutions of all spatiotemporal options expressed by the principle of state sovereignty are the only ground from which critical thought and emancipatory practice can be generated” (Walker 1993: 21).

De cette manière, Walker est l'un des auteurs qui assignent au retour de l'identité des conséquences théoriques claires, à savoir la transformation de la conceptualisation de l'identité et implicitement de la politique mondiale. Ces conséquences théoriques sont accompagnées d'un projet politico-normatif distinct car elles impliquent inclusion de tous les acteurs politiques dans l'articulation d'une politique mondiale basée sur le respect de la différence¹⁰.

1.4 Genre et les Relations Internationales

D'autres approches critiques – comme le féminisme et le post-colonialisme - ont aussi eu une contribution importante au niveau des efforts d'ouvrir la discipline des Relations

⁹ “Approaching questions about political identity and historical change by reflecting on the implications of the postmodern turn for theories of international relations, I want to explore how we are now able, or unable, to conceive of other possibilities, other forms of political identity and community, other histories, other futures” (Walker 1993: 14).

¹⁰ « How is it possible to engage with others without relapsing into the rituals of identity and non-identity, affirmation and denial, the great battle between the righteous and the barbarian that is so deeply inscribed in the constitutive discourses of modern politics? » (Walker 1993: 182).

Internationales vers les questions liées à l'identité. Tout en soulignant le caractère contextuel et historique de l'identité politique en Relations Internationales, ces approches ont surtout mis en évidence les rapports de pouvoir qui sont à la base de la construction moderne de l'identité politique. Le point de départ dans leur démarche est la critique des fondations épistémologiques de la philosophie des Lumières - et implicitement des théories dominantes des Relations Internationales. Cette philosophie est basée sur une logique binaire de la connaissance impliquant une construction dichotomique de la réalité. Selon ces approches, la réalité construite par les approches orthodoxes des Relations Internationales est fondée sur des dichotomies construites socialement – interne/externe, Nous/Autres, hommes /femmes, objet/sujet, fait/valeur, raison/affect, ordre/anarchie, culture /nature, Occident/Orient etc. - où non seulement les termes de la dichotomie s'excluent réciproquement, mais le premier terme est surévalué par rapport au deuxième, ce qui instaure un certain rapport de pouvoir entre eux. Ainsi, la « réalité » de la politique internationale est représentée comme étant composée par des entités bien délimitées spatialement par des frontières qui séparent clairement l'intérieur - le domaine de l'ordre, du Nous - de l'extérieur, du domaine de l'anarchie, du danger, des Autres.

Pour le féminisme¹¹, par exemple, une telle construction et représentation de la réalité est biaisée du point de vue du genre car, au-delà des différences biologiques de sexe, elle assigne des significations à la masculinité et à la féminité qui dévalorisent la femme et l'excluent de la politique mondiale autant comme acteur que comme chercheur dans ce domaine. Comme Peterson le souligne, par l'association de la masculinité avec la raison, la culture, l'action, le pouvoir public etc.; et par l'association de la féminité avec l'irrationalité, la nature, la passivité, le privé etc., les multiples inégalités de genre ont pu être justifiées, internalisées et

¹¹ Il faut préciser que le féminisme est loin d'être une approche unitaire et que le terme désigne plutôt l'existence de plusieurs approches féministes qui partagent en commun la critique de la structure patriarcale de la société, mais qui se différencient en même temps au niveau des objectifs de cette critique.

« normalisées » dans la société (Peterson 1992). Mais cette construction symbolique a des conséquences pratiques concrètes, car elle modèle et institutionnalise une « réalité » basée sur une dichotomisation claire « des identités, des comportements et des aspirations comme masculins et féminins »; une « réalité » qui institue au bout du compte un rapport de pouvoir manifeste entre les hommes et les femmes (Peterson 1992 : 194; Tickner 1997 : 614- 615).

Dans la réalité sociale construite de telle manière, la figure de la femme est toujours inférieure, subordonnée, déficitaire par rapport à celle de l'homme. Cela explique donc l'exclusion de la femme de la vie publique et militaire, des postes haut placés et bien payés et son invisibilité dans la science politique et, par conséquent, dans les Relations Internationales (Peterson 1992 : 193, Tickner 1997 : 621). Dans une discipline qui est dominée par des mâles, qui étudient des activités par excellence « masculines » (la guerre, la sécurité) et qui déploient cette étude à travers des interprétations masculines de la réalité, la femme est inévitablement rendue invisible, exclue¹² (Peterson 1992 : 198). Étant reléguée dans l'espace privé¹³, la femme « n'a pas de place dans le grand récit et la « high politics » des relations inter-étatiques anarchiques » (Runyan et Peterson 1991 : 68). Runyan et Peterson argumentent pourtant qu'en même temps qu'elle est exclue, la femme est aussi placée au centre des Relations Internationales ou plutôt du réalisme en tant que théorie dominante dans la discipline. L'association de la femme avec l'irrationalité, l'autre, l'anarchie - caractéristiques qui s'appliquent à l'extérieur, aux relations entre les États – la place au centre des efforts politiques et théoriques (et justifie en même temps

¹² « ...the 'invisibility' of women in international relations is explained by the gender selectivity imposed by who the primary actors and analysts are (statesmen, scholars), what the discipline purports to study (power, war, international politics), and how the discipline's topics are studied (realism, neorealism, pluralism, structuralism) (Peterson 1992: 198).

¹³ La sphère privée inclut les activités « naturelles » (ménage, éducation des enfants etc.) qui sont dévaluées par rapports aux activités « rationnelles » (la politique, l'économie, la justice) qui appartiennent à la sphère publique (Tickner 1997 : 621).

ces efforts) de la maîtriser, de la « domestiquer », de la contrôler (Runyan et Peterson 1991 : 69; Tickner 1996 : 148)¹⁴.

De cette manière, les approches féministes soulignent que la construction du Nous et des Autres est sexuée, que le Nous est associé à la masculinité, donc à la raison, à la sphère publique, tandis que les Autres sont associés à la féminité, donc à l'affect, à la sphère privée (Peterson 2003 : 108). Cela non seulement instaure un rapport d'inégalité entre Nous et les Autres, mais à l'intérieur même du Nous, la femme, en tant que membre de la communauté politique, est rendue invisible parce qu'elle est considérée inférieure ou subordonnée. Elle représente l'Autre à l'intérieur du Nous, un Autre qui est exclu et traité de la même manière que l'Autre qui se trouve à l'extérieur - l'étranger.

Donc, les approches féministes placent l'identité au centre de leur démarche et, par leurs efforts de démasquer la construction sexuée de l'identité politique moderne, elles apportent une contribution importante à la compréhension des limites et des contradictions inhérentes dans ce que la modernité appelle « Nous ». Cela met aussi en évidence le caractère biaisé, « masculin » des théories des Relations Internationales et de la réalité qu'elles créent et essaient d'expliquer en même temps. Tout comme Walker, elles révèlent à quel point l'identité et la subjectivité sont présentes dans une discipline qui les a ignorées ou marginalisés dans son aspiration à l'universalité, à la neutralité et à l'objectivité. De cette manière, les approches féministes ont eu une contribution importante au niveau du retour de l'identité dans la discipline car elles ont mis en évidence à quel point c'est important de découvrir les prémisses identitaires des théories des

¹⁴ La femme devient visible en relations internationales, comme Yuval-Davis le souligne, aussi quand elle est associée à la nation. En mettant l'accent sur le rôle reproductif de la femme, celle-ci est considérée le « gardien » de l'identité collective, le gardien de la reproduction sociale de la nation. C'est pour la défense de la femme et de son rôle social que les hommes vont à la guerre et c'est justement pour compromettre la reproduction sociale de l'ennemi que le viol est pratiqué systématiquement en période de guerre (Yuval-Davis 2003 : 313).

Relations Internationales (qui prétendent parler au nom de l'humanité mais qui en excluent pratiquement la moitié) et de comprendre les limites théoriques et les injustices politiques qui les accompagnent. Tous ces efforts de problématisation de l'identité sont tout à fait nécessaires afin d'ouvrir la voie à la création de cadres théoriques sensibles aux questions liées à l'identité (Peterson 1992 : 196; Tickner 1996 : 148), aux prémisses identitaires de nos manières de se représenter les relations internationales et aux implications pratiques de ces prémisses – des cadres théoriques qui permettront donc l'inclusion et l'affirmation de la différence. Les approches féministes attachent donc elles aussi un projet politique clair au retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales – la transformation de l'image et du statut des femmes dans la société et la restructuration des relations sociales à tous les niveaux afin qu'elles soient plus inclusives par rapport aux femmes et qu'elles valorisent leurs multiples expériences dans la société.

1.5 Identité, marginalité et le post-colonialisme

Dans le même sens, le post-colonialisme, dont les principales caractéristiques ont été développées par Edward Said dans son livre « Orientalisme » (1979), place au centre de sa démarche la question de la construction de l'identité dans la modernité occidentale et les relations de pouvoir qui sont inhérentes dans ce processus de construction. Said argumente dans son livre que l'Orientalisme est principalement un discours par lequel l'Occident « a été capable de gérer – et même de produire – l'Orient politiquement, sociologiquement, militairement, idéologiquement, scientifiquement, et imaginativement après les Lumières » (Said 1979 : 3). Dans ce discours, et suivant l'imaginaire dichotomique de la modernité, les Occidentaux se

représentent comme rationnels, pacifiques, libéraux, logiques, tandis que les Orientaux sont irrationnels, dégénérés, primitifs, mystiques etc. (Said 1979; Kapoor 2002 : 650). Cette représentation construit donc l'Orient comme l'image appauvrie de l'Occident, comme l'Autre, elle met en place la supériorité de l'Occident par rapport à l'Orient et justifie de cette manière le colonialisme, la mission civilisatrice de l'Occident (Gandhi 1998: 77). L'Orient, tel qu'il est représenté par l'Occident, ne semble pas capable de se connaître, de connaître ses limites et, par conséquent, ne peut pas agir dans la direction de son émancipation; il ne peut pas se « civiliser » lui-même, d'où la nécessité de sa colonisation par l'Occident (Said 1979 : 34).

C'est pour cela que Said argumente que « la relation entre l'Orient et l'Occident est une relation de pouvoir » (Said 1979 : 5), que l'Orientalisme, en tant que système de connaissances sur l'Orient, est moins une description fidèle de l'Orient qu'une expression du pouvoir de l'Occident sur celui-ci. L'Orientalisme, selon Said, « *is ... a certain will or intention to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world* » (Said 1979: 12).

Le post-colonialisme apporte donc une contribution importante à la compréhension du rapport entre Nous (l'Occident) et les Autres (le reste du monde), en questionnant et déconstruisant les images construites par l'Occident du reste du monde. Il déconstruit les conceptions traditionnelles du Nord (Nous), du Sud (Autres) et de la domination du premier sur le deuxième. Il met en évidence à quel point les Relations Internationales sont un discours occidental et donc à quel point la voix des Autres est marginalisée dans ce discours. Ce projet révisionniste du post-colonialisme est accompagné, selon Albert Paolini, par un projet politique qui vise à raconter l'histoire « de la rencontre (post)coloniale d'un point de vue contre-

hégémonique, il cherche à donner du pouvoir (« empower ») aux peuples subordonnés » et à remodeler la subjectivité au-delà de l'imaginaire occidental (Paolini 1999 : 203). D'ailleurs, Albert Paolini souligne que c'est exactement la subjectivité, l'élément humain qui a été exclu de la tentative des théories des Relations Internationales d'expliquer la politique mondiale. C'est pour cela que pour lui c'est important d'inclure l'identité et la culture dans cette tentative et de passer de l'étude des relations internationales (centrées sur l'État et le pouvoir) à l'étude des relations intersubjectives – donc « involving interaction between human subjects across societies and communities – mediating imagined identities, subjectivities, and cultures at both the individual and collective levels » (Paolini 1999 : 42).

Par la célébration de la marginalité et par son projet émancipatoire (dans le sens de donner une voix et replacer le Tiers Monde dans le discours des Relations Internationales), le post-colonialisme met donc en évidence la représentation occidentale biaisée de la politique mondiale - une représentation qui est biaisée parce qu'elle est basée sur une conceptualisation particulière du Nous et des Autres - et argumente que l'identité fait partie intégrante de tout effort d'appréhender la politique mondiale. Tout comme dans le cas de Walker ou des approches féministes, les auteurs soulignent en même temps que le retour de l'identité en Relations Internationales nous permet de révéler les rapports de pouvoir qui sont inhérents dans la représentation et la pratique des relations internationales et que ce retour présente le potentiel de conduire à des reconceptualisations de la politique mondiale afin de rendre justice aux différents types d'identités politiques.

1.6 Territorialité, identités et mouvement

Un autre type d'approche critique qui attire l'attention sur l'importance des questions identitaires dans les dynamiques inter ou transnationales et qui lance un défi à la construction territoriale de l'identité politique est celui que Lothar Brock appelle « critical TIM » - territorialités, identités et mouvement (Brock 1999). Dans ce cas, les auteurs se concentrent plutôt sur la critique de la définition de l'identité selon le modèle inclusion/exclusion, en dirigeant leur attention vers les migrations internationales et vers la transnationalité, la translocalité ou la transversalité qui accompagnent ce phénomène.

Peter Mandaville, par exemple, se propose d'investiguer la possibilité que la nature de la territorialité politique soit en train de subir certaines transformations. Dans ce sens, il développe le concept de « translocalité »¹⁵ qui correspond à une transformation de la relation entre territoire, identité et allégeance politique. La translocalité fait référence aux « personnes et processus qui font plus que opérer au-delà ou entre les frontières nationales; ils mettent plutôt en question la nature et les limites de ces frontières en pratiquant des formes d'identité politique qui, tandis qu'elles sont localisées dans l'espace géographique, ne dépendent pas des limites du territoire pour définir les limites de leurs politiques » (Mandaville 1999 : 654). En analysant trois modes de pratiques translocales – les diasporas, les identités des zones frontalières et les mouvements spirituels – Mandaville suggère une reconceptualisation du politique en Relations Internationales basée sur la translocalité en tant qu'espace d'interactions à travers et entre les territoires, interactions qui conduisent à l'émergence de nouvelles identités politiques.

¹⁵ Concept emprunté d'Arjun Appadurai.

Soguk et Whitehall proposent, pour une meilleure compréhension des dynamiques actuelles, le concept de « transversalité ». La transversalité est définie comme « ontological condition of being and becoming » qui a existé avant la création des frontières conventionnelles de la souveraineté qui impliquent l'inclusion/l'exclusion et les séparations culturelles (Soguk et Whitehall 1999 : 676). Faisant référence au cas des immigrants dans les zones de transit dans les aéroports, les auteurs affirment que toutes les zones sont du point de vue empirique des zones de transit, cela veut dire des espaces du mouvement, pas totalement contrôlés par les États. Ainsi, les frontières souveraines sont seulement des moments temporaires, des exemples de « wandering grounds » de la condition transversale.

Si les approches précédentes se concentrent plutôt sur le discours des Relations Internationales pour identifier les exclus et les marginalisés, sur la construction biaisée de ce qu'on appelle la discipline des Relations Internationales, sur la mise en évidence des rapports de pouvoir qui se trouvent à la base de la création de cette discipline, la critique TIM contribue à l'effort d'ouvrir la discipline aux questions liées à l'identité par une analyse des dynamiques des migrations internationales qui posent un défi (théorique et pratique) à l'image traditionnelle/territoriale du Nous et des Autres. L'analyse de ces dynamiques en même temps anciennes et nouvelles - anciennes parce que les dynamiques migratoires existent depuis toujours; nouvelles par leur ampleur actuelle, mais aussi par leur articulation à l'ère de la révolution de l'information et de la communication - invite à voir le caractère multiple de l'identité politique dans la politique mondiale. Cette multiplicité se révèle par une variation de l'ancrage spatial de l'identité - ancrage qui inclut mais dépasse en même temps le cadre strictement territorial de l'identité politique nationale. Le Nous et les Autres sortent donc de leur

cloisonnement territorial pour se déployer à d'autres échelles, à d'autres niveaux, pour prendre d'autres configurations spatiales.

Ainsi, tout comme les approches critiques précédentes, l'approche TIM met en évidence qu'une compréhension et une analyse de l'identité dans la politique mondiale strictement en termes nationaux ou territoriaux-étatiques sont loin de capter la complexité de la politique mondiale contemporaine et appauvrissent notre image des agents ou des acteurs internationaux ainsi que des relations qu'ils entretiennent entre eux. Une attention particulière aux multiples articulations de l'identité politique serait donc nécessaire dans toute tentative d'appréhender cette complexité et de faire place dans la représentation et la pratique des relations internationales aux différentes types d'identité.

1.7 Implications et potentiel du retour de l'identité

Si nous résumons la contribution des auteurs présentés dans cette section (au-delà des différences entre leurs arguments), nous pourrions voir qu'à travers toutes ces analyses l'identité a été retirée de la marginalité dans laquelle elle fût exilée par les approches traditionnelles, pour être poussée sur les agendas de recherche en Relations Internationales. Premièrement, tous ces auteurs ont souligné le fait que, même si l'identité était exclue du champ de recherche de la discipline, les théories traditionnelles des Relations Internationales (surtout le réalisme et le libéralisme classiques) et leur représentation de la politique internationale étaient ancrées dans des prémisses identitaires fortes (les identités étatiques, données, fixes et en relation d'exclusion réciproque). De cette manière, une conceptualisation particulière de l'identité était à la base de la création de la discipline même des Relations Internationales et conditionnait leurs analyses. En

même temps, les analyses présentées dans les sections précédentes démontrent que loin d'être donnée et fixe, l'identité est le résultat d'une construction sociale, de l'intersubjectivité et qu'elle est dans un processus de transformation continue. De plus, les approches critiques ont souligné que cette construction et transformation ne sont pas neutres car à travers ces processus, des relations de pouvoir sont instaurées entre les différentes identités. Par conséquent, non seulement une certaine conceptualisation de l'identité est au centre des théories orthodoxes des Relations Internationales, mais ces théories, en dépit de leur prétention à l'objectivité et à la neutralité, sont accompagnées par des projets politico-normatifs évidents dans les rapports de pouvoir qu'elles produisent et reproduisent entre l'identité et la différence, entre Nous et les Autres.

Mettant en évidence les prémisses identitaires des efforts de théorisation des relations internationales, les limites et les contradictions de la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique dans la discipline des Relations Internationales, la construction dichotomique du Nous et des Autres, ainsi que les rapports de pouvoir qui sont inhérents dans cette construction, ces approches apportent donc une contribution ontologique et épistémologique importante dans la discipline. Si Wendt se concentre plutôt sur le caractère construit et changeant de l'identité et des intérêts étatiques et sur la nécessité du retour de l'identité pour mieux comprendre les comportements des États et le fait que l'anarchie n'est pas nécessairement accompagnée par le « self-help principle », les autres auteurs vont aller plus loin en argumentant en faveur d'un élargissement ontologique (pour inclure dans l'analyse d'autres acteurs) ainsi qu'en faveur d'un élargissement épistémologique plus radical que celui avancé par Wendt. À cela s'ajoute aussi une contribution au niveau normatif car les auteurs critiques révèlent en même temps les préjugés et les projets politico-normatifs inhérents dans les théories orthodoxes des Relations

Internationales qui, ensemble, fournissent une image limitée et biaisée du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux - donc de la politique mondiale.

La remise en question et l'analyse critique de la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique en Relations Internationales développées par ces approches nous aident à comprendre la nécessité et l'importance théorique et politico-normative du retour de l'identité dans les théories des Relations Internationales. Non seulement l'identité nationale n'est pas la seule identité politique qui se manifeste dans la politique mondiale, mais même à l'intérieur de la « nation », certaines catégories de citoyens (les femmes, les pauvres – les « Autres » qui se trouvent à l'intérieur) voient leur voix réduite et ont des possibilités d'affirmation très limitées. Une meilleure compréhension de la politique mondiale contemporaine ne pourrait donc pas être acquise sans porter attention à la manière dont les acteurs construisent leur identité et à la manière dont certains types d'identité sont marginalisés par cette construction; sans donc inclure dans l'analyse les différents types d'identités politiques qui se manifestent au niveau mondial et les rapports qui s'établissent entre eux. Par conséquent, un tel effort d'appréhension de la politique mondiale nécessiterait une reconceptualisation ontologique de la discipline, accompagnée par une réflexion épistémologique sur l'étude de l'identité (sur comment étudier l'identité) ainsi que par une attention particulière accordée aux impacts politico-normatifs de toute tentative de penser l'identité, l'altérité et les relations entre elles.

L'ouverture que les approches discutées dans les sections précédentes a créé dans la discipline s'est concrétisée dans la multiplication des recherches et des réflexions sur l'identité, sur les enjeux et les dynamiques identitaires en Relations Internationales. De plus, tel que déjà précisé, cette ouverture s'est produite autant au niveau des approches traditionnelles, par

l'élargissement de leur champ de recherche et l'inclusion dans l'analyse de certains aspects identitaires et culturels de la politique mondiale, que par l'émergence des approches qui font de l'identité leur centre d'intérêt. La concrétisation de cette ouverture même dans les approches orthodoxes des Relations Internationales (les mêmes approches qui avaient marginalisé ou exclus l'identité du champ de recherche de la discipline) démontre qu'il n'y a pas eu en effet un débat autour de la problématique du retour de l'identité et que dans les circonstances théoriques et empiriques des dernières décennies, le retour s'est produit sans donner naissance à une contestation majeure de la nécessité de porter une attention particulière à l'identité (c'est une question à laquelle je reviendrai d'ailleurs plus loin, dans le chapitre 5). Cependant, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, ce retour ne s'est pas concrétisé de la même manière dans les différentes approches en Relations Internationales ce qui m'amène à me demander si cette variation dans la concrétisation a un impact sur la portée du retour de l'identité et, finalement, si le retour a changé quelque chose dans la discipline, s'il a apporté quelque chose tel qu'il été espéré – plus précisément, s'il a conduit à la reconceptualisation de la politique mondiale.

Ainsi, l'objectif de la présente recherche est d'explorer les implications de cette ouverture sur la reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales et d'expliquer le succès ou l'échec, le cas échéant, du retour de l'identité de transformer nos manières de se représenter le Nous, les Autres et les rapports qui s'établissent entre eux. Dans l'introduction, je mentionnais que ma question et ma recherche sont basées sur les prémisses que toute analyse de l'action sociale comporte en elle-même une certaine conceptualisation de l'identité et que penser l'identité (réfléchir à qui sont le Nous et les Autres, au processus de construction de l'identité) c'est penser le vivre ensemble, les relations entre l'identité et l'altérité,

c'est penser les manières de se rapporter à la différence, aux Autres. En même temps, certains des auteurs discutés dans les sections précédentes présentent le retour de l'identité comme ayant le potentiel non seulement de mieux comprendre, mais aussi de transformer notre manière d'appréhender la politique mondiale (Walker, Vitalis), tandis que d'autres lui assignent plus clairement un projet révisionniste ou émancipatoire autant au niveau de la représentation qu'au niveau de la pratique des relations internationales (les approches féministes et le post-colonialisme). À la lumière de ces prémisses et en intégrant les arguments développés par certains des auteurs présentés dans ce chapitre, le retour de l'identité a-t-il eu un impact sur la manière dont le vivre ensemble est conceptualisé dans la discipline? Est-ce que le potentiel dont certains auteurs ont investi le retour de l'identité en Relations Internationales est en train de se concrétiser? Est-ce que ce retour a conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial qui dépasse les conceptualisations traditionnelles partielles et réductrices - excluant, marginalisant ou assimilant la différence - et qui accommode les différentes identités qui se manifestent dans la politique mondiale?

Si les deux premières questions restent plutôt au niveau des implications théoriques de ce retour, la dernière question démontre une forte dimension normative à laquelle je reviendrai dans la section suivante. Pour ce qui est des implications théoriques du retour de l'identité en Relations Internationales, *mon hypothèse est que pour conduire à une reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline, ce retour doit nécessairement générer une nouvelle conceptualisation de l'identité politique, du Nous et des Autres ainsi que des rapports de pouvoir qui s'établissent - ou qui devront s'établir - entre eux*. Sans un tel effort de reconceptualisation, le retour de l'identité ne fera que reproduire les limites et les contradictions de la

conceptualisation traditionnelle de l'identité, tout en cloisonnant théoriquement le vivre ensemble dans une conflictualité perpétuelle ou dans une homogénéité forcée, avec les conséquences mises en évidence (et auxquelles je reviendrai plus loin) par les approches discutées dans ce chapitre - dévalorisation, marginalisation, exclusion de la différence dans la représentation et la pratique des relations internationales. Sans un effort de dépasser la conceptualisation de l'identité implicite (avant la fin de la Guerre froide) dans les approches orthodoxes des Relations Internationales, le retour de l'identité ne fera qu'ajouter une autre dimension ou variable dans un cadre d'analyse dont la portée et les paramètres sont déjà établis, dans le but de renforcer sa validité. Tout cela continuera d'entretenir et de nourrir une image réduite et appauvrie de ce qu'est la politique internationale, de qui sont les acteurs qui l'articulent, de comment ils se comportent et agissent les uns par rapport aux autres et limitera, par conséquent, tout effort théorique et pratique dans la direction d'une éventuelle reconceptualisation et restructuration de celle-ci.

Les auteurs discutés dans ce chapitre ont mis en évidence la nécessité du retour de l'identité en Relations Internationales et ils ont contribué de cette manière à l'ouverture de la discipline aux questions identitaires, mais ces auteurs n'ont pas poussé l'analyse pour proposer ou pour arriver à des conceptualisations alternatives de l'identité politique en Relations Internationales, à une reconceptualisation du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux. Ils ne sont pas allés jusqu'à fournir eux mêmes et n'ont même pas proposé de fournir une reconceptualisation explicite et bien développée du processus de construction identitaire, des logiques qui régissent ou qui devront régir les relations entre Nous et les Autres, donc du vivre ensemble, dans le contexte actuel. En laissant cette tâche de reconceptualisation à d'autres penseurs, ces auteurs ont seulement justifié l'importance, la pertinence, la nécessité d'une

problématisation et d'une réflexion approfondie sur l'identité dans la discipline, tout en assignant à cette réflexion des objectifs plus ou moins différents.

Cependant, même si ces auteurs ne sont pas arrivés à présenter une nouvelle conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble au niveau mondial, leur critique de la conceptualisation traditionnelle de l'identité ainsi que des préjugés, des limites et des contradictions qui l'accompagnent nous aide à entrevoir, ne serait-ce que vaguement ou partiellement, la direction que cette nouvelle conceptualisation pourrait ou devrait prendre (au moins pour éviter les faiblesses de la conceptualisation traditionnelle de l'identité). Ainsi, *j'avance que pour dépasser les limites de la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique en Relations Internationales et pour rendre possible une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial, une nouvelle conceptualisation de l'identité devrait nécessairement inclure les caractéristiques ou les éléments suivants de l'identité*: premièrement, l'identité politique est *multiple*. Cela signifie non seulement que les États ne sont pas des « like-units » et qu'ils peuvent avoir différentes identités, mais l'identité n'est pas réduite et limitée à l'identité nationale ou étatique, elle est multidimensionnelle. Deuxièmement, l'identité est toujours en *changement*. Ainsi, l'identité n'est pas fixe, elle est fluide, elle se trouve dans un processus continu de transformation. Troisièmement, l'identité se construit toujours *en relation avec les Autres*, avec l'altérité. Par conséquent, elle n'est pas donnée ou exogène à l'interaction entre les acteurs, elle émerge, s'articule et se transforme à travers l'interaction avec l'altérité. Quatrièmement, les identités ne s'articulent pas dans un vide social ou dans un vide de pouvoir, *elles sont marquées par les relations de pouvoir qui modèlent et structurent la société*, y compris la société internationale. Il s'agit de rapports de pouvoir qui, comme nous l'avons vu plus haut, peuvent conduire à la dévalorisation, à la marginalisation ou à l'exclusion de certains acteurs

autant au niveau de leur participation dans les dynamiques de la politique internationale, qu'au niveau de leur participation aux efforts de conceptualiser et analyser la politique internationale, donc à l'intérieur même de la discipline des Relations Internationales.

Je prends donc le pouvoir comme un élément inhérent dans la conceptualisation de l'identité – contrairement aux auteurs qui, tel que nous le verrons plus loin, pensent l'identité et le pouvoir séparément ou qui ignorent tout simplement le rôle du pouvoir dans la construction de l'identité. L'identité et le pouvoir ne sont pas deux catégories différentes et séparées, elles sont étroitement liées. Les identités émergent et se transforment à travers les relations de pouvoir qu'elles entretiennent avec l'altérité et ces relations de pouvoir ne peuvent pas être ignorées dans les efforts de conceptualiser le Nous et les Autres - qui ils sont, comment leur identité est construite et comment elle se manifeste - et leur vivre ensemble. C'est un sujet auquel je reviendrai plus en détails dans le deuxième chapitre.

Alors, si dans mon hypothèse j'avance que la reconceptualisation du vivre ensemble doit nécessairement impliquer une reconceptualisation du Nous et des Autres et des rapports de pouvoir dans lesquels ils sont imbriqués, ce n'est pas parce que l'identité et le pouvoir sont pris séparément – ou parce qu'à la reconceptualisation de l'identité devrait s'ajouter une reconceptualisation des rapports de pouvoir - mais parce que je veux insister sur le fait que la reconceptualisation des rapports de pouvoir entre Nous et les Autres est inhérente dans la reconceptualisation de l'identité et donc partie intégrante de la reconceptualisation du vivre ensemble.

Ce sont ces caractéristiques de l'identité – multiplicité, fluidité, relationnalité et rapports de pouvoir – qui rendent la conceptualisation traditionnelle de l'identité en Relations Internationales anachronique, réductrice et stérile et qui prises ensemble, devront constituer le point de départ

dans tout effort pour reconceptualiser l'identité et le vivre ensemble dans la discipline. Elles devront être à la base de tout effort qui vise à capter, expliquer, structurer et restructurer la réalité complexe des rapports qui s'établissent entre les différents Nous et les Autres dans la politique mondiale contemporaine. C'est pour cela que dans le chapitre suivant, je retournerai à ces caractéristiques et je me concentrerai davantage sur elles, pour expliquer en détail ce qu'elles impliquent et comment elles se relient ensemble en tant que base d'une possible nouvelle conceptualisation de l'identité.

1.8 Étudier l'identité : démarche méthodologique, prémisses épistémologiques et direction politico-normative

L'approche que j'utilise dans ma recherche est principalement basée sur l'analyse qualitative des discours développés en Relations Internationales, après la fin de la Guerre Froide, autour de l'identité politique dans le but de déceler les implications théoriques et normatives de ces discours sur la conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline. Dans ce sens, je me concentrerai sur des auteurs/approches qui, après la fin de la Guerre froide, ont manifesté un intérêt particulier pour l'identité, en l'incluant dans leur cadre d'analyse. Plus précisément, je vais analyser qui sont le Nous et les Autres dans les approches étudiées, comment ils sont construits les uns par rapports aux autres et quel est le projet politico-normatif inhérent dans ces conceptualisations de l'identité, afin de voir si tout cela conduit à des changements par rapport aux conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales. Ce faisant, j'aborderai donc l'ontologie de ces approches, la logique par laquelle

elles expliquent les relations qui s'établissent entre Nous et les Autres, ainsi que les manières par lesquelles elles appréhendent le vivre ensemble dans la politique mondiale.

Parce que le retour de l'identité s'est produit autant au niveau des approches traditionnelles, par la multiplication des analyses et des études portant sur l'identité, qu'au niveau des approches critiques, par l'émergence d'approches faisant de l'identité et de l'accommodement de la différence leur centre d'intérêt, je concentrerai mon étude sur des auteurs qui, autant dans les approches traditionnelles que dans celles critiques, ont procédé à travers leurs analyses au retour de l'identité dans la discipline. Plus précisément, je m'attarderai à des auteurs qui ont fait de l'identité un élément important dans l'explication des dynamiques internationales, qui ont essayé de théoriser le vivre ensemble au niveau mondial en mettant l'identité au centre de leurs efforts de théorisation.

Premièrement, cela veut dire que je n'ai pas retenu pour mon analyse les auteurs qui tout en accordant un rôle important à l'identité, se penchent plutôt sur des études de cas concrets - par exemple sur l'étude des différentes diasporas ou groupes transnationaux religieux, de femmes, de gay ou de travailleurs - ou sur des enjeux internationaux précis - par exemple des conflits ethniques. Ces auteurs apportent sûrement une contribution importante au niveau de notre compréhension de ces groupes, cas ou enjeux concrets, mais ce qui m'intéresse pour la présente recherche ce sont les auteurs dont la contribution se situe à un autre niveau – au niveau de la théorisation du vivre ensemble au niveau mondial à travers l'identité. Je me concentrerai donc sur les auteurs qui se proposent de théoriser le vivre ensemble au niveau mondial et qui font de l'identité un élément important dans leur théorisation.

Deuxièmement, étant donné que le champ de recherche à couvrir est très vaste, dans le cas des approches traditionnelles – le réalisme, le libéralisme, l'École anglaise et le marxisme - je

choisirai seulement deux auteurs pour chaque approche. Je vais m'attarder ici à des auteurs représentatifs qui, après la fin de la Guerre froide, ont marqué les approches dans lesquelles ils s'inscrivent en accordant une attention particulière à l'identité dans leurs efforts de conceptualiser les dynamiques internationales. Je retiendrai donc les auteurs qui, à travers l'importance qu'ils accordent à l'identité dans les projets théoriques qu'ils développent, ont non seulement eu une contribution importante au retour de l'identité dans leurs approches respectives, mais ils ont aussi influencé, modelé et circonscrit les manières dont l'identité est conceptualisée dans ces approches-là.

Comme que je le souligne dans le troisième chapitre, nous ne pouvons pas parler du retour de l'identité dans le réalisme sans parler de Huntington et sa théorie du choc des civilisations ou de Mearsheimer et l'importance qu'il accorde à l'hyper-nationalisme dans son explication des relations internationales. De la même manière, dans le cas de l'École Anglaise, Robert Jackson et Andrew Linklater sont deux des auteurs les plus marquants qui se sont concentrés sur les tensions entre le pluralisme (la société internationale) et le solidarisme (la société mondiale), tensions qui renvoient directement à l'accommodement de la diversité dans la politique mondiale. Pour ce qui est du libéralisme, James Rosenau - qui donne à l'identité individuelle une place importante au niveau international - et Jan Aart Scholte - qui se penche sur les implications des dynamiques de la mondialisation sur l'identité - sont incontournables quand il s'agit du retour de l'identité dans le libéralisme. Dans le cas du marxisme, Immanuel Wallerstein - à travers son analyse de la culture - et Robert Cox¹⁶ - à travers l'importance qu'il accorde aux

¹⁶ La mention de Linklater ou de Cox dans le chapitre où j'analyse plutôt les approches traditionnelles ne veut pas dire que je nie leur « appartenance » aux approches critiques ou que je minimise leur contribution pour ce qui est du retour de l'identité dans la discipline. Cependant, cela va me permettre de montrer qu'en dépit de leur apport, ce ne sont pas tous les auteurs critiques qui arriveront nécessairement à dépasser certaines limites des approches traditionnelles dans la conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble.

nouvelles identités politiques reliées à l'émergence des mouvements sociaux transnationaux, ne pourront pas être omis si nous analysons le retour de l'identité dans le cas du marxisme.

Pour ce qui est des approches critiques, je ne ferai pas une analyse exhaustive de toutes les approches qui sont regroupées sous le nom d'approches critiques. Je me concentrerai ici sur les approches basées sur le dialogue interculturel véritable. Cela ne veut pas dire que les autres approches critiques ne prennent pas en compte l'identité ou qu'elles ne contribuent pas à la compréhension des dynamiques identitaires. Au contraire, tel que je le précise dans ce chapitre, ce sont les approches féministes, les approches néo-gramsciennes, le post-colonialisme, le post-modernisme qui – par leurs critiques des approches traditionnelles, ont fait appel au retour de l'identité dans la discipline en soulignant les limites de la conceptualisation traditionnelle de l'identité ainsi que le besoin de multiplier les efforts pour mieux appréhender l'identité dans la politique mondiale. Cependant, ce ne sont pas toutes les approches critiques qui vont jusqu'à proposer de nouvelles manières de reconceptualiser le vivre ensemble, d'accommoder la différence au niveau mondial. De ce point de vue, les approches qui vont le plus loin dans cette direction sont les approches basées sur le dialogue interculturel véritable. Les auteurs qui s'inscrivent dans ces approches - Andrew Linklater, David Blaney, Naeem Innayatullah et Richard Shapcott - non seulement mettent en évidence les limites des théories traditionnelles, ils vont aussi proposer de nouvelles conceptualisations de la relation entre l'identité et l'altérité ainsi qu'une nouvelle conceptualisation du vivre ensemble – celle basée sur l'idée de dialogue interculturel véritable. La contribution importante des approches du dialogue interculturel véritable aux efforts de dépasser l'image conflictuelle ou homogénéisatrice du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales mérite d'être analysée plus en profondeur dans cette recherche, au risque de marginaliser d'autres approches critiques. Cependant, je tiens à

souligner encore une fois que cette marginalisation n'enlève rien à la contribution de ces approches à l'enrichissement de notre compréhension des enjeux identitaires dans la politique mondiale.

Le choix de me baser sur l'analyse de discours reflète l'importance que j'accorde aux idées et aux théories dans l'articulation de la politique mondiale, dans la construction de ce que nous appelons la réalité des relations internationales. De ce point de vue, je m'inscris dans la position épistémologique post-positiviste des approches critiques qui refusent les prémisses positivistes des théories traditionnelles selon lesquelles la théorie doit refléter la réalité et qui impliquent donc qu'il y a une réalité objective de la politique mondiale que les chercheurs peuvent connaître d'une manière neutre, à travers des procédures vérifiables empiriquement. En refusant les séparations que le positivisme fait entre le sujet et l'objet de recherche, entre les faits et les valeurs, entre les faits « réels » et l'interprétation de la réalité, et finalement entre la pratique et la théorie, ma recherche est basée sur la prémisse que la théorie et la pratique sont étroitement reliées et que tout effort pour comprendre, connaître et théoriser le monde dans lequel on vit a une dimension politico-normative sur laquelle la pratique est basée et selon laquelle la réalité est construite. La théorie n'est donc pas une réflexion neutre ou objective de la réalité, elle guide, modèle et structure notre comportement dans la société et, de cette manière, elle participe activement à la construction et à la transformation de la réalité sociale qu'elle prétend étudier et expliquer. Il s'agit de prémisses qui ont été introduites et développées graduellement dans la discipline par des auteurs comme Robert Cox, Jim George, RBJ Walker, James Der Derian et Steve Smith.

Ainsi, contrairement à la présupposition commune aux théories traditionnelles des Relations Internationales que la théorie est une réaction cognitive aux faits et aux événements qui se passent dans la réalité, George argumente par exemple, dans « Discourses of Global Politics : A Critical (Re)Introduction to International Relations » - devenu un repère dans la discipline, que « at every stage of the process by which we come to know the world, we are engaged with it, to the extent that the facts of the world (e.g., historical, political, social) are always intrinsically bound up with the way we give meaning to them and accord them « real » status » (George 1994: 22). George met donc l'accent sur les implications pratiques du processus de création de sens, sur «the world-making nature of theory », sur la théorie en tant que pratique politique (George 1994 : 2-3). Dans le même sens, Smith suggère que « the discipline of International Relations is complicit in the constitution of this world of international relations » (Smith 2004: 499).

Selon ces conceptualisations, le monde est quelque chose d'interprété (« an interpreted 'thing' »¹⁷ (George 1994 : 24)) et l'interprétation se passe dans des conditions de désaccord, de divergences et de conflit. Dans ce processus, certaines interprétations réussissent à s'imposer et à devenir dominantes et, à travers cette domination, certains rapports de pouvoir sont instaurés parmi les différentes interprétations ainsi que dans la réalité construite par les interprétations dominantes¹⁸. Étant donné qu'il n'y a pas une réalité sociale objective et fixe en dehors de nos interprétations, qui pourrait agir en tant que repère pour juger la véracité de nos perspectives, toute théorie, peu importe sa prétention à la « scientificité », devient une « narrative fiction ... derived from a dominant *discursive practice* that reduces the flux of existence to a strategic

¹⁷ “[R]eality is never a complete, entirely coherent “thing”, accessible to universalized, essentialist, or totalized understanding of it. Nor can the question of reality be exhausted by reference to the facts of the world or any simple aggregation of them, because reality is always characterized by ambiguity, disunity, discrepancy, contradiction, and difference.” (George 1994: 11).

¹⁸ C'est pour cela que certains chercheurs – par exemple James Der Derian (1989) - se sont concentrés sur le processus par lequel certaines théories, certaines interprétations du monde, ont atteint un statut dominant, une autorité légitimatrice dans la discipline, en marginalisant et même excluant d'autres interprétations/perspectives.

framework of unity and coherence » (George 1994 : 29). Le discours fait donc référence aux pratiques sociales qui créent et donnent un sens à la réalité et à notre existence¹⁹.

Ce qui est important ici et ce qui fait le lien entre la théorie et la pratique est le fait que nous agissons dans le monde en fonction de l'interprétation que nous en donnons. Nos actions, nos comportements et la pratique politique sont basés sur les sens construits socialement, qui rendent intelligible le monde autour de nous. De plus, le processus d'interprétation, de représentation discursive de la réalité n'est pas neutre, car toute perspective est ancrée dans un contexte politique et normatif et elle est le vecteur des relations de pouvoir qu'elle instaure dans le savoir et la pratique sociaux. Ainsi, tel que la fameuse citation de Cox le précise, «La théorie est toujours pour quelqu'un et pour quelque but» (Cox 1996 (1981) : 87). Il y a donc un projet politico-normatif inhérent à tout effort de théorisation car « by generating new interpretations of the world-text, by calling into question the historically determined construction through which we apprehend it, we might add new dimensions and alternatives to traditional international theory" (Der Derian 1989: 6) et implicitement à la pratique internationale.

En me concentrant sur les discours sur l'identité en Relations Internationales et étant donné la dimension politico-normative de chaque discours, ce qui m'intéresse est de voir dans quelle mesure ces discours conduisent à des conceptualisations alternatives du vivre ensemble dans la discipline - conceptualisations qui pourront engendrer éventuellement des changements dans la pratique, dans les rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres dans la politique mondiale. Cela ne veut pas dire que la structure des relations internationales, même si elle est créée d'une manière discursive, est facilement changeable. Les représentations du monde qui sont à la base

¹⁹ "[A] discours makes 'real' that which it presents as meaningful" (George 1994: 30)

de cette structure ont acquis, par le statut dominant qu'elles occupent dans la discipline et dans la politique internationale, une certaine « objectivité » dans le sens qu'elles influencent et conditionnent d'une certaine manière notre manière de penser et d'agir. La transformation de cette « réalité » ne peut se faire que graduellement, en donnant le temps nécessaire aux nouvelles représentations de s'articuler et se consolider.

De plus, cela ne veut pas dire non plus que ce changement est déclenché d'une manière strictement unidirectionnelle – de la théorie vers la pratique (et en abstraction de celle-ci). La direction du changement ne peut qu'être ancrée dans les paramètres, les contradictions et les divergences créés par la pratique. Il y a donc une relation de construction mutuelle entre la théorie et la pratique. C'est pour cela que je précise dans l'introduction, que le retour de l'identité en Relations Internationales a été rendu possible non seulement par les développements théoriques dans la discipline, mais aussi par les bouleversements empiriques qui se sont manifestés dans les dernières décennies et qui ont été déclenchés ou amplifiés par la fin de la Guerre Froide. En retour, l'analyse des discours sur l'identité - troisième et quatrième chapitres - rendus possibles par l'ouverture de la discipline devant les questions culturelles et identitaires, vise à identifier les « réalités » du vivre ensemble que ces discours aspirent à créer ou tout simplement à reproduire.

J'avais mentionné plus haut que mes propres questions de recherche comportent aussi une forte dimension politico-normative: plus précisément, elles supposent que le retour de l'identité en Relations Internationales *devrait* permettre ou conduire à l'accommodement conceptuel de la diversité, de la différence et qu'une reconceptualisation du vivre ensemble dans la politique

mondiale *impliquerait* - exigerait ou viserait - nécessairement un tel accommodement. Il s'agit d'une normativité que j'assume complètement et qui sera présente tout au long de mon analyse.

Cette dimension normative de mes interrogations relie dans une certaine mesure mon analyse aux théories éthiques en Relations Internationales. En analysant le vivre ensemble à travers l'identité, je place l'identité et la différence au centre des efforts pour reconceptualiser la politique mondiale et donc au centre des interrogations éthiques dans la discipline. De cette manière, je m'aligne du côté des approches normatives qui définissent l'éthique et la justice en termes de reconnaissance et respect de la différence. En général, les réflexions sur l'éthique en Relations Internationales ont tourné autour de la nature et de la source des obligations morales – notamment dans le débat entre le communautarisme et le cosmopolitisme - ou autour des questions de justice distributive, se concentrant sur l'inégalité et la distribution des biens matériels, des ressources. Au contraire, les approches définissant l'éthique en termes de reconnaissance de l'Autre partent de la prémisse que la définition du bien-être devrait dépasser les conceptions strictement légalistes ou économiques pour inclure une dimension identitaire – la reconnaissance et l'affirmation des identités. Elles se concentrent sur les manières de faire justice « to those who are marginalised or excluded because of their different identities or because they are seen as 'other' » (Shapcott 2001: 10)²⁰. Un tel élargissement de la définition du bien-être et de la justice devient nécessaire si nous pensons que le refus des droits ou de l'accès aux ressources est justifié par « la différence des Autres », par le fait qu'ils ne sont pas comme Nous et que leur différence les rend inférieurs et/ou dangereux. Dans cette optique, ils doivent être conquis et domestiqués ou ils doivent être placés à l'écart de Nous – marginalisés et exclus. En même

²⁰ Cette position est très bien illustrée par l'argument de Charles Taylor : « a person or a group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves. Non-recognition or misrecognition can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, distorted, and reduced mode of being » (Charles Taylor dans Shapcott 2001: 10).

temps, l'ignorance de leur différence peut aussi conduire à l'injustice et nuire au bien-être des Autres car leurs propres besoins et aspirations seront négligés ou estimés sans importance devant des besoins et des aspirations qui sont considérés comme universels et fondamentaux.

Ainsi, mon analyse de l'intérêt récent dans la discipline pour l'identité sera centré sur les implications théoriques et normatives de cet intérêt pour la conceptualisation du vivre ensemble. Elle aura comme point de départ l'idée qu'une reconceptualisation du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux impliquerait aller au-delà de la conflictualité (l'exclusion de l'Autre) ou de l'assimilation (l'ignorance de l'Autre) pour faire place à la reconnaissance, à l'affirmation et au respect de la différence.

Chapitre 2

Identités multiples, fluides, relationnelles et leurs rapports de pouvoir

L'identité et la culture sont deux concepts parmi les plus complexes des sciences sociales. En dépit des efforts des intellectuels au fil du temps pour les définir clairement, le résultat de ces efforts est toujours resté partiel et contestable, ce qui ne fait que renforcer la complexité et l'ambiguïté qui les entourent. Faisant référence à qui nous sommes dans le monde, quelles sont nos valeurs et nos aspirations dans la vie, comment nous agissons dans et par rapport à notre milieu, ces concepts nous aident à appréhender la condition et l'activité humaine dans des espaces et des temps particuliers. Étant donné le caractère multidimensionnel de l'activité humaine, ces concepts ont été définis et abordés différemment à travers les disciplines des sciences sociales – psychologie, philosophie, sociologie, anthropologie, « cultural studies » – chaque discipline ayant développé ses propres débats concernant l'identité et les manières appropriées pour l'étudier²¹.

²¹ En psychanalyse, par exemple, les travaux de Jacques Lacan ont constitué un point tournant dans les réflexions sur l'identification et la subjectivité en déclenchant beaucoup de débats qui ont eu des échos importants dans d'autres disciplines (par exemple, les approches féministes ont été beaucoup influencées par la psychanalyse lacanienne) (Hall 1996). En philosophie, les travaux de Michel Foucault, Jacques Derrida ou Judith Butler ont rompu radicalement avec les conceptualisations essentialistes du sujet et les implications de leurs réflexions en philosophie et dans d'autres disciplines sont loin d'avoir été épuisées. L'anthropologie, par exemple, a été conçue pour une longue période de temps comme étant l'étude de l'Autre exotique en tant qu'objet qui attend d'être révélé (pour les autres et pour soi-même). À partir des années 1970 les Autres commencent à faire entendre leur voix et présenter leur propre représentation et interprétation de leur culture, ce qui conduit, selon Rudolph et Rudolph, à l'émergence de l'Autre réflexif (« reflexive 'others' ») et au passage du « soi et l'autre » (« self and other ») au « soi en tant qu'autre » (« self as other ») et ce qui soulève d'importantes questions méthodologiques et épistémologiques (Rudolph et Rudolph 2003). En même temps, en sociologie, « cultural studies » et aussi dans d'autres disciplines, beaucoup de débats se sont développés, à partir des années 1970 -1980, autour de l'objectivité ou la subjectivité de l'identité culturelle, de sa singularité ou de sa dimension universelle, autour de la culture en tant que phénomène de masse ou en tant que quelque chose réservé à l'élite ou autour de la permanence ou le caractère changeant de l'identité (Balibar 1995). Il s'agit donc de débats qui ont traversé les différentes disciplines des sciences sociales et

Paradoxalement, ces débats autour de l'identité et de la culture ne se sont pas reflétés dans la discipline des Relations Internationales où les deux concepts semblaient très clairs et dépourvus de toute ambiguïté. Pour une longue période de temps après sa création, la discipline des Relations Internationales a considéré les termes identité, culture, nation et État comme étant équivalents, le tout étant lié ensemble par le concept de souveraineté étatique. Parce que les États étaient considérés les acteurs principaux de la politique internationale, l'identité politique dans les Relations Internationales était donc réduite à l'identité nationale. Le Nous et les Autres dans la politique internationale étaient définis en fonction de l'appartenance aux États-nations souverains et clairement délimités par les frontières territoriales.

Mais les nouvelles identités créées par l'intensification des migrations internationales ou par l'émergence des mouvements transnationaux ainsi que l'importance de plus en plus grande des nouveaux types d'acteurs sur la scène internationale – comme, par exemple, les compagnies transnationales – ont commencé à poser un défi à la conceptualisation traditionnelle du Nous et des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux, en la rendant, sinon désuète, du moins insuffisante pour la compréhension de la politique internationale contemporaine. Ces dynamiques de la politique mondiale et les développements théoriques qui ont eu lieu dans les dernières décennies ont créé, tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, une ouverture dans la discipline vers l'identité et la culture.

Avant de répondre à la question relative aux implications théoriques de ce retour de l'identité sur la conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales, il faut d'abord analyser ce que l'identité politique implique au niveau le plus élémentaire. Sans avoir la prétention de proposer une définition exhaustive de l'identité

ont fait de l'identité et du processus d'identification individuelle et collective un enjeu important pour la compréhension des différentes dynamiques sociales.

politique, je vais me pencher dans ce chapitre d'une manière plus détaillée sur les principales dimensions ou caractéristiques de l'identité que je considère comme devant nécessairement être prises en compte dans tout effort de repenser l'identité politique et comme devant se retrouver ensemble dans une nouvelle conceptualisation du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux. Il s'agit donc de caractéristiques – la multiplicité, la fluidité, la relationnalité de l'identité ainsi que les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées – qui ne peuvent pas être ignorées au moment où on reconnaît la nécessité de porter une attention particulière à l'identité afin de mieux comprendre les dynamiques de la politique mondiale.

Ce travail de déconstruction de l'identité est nécessaire pour comprendre à quel point l'ignorance de ces dimensions de l'identité a conduit à une image réductrice et appauvrie de la politique mondiale (des identités qui la définissent et du vivre ensemble au niveau mondial) et à quel point il est important d'en tenir compte pour théoriser l'identité. Ce travail est également utile parce qu'il m'aidera dans les chapitres suivants à explorer les conceptualisations de l'identité apparues après l'ouverture de la discipline aux enjeux identitaires. Le but de ce chapitre est donc de développer un cadre théorique qui me permettra plus loin d'analyser les manières dont l'identité est « retournée » ou « revenue » dans la discipline - les manières dont elle est conceptualisée à travers son retour - ainsi que les implications de ce retour sur la conceptualisation du vivre ensemble. Parce que penser l'identité c'est penser le vivre ensemble, une meilleure compréhension de ces dimensions de l'identité nous aidera dans les chapitres suivants à mieux comprendre les conceptualisations des rapports entre Nous et les Autres, donc du vivre ensemble, inhérentes aux analyses de l'identité et aux réflexions sur les enjeux identitaires qui se sont multipliées au cours des dernières décennies dans la discipline.

La première section de ce chapitre présentera les principales limites et contradictions de la conceptualisation de l'identité avec laquelle la modernité nous a habitué et la nécessité de leur dépassement. Je passerai dans les sections suivantes à une discussion de chacune de ces caractéristiques de l'identité afin de mieux comprendre ce qu'elles impliquent et ce à quoi une nouvelle conceptualisation de l'identité devrait faire attention. Dans la dernière section, j'exposerai d'une manière plus développée mes hypothèses par rapport aux implications du retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales, en intégrant aussi ces caractéristiques de l'identité.

2.1 Au-delà des visions essentialistes et totalisantes de l'identité

La majorité des efforts théoriques ayant contribué – dès les années 1980 et surtout depuis les années 1990 - à l'ouverture de la discipline aux questions liées à l'identité, a souligné que « the return of identity necessitates a rethinking and a reconceptualisation of the term itself » (Goff and Dunn 2004 : 2). Dans ce sens, ces études ont systématiquement dirigé leur critique contre l'essentialisme et l'effet totalisant de la conceptualisation moderne de l'identité politique qui a dominé tout effort d'appréhender l'identité dans le passé. Cette conceptualisation moderne de l'identité est essentialiste parce qu'elle postule un caractère donné (pré-politique) et fixe de l'identité. Cela veut dire que nous pouvons identifier clairement une substance, une essence de l'identité qui existe en elle-même, en dehors de toute relation avec l'altérité (par exemple, le soi ou le Nous présentent des attributs en eux-mêmes en dehors des autres sujets individuels ou collectifs). Étant quelque chose qui est donnée, l'identité est aussi fixe, elle ne change pas. Elle est fixée dans des catégories pré-établies et son changement ou sa transformation est

difficilement envisageable en dehors de la négation de sa propre essence, de ce qui la définit, donc en dehors de sa propre négation. C'est d'ailleurs là l'une des principales limites de l'essentialisme mise en évidence par les critiques, à savoir l'impossibilité de rendre compte de la transformation des identités au fil du temps.

Parlant de cette difficulté du substantialisme (essentialisme) d'expliquer le changement, Jackson et Nexon expliquent - en s'inspirant de Nicholas Rescher – que dans le substantialisme les entités présentent deux types de caractéristiques: les primaires, qui inscrivent une entité dans une catégorie particulière, et les caractéristiques secondaires, qui sont les attributs dont la variation n'a pas d'impact sur la catégorisation de l'entité, donc sur les caractéristiques primaires. Un changement de l'entité elle-même implique nécessairement un changement dans les caractéristiques primaires, ce qui vient à l'encontre de la définition de base de l'entité, donc ce qui fait que l'entité n'est plus le même type d'entité (Jackson et Nexon 1999 : 296-297). Ils donnent l'exemple de la difficulté des théories des Relations Internationales d'expliquer le changement entre systèmes, par exemple, entre le système féodal et le système westphalien. La transition du système féodal au système westphalien ne peut pas être expliquée selon les prémisses du substantialisme car chaque système a des attributs dont le changement n'est pas envisageable. La même difficulté d'expliquer le changement de l'identité d'un système se manifeste quand il s'agit d'expliquer les changements dans l'identité des entités car « substantialist responses to the observation that entities do change their properties over time must choose between ahistorical denial and logical contradiction » (Jackson et Nexon 1999: 297).

Dans cette conceptualisation de l'identité, les interactions entre les entités, les relations avec l'altérité, ne conduisent donc pas à un changement de l'entité elle-même. Les entités, leur

essence ou substance, précèdent l'interaction et elles ne sont pas affectées par celle-ci. Cela est d'ailleurs l'une des critiques principales que Wendt fait au rationalisme en Relations Internationales. Selon le rationalisme, les relations entre les États ne semblent pas avoir un impact significatif sur l'identité de ces entités ou sur leurs intérêts qui s'articulent toujours, dans cette optique, autour de la maximisation des gains. Wendt souligne que les théories du choix rationnel prennent les identités et les intérêts des agents comme étant exogènes au processus, c'est-à-dire à l'action et l'interaction des agents. Dans ce contexte, le processus et les institutions ne peuvent changer que le comportement des agents et non pas leur identité et intérêts. Dans un système anarchique, basé sur l'auto-préservation (« self-help »), « seulement l'apprentissage simple ou l'adaptation comportementale est possible; l'apprentissage complexe impliqué dans les redéfinitions de l'identité et des intérêts ne l'est pas » (Wendt 1992 : 392).

En même temps, la modernité nous a aussi habitué à des visions totalisantes de l'identité politique. Il s'agit de visions qui singularisent des aspects particuliers de l'expérience de la réalité, comme par exemple le genre, la race, la classe etc., afin de les rendre dominants par rapport à d'autres dimensions de cette expérience. Depuis sa création, la discipline des Relations Internationales offre d'ailleurs l'un des exemples les plus concluants de ces visions totalisantes. Elle a réduit la politique internationale strictement aux relations entre les États-nations, aux enjeux de la guerre et de la paix, et elle a établi l'identité nationale comme étant la seule identité politique qui se manifeste dans la politique internationale, en dépit des autres aspects, enjeux ou différences non-nationales qui modèlent cette politique. Tel que nous le verrons dans le chapitre suivant, par cette définition réductrice de la politique internationale et de ses agents, les théories traditionnelles des Relations Internationales se sont concentrées seulement sur le comportement

de ces agents – les États – à l’extérieur de leur frontières, donc dans un milieu anarchique, sans s’intéresser de savoir comment l’identité de ces agents est construite et comment elle se transforme. Un tel intérêt n’était même pas justifié selon cette définition étroite de la politique internationale basée sur la dichotomie interne / externe, parce que les dynamiques identitaires étaient reléguées à l’espace interne et ce qui se passait à l’intérieur des États ne constituait pas l’objet d’étude de la discipline des Relations Internationales. Wendt souligne d’ailleurs cet aspect en argumentant que l’attention exclusive accordée au comportement des États et la conviction que l’interaction des États n’a pas d’impact sur leur identité et leurs intérêts ont justifié davantage le manque d’intérêt dans la discipline des Relations Internationales pour les questions liées à l’identité des acteurs (Wendt 1992). De cette manière, les théories traditionnelles des Relations Internationales se sont concentrées sur l’action et les intérêts véhiculés dans l’action et non pas sur l’être, sur l’identité et la construction de l’identité et des intérêts des agents.

Margaret Somers avance que cette séparation entre l’action et l’être a caractérisé les sciences sociales en général, qui se sont concentrées plutôt sur la « primauté de l’épistémologie », en négligeant « la découverte et l’ontologie » - ces dernières ayant été reléguées à la philosophie et à la psychologie. L’accent sur comment connaître le monde, sur les fondations de la connaissance et la justification de ces fondations ont orienté les sciences sociales, y compris les Relations Internationales, vers l’étude de l’action, des comportements sociaux expliqués en termes d’intérêts sociaux, choix rationnels et normes et valeurs sociales et les ont éloigné de l’étude de l’être social, de l’identité et de l’ontologie (Somers 1994: 615).

Dans la discipline des Relations Internationales, cette séparation entre l’identité et le comportement des agents a conduit à des explications réductionnistes de la politique internationale et à une compréhension partielle et biaisée des dynamiques internationales. Cette

séparation n'est cependant pas du tout radicale dans les théories traditionnelles des Relations Internationales car, tel que souligné dans le chapitre précédent, tout effort d'expliquer les dynamiques au niveau mondial contient implicitement, comme nous allons aussi le voir dans le chapitre suivant, une certaine conceptualisation de l'identité. Somers le souligne elle aussi quand elle évoque que "some notion of social being and social identity is, willy-nilly, incorporated into each and every knowledge-statement about action, agency, and behavior" (Somers 1994: 615). Ce qui manque dans les théories dominantes des Relations Internationales, et ce dont les auteurs discutés dans le chapitre précédent ont démontré l'importance, c'est une réflexion sur les prémisses conceptuelles concernant l'identité, l'ontologie et sur le lien entre ces prémisses et les limites éventuelles de l'explication de l'action, du comportement des agents pris en compte. Une conscientisation de la conceptualisation de l'identité inhérente dans tout effort d'appréhender les dynamiques sociales et une considération des manières par lesquelles cette conceptualisation conditionnerait notre représentation de la réalité sociale sont donc nécessaires pour pouvoir aspirer à une meilleure compréhension des comportements des acteurs et des rapports qu'ils établissent entre eux. Ce qui manque, en fait, c'est une incorporation dans l'étude de l'action, dans l'étude de la politique internationale, d'une réflexion approfondie sur la construction de l'identité politique, sur l'identité du Nous et des Autres.

Les efforts pour mettre en évidence les limites et les contradictions liées à l'essentialisme, à la fixité et à la vision totalisante de la conceptualisation moderne de l'identité - conceptualisation qui se reflète totalement dans les théories traditionnelles des Relations Internationales, dès la création de la discipline - ont été déployés à travers plusieurs disciplines²²

²² Philosophie politique, « cultural studies », sociologie, géographie humaine, anthropologie, etc.

et récemment, dans la discipline des Relations Internationales aussi, notamment à travers les approches critiques qui ont ouvert la voie au retour de l'identité dans la discipline. Mais si nous savons maintenant ce qu'une conceptualisation de l'identité devrait éviter, il reste à savoir ce qu'elle devrait inclure. Dans le chapitre précédent, nous avons vu que la majorité des études ont critiqué une ou plusieurs de ces caractéristiques de la conceptualisation moderne de l'identité et que même si certains des auteurs discutés ont souligné le besoin d'une nouvelle conceptualisation de l'identité, ils ne se sont pas attardé sur ce qu'une telle conceptualisation devrait inclure; ils ne se sont pas proposé de développer une conceptualisation alternative du Nous et des Autres.

Cependant, toutes ces critiques à travers les disciplines nous aident à entrevoir la direction qu'une nouvelle conceptualisation de l'identité devrait prendre ne serait-ce que pour éviter de reproduire les mêmes faiblesses de la conceptualisation moderne de l'identité. Ainsi, à la fin du chapitre précédent, je proposais quelques éléments qui devraient être pris en compte dans tout effort pour reconceptualiser l'identité politique dans la discipline : l'identité est toujours multiple, multidimensionnelle – il n'y a pas un seul aspect ou dimension qui définit ou caractérise les individus et les collectivités; elle est fluide, toujours en changement – il n'y a pas une essence constante ou fixe qui définit l'identité des individus ou des collectivités d'un bout à l'autre de leur histoire; elle est relationnelle – il n'y a pas un soi ou un Nous sans l'Autre, sans qu'ils soient définis en relation avec l'altérité / la différence; elle se construit et se transforme à travers les rapports de pouvoir qui structurent la société. Ainsi, dans les prochaines sections, je me concentrerai davantage sur ces caractéristiques ou dimensions de l'identité afin de voir plus en détails ce qu'elles impliquent et comment elles se reflètent en Relations Internationales.

Une telle analyse est nécessaire si nous voulons déceler en partie la complexité qui entoure l'identité, apprécier les implications du retour de l'identité dans la discipline et déceler les conceptualisations du vivre ensemble qui accompagnent ce retour. Pour ce faire, donc pour mieux comprendre ces dimensions, je m'inspirerai des auteurs en Relations Internationales, à la fois de ceux qui ont développé les analyses initiales ayant conduit au retour de l'identité dans la discipline et de ceux qui ont essayé d'approfondir la compréhension de l'identité. Cet examen inclura aussi des auteurs provenant de différentes disciplines²³, comme la philosophie, « cultural studies », la sociologie. Sans avoir la prétention d'épuiser ou d'assimiler toute la littérature sur l'identité dans toutes ces disciplines, l'appel à des auteurs dans d'autres disciplines m'aidera à mieux saisir comment le Nous et les Autres se définissent, comment l'identité collective est construite, quels sont les enjeux que cette construction soulève, comment l'identité se transforme et ce que cette transformation implique au niveau de l'étude de l'identité.

Chacune de ces caractéristiques ou dimensions de l'identité sera traitée dans une section séparée pour faciliter leur explication, sans que ceci signifie pourtant que ces caractéristiques existent ou se manifestent en elles-mêmes, séparément les unes des autres. Elles sont étroitement liées et c'est seulement en les prenant ensemble qu'elles nous aident à saisir la complexité de l'identité et des enjeux qu'elle soulève.

2.2 Multiplicité de l'identité – l'identité multidimensionnelle

Le caractère multiple de l'identité est mis en évidence pour critiquer l'effet totalisant et en même temps simplificateur de la conceptualisation moderne de l'identité. Tel que déjà

²³ D'ailleurs, une recherche préliminaire sur l'identité démontre que tout effort pour comprendre les enjeux identitaires dans la société - internationale ou non - ne peut être qu'interdisciplinaire ou ne peut se situer qu'à l'intersection de plusieurs disciplines.

mentionné, cet effet totalisant était d'autant plus manifeste en Relations Internationales où une hiérarchie « naturelle » fut instaurée, par l'intermédiaire de la souveraineté étatique et par la prééminence de l'État en tant qu'acteur international, entre les différentes dimensions de l'identité des individus et des groupes. Dans cette vision, toutes les autres dimensions de l'identité étaient subordonnées à l'identité nationale et c'était l'appartenance nationale qui définissait l'entièreté de l'expérience individuelle ou de groupe au niveau mondial. Les approches féministes ont apporté, par exemple, une contribution importante aux efforts pour déconstruire cette hiérarchie, en argumentant que les femmes peuvent vivre d'une manière différente et spécifique à leur genre ce qui se passe dans la politique internationale (par exemple, le viol en tant que pratique de et symbole dans la guerre) ou qu'elles perçoivent différemment certains des concepts de base de la discipline (comme la sécurité ou le développement, par exemple)²⁴. Ces approches ont démontré que ce n'est pas toujours à travers notre nationalité que nous nous rapportons à la politique internationale et que le genre est très important non seulement dans la façon dont nous expérimentons la « réalité » de la politique internationale, mais aussi dans la façon dont nous représentons cette « réalité ». Elles ont souligné de cette manière que les interprétations et les représentations dominantes de la « réalité » de la politique internationale sont par excellence masculines.

Les études sur le phénomène des migrations internationales, un phénomène dont les implications sur l'identité sont très complexes, ont souligné elles aussi la relativité et l'ambiguïté de l'identité nationale dans le cas des migrants. Mettant l'accent sur les échelles multiples auxquelles les individus peuvent s'identifier et les différentes expériences et circonstances qui marquent leur existence, ces études ont mis en évidence le fait que la nationalité et l'ancrage

²⁴ De plus, les approches féministes critiques ou post-modernes soulignent aussi que ce n'est pas toutes les femmes qui vivent ou se représentent la politique internationale de la même manière.

dans un certain territoire étatique ne détiennent pas l'exclusivité dans l'articulation de l'identité²⁵.

L'habitude d'appréhender les individus et les collectivités en fonction de catégories clairement définies – race, ethnie, nation, genre, classe etc. – mais aussi certains efforts pour renverser les rapports de forces présents dans chaque catégorie²⁶ ne font que subordonner toutes les différences existant entre les acteurs à un seul aspect de leur expérience et rendent cet aspect déterminant. Cet aspect prétend définir l'entièreté de l'expérience sociale d'un acteur, peu importe la complexité de cette expérience, en la simplifiant et réduisant à une seule dimension qui devient constitutive de son identité. Étant donné que l'individu ne peut pas choisir son sexe, sa race ou sa nationalité, son identité lui est « donnée », elle le transcende et elle reste fixe. Ainsi, le processus d'identification est réduit à « la reconnaissance d'une origine commune ou de certaines caractéristiques partagées en commun avec une autre personne ou groupe, ou avec un idéal, et avec le renfermement naturel de la solidarité et de la loyauté établie sur cette fondation » (Hall 1996 : 2).

Contre cette conceptualisation de la construction ou plutôt de l'imposition naturelle d'une identité fixe, plusieurs auteurs argumentent en faveur d'une conceptualisation de l'identité où celle-ci n'est pas seulement reçue, mais aussi choisie ou construite. La construction de l'identité se fait donc par « des catégories malléables en même temps imposées et choisies par les individus » (Cox et Turenne Sjolander 1997 : 140). Elles sont imposées dans la mesure où on s'inscrit dans une certaine réalité sociale, dans un certain contexte social, mais elles sont choisies

²⁵ À tout cela s'ajoute aussi le fait que les États eux-mêmes peuvent avoir des identités multiples (Goff et Dunn 2004 : 7), en fonction de qui sont leurs interlocuteurs - amis ou ennemis - ou du contexte, du moment et du sujet de l'interaction. Par exemple, Wendt parle de l'identité multiple de l'État en tant que « souverain », « leader du monde libre » ou « pouvoir impérial » (Wendt 1992 : 398).

²⁶ Par exemple certains efforts pour renverser les rapports de forces entre les hommes et les femmes dans le cas de la catégorie de genre ne font que reproduire la vision totalisante de l'identité en réduisant l'expérience sociale des femmes à celle définie par le genre (Somers 1994 : 610).

en même temps, car l'héritage social devient constitutif de l'identité dans la mesure où il est subjectivisé : « Le vrai moi est celui qui émerge de l'appropriation subjective de l'objectivité sociale » (Gauchet 1998 : 124). Donc la réalité sociale dans laquelle l'individu évolue met l'empreinte sur son identité et, en même temps, l'impact que cette réalité a sur l'identité individuelle dépend de la mesure où, ou de la manière dans laquelle, elle est intériorisée ou subjectivée. Selon Marcel Gauchet, une telle identification basée sur des particularités qui nous définissent nous permet d'établir une relation avec les autres, de nous faire reconnaître et de se placer par rapport à eux, donc d'établir la base d'un échange.

Sans entrer dans la vaste littérature (développée en psychanalyse et empruntée dans d'autres disciplines aussi)²⁷ qui porte sur la production des subjectivités, sur notre construction en tant que sujets, il faut souligner ici que même si l'individu vient au monde dans un certain contexte social et discursif qui conditionne son identité, il n'est pas un acteur passif car c'est la manière dont il intériorise, interprète ou se représente sa position dans la pratique et le discours sociaux qui articule son identité. C'est pour cela que Hall préfère parler plutôt d'identification que d'identités, voulant souligner par cela que la construction de l'identité va dans les deux sens, elle est ambivalente, mais aussi qu'il s'agit d'un processus qui est toujours en train de se dérouler, donc qui n'est jamais complété (Hall 1996 : 2, 6). L'identité n'est pas prédéterminée ou statique, elle est toujours en construction, jamais achevée. L'identité se construit toujours à l'intérieur de la tradition, de la culture, du langage, mais cette construction implique aussi une réinvention de ceux-ci, ce qui fait que l'identité fait plutôt référence au « devenir » qu'à l'« être »; elle est toujours en devenir (Hall 1996 : 4).

²⁷ Voir Hall (1996) pour une discussion des principaux enjeux que cette littérature soulève.

L'identification est donc, selon Hall, « a process of articulation, a suturing ...an over-determination or a lack, but never a proper fit, a totality »; « identification is in the end conditional, lodged in contingency »²⁸ (Hall 1996: 2-3). Donc par rapport à la construction traditionnelle de l'identité où l'appartenance à un certain ordre collectif était constituante, sans laisser le choix à l'individu de se placer lui-même dans la réalité sociale qui l'entourait²⁹, dans cette conceptualisation du processus d'identification, « l'appropriation des caractéristiques collectives reçues est le vecteur d'une singularité personnelle » (Gauchet 1998 : 125).

C'est ce processus d'appropriation - qui reste encore dans le domaine de l'imprévu, dans le sens que la (les) direction(s) de l'appropriation n'est pas évidente – qui assure la multiplicité de l'identité, car être une femme n'est pas vécu ou représenté de la même manière par toutes les femmes, ou être un Canadien ne signifie pas la même chose pour tous les Canadiens. Le fait donc d'« appartenir » par naissance à une certaine race par exemple, ne veut pas dire que nous vivons cette appartenance ou nous nous identifions à cette race de la même manière (cela étant d'autant plus compliqué dans le cas des hybrides interraciaux). En même temps, avoir « reçu » une certaine race, nationalité, genre, etc., avoir reçu donc certaines « caractéristiques » sociales, n'épuise pas la complexité ou la totalité de notre expérience, de notre ancrage social. Aucune de ces caractéristiques ou catégories prises séparément n'explique notre existence dans sa totalité et elle n'appréhende pas complètement la complexité de notre identité. Donc non seulement être femme (blanc, canadien, chrétien, professeur, etc.) peut être vécu de multiples façons, mais être femme n'épuise pas et n'explique pas en elle-même l'identité d'une femme. Ainsi, l'identité est

²⁸ L'identité fait donc référence, selon Hall, à l'intersection, « au point de suture, entre d'un côté les discours et les pratiques qui tentent de nous 'interpeller', parler ou de nous arrêter en tant que sujets sociaux de certains discours, et de l'autre côté, les processus qui produisent des subjectivités, qui nous construisent comme sujets qui peuvent être 'parlés' » (which can be 'spoken') (Hall 1996 : 6).

²⁹ L'identification était de cette manière « impersonnifiante » (car l'identité était reçue) et elle créait « un ordre a-subjectif du point de vue de l'identité de ceux qui l'habit[ai]ent » (Gauchet 1998 : 125).

non seulement multiple, elle est aussi multidimensionnelle - « ...identities are never unified and, in late modern times, increasingly fragmented and fractured; never singular but multiply constructed across different, often intersecting and antagonistic, discourses, practices and positions. They are subject to a radical historicization, and are constantly in the process of change and transformation “(Hall 1996: 4).

Mais dans une telle conceptualisation où l’accent est mis sur les singularités multiples et où l’idée d’identité commune prédestinée et définitive (et implicitement où l’idée de valeurs et de fins communes héritées avec cette identité) semble dépourvue de sens, comment envisager alors l’identité politique collective ? En l’absence de valeurs à caractère universel³⁰ et en l’absence d’un consensus général concernant les fins communes, l’action publique ou la pratique à partir des intérêts particuliers semble la seule capable à donner consistance aux différentes identités politiques collectives. Ainsi, c’est seulement l’action publique déclenchée par les intérêts particuliers, la pratique en tant que résultante de la convergence contextuelle et temporaire de ces intérêts, qui peut conduire à l’articulation, encore contextuelle et temporaire, des identités collectives. Cela conduit, selon Bhabha, à « une culture des différents ‘groupes d’intérêt’ ou mouvements sociaux. Ici l’affiliation peut être antagonique et ambivalente; la solidarité peut être seulement situationnelle et stratégique; le partage en commun est souvent négocié par la ‘contingence’ des intérêts sociaux et les revendications politiques » (Bhabha 1996 : 59).

On assiste donc à une transformation ou à un élargissement du sens même de la culture qui devient, dans ce cas, un style de vie défini par l’appropriation personnelle de l’héritage social et par la pratique ou l’action publique. La culture et la politique deviennent dans ce sens

³⁰ « La prétention à l’universalité est bannie d’entrée » (Gauchet 1998 : 130).

étroitement liées - les intérêts politiques et l'élaboration des stratégies d'action en vue de leur réalisation portent l'empreinte du processus de subjectivation de l'héritage social et culturel et l'action politique en elle-même représente la concrétisation de cette subjectivation. Par conséquent, on peut parler d'identité politico-culturelle, car, comme Tully le souligne, « ...culture is an irreducible and constitutive aspect of politics » (Tully 1995 : 5). Dans ce contexte, l'identité collective n'est donc plus construite strictement d'en haut par la communauté, par l'héritage culturel, par l'appartenance à une nation, mais aussi d'en bas, par la mobilisation des individus, par leurs intérêts et actions convergents, par leur propre style de vie qui résulte de leur propre appropriation de l'héritage social.

Ainsi, la multiplicité et la multidimensionnalité de l'identité rendent plus difficile le cloisonnement de l'identité dans des catégories rigides, mettent en évidence les limites des explications réductionnistes qui ont guidé notre compréhension des relations et des comportements sociaux (y inclus au niveau international) et demandent donc une nouvelle manière d'aborder conceptuellement l'identité et les processus sociaux qui lui sont reliés, une nouvelle manière qui sera sensible au caractère multiple et multidimensionnel de l'identité politique.

2.3 Fluidité de l'identité – l'identité processuelle

À côté de la multiplicité et la multidimensionnalité de l'identité, c'est son caractère fluide, changeant qui ressort comme un autre élément important qui devrait être pris en compte dans la conceptualisation de l'identité – un élément qui lui aussi a été totalement ignoré par les théories traditionnelles des Relations Internationales. Tel que nous l'avons vu plus haut, la

conceptualisation des identités comme fixes et stables rend problématique l'explication du changement et quand cette explication est tentée, elle ne peut contourner les contradictions logiques qui en découlent.

Alexander Wendt est l'un des premiers auteurs en Relations Internationales à avoir souligné cette limite de la conceptualisation de l'identité et à avoir essayé d'expliquer le processus de transformation des identités et des intérêts des États. Faisant une différence entre l'identité « corporate » (les qualités intrinsèques qui constituent l'individualité de l'État, les propriétés de l'État qui existent ontologiquement avant le système d'États³¹) et l'identité sociale des États (les rôles et les sens que les acteurs s'attribuent en fonction des Autres, qui sont donc ontologiquement dépendants de la relation avec les Autres³²), Wendt argumente que les identités sociales et les intérêts qui en découlent³³ sont construits, reconstruits et transformés continuellement par l'interaction entre les acteurs (Wendt 1992; 1996). Les institutions, les normes issues de cette interaction et surtout le processus de coopération interétatique en lui-même – comme avec la création des régimes internationaux - conduisent à l'internalisation de nouveaux rôles et de nouvelles représentations du Nous et des Autres.

Cela est donc le principal reproche que Wendt fait au rationalisme, car celui-ci prend les identités et les intérêts comme étant fixes. Mais c'est une critique qui peut être tournée contre Wendt lui-même car, comme Jackson et Nexon le soulignent, Wendt n'explique pas finalement le mécanisme par lequel la coopération conduit au remplacement des « primitifs ontologiques » - les États - par d'autres entités ou communautés (Jackson et Nexon 1999 : 297). Il n'explique

³¹ Dans le cas des individus, cette identité fait référence au corps et à la conscience des personnes; tandis que dans le cas des États, elle fait référence à la politique interne des États : « empirical statehood is (in general) prior to juridical statehood » (Wendt 1996 : 50-51).

³² « each [social] identity is an inherently social definition of the actor grounded in the theories which actors collectively hold about themselves and one another and which constitute the structure of the social world » (Wendt 1992: 398).

³³ « Identities are the basis of interests » (Wendt 1992: 398).

donc pas comment les caractéristiques primaires de l'État, ce qu'il appelle « corporate identity », sont transformées par l'identité sociale – celle créée dans l'interaction avec les autres États. Tout en mettant l'accent sur le caractère construit et changeant de l'identité sociale, la « fixité » de l'identité « corporate » des États fait en sorte qu'ultimement, Wendt reproduit dans une certaine mesure la conceptualisation essentialiste de l'identité en Relations Internationales.

C'est justement contre cette reproduction que les approches basées sur l'idée de processus, « processual approaches », ont pris de plus en plus d'ampleur dans les sciences sociales et récemment dans les Relations Internationales. L'accent est mis ici sur l'idée que les identités ne sont jamais totalement accomplies, complètement articulées, elles ne sont pas fixées ou figées dans une certaine configuration. La construction de l'identité est, comme Hall le souligne, un processus toujours en déroulement, toujours en train de se produire.

Un des auteurs les plus cités de la philosophie du processus ou processuelle est Nicholas Rescher dont les réflexions constituent une source d'inspiration pour les auteurs qui se concentrent sur le changement social. Rescher précise que « l'existence naturelle se compose de et est mieux comprise en termes de *processus* plutôt que de *choses* – de modes de changement plutôt que de stabilités fixes ...le changement de toute sorte est la caractéristique prédominante et omniprésente du réel » (Rescher cité dans Lapid 2001 : 3-4).

Une telle approche de la réalité basée sur le processus présente, selon Xavier Guillaume³⁴ plusieurs avantages :

³⁴ Xavier Guillaume se propose de développer une approche processuelle de l'« international » et se situe de cette manière dans la même ligne de pensée que d'autres auteurs en Relations Internationales, comme par exemple Patrick Jackson et Daniel Nexon (Jackson et Nexon 1999). En reprenant les arguments de différents auteurs développant des approches processuelles, il mentionne trois voies ou directions dans lesquelles ces approches se développent : la voie « pragmatiste » inspirée par John Dewey et Arthur Bentley et plus récemment par Mustafa Emirbayer; la voie

« process thinking has the advantage of ontologically avoiding considering social entities or concepts as substances ..., epistemologically avoiding reifying social entities or phenomena into static units and, on the contrary, integrating the idea of change throughout one's conceptualisation of the social world ...Finally, it is also about theoretically endogenising social phenomena to obtain a better sociological understanding of their social complexity. In sum, the key ideas of process-based approaches basically lie in the prioritisation of process over substance, relation over separateness, and activity over passivity" (Guillaume 2007: 742).

Nicholas Rescher définit le processus comme "an actual or possible occurrence that consists of an integrated series of connected developments unfolding in programmatic coordination ... [process] is a coordinated group of changes in the complexions of reality, an organized family of occurrences that are systematically linked to one another either causally or functionally" (Rescher cité dans Guillaume 2007: 744 et Jackson et Nexon 1999: 302). Comme Guillaume le souligne, cette définition du processus ne devrait pas être confondue avec une conceptualisation déterministe et linéaire du processus (Guillaume 2007 : 744-745). C'est en effet ce que Rescher essaie d'éviter, car la linéarité du processus impliquerait une conceptualisation substantialiste de celui-ci qui, dans ce cas, serait réduit à l'action et l'interaction entre entités fixes et stables. Le processus serait déterminé d'une manière linéaire par les entités (« owned process ») ou par leur interaction, ce qui suppose l'antériorité ontologique des entités dont l'essence n'est pas affectée par le processus lui-même³⁵ (Jackson et Nexon 1999 : 302). En même temps, le concept de processus peut faire référence autant à un ensemble général d'événements et de faits – ce que Guillaume appelle « superordinate processes » et Jackson et Nexon appellent « configurations » ou « agrégations de processus »³⁶ - qu'aux processus

« sociationnelle » inspirée par Georg Simmel; et la voie « dialogique » inspirée par Mikhail Bakhtin (Guillaume 2007 : 742).

³⁵ Comme nous l'avons vu, le processus pourrait affecter seulement les attributs secondaires des entités.

³⁶ Guillaume souligne la différence entre la dimension nomographique du processus – les « superordinate processes » en tant que catégorie générale – et la dimension idiographique du processus – les « subordinate processes » selon lesquels la catégorie générale est identifiée en tant que telle (Guillaume 2007 : 745). En appelant ces « superordinate

particuliers qui constituent cet ensemble général – ou « subordinate processes », selon Guillaume (Guillaume 2007 : 745; Jackson et Nexon 1999 : 304-305).

En tant que processus, et suivant la conceptualisation du processus développée par Rescher, l'identité devient donc un « superordinate process composed of an ever ongoing series of smaller subordinate processes (events, occurrences) » (Guillaume 2007: 744). Elle n'est jamais achevée, mais fluide, toujours en devenir, un processus continu, articulé par les relations entre les processus subordonnés qui la constituent³⁷. Si dans la conception essentialiste de l'identité le changement est difficile à expliquer, dans l'approche processuelle de celle-ci c'est la continuité, la persistance d'une identité qui semble difficile à appréhender dans les conditions où l'identité est toujours en changement, toujours en train de se construire³⁸. Selon Rescher, c'est seulement le déroulement historique des stages du processus, l'avènement des événements et des faits qui constituent le processus, qui dévoile l'unité de celui-ci, unité qui est de cette manière immanente dans le déroulement du processus lui-même et non pas prédéterminée ou a priori³⁹.

L'unité ou l'ordre interne de l'identité ne sont pas donnés par une essence reçue ou imposée, fixe et stable. Ils sont ancrés et découlent de l'histoire même de l'identité, ils sont articulés par les liens et les relations qui existent entre les différents processus qui donnent à l'identité une continuité dans le temps. L'identité est articulée comme catégorie “by the temporal

processes » configurations ou agrégations de processus, Jackson et Nelson mettent aussi en évidence l'importance de faire une différence entre les configurations de processus et les processus (Jackson et Nexon 1999 : 304-305).

³⁷ Suivant la même approche processuelle, Guillaume argumente que l'« international » est aussi un processus : « The 'international' can be considered as a superordinate process defined by a cluster of subordinate processes » (Guillaume 2007 : 748). À l'encontre de la représentation spatiale de l'« international » (où l'« international » est l'espace à l'extérieur des frontières étatiques, donc délimité par la souveraineté de l'État) qui conduit à une image statique et ahistorique des Relations Internationales, il souligne qu'en tant que processus, l'« international » est constitué par et constitue à son tour les pratiques matérielles et idéationnelles des différents acteurs.

³⁸ C'est une difficulté que Lapid aussi souligne, en citant Andrew Abbott, mais sans essayer de proposer une réponse : « [it is] nearly as difficult to account, in a processual ontology, for the plain fact that much of the social world stays the same much of the time » (Abbott cite dans Lapid 2001: 4).

³⁹ Tandis que Rescher parle de cette unité en termes de « programme » (Jackson et Nexon 1999 : 316; Guillaume 2007 : 745), Guillaume précise, en suivant John Lango, que l'unité du processus peut être conçue en termes de relations entre les différents stages du processus et leur succession (Guillaume 2007 : 745).

structure of its descriptive unfolding across time” (Rescher cité dans Guillaume 2007: 746). L’identité est donc un processus cohérent ce qui veut dire qu’elle n’est pas fixe, mais qu’elle a une unité, une cohérence interne - pour éviter de dire « stabilité » interne - dans le temps, cohérence qui vient non pas d’une substance, mais des relations qui existent entre les différents processus, événements et faits qui produisent, reproduisent et transforment l’identité. Ainsi, l’identité est un processus dont l’évolution n’est pas conçue d’une manière linéaire ou déterministe, mais selon un mouvement dans lequel l’identité peut se reproduire, évoluer et se transformer. Sa transformation est ancrée dans son histoire qui lui donne une direction de changement sans lui imposer une voie particulière que l’identité devrait prendre⁴⁰.

En même temps, la transformation et la fluidité de l’identité dans le temps ne peuvent être conçues qu’à travers l’ancrage de l’identité dans une multitude de relations sociales, donc qu’à travers ses relations avec l’altérité.

2.4 Relationnalité de l’identité – l’identité dialogique

Parce que le processus d’identification et le changement de l’identité ne se produisent pas dans un vacuum mais dans un certain contexte social et discursif, l’identité est toujours relationnelle. La relation avec l’Autre, avec l’altérité, devient constitutive de l’identité. Comme Hall le souligne, « identities are constructed through, not outside difference ... [I]t is only through the relations to the Other, to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its constitutive outside, that the ‘positive’ meaning of any term – and thus identity – can be constructed” (Hall 1996: 4-5). Les rapports avec l’altérité, eux aussi multiples et fluides,

⁴⁰ Pour éviter le piège du substantialisme, Guillaume présente l’identité comme un « continuant », en suivant la réflexion du Dorothy Emmet qui définit le processus comme « a continuant with an internal order and a direction of change » (Emmet cité dans Guillaume 2007 : 746).

constituent donc le moteur de la construction, la manifestation et la transformation de l'identité, qu'elle soit individuelle ou collective. Mais qu'est-ce que cette relation constitutive avec l'altérité implique plus précisément? Quel genre de relation s'établit entre l'identité et l'altérité?

Avant d'entrer plus dans les détails de cette relation, il faut préciser que le concept d'altérité est de plus en plus employé à la place de celui de différence (Grossberg 1996; Guillaume 2007). Dans la modernité, l'idée de différence est centrale dans la construction de l'identité. En tant que construction sociale, l'identité collective est toujours construite à partir de la différence. Mais comme Grossberg le souligne, le problème avec la modernité est qu'elle transforme « all relations of identity into relations of difference »⁴¹ (Grossberg 1996 : 93), ou plutôt dans des relations de différences particulières. Ainsi, c'est une logique particulière de la différence qui est considérée à la base des relations entre Nous et les Autres - une logique dans laquelle les Autres sont définis par leur négativité; ils ne sont pas comme Nous. Cette négativité est par la suite transformée en infériorité - ils nous sont inférieurs. Alors, il convient de souligner que la construction de l'identité moderne comporte la production de la différence en tant que quelque chose de négatif et d'inférieur, en tant que quelque chose qui manque par rapport à l'identité, tout cela étant accompagné par une logique d'exclusion réciproque.

Cette production de la différence et ses effets pratiques en relations internationales ont été mis en évidence et critiqués par le post-colonialisme, le ton étant donné, tel que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, par Edward Said. La représentation de l'Autre, de l'Orient, comme étant irrationnel, primitif et, donc, inférieur a contribué à l'articulation de l'identité de l'Occident comme supérieur et a justifié les missions civilisatrices des Occidentaux en Orient. La

⁴¹ « Thus, the modern constitutes not identity out of difference but difference out of identity » (Grossberg 1996: 93).

production de la différence fixe le Nous et les Autres dans un rapport dichotomique dans lequel les deux catégories s'excluent réciproquement.

C'est pour cela que Grossberg propose de remplacer les théories de la différence avec les théories de l'altérité. Dans les théories de la différence, la différence est considérée comme donnée et, parce que l'identité est construite à partir de la différence, l'identité acquiert elle aussi un caractère donné, perdant ainsi son caractère relationnel. Contrairement à ces théories, les théories de l'altérité partent de la prémisse que la différence, tout comme l'identité, est elle aussi un construit social. Le concept d'altérité n'exclut pas l'idée de différence, il la reconnaît, mais sans la prendre dans un sens transcendantal et sans en faire un élément constitutif d'une manière fondamentale. Dans les théories de l'altérité, le Nous et les Autres ne sont plus conceptualisés en termes dichotomiques où l'Autre est le manque de quelque chose par rapport au Nous; les deux termes sont caractérisés par « an unspecified, but specifiable, positivity » (Grossberg 1996 : 94). Chaque terme se représente sa spécificité et représente la spécificité de l'Autre en relation avec l'Autre.

Xavier Guillaume préfère lui aussi le terme d'altérité à celui de différence car, selon lui, l'idée de différence renvoie à un Autre concret, réel, tandis que l'identité peut se construire aussi en relation avec un Autre temporel ou imaginaire (Guillaume 2007 : 743). Imaginaire, temporelle ou concrète, l'altérité joue donc un rôle constitutif dans le processus de construction sociale de l'identité collective.

Comme nous l'avons vu plus haut, dans la discipline des Relations Internationales et, d'une manière générale, dans la modernité, cette relation entre l'identité et la différence, entre soi et l'autre, entre Nous et les Autres a été interprétée comme étant une d'exclusion réciproque. Tout

en participant au processus de construction de l'identité du Nous, les Autres sont extériorisés, exclus et infériorisés par rapport au Nous. Une autre conceptualisation de la relation entre l'identité et l'altérité qui a dominé la théorie sociale a été la conceptualisation dialectique, inspirée par la pensée de Hegel et surtout celle de Marx (Neumann 1996 : 141). Dans cette conceptualisation, basée sur l'idée d'un triptyque - thèse, antithèse et synthèse - qui implique un mouvement de transcendance, le soi et l'autre entrent dans une relation fusionnelle conduisant à l'émergence d'une nouvelle entité qui est associée à l'idée de transgression, de progrès et qui implique donc une sorte de transformation comprise en termes de rupture par rapport aux participants à l'interaction (Neumann 1996 : 149; 167).

C'est contre ces conceptualisations reproduisant les prémisses substantialiste et statique de l'identité, qu'une autre conception de la construction de l'identité et de la relation entre l'identité et l'altérité s'est développée dans les sciences sociales, au cours des 40 dernières années. Comme nous l'avons vu plus haut, cette conceptualisation - basée sur la prémisse processuelle et non-essentialiste de l'identité - appréhende la relation entre l'identité et l'altérité d'une manière dialogique. Cela veut dire que, loin d'être prédéterminée et fixe, l'identité se construit, se manifeste et se transforme à travers un dialogue continu avec l'altérité, à travers une « transaction dialogique avec l'altérité » (Guillaume 2007 : 750). Il faut préciser que la relation dialogique entre le Nous et les Autres dépasse l'idée de conversation ou d'échange et acquiert un statut ontologique, car elle caractérise le processus par lequel l'identité est construite et se transforme⁴². Elle désigne la relation nécessaire qui existe entre le Nous et les Autres, le fait que les Autres sont une partie constitutive du Nous, ils sont intégrés dans l'identité du Nous et non

⁴² Par exemple, Guillaume fait une différence entre les approches « dialogic » et « dialogical » de l'identité. Si la première porte sur le dialogue en tant qu'échange entre les interlocuteurs, la deuxième porte sur les relations nécessaires avec l'altérité dans le processus de construction, manifestation et transformation de l'identité (Guillaume 2007 : 750; Guillaume 2009 : 72).

pas externes et séparés. L'identité est donc relationnelle dans le sens que même en l'absence d'un dialogue, d'un échange concret ou actif entre Nous et les Autres, l'identité n'existe pas dans un vacuum ou par elle-même, mais à travers un dialogue constitutif avec l'altérité, avec le contexte social dans lequel elle émerge et avec les autres identités présentes, passées ou imaginées. Ainsi, par rapport à la conception dialectique de la relation entre l'identité et l'altérité, la conception dialogique de cette relation présuppose non pas l'idée d'une transgression dans le sens d'évolution ou de rupture, mais celle d'une transformation continuelle, de devenir (Neumann 1996 : 149; 167). La transformation de l'identité s'effectue donc à travers un dialogue continu avec l'altérité, un dialogue constitutif, sans être fusionnel.

Cette relation dialogique entre l'identité et l'altérité, entre le Nous et les Autres, se retrouve en Relations Internationales dans les approches qui argumentent en faveur de la possibilité d'un dialogue entre des acteurs ayant des convictions très différentes (Campbell 1994; Blaney et Inayatullah 1994, 1996, 2004; Shapcott 1994, 2001, 2002). Tel que nous le verrons en détail dans le quatrième chapitre, la conscientisation du fait que les Autres sont une partie constitutive du Nous rend possible non seulement une simple communication entre des positions éthiques différentes, mais aussi l'accommodement de la différence à travers un dialogue interculturel véritable – un dialogue qui acquiert un statut ontologique, épistémologique et axiologique.

2. 5 L'identité narrative et les relations de pouvoir entre les identités

La nature multiple, processuelle et relationnelle de l'identité est très bien captée par le concept d'identité narrative proposée par Margaret Somers (Somers 1994). Selon Somers, une manière d'éviter l'assimilation de l'identité à des catégories fixes, essentialistes et singulières

serait de combiner le concept d'identité avec celui de narratif (de récit) car cette combinaison réincorpore « into the core conception of identity the categorically destabilizing dimensions of time, space and relationality » (Somers 1994 : 606). Il s'agit de dimensions qui ont été totalement exclues de la conception moderne de l'identité. Somers souligne que cette combinaison peut accomplir son potentiel si le narratif est conçu non pas dans son interprétation traditionnelle – en tant qu'une forme de représentation dépourvue de scientificité – mais dans sa nouvelle acception qui met en évidence ses dimensions épistémologique et ontologique : « it is through narrativity that we come to know, understand and make sense of the social world, and it is through narrative and narrativity that we constitute our social identity » (Somers 1994 : 606).

Somers définit le narratif comme une « constellation(s) of *relationships* (connected parts) embedded in *time* and *space*, constituted by *causal emplotment*⁴³ » (Somers 1994: 616). Ainsi le sens d'un événement devient intelligible seulement en relation temporelle et spatiale avec d'autres événements, tandis que la cohérence ou la logique du narratif qui fait la connexion entre ces événements est donnée par l'intrigue⁴⁴. Donc, c'est par la narrativité⁴⁵, avec son caractère contextuel et relationnel, que le monde social devient intelligible et qu'il est modelé en retour⁴⁶.

C'est justement ce statut ontologique du narratif qui nous permet de saisir le caractère historique (l'emplacement temporel et spatial) et relationnel de l'identité. Selon cette approche,

⁴³ Souligné dans le texte.

⁴⁴ Selon Somers, le narratif présente quatre caractéristiques : « 1). relationality of parts, 2). causal emplotment, 3). selective appropriation, and 4). temporality, sequence, and place » (Somers 1994 : 616).

⁴⁵ Somers met en évidence quatre dimensions différentes de la narrativité: ontologique, publique, conceptuelle et méta-narrativité. Les narratifs ontologiques sont les récits à travers lesquels les acteurs sociaux donnent un sens à leur existence, leur identité et leurs actions. Les narratifs publics sont des narratifs reliées aux institutions ou aux réseaux intersubjectifs (par exemple, les formations culturelles) à petite ou grande échelles (famille, place de travail, église, etc.). La narrativité conceptuelle fait référence aux concepts et aux explications développées par les chercheurs (par exemple, culture ou société). La méta-narrativité fait référence aux discours dominants par lesquels les acteurs sont ancrés dans l'histoire (par exemple, le narratif de l'Industrialisation, du Progrès, du Capitalisme vs. le Communisme etc.) (Somers 1994 : 617 – 620; Somers et Gibson 1994 : 60-63).

⁴⁶ “The relation between narrative and ontology is processual and mutually constitutive. Both are conditions of the other; neither are a priori” (Somers 1994: 618).

le narratif est « une condition ontologique de la vie sociale » (Somers 1994 : 614). Nous construisons notre identité en étant placés et en se plaçant dans des narratifs ou discours construits socialement. Les individus rendent compte de leur expérience en l'intégrant dans des narratifs et ce sont ces narratifs - conditionnés eux-mêmes par les narratifs sociaux - qui définissent leur identité et guident leur action⁴⁷. Ainsi, par la combinaison de l'étude des identités avec l'analyse des narratifs, le concept d'identité narrative place les acteurs dans des narratifs ou des configurations relationnelles qui changent dans le temps et dans l'espace. Concevoir les identités comme construites à l'intérieur de ces narratifs multiples, changeants et relationnels évite le substantialisme et la fixité des catégories identitaires, ce qui donne à l'identité son caractère multidimensionnel, processuel et dialogique.

Un aspect important qui doit être souligné ici est le fait que les individus ou les collectivités ne peuvent pas créer librement les narratifs qui articulent leur identité et qui sont à la base de leurs actions et réactions. Dans la création de ces narratifs, ils sont interpellés et conditionnés par la multiplicité des narratifs ou discours sociaux, publics et culturels, disponibles à un moment donné dans un espace particulier. Tel que précisé plus haut, les individus construisent leur identité par l'appropriation subjective de l'objectivité sociale créée par ces narratifs, donc par leur emplacement dans, en relations et contre, ces narratifs. Deux éléments de la construction de l'identité ressortent ici et seront détaillés plus bas : premièrement, le fait que l'identité est conditionnée dans une certaine mesure par les discours qui ont acquis un statut dominant dans la société dans le sens qu'ils articulent la « réalité » sociale - donc le fait que l'identité est constituée dans et par les rapports de pouvoir qui assurent l'hégémonie de ces discours et qui structurent les relations sociales; deuxièmement, le fait que la relation entre

⁴⁷ "Narrative location endows social actors with identities – however multiple, ambiguous, ephemeral or conflicting they may be (hence the term narrative identity)...People act, or do not act, in part according to how they understand their place in any number of given narratives – however fragmented, contradictory and partial" (Somers 1994: 618).

l'identité et l'altérité n'est pas nécessairement harmonieuse, comme l'idée de relation dialogique pourrait peut-être le laisser entendre. L'identité se construit en complicité avec, mais aussi contre l'altérité, ce qui fait en sorte que les relations entre Nous et les Autres sont antagoniques (Mouffe 1997 : 26).

La construction discursive ou narrative de l'identité et les relations de pouvoir dans lesquelles les identités sont imbriquées ont été mises en évidence par les analyses critiques qui ont conduit au retour de l'identité en Relations Internationales. Ceci était et continue d'être un élément principal dans les approches critiques féministes, dans le post-colonialisme ou le post-modernisme. Said, Peterson, Tickner, Walker et d'autres auteurs soulignent la construction dichotomique et donc asymétrique des identités dans la modernité - Nous/les Autres, hommes/femmes, Occident/Orient - ainsi que les rapports de pouvoir que cette construction instaure dans la société. Pourtant, ce lien étroit entre l'identité et le pouvoir n'est pas une caractéristique particulière de la modernité, mais plutôt une partie intégrante du processus de construction de l'identité. Ce qui est particulier à la modernité c'est la configuration que ce lien a pris. Le pouvoir y est conçu comme une relation entre des entités préétablies et fixes (Digeser 1992 : 980).

C'est justement cette conceptualisation que Foucault et ceux qui s'inspirent de sa pensée critiquent. Dans ce sens, Foucault souligne premièrement le lien étroit qui existe entre le savoir et le pouvoir :

« ...in any society, there are manifold relations of power which permeate, characterise and constitute the social body, and these relations of power cannot themselves be established, consolidated nor implemented without the production, accumulation, circulation and functioning of a discourse. There can be no possible exercise of power without a certain economy of discourses of truth which operates through and on the bases of this association. We are subjected to the production of

truth through power and we cannot exercise power except through the production of truth” (Foucault 1980: 93).

Il n’y a donc rien de naturel, réel ou objectif dans la réalité sociale qui nous entoure; toute « objectivité » sociale, qu’elle soit liée aux identités individuelles ou collectives, est le résultat de cette relation de construction réciproque entre le savoir et le pouvoir - elle est « constituée par des actes de pouvoir » (Mouffe 1997 : 24). Foucault ajoute que : « This form of power applies itself to immediate everyday life which categorizes the individual, marks him by his own individuality, attaches him to his own identity, imposes a law of truth on him which he must recognize and which others have to recognize in him. It is a form of power which makes individuals subjects⁴⁸ » (Foucault 1983: 212). Cet argument est repris par Chantal Mouffe qui affirme que « power should not be conceived as an external relation taking place between two pre-constituted identities, but rather as constituting the identities themselves » (Mouffe 1997: 25). Cela implique donc l’abandon total du sujet universel et souverain, de toute conceptualisation essentialiste de l’identité et leur remplacement par la contingence. Les identités sont dépendantes des systèmes de savoir qui instaurent ce qui est vrai et juste dans la société et qui, de cette manière, façonnent les identités, les intérêts, les buts et les actions des sujets individuels et collectifs. Ces systèmes n’ont d’autre source de validité que le pouvoir sur lesquels ils sont basés, c’est-à-dire les rapports de pouvoir qui les rendent hégémoniques temporellement⁴⁹ (Digeser 1992 : 987; Mouffe 1997 : 25; 1995 : 42).

⁴⁸ “There are two meanings of the word *subjects*: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to” (Foucault 1983: 212).

⁴⁹ “Once we *know* that we are all rationally self-interested egoists, or that only an elect is saved, or that we are communally constituted selves, we will adjust our behaviour and honor the accumulations of economic man, or condemn the impious citizen, or place under surveillance those who reject the identities offered by the community” (Digeser 1992: 987).

Ce caractère constitutif des relations de pouvoir peut conduire, en même temps que l'abandon de l'idée de subjectivité fixe et unifiée, à l'abandon de toute capacité d'action (« agency ») des individus (Schrift 1997 : 153). C'est d'ailleurs une des critiques faite à Foucault car pour lui, la subjectivité est l'effet du pouvoir et, simultanément, le véhicule de transmission des relations de pouvoir institutionnalisées dans la société⁵⁰ (Foucault 1980 : 98). Mais tandis que les relations de pouvoir sont inévitables, ce qui n'est pas inévitable ce sont les formes particulières que ces relations prennent⁵¹ et les types particuliers de subjectivités qu'elles créent (Schrift 1997 : 156). Parlant du sujet construit par les pratiques discursives et les structures de pouvoir modernes, Foucault affirme que « we have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries » (Foucault 1983: 216). Mais comment cela est-il possible? Foucault avance que « At the very heart of the power relationship, and constantly provoking it, are the recalcitrance of the will and the intransigence of freedom » (Foucault 1983: 221-222). La résistance accompagne donc toujours le pouvoir; les deux ne peuvent pas être séparés - il y a une relation agonique, de provocation réciproque et permanente, qui s'instaure entre eux (Foucault 1982 : 222). Cette idée de résistance permanente suit la conceptualisation non-essentialiste de l'identité, car elle nie la prémisse que nous serions portés par nature à devenir un certain type d'individus (rationnels, responsables, etc.). Réussir complètement à créer un certain type de subjectivité est donc impossible (Digeser 1992 : 985).

⁵⁰ Selon Foucault, le pouvoir désigne des relations entre individus ou groupes à travers lesquelles un ensemble d'actions produit ou modifie d'autres actions. Dans la dynamique de ces actions, les subjectivités sont constituées et constituent en même temps les véhicules du pouvoir : « individuals are the vehicles of power, not its points of application »; « The individual which power has constituted is at the same time its vehicle » (Foucault 1980: 98).

⁵¹ C'est ce que Schrift identifie comme la dimension émancipatoire dans la pensée de Foucault car « understanding of how power relations function in the local arenas in which we act can aid us in diagnosing and resisting the more repressive exercises of these relations » (Schrift 1997: 156).

Selon Mouffe, l'antagonisme implicite dans cette relation de provocation réciproque devient constitutif de l'identité, il est une condition ontologique du social et de l'identité individuelle et collective. La relation dialogique entre l'identité et l'altérité est donc ultimement une relation antagonique et elle devient de cette manière le lieu même du politique⁵². L'altérité est une pré-condition de l'existence de l'identité; la différence est une partie constitutive de l'identité. En même temps elle « contamine » cependant l'identité, car elle l'empêche d'être une « présence pure », une présence en elle-même⁵³ (Mouffe 1997 : 24-25). Par conséquent, « difference is both an essential part of and a threat to identity » (Digeser 1992: 999).

Cette idée d'antagonisme absolu a conduit dans le post-modernisme - plus précisément dans le cas de Foucault - à une argumentation en faveur du pluralisme dans la société, donc en faveur de la valorisation de toutes les différences et de la célébration de toutes les identités., Certains auteurs ont cependant argumenté que l'accent mis sur le pluralisme, la valorisation de l'hétérogénéité et l'incommensurabilité des identités peut amener à la fragmentation radicale de la politique et du social, ce qui rend difficilement envisageable la constitution d'une base politique commune, la constitution d'une identité politique collective, d'un Nous (Mouffe 1997 : 25, 1995 : 39, Newman 2004 : 144,151). Ces auteurs suggèrent que selon le post-modernisme, le pluralisme ne devrait pas être entravé et la constitution d'une identité politique commune est en elle-même répressive, car tout dénominateur commun est arbitraire. Mouffe, par exemple, critique cette position en soulignant que renoncer à construire une communauté politique implique de renoncer à la politique démocratique, donc à la contestation des rapports de pouvoir

⁵² Chantal Mouffe fait une distinction entre le politique, qui fait référence à l'antagonisme qui est à la base de toute société humaine et qui peut prendre des formes différentes, et la politique, qui fait référence aux pratiques, discours et institutions qui visent à mettre en place un certain ordre social, dans des conditions qui peuvent toujours devenir conflictuelles car elles sont marquées par le politique et l'antagonisme qui lui est inhérent (Mouffe 1997 : 26).

⁵³ "The idea is that if an object has inscribed in its very being something other than itself; if as result, everything is constructed as difference, its being cannot be conceived as pure "presence" or "objectivity" (Mouffe 1997: 24).

qui existent dans la société. Elle avance que l'idée de pluralisme radical, de multiplicité d'identités sans aucun dénominateur commun, malgré la prétention d'être plus démocratique, nous empêche en effet de voir que certaines différences sont construites comme relations de subordination qui devront être contestées (Mouffe 1995 : 39; 1997 : 25). Selon elle, le pluralisme total « makes it impossible to distinguish between differences that exist but should not exist and differences that do not exist but should exist » et de cette manière, il obscurcit paradoxalement le pouvoir et les antagonismes - le politique - inhérents dans la construction de ces différences et du social. Il obscurcit le fait que les identités sont construites à travers des relations de pouvoirs asymétriques⁵⁴ (Mouffe 1995 : 39). Par conséquent, Mouffe argumente que la politique démocratique implique nécessairement une certaine limitation du pluralisme.

Notre défi principal est donc de trouver des formes de communauté politique qui conduisent à l'articulation d'un Nous tout en respectant le pluralisme et les différences. *Le défi est de trouver des formes de vivre ensemble qui rendent justice à la multiplicité, la fluidité et la relationnalité du Nous et des Autres, tout en gardant à l'esprit les rapports de pouvoir et les antagonismes implicites dans leur construction réciproque.* Étant donné que les relations de pouvoir et les antagonismes sont une caractéristique essentielle du social, « the main question of democratic politics is not how to eliminate power, but how to constitute forms of power that are compatible with democratic values » - l'égalité et la liberté (Mouffe 1997 : 25). L'impossibilité de se libérer du pouvoir ou d'y échapper complètement et d'arriver à un degré d'harmonie totale dans la société nous met devant le défi de trouver des formes de pouvoir qui ne sont pas oppressives, qui n'essaient pas d'« effacer » ou d'éliminer la différence, les Autres, des formes

⁵⁴ La réduction de la politique à la compétition entre les multiples identités pour la reconnaissance des droits ou la représentativité camoufle le fait que les droits existant dans la société sont créés par la négation ou la subordination des droits des Autres (Mouffe 1995 : 40).

de pouvoir qui valorisent et célèbrent les différences car ce sont elles qui rendent possible toute identité individuelle ou collective, ce sont elles qui rendent possible le social.

Le pouvoir, les rapports de pouvoir à travers lesquels le Nous et les Autres s'articulent et se transforment sont donc inhérents à l'identité, ils sont une partie constitutive de celle-ci et, par conséquent, ils doivent être une partie intégrante d'une nouvelle conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble. Ainsi, dans toute réflexion sur l'identité, une attention particulière devrait donc être portée aux types des rapports de pouvoirs qu'on crée et met en place par les manières dont on définit le Nous et les Autres.

2.6 Le retour de l'identité et son impact sur le vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales

À la lumière de ces réflexions sur la construction de l'identité et les relations qu'elle entretient avec l'altérité et le pouvoir, je retournerai dans cette section à l'ouverture relativement récente de la discipline des Relations Internationales devant les questions reliées à l'identité pour préciser davantage mes hypothèses de recherche, comment j'aborderai le retour de l'identité dans la discipline et comment j'évaluerai l'impact théorique de ce retour sur la conceptualisation du vivre ensemble dans la politique internationale.

Dans les sections précédentes, en faisant appel à des réflexions sur l'identité dans la discipline des Relations Internationales, mais aussi dans d'autres disciplines, j'ai identifié et présenté d'une manière plus détaillée les dimensions ou les caractéristiques de l'identité que je considère comme devant nécessairement être intégrées dans une nouvelle conceptualisation de l'identité. Il s'agit de caractéristiques qui ne peuvent pas être ignorées et qui devront être prises

en compte dans tout effort de (ré)intégrer l'identité dans l'analyse de la politique mondiale. La discussion développée dans les sections précédentes nous indique que le potentiel du retour de l'identité en Relations Internationales ne peut être accompli que s'il brise totalement avec la conceptualisation essentialiste et totalisante de l'identité. En outre, cela doit nécessairement être fait à cause des conséquences analytiques entraînant une image réductrice et infructueuse/inutile de la politique mondiale, et à cause des conséquences politiques qu'une telle conceptualisation peut avoir - la marginalisation, l'exclusion, l'ignorance des Autres. Ainsi, cette discussion met un accent important sur les implications politiques et éthiques de toute conceptualisation de l'identité. Tel que précisé dans le premier chapitre aussi, penser l'identité - penser le Nous - c'est penser la différence, les Autres, et les rapports qui s'établissent entre les deux. Penser l'identité c'est donc penser le vivre ensemble.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'identification ne se produit pas dans un vacuum, mais à travers une relation dialogique et antagonique avec l'altérité, relation qui fait en sorte que les Autres sont une partie intégrante du Nous. Tout comme Guillaume le souligne, en s'inspirant de Bakhtin, cette relation de dépendance entre l'identité et l'altérité⁵⁵ a des implications éthiques et épistémologiques importantes car même si le soi a besoin de l'Autre pour s'accomplir, l'articulation concrète de la relation entre le soi et l'Autre n'est pas nécessairement dialogique - dans le sens que la part que l'Autre joue dans l'accomplissement de soi est admise, respectée ou valorisée. Cette relation peut aussi prendre la forme d'un monologue où l'Autre, même s'il participe à la conversation ou à l'interaction, est perçu plutôt comme un objet et non pas comme un sujet participant pleinement au dialogue, donc dont la participation est reconnue et valorisée. Une relation pleinement dialogique implique, dans cette conceptualisation, une approche

⁵⁵ « a person truly is herself only to the extent that she can integrate the regard of the other » (Guillaume 2002:8).

réflexive de l'Autre : nous devons reconnaître la part que l'Autre joue dans l'accomplissement de Nous et donc l'approcher et l'intégrer dans Nous-mêmes d'une manière qui est basée sur le respect de l'Autre (Guillaume 2002 : 8-9).

Dans le même sens, Neumann avance que l'analyse et la conceptualisation de la relation entre l'identité et l'altérité ont des répercussions directes sur la pratique sociale et politique, donc sur le vivre ensemble, ce qui fait en sorte qu'elles ont implicitement une dimension normative. L'intégration et l'exclusion sont une partie intégrante du processus de formation de l'identité collective, mais l'analyse de ce processus « should contribute however timidly to our living in difference, and not to some of us dying from otherness »⁵⁶ (Neumann 1996 : 168).

Étant donnée la dimension politico-normative de toute conceptualisation de l'identité et le défi que les caractéristiques de l'identité – la multiplicité, la fluidité, la relationnalité, le pouvoir / les antagonismes - nous lancent en termes de conceptualisation et de configuration du vivre ensemble au niveau mondial, l'analyse développée dans les chapitres suivants visera à discerner si le retour de l'identité en Relations Internationales et les conceptualisations de l'identité qui se manifestent à travers ce retour ont conduit à la reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline. Cette analyse sera donc basée sur une investigation approfondie des manières dont le retour de l'identité s'est produit et des implications théoriques et normatives de ce retour sur la conceptualisation du vivre ensemble. Comment ce retour de l'identité s'est-il concrétisé dans la discipline? Y a-t-il des changements dans la conceptualisation de l'identité dans la discipline? S'il y a des changements, dans quelle mesure conduisent-ils au dépassement des conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble dans la discipline? Comme nous l'avons déjà vu et comme nous le verrons aussi dans le chapitre suivant, les conceptualisations

⁵⁶ Ceci est une critique directe que Neumann fait à l'analyse développée par Huntington dans « Le choc des civilisations » (Huntington 1993).

traditionnelles du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux sont loin de capter la complexité des acteurs et de leurs relations au niveau mondial et proposent donc des solutions limitées pour un vivre ensemble où autant le Nous que les Autres peuvent s'épanouir. Alors, est-ce que l'ouverture de la discipline des Relations Internationales devant les questions liées à l'identité, après les années 1990, a conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial qui permettrait l'accommodement de la différence ou elle ne fait que réitérer les conceptions traditionnelles des rapports entre le Nous et les Autres?

Il faut préciser encore que cette ouverture de la discipline des Relations Internationales devant l'identité s'est produite autant au niveau des théories orthodoxes, qui ont commencé à se pencher sur certains aspects liés à l'identité dans les dynamiques internationales, que par l'émergence des approches qui font de l'identité et de l'accommodement de la diversité leur principal centre d'intérêt. Il s'agit ici principalement des approches basées sur le dialogue interculturel véritable. Par rapport à cette ouverture à deux volets, *mon hypothèse est que le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales n'a pas conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline soit parce que l'identité continue d'être appréhendée en termes essentialistes et totalisants, soit parce que les rapports de pouvoir, dans lesquels les identités sont imbriquées, sont négligés*. Plus précisément, je vais argumenter que ce retour n'a pas été accompagné par une reconceptualisation de l'identité qui prenne en compte toutes les caractéristiques de l'identité discutées dans les sections précédentes - le caractère multiple, fluide et relationnel de l'identité ainsi que le rôle constitutif du pouvoir dans la construction, l'affirmation et la transformation de l'identité - et que cette absence fait en sorte que nous ne pouvons pas parler d'un changement radical dans la conceptualisation de l'identité.

Cela veut dire qu'on se retrouve, plus ou moins, devant une situation de reproduction de la conceptualisation traditionnelle de l'identité. Étant donné que je prends la reconceptualisation de l'identité comme une démarche indispensable pour arriver à la reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline, l'échec d'arriver à une nouvelle conceptualisation de l'identité nous indique que le retour de l'identité en Relations Internationales n'a pas encore conduit à des façons alternatives d'envisager le vivre ensemble au niveau mondial.

Afin d'étayer mon hypothèse, je ferai une analyse détaillée des conceptualisations de l'identité qui accompagnent et se manifestent à travers le retour de l'identité dans la discipline. Dans ce sens, je me concentrerai sur les auteurs qui, par leurs analyses, ont procédé au retour de l'identité en Relations internationales ou ont essayé de reconceptualiser le vivre ensemble au niveau mondial en mettant l'identité au centre de leur efforts. Tel qu'il sera expliqué plus en détails dans les deux prochains chapitres, l'analyse identifiera la conceptualisation du Nous et des Autres pour les auteurs retenus ainsi que le projet politico-normatif qui accompagne leur logique d'explication des rapports qui s'établissent entre eux. Tout cela sera fait dans le but de voir dans quelle mesure leur conceptualisation de l'identité répond aux exigences conceptuelles développées dans ce chapitre et, par conséquent, dans quelle mesure elle nous amène à concevoir un vivre ensemble basé sur l'accommodement de la différence.

Dans le cas des théories orthodoxes des Relations Internationales⁵⁷, mon hypothèse est que *le retour de la culture et de l'identité n'a pas conduit à une reconceptualisation du rapport entre Nous et les Autres parce qu'à travers ce retour, ces théories reproduisent le caractère unidimensionnel (qui nie la multiplicité), immuable (qui nie la fluidité) et singulier (qui nie la*

⁵⁷ Il s'agit des théories qui ont marqué le développement de la discipline dans les décennies suivant sa création et qui ont mis leur empreinte sur ce que c'est la politique mondiale et les manières de l'étudier : le réalisme, le libéralisme, l'École anglaise, le marxisme.

relationnalité) présent dans la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique, ce qui ne permet pas de dépasser la conception conflictuelle ou homogénéisatrice du vivre ensemble inhérente dans ces théories.

Je précisais dans l'introduction qu'autant les dynamiques de la mondialisation, accentuées après la fin de la Guerre Froide, que les réflexions récentes dans la discipline des Relations Internationales et les sciences sociales plus largement, ont démontré l'importance des questions et des enjeux identitaires et la nécessité de les inclure dans l'effort d'appréhender la politique mondiale. Même si ces signaux d'alarme ont été reçus avec réticence par les théories traditionnelles, car un grand nombre d'auteurs continuent à les ignorer, certains auteurs ont accepté le défi d'y réfléchir et d'inclure les questions identitaires dans leurs analyses. À travers une analyse de ces efforts, je me propose de démontrer que cette inclusion s'est faite de manière presque mécanique – une autre variable ou une autre « pièce » a été ajoutée à l'ensemble total, au « mécanisme » de l'explication de la politique internationale, pour l'aider à continuer à fonctionner, sans questionner le mécanisme en lui-même et sans élaborer une analyse approfondie sur la pièce à ajouter et sur les implications que cet ajout peut avoir pour l'ensemble.

En dépit du fait que les auteurs qui s'inscrivent dans ces approches font de l'identité l'enjeu principal de leurs analyses, je mettrai en évidence qu'il n'y a pas d'attention dirigée vers le processus de construction de ces catégories identitaires - elles sont prises comme données; vers d'autres catégories identitaires qui peuvent interférer dans la politique mondiale - l'identité est donc unidimensionnelle; ou vers les éventuelles transformations de ces catégories - elles sont conçues comme étant fixes. Par conséquent, le rapport entre le Nous et les Autres continuera à être conceptualisé par ces approches en termes antagonistes et conflictuels où les Autres

représentent le danger, un obstacle et une menace pour l'épanouissement du Nous ou en termes assimilateurs et homogénéisateurs où la différence des Autres est minimisée et ignorée.

Je compte donc démontrer dans le chapitre suivant que l'identité est reconnue par les approches orthodoxes, qui essayent de garder le pas avec les changements pratiques et théoriques récents, comme un facteur important dans la politique mondiale, mais qu'elle est réduite à un simple élément utilisé pour renforcer les logiques d'explication ou les projets de vivre ensemble développés par chacune de ces approches dans leurs variantes traditionnelles. Ainsi, mon hypothèse par rapport au retour de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales est que ce retour n'est pas saisi par ces théories comme une opportunité pour un questionnement en profondeur de leurs prémisses ontologiques et épistémologiques, mais seulement comme un ajout qui est adapté et modelé par chacune de ces approches pour être intégré plus facilement dans leurs cadres analytiques.

D'autres approches ont pourtant poussé l'analyse de l'identité dans la politique mondiale et elles constituent le deuxième volet de l'ouverture de la discipline aux questions identitaires. Comme nous avons vu dans le chapitre précédent, une grande partie de ces analyses a révélé, dans les années 1980 – 1990, l'anachronisme et les limites ontologiques et épistémologiques de la conceptualisation de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales et a mis en évidence les rapports de pouvoir existant entre le Nous et les Autres dans ces théories. Toutes ces analyses nous ont laissé avec le défi de reconceptualiser l'identité et le vivre ensemble entre le Nous et les Autres dans la politique mondiale. Étant donné que la logique traditionnelle du vivre ensemble au niveau mondial se voit brisée dans les conditions où les catégories traditionnelles de Nous et des Autres s'entremêlent, dans les conditions où la figure du

Nous est multiple, fluide et « dépend » de l'Autre, où chaque type d'identité crée ses propres « étrangers » ou ses propres « Autres », la question de la réconciliation de la diversité politico-culturelle au niveau mondial est devenue de plus en plus prégnante.

Parmi les réflexions récentes dans la discipline des Relations Internationales qui se penchent sur les modalités d'accommoder la diversité, largement définie, dans la politique mondiale, les approches basées sur le dialogue interculturel véritable présentent un potentiel particulier dans ce sens car elles envisagent un vivre ensemble dans le respect et l'affirmation de la différence. Comme nous allons le voir dans le quatrième chapitre, le concept de dialogue interculturel véritable va au-delà de l'idée de dialogue réduit à un simple moyen d'interaction, à la négociation entre des agents dont l'identité est préétablie et fixe. Une telle conceptualisation du dialogue en tant que négociation est loin d'admettre le statut ontologique du dialogue et, donc, la nature dialogique de la construction et de la transformation de l'identité et des intérêts des acteurs. Cela peut conduire à l'exclusion totale du dialogue de certains acteurs ou à un dialogue qui prend plutôt la forme d'un monologue, ce qui reproduit la plupart du temps la conceptualisation traditionnelle du vivre ensemble où les Autres sont marginalisés, infériorisés et même exclus.

Contrairement à cette conceptualisation réduite du dialogue, le concept de dialogue interculturel véritable nous propose plutôt un dialogue inclusif (auquel tous les acteurs individuels et collectifs intéressés peuvent participer) où l'ouverture vers l'Autre est essentielle. Cette ouverture implique que l'Autre ne doit pas être réduit à une simple cible d'un monologue, mais qu'il doit être vraiment écouté, que son discours doit être respecté et apprécié comme le sien, tout cela dans le but d'élargir notre propre horizon, de nous accomplir. Dans cette conceptualisation du dialogue, celui-ci dépasse le statut d'une simple négociation, il dépasse

donc le niveau praxéologique, pour acquérir un statut épistémologique - dans le sens que c'est seulement à travers un dialogue véritable que Nous arrivons à connaître les Autres, connaissance qui est nécessaire pour une meilleure connaissance de Nous même, étant donné que les Autres sont une partie constitutive de Nous. Ce statut épistémologique reflète en retour le rôle ontologique que le dialogue a dans l'articulation et la transformation de l'identité, le fait que le Nous s'articule dans une relation dialogique avec les Autres.

Le dialogue interculturel véritable permettrait de cette manière de contenir théoriquement la réalité complexe créée au niveau mondial par la multiplicité et la fluidité du Nous et des Autres d'une manière qui dépasse les conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble dans les Relations Internationales, pour faire place à l'inclusion, le respect et l'affirmation de la différence.

Par rapport à ces approches qui se concentrent sur l'accommodement des différences, mon hypothèse consiste à avancer qu'elles représentent un point de départ prometteur dans l'effort de contenir théoriquement la réalité complexe créée au niveau mondial par la multiplicité, la fluidité et la relationnalité des catégories du Nous et des Autres. Ces approches envisagent un vivre ensemble qui, à travers un dialogue véritable, sera basé sur le respect et l'affirmation de la différence, ce qui permet d'éviter autant l'homogénéisation que la conflictualité, mais pas les divergences entre Nous et les Autres.

Cependant, tandis que le dialogue interculturel véritable présente un potentiel qui ne devrait pas être ignoré, j'avancerai que l'absence d'une réflexion sur les rapports de pouvoir inhérents dans la construction et la transformation du Nous et des Autres représente une faiblesse importante dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable. D'un côté, cette absence laisse la conceptualisation de l'identité incomplète car le rôle constitutif des

rapports de pouvoir dans l'articulation et la transformation de l'identité est ignoré. De l'autre côté, à cause de cette absence, la conceptualisation du dialogue interculturel véritable ne précise pas comment les deux conditions de base du dialogue - l'ouverture du Nous et des Autres dans le dialogue et le caractère inclusif du dialogue lui-même – pourrait être conçues, projetées, réalisées dans le contexte où Nous et les Autres sont imbriqués dans des relations de pouvoir, relations qui rendent difficilement envisageable autant l'ouverture que l'inclusion dans le dialogue.

Ainsi, je me propose de démontrer dans le quatrième chapitre, que le potentiel du dialogue véritable en ce qui concerne la reconceptualisation du vivre ensemble est limité par la marginalisation dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable des rapports de pouvoir qui existent entre les participants au dialogue. Les rapports de pouvoir existant entre les acteurs dans la politique internationale ont occupé une place centrale dans les analyses développées par les théories orthodoxes des relations internationales. Ignorer ces relations de pouvoir veut dire ignorer un aspect important non seulement de la politique internationale, mais aussi de la construction de l'identité elle-même.

Tel que précisé dans la section précédente, la construction de l'identité se fait à l'intérieur des narratifs sociaux et culturels existants dans des espaces et périodes spécifiques. Mais la disponibilité de ces narratifs ou discours est aussi le résultat d'un certain rapport de pouvoir qui conditionne de cette manière l'articulation de l'identité collective. Les rapports de pouvoir sont donc une partie intégrante de la constitution, la manifestation et la transformation de l'identité et ils constituent un défi important pour la réalisation des deux conditions de base du dialogue interculturel véritable : l'inclusion des Autres, par exemple les plus défavorisés, dans le dialogue; et l'ouverture des participants vers l'écoute et l'intégration de la perspective des Autres. Trouver

des manières pour faciliter le dialogue interculturel véritable, tout en prenant en compte les relations de pouvoir existant entre les participants au dialogue, représente donc un défi important pour la conceptualisation de ce dialogue, un défi qui ne devrait pas être négligé, mais assumé.

Chapitre 3

Le retour de l'identité et le vivre ensemble dans les théories orthodoxes des Relations Internationales

Tel que mentionné dans le premier chapitre, après la fin de la Guerre froide, sous la pression des dynamiques dans la politique internationale et des développements théoriques dans la discipline des Relations Internationales, les approches orthodoxes en Relations Internationales ont commencé à inclure dans leur cadre d'analyse les questions identitaires, questions qu'elles avaient marginalisées ou ignorées pour des décennies. Après avoir discuté dans le chapitre précédent les caractéristiques ou les dimensions de l'identité qui devront être prises en compte dans tout effort pour analyser les dynamiques ou les phénomènes identitaires, l'objectif du présent chapitre est d'analyser le retour de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales. En me concentrant sur la façon dont ce retour s'est concrétisé dans le cas des approches qui pour longtemps ont considéré que l'identité n'est pas un enjeu important des Relations Internationales, j'analyserai d'un côté dans quelle mesure ce retour répond ou non aux exigences conceptuelles présentées dans le chapitre précédent et, de l'autre côté, quel est l'impact de ce retour sur la manière dont ces théories conceptualisent le rapport entre le Nous et les Autres, donc le vivre ensemble, au niveau mondial.

Dans ce but, je me concentrerai sur la période d'après la fin de la Guerre froide et principalement sur des auteurs qui, pour chacune des approches discutées, ont essayé de théoriser une nouvelle ontologie, étant donné autant les changements d'envergure qui se produisaient sur la scène internationale que les critiques soulevées par d'autres approches émergentes dans la

discipline. Plus précisément, il s'agit des auteurs qui se sont attardés sur les enjeux identitaires et culturels dans leur analyse de la politique internationale et qui ont procédé de cette manière au retour de l'identité dans les théories respectives. Afin de pouvoir apprécier s'il y a ou non un changement au niveau des conceptualisations du vivre ensemble dans les théories orthodoxes des Relations Internationales suite au retour de l'identité dans leurs cadres d'analyse, je commencerai l'analyse de ces auteurs avec une courte mise en contexte théorique où je mettrai en évidence les conceptualisations de l'identité et du vivre ensemble traditionnellement inhérentes aux approches desquelles ils font partie. Cette courte mise en contexte va me permettre de mieux identifier les éventuelles discontinuités ou continuités dans la conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble avant et après l'ouverture de ces approches aux questions et les enjeux identitaires.

Si l'objectif explicite des théories des Relations Internationales est d'expliquer le comportement des acteurs et les relations entre ces acteurs sur la scène mondiale, la question de l'identité ou de la construction de l'identité de ces acteurs, du Nous et des Autres, n'est pas toujours traitée d'une manière aussi explicite, même si après la fin de la Guerre froide on parle du retour de l'identité et de la culture en Relations Internationales. En l'absence d'une conceptualisation explicite dans ce sens, les conceptualisations de l'identité politique et du vivre ensemble inhérentes aux théories traditionnelles des Relations Internationales seront révélées à travers une analyse d'un côté de l'ontologie de chaque théorie et de l'autre côté du projet politico-normatif qui leur appartient. Tel que nous le verrons plus bas, autant le champ ontologique que le projet politico-normatif varient considérablement d'une théorie à l'autre ce qui conduit à une variation de la manière dont Nous et les Autres sont conceptualisés et à une variation de la logique qui régit leurs rapports.

Ainsi, j'analyserai donc premièrement l'ontologie de chaque théorie afin d'identifier quels sont les acteurs qui se trouvent au centre de la théorie respective - quels sont les acteurs qui selon les différentes théories définissent le champ d'étude de la discipline des Relations Internationales. Plus précisément, j'explorerai *qui* sont le Nous et les Autres dans les différentes théories des Relations Internationales et *comment* ces catégories sont construites, comment leur identité est présentée par ces théories. L'analyse visera à identifier si les auteurs en cause tiennent compte et incorporent dans leur conceptualisation de l'identité autant le caractère multiple, fluide et relationnel du Nous et des Autres que le rôle que les rapports de pouvoir ont dans leur construction et transformation.

L'examen des catégories du Nous et des Autres dans chaque théorie sera accompagné par une analyse des projets politico-normatifs inhérents dans les différentes approches théoriques afin de mieux comprendre comment les approches en cause conceptualisent le vivre ensemble. Je me concentrerai donc ici sur les manières dont ces théories expliquent et « projettent » le déroulement des relations entre les acteurs au niveau international afin de déceler la logique qui régit les rapports entre le Nous et les Autres dans chacune des théories analysées.

Dans le but de mieux délimiter comment le Nous et les Autres s'articulent et quels sont les rapports qui s'établissent entre eux, j'utiliserai la typologie des théories des Relations Internationales développée par Chris Brown qui inscrit, d'une manière large, les théories de Relations Internationales dans deux types d'approches : le communautarisme et le cosmopolitisme. La typologie de Brown est construite sur des critères éthiques et comme il le souligne, la distinction entre le communautarisme et le cosmopolitisme renvoie à la question normative concernant la source de sens et de valeurs dans la vie politique (Brown 1992 : 12, 25). Pour le communautarisme l'origine, la source ultime des valeurs est la communauté, alors que

pour le cosmopolitisme, il y a des principes universels, comme les droits ou la justice, qui devraient être à la base de l'organisation du monde entier. Ainsi, si le premier met l'accent sur la particularité des liens et des sens que les individus créent dans la communauté, le deuxième met l'accent sur la communauté humaine universelle, sur notre appartenance commune à l'espèce humaine.

Le communautarisme et le cosmopolitisme sont donc plutôt deux positions philosophiques qui se trouvent à la base des différentes théories en Relations Internationales, deux positions qui constituent leur prémisses d'une manière plus ou moins explicite et qui vont m'aider à mieux identifier les projets politico-normatifs des théories orthodoxes des Relations Internationales à travers lesquels la conceptualisation des rapports entre le Nous et les Autres sera décelée dans chacune de ces théories. Ainsi, en mettant l'accent sur la séparation du monde en États, en tant que communautés politiques délimitées territorialement et sur la défense de l'intérêt national qui représente la valeur et le but ultimes de la communauté en cause, le réalisme a évidemment comme prémisses philosophiques le communautarisme, tandis que le libéralisme et dans une certaine mesure le marxisme, avec leurs projets homogénéisants, s'inscrivent plutôt dans le cosmopolitisme⁵⁸. Une autre approche très intéressante, qui a eu un impact significatif sur les théories des Relations Internationales surtout après la fin de la Guerre froide, est celle de l'École anglaise qui, en ayant comme prémisses le rationalisme de Grotius et en mettant l'accent sur l'idée de société internationale, représente, selon certains auteurs, une voie moyenne entre le communautarisme/réalisme et le cosmopolitisme/libéralisme. Ce positionnement est pourtant

⁵⁸ Il faut préciser aussi que cette classification des théories des Relations Internationales n'est pas stricte car par exemple, il peut y avoir des auteurs libéraux qui, à travers leur analyse des relations internationales, s'inscrivent plutôt dans le communautarisme par l'accent qu'ils mettent sur l'État et l'intérêt national (les analyses libérales des régimes internationaux sont illustratives dans ce sens). Tel que Brown le précise, cela s'explique par le fait que la classification communautarisme / cosmopolitisme « est basée sur la question large de la source des sens et des valeurs et non pas sur la question étroite des causes des conflits dans la vie politique » (Brown 1992 :25).

contesté par d'autres auteurs et comme nous allons le voir plus bas, certains auteurs se concentrent principalement sur les relations entre les États tandis que d'autres s'intéressent plutôt au dépassement de l'État et à la transition vers la société mondiale.

Ces positions philosophiques et normatives n'existent donc pas dans l'abstrait, elles sont en corrélation directe avec les façons de penser et projeter le vivre ensemble, donc avec les rapports qui s'établissent ou devront s'établir entre le Nous et les Autres. Ainsi, pour mieux circonscrire les conceptualisations du vivre ensemble qui correspondent à ces positions philosophiques et mieux structurer leur présentation, j'emprunterai la typologie des relations entre soi et l'autre utilisée par Richard Shapcott dans son livre « Justice, Community, and Dialogue in International Relations » (2001).

Shapcott extrait sa typologie de Tzvetan Todorov « The Conquest of America » où l'auteur se concentre sur les rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres - les Espagnols et les Indiens - quand ces deux cultures font leur premier contact. Shapcott identifie dans le livre de Todorov quatre types ou catégories de rapports : l'annihilation ou la destruction de l'Autre; l'assimilation, c'est-à-dire l'inclusion de l'Autre dans la catégorie du Nous en mettant l'accent sur des similarités qui justifient la négation et l'élimination des différences; la coexistence qui implique l'acceptation réciproque mais sans engagement réciproque véritable; et la communication - la reconnaissance et le respect de l'Autre par la conversation (Shapcott 2001 : 15-16).

Selon Todorov, le rapport entre Nous et les Autres s'établit sur trois axes de l'altérité : axiologique, praxéologique et épistémologique⁵⁹. Tandis que ces catégories font plutôt référence

⁵⁹ L'axe épistémologique fait référence à ce qu'on sait des Autres; à notre connaissance des Autres. L'axe axiologique fait référence aux jugements de valeur qu'on a par rapports aux Autres. L'axe praxéologique porte sur l'action en relation avec les Autres (indifférence, soumission des Autres, etc.) (Todorov cité dans Shapcott 2001 : 15-16).

à la praxéologie⁶⁰, Shapcott souligne que les trois axes sont étroitement reliés et précise lui-aussi que ces catégories « représentent non seulement des pratiques mais elles correspondent aussi à des positions philosophiques et normatives » (Shapcott 2001 : 15). C'est pour cela que tout en utilisant la typologie de Shapcott, je n'analyserai pas des pratiques concrètes du vivre ensemble, mais plutôt les différentes manières dont le vivre ensemble est conçu et projeté par les théories orthodoxes des Relations Internationales après le retour de l'identité dans leur cadres d'analyse. Je mettrai donc l'accent dans mon analyse sur la conceptualisation de l'identité et le lien entre cette conceptualisation et le vivre ensemble à travers les projets politico-normatifs inhérents à chaque théorie.

Par conséquent, en suivant la typologie de Shapcott, je grouperai dans deux catégories les conceptualisations du vivre ensemble qui se retrouvent dans les théories orthodoxes des Relations Internationales : la coexistence minimale, qui inclut le réalisme et l'École anglaise, et l'assimilation, qui inclut le libéralisme et le marxisme. L'annihilation ne sera pas traitée dans une section séparée mais plutôt comme une variation du cadre de la coexistence minimale. La catégorie que Shapcott appelle communication fera l'objet du chapitre suivant.

3.1 La coexistence minimale

Le réalisme et la coexistence conflictuelle

Après une longue domination de la discipline des Relations Internationales et une résistance ferme devant les critiques venant des autres approches, les prémisses du réalisme ont

⁶⁰ Shapcott souligne que la pratique est définie ici dans un sens large où elle inclut aussi « l'acte d'identification » (Shapcott 2001 : 16, souligné dans l'original).

été mises au défi par la fin de la Guerre froide et les nouvelles dynamiques entraînées par cet événement. Les désagréations et les réunifications basées sur des critères ethniques ou identitaires⁶¹ ne pouvaient pas laisser le réalisme tout à fait intact. Si pendant des décennies les auteurs réalistes ont marginalisé les questions identitaires et culturelles intentionnellement, ces questions ne pouvaient plus être ignorées étant donnée la prétention réaliste d'analyser la réalité des relations internationales telle qu'elle est (Morgenthau 1993 :4). Par conséquent, certains auteurs réalistes ont centré leurs analyses de la politique internationale sur les enjeux identitaires et culturels, contribuant de cette manière au retour de l'identité dans le réalisme. Nous en avons retenu ici John Mearsheimer et Samuel Huntington – deux des auteurs réalistes les plus influents après la fin de la Guerre froide, ayant fait de l'identité et de la culture le centre de leur explication des dynamiques internationales.

Afin d'apprécier si ce retour de l'identité conduit à un changement de la conceptualisation du vivre ensemble dans le réalisme, je commencerai l'analyse par une mise en évidence de la conceptualisation traditionnelle de l'identité et du vivre ensemble inhérente dans cette approche.

Pour le réalisme, l'État souverain s'identifie avec la communauté nationale et est clairement délimité dans l'espace par les frontières territoriales. Celui-ci est considéré le seul acteur important au niveau international, la politique mondiale étant définie par les interactions et les relations entre ces acteurs. L'État agit toujours en fonction de son propre intérêt, en fonction de l'intérêt national qui, ayant ses origines dans les besoins et les aspirations communs de la communauté politique interne, peut entrer en conflit avec l'intérêt national des autres États, ce

⁶¹ La désagréation de l'Union Soviétique, les conflits ethniques dans les Balkans, l'élargissement de l'Union Européenne (un des critères de l'intégration à l'UE est celui identitaire – à voir surtout les débats récents concernant l'intégration de la Turquie) ont « obligé » les auteurs réalistes à prendre en considération les questions identitaires dans leurs analyses de la politique internationale.

qui, en l'absence d'une autorité supranationale, donne un caractère conflictuel à la politique internationale⁶². Puisque le réalisme voit dans l'État-nation le seul acteur important au niveau international, l'identité du Nous et des Autres, l'identité politique en relations internationales, est donc réduite strictement à l'identité nationale. Le Nous et les Autres coïncident avec les États-nations.

Mais au-delà de ce postulat par rapport à qui sont les acteurs dans la politique internationale, il n'y a aucun intérêt de la part des réalistes à explorer l'identité de ces acteurs. Faisant une séparation stricte entre l'intérieur et l'extérieur des États et en reléguant les questions identitaires dans la politique interne des États, ils ont concentré toute leur attention sur ce qui se passe à l'extérieur des acteurs, donc sur leurs interactions. Ainsi, pour mieux comprendre la conceptualisation implicite de l'identité politique dans le réalisme, je vais me tourner vers le communautarisme.

Par l'accent mis sur la préservation et la survie de la communauté politique nationale clairement définie par les frontières étatiques, le réalisme en Relations Internationales non seulement partage les prémisses du communautarisme, mais il en fait son fondement théorique. La prémisses de base du communautarisme est que les valeurs morales et la nature des droits dans la société sont le résultat d'un certain type de vie, elles sont étroitement liées à la société et à la culture où elles ont été créées et, de cette manière, elles ne peuvent pas être extrapolées au monde entier. Ainsi, chaque société, chaque communauté a quelque chose de particulier, une culture, une identité et des intérêts propres qui découlent du partage en commun d'une longue histoire de vivre ensemble, d'une longue tradition et d'une expérience qui varie d'une communauté à l'autre ou qui est vécue différemment d'une communauté à l'autre. Les

⁶² Le concept d'intérêt national n'a pas reçu dans la littérature réaliste une définition unanimement acceptée. Défini en termes de pouvoir, survie nationale, sécurité, il fait presque toujours référence à la préservation, la défense et l'épanouissement de l'État-nation par rapport aux autres États et dans un milieu anarchique.

différences entre les communautés sont exacerbées et essentialisées dans le communautarisme et la préservation des valeurs, de la culture et du style de vie propre à chaque communauté devient la principale préoccupation. Chaque communauté doit donc défendre sa spécificité et les intérêts qui en découlent dans ses relations avec les autres communautés. C'est pour cela que le communautarisme met l'accent sur la préservation de la liberté de la communauté de décider ce qui est bien ou juste pour elle-même. En relations internationales, cette liberté renvoie directement au concept de souveraineté nationale où « la nationalité définit une identité et une culture politiques communes » (Bellamy et Castiglione 1998 : 157).

De cette manière, la conception du Nous et des Autres dans le cas du communautarisme, et implicitement du réalisme, reproduit la dichotomie interne/externe, par la séparation rigide qu'elle fait entre les personnes qui forment une communauté censée être basée sur le partage des mêmes valeurs, de la même tradition ou culture - le Nous - et ceux qui se trouvent à l'extérieur de cette communauté – les étrangers, les Autres – qui ont des valeurs différentes, souvent considérées aussi comme étant inférieures⁶³. Ainsi, l'identité individuelle est subsumée dans l'identité du Nous, elle est « une identité avec les autres » membres de la communauté ; elle est une identité constituée par la relation de l'individu avec les autres membres, relation définie par le partage des valeurs et des aspirations de la communauté (Thompson 1998 : 182, 185). L'idéal communautaire est donc basé sur l'identification des individus avec le bien-être de la communauté, il vise la création d'une identité avec la communauté ou dans la communauté, identité qui transcende les intérêts et les aspirations particuliers des individus et qui devient un Nous collectif - la nation dans le cas du réalisme.

⁶³ En ce qui concerne les valeurs universelles, soit les valeurs propres à la communauté sont considérées plus importantes que les valeurs universelles, soit l'existence même de ces valeurs universelles est niée (Thompson 1998 : 180).

Avec cette conceptualisation implicite de l'identité du Nous et des Autres dans le réalisme, les réalistes n'approfondissent pas l'analyse de l'identité ou de la construction de l'identité collective. En tant que nations, le Nous et les Autres semblent des entités bien définies qui ne laissent pas de place à l'ambiguïté. Non seulement la nation est la seule manière dont l'identité politique peut s'articuler au niveau international, mais une fois articulée, nous n'entrevoions pas de variations dans l'identité nationale ou sa transformation, à part sa disparition ou son annihilation, par la conquête par exemple. La nation, peu importe comment elle est définie, est donc la seule identité qui compte dans la politique mondiale et son articulation et sa transformation ne constituent pas un sujet d'intérêt pour les réalistes.

Dans ce sens, Morgenthau – qui est considéré le père fondateur du réalisme - utilise assez peu le mot « État » ; il parle surtout de « nations »⁶⁴. Mais à part l'identification du Nous et des Autres avec les nations, le contenu identitaire du concept de nation est négligé⁶⁵ par Morgenthau, et par les réalistes en général, en faveur des questions de pouvoir, de sécurité, de paix et de guerre. Cela est évident surtout quand Morgenthau essaie d'expliquer le processus par lequel les membres d'une nation - dont les pouvoirs individuels ne sont pas affectés par les variations du pouvoir national - s'identifient avec le pouvoir et la politique étrangère de leur nation, parfois avec une intensité émotionnelle qui dépasse l'attachement émotionnel à leurs aspirations individuelles pour le pouvoir. Il se base sur le postulat que tous les individus et toutes les associations humaines ont une tendance naturelle à dominer (Morgenthau 1967 : 116). Dans leur

⁶⁴ Le titre de son livre, publié pour la première fois en 1950, étant édifiant dans ce sens : « Politics among Nations : the struggle for power and peace »

⁶⁵ Morgenthau arrive pourtant à donner une définition de la nation. Selon lui, « la nation est une abstraction d'un nombre d'individus qui ont certaines caractéristiques en commun et ce sont ces caractéristiques qui les font membres de la même nation » (Morgenthau 1967 : 115). L'auteur précise qu'au-delà d'être membre d'une nation, un individu peut appartenir à une religion, à une classe sociale ou économique, un parti politique, une famille, mais il n'explore pas ces identités. Il s'intéresse exclusivement à l'identité nationale, celle-ci étant la seule pertinente pour l'étude des relations internationales.

quête constante de pouvoir et incapables de satisfaire leur désir à l'intérieur de la nation, puisque la société limite et de contrôle les aspirations individuelles pour le pouvoir, les individus projettent leurs aspirations insatisfaites sur la scène internationale et ils s'identifient avec le pouvoir de la nation. De cette manière, le processus d'identification est réduit directement à la lutte pour le pouvoir, il n'a aucun lien avec l'identité, les intérêts et les valeurs communs des individus. Donc, non seulement le seul type d'identité politique qui compte au niveau international est l'identité nationale, mais celle-ci n'est même pas l'expression des qualités et des caractéristiques enracinées dans l'expérience individuelle et collective des individus. Elle est l'expression de quelque chose qui transcende cette expérience - un simple instrument, qui se trouve notamment entre les mains de l'élite politique au pouvoir, pour la satisfaction du besoin de pouvoir individuel enraciné dans la nature humaine, mais transposé au niveau collectif⁶⁶.

Le manque d'intérêt pour les enjeux identitaires individuels ou collectifs a été aussi facilité par l'identification de la nation avec l'État, identification qui a déterminé le glissement du champ de la discipline des Relations Internationales de l'étude des relations entre les nations, relations internationales, vers l'étude des relations entre les États. Comme Lapid et Kratochwill le constatent, les Relations Internationales - surtout le néo-réalisme⁶⁷ - ont perdu leur composante nationale de leur constitution pour se centrer exclusivement sur l'État (Lapid et Kratochwill 1996 : 105). Dans ce sens, par son approche structuraliste Kenneth Waltz a pratiquement expulsé les questions identitaires de l'agenda de recherche en Relations Internationales, en argumentant que « Definitions of the structure [y compris de la structure internationale] must leave aside, or

⁶⁶ Il faut préciser pourtant que cela n'est pas une opinion partagée par tous les réalistes et qu'il y a beaucoup de différences de nuance à l'intérieur de ce qu'on appelle d'une manière générale le réalisme.

⁶⁷ « ... le réalisme, dans son incarnation néo-réaliste, a effectivement nié l'importation théorique de la catégorie nationale et de la distinction international/interétatique. Autrement dit, le néo-réalisme a historiquement joué un rôle clé dans ce désengagement de la théorie des relations internationale du « national » et dans la reproduction du réalisme en tant que discours basé sur l'État » (Lapid et Kratochwil 1996 :106).

abstract from the characteristics of units, their behavior, and their interactions » (Waltz 1986 : 71). Donc si dans la conception de Morgenthau l'identification avec la nation est un processus purement instrumental, Waltz arrive à un niveau d'abstraction où il ne sent même plus le besoin de s'attarder aux questions identitaires. Ce ne sont pas les nations en tant que « contenu identitaire » qui l'intéressent, mais les États territoriaux en tant que « like units ». Pourtant, comme dans le cas de Morgenthau qui, lui-aussi, identifie la nation avec l'État territorial, le processus d'identification se fait en dehors des qualités internes ou intrinsèques des acteurs en question. L'identité de ceux-ci est imposée d'en haut par l'État (Morgenthau 1967) ou par la structure internationale (Waltz 1986).

Que ce soit la nation, l'État-nation ou tout simplement l'État, l'accent mis par les approches réalistes, avant la fin de la Guerre froide, sur les questions de pouvoir et de sécurité et sur la dichotomie interne/externe a fait en sorte que les Autres ont reçu dans ces cadres d'analyses une image dangereuse et menaçante car ils représentent toujours un obstacle ou une menace pour la réalisation des aspirations de la nation, du Nous. La principale priorité de l'État-nation dans un milieu anarchique devient alors la défense de la communauté politique devant les forces ou les influences externes qui pourront limiter sa capacité de s'épanouir.

L'image menaçante des Autres et de l'extérieur en général a été accompagnée par la définition de l'identité du Nous et des Autres en termes exclusivement territoriaux. Le territoire, représentant une clôture sécuritaire, souvent assimilé à l'idée de maison, désigne « l'intérieur comme le domaine de la communauté, de l'ordre, de la stabilité, tandis que l'extérieur est vu comme le domaine de l'anarchie, l'état de nature hobbesien » (Doty 1999 :587). Ainsi, dans un monde organisé en unités territoriales fixes, clairement délimitées par leurs frontières – les États - la politique, dans le sens de la poursuite de la justice et de la vertu, peut exister, comme Walker

le soulignait (Walker 1993) seulement à l'intérieur des frontières territoriales. À l'extérieur c'est le danger et l'utilisation de la force.

Le but ultime d'un État dans les relations internationales est donc d'assurer sa propre survie car, en l'absence d'une autorité supranationale, tout acte de la part des autres États peut être interprété comme une menace à court ou à long terme pour sa sécurité (Jervis 1978). Le dilemme de la sécurité et les jeux de pouvoir définissent, selon le réalisme, l'essence même des rapports entre Nous et les Autres définis en termes étatiques et le vivre ensemble acquiert de cette manière un caractère essentiellement conflictuel. Le Nous et les Autres sont centrés sur eux-mêmes et il n'y a pas d'engagement véritable entre eux – les alliances que les États établissent entre eux ont plutôt le but d'assurer l'équilibre des puissances, donc le statu quo dans la politique internationale, tandis que leur coopération n'est pas considérée désirable car elle mène à l'interdépendance et donc à la vulnérabilité des États qui dépendent des autres États (Waltz 1986 : 103). Tout ce que les États peuvent faire est d'essayer, par l'équilibre des puissances, de réduire les chances de guerre dans les conditions d'un vivre ensemble limité à une coexistence minimale.

L'accent mis sur le danger qui vient de l'extérieur, de la part de ceux qui vivent à l'extérieur de la communauté politique, a continué d'être à la base des analyses réalistes même après la fin de la Guerre froide. Cette période coïncide d'ailleurs avec une augmentation du nombre de conflits ethniques, ce qui a rendu nécessaire d'une certaine façon la réintroduction des questions liées au nationalisme dans l'agenda de recherche de la discipline des Relations Internationales. Parmi les auteurs réalistes qui soutiennent la pertinence de ces questions se trouve aussi John Mearsheimer. Selon lui, « dans le XXème siècle, aucune discussion des causes

de la paix ne serait complète sans un mot sur le nationalisme » (Mearsheimer cité dans Lapid et Kratochwil 1996 : 110-111).

Pour Mearsheimer, « le nationalisme est une idéologie politique qui suppose que le monde peut être divisé en nations et en tribus et que chacune de ces nations doit avoir son propre État territorial » (Mearsheimer 1992 : 216). Essayant de critiquer les arguments des analystes qui voient dans la fin de la Guerre froide et dans l'émergence des nouveaux acteurs internationaux la fin de l'État territorial ou de son statut d'acteur principal sur la scène internationale, l'auteur affirme que tant que le nationalisme - ou l'hypernationalisme - est une force puissante dans la politique mondiale actuelle⁶⁸, le système étatique va être difficile à transcender. De cette manière, le nationalisme est celui qui va permettre aux États de rester les principaux acteurs de la politique internationale, tout en étant responsable, avec le caractère anarchique du système international, de la persistance de la compétition militaire entre les États souverains et de l'expansion du désordre mondial (Mearsheimer 1992 : 214, Mearsheimer 1990a).

Ainsi le retour au nationalisme ou à l'identité nationale proposé par Mearsheimer est en effet une remise en évidence et un renforcement de la logique anarchique des relations internationales selon laquelle chaque nation ou État-nation représente une menace pour une autre nation (Mearsheimer 1990b). Donc, en dépit de son effort pour attirer l'attention sur les questions identitaires, questions qui deviennent pertinentes seulement parce qu'elles sont reliées au nationalisme, Mearsheimer considère que celles-ci doivent être analysées par l'intermédiaire des outils conceptuels réalistes tels que l'État, l'anarchie, la sécurité. En effet, pour lui, l'hypernationalisme est une force de second ordre dans la politique mondiale, causé par la configuration

⁶⁸ Fait démontré, selon lui, non seulement par les événements dans le Tiers Monde et en Europe de l'Est, mais aussi en Europe Occidentale.

anarchique du système international et par la compétition militaire entre les États⁶⁹ (Mearsheimer 1990a : 21). Le nationalisme est donc renforcé et amplifié par la structure anarchique de la scène internationale et il contribue en retour à la reproduction de cette structure.

Cette approche du nationalisme l'empêche de questionner le processus de construction de l'identité politique en général et l'amène à reproduire la conception réaliste selon laquelle l'identité pertinente au niveau international est concrétisée dans l'État territorial et imposée par celui-ci. L'identité nationale semble donc dépourvue de sa dimension symbolique pour être réduite encore une fois, suivant la logique néo-réaliste, à sa dimension étatique et spatiale. Mearsheimer définit la nation comme "un groupe d'individus ayant des caractéristiques qui supposément les distinguent des autres individus » (Mearsheimer 1990a : 20), mais sans préciser quelles sont ces caractéristiques, ce que veut dire « supposément » ou comment les individus arrivent à créer une nation. Le sentiment d'appartenance à un groupe ou l'importance de l'appropriation personnelle des circonstances ou du contexte social dans lequel les individus sont nés sont donc ignorés⁷⁰ en faveur de certaines caractéristiques communes données qui, sous la pression du système international anarchique, conduisent automatiquement à l'articulation de

⁶⁹ "Thus the keys to war and peace lie more in the structure of the international system than in the nature of the individual states. Domestic factors - most notably hyper-nationalism - also helped cause the wars of the pre-1945 era, and the domestic structures of post-1945 European states have been more conducive to peace, but these domestic factors were less important than the character and distribution of military power between states. Moreover, hyper-nationalism was caused in large part by security competition among the European states, which compelled European elites to mobilize publics to support national defense efforts; hence even this important domestic factor was a more remote consequence of the international system... The root cause of the problem is the anarchic nature of the international system (Mearsheimer 1990a: 12).

⁷⁰ Cette ignorance est due au fait que Mearsheimer subordonne le nationalisme à la compétition militaire entre les États : "Malevolent nationalism ["the belief that other nations or nation-states are both inferior and threatening and must therefore be dealt with harshly"] is most likely to develop under military systems that require reliance on mass armies; the state may exploit nationalist appeals to mobilize its citizenry for the sacrifices required to sustain large standing armies. On the other hand, hyper-nationalism is least likely when states can rely on small professional armies, or on complex high-technology military organizations that do not require vast manpower. For this reason nuclear weapons work to dampen nationalism, since they shift the basis of military power away from pure reliance on mass armies, and toward greater reliance on smaller high-technology organizations" (Mearsheimer 1990a: 21).

l'identité nationale, articulation qui est concrétisée sur le plan international par la reconnaissance mutuelle entre les États.

Tout en insistant sur la nécessité de réintroduire les questions identitaires dans le cadre d'analyse réaliste, mais à travers le nationalisme, Mearsheimer n'arrive pas à se détacher de la conceptualisation unidimensionnelle et fixe de l'identité : c'est seulement l'État, plus particulièrement l'identité nationale, qui compte dans la politique internationale et cette identité ne change pas à travers l'interaction entre les États parce qu'elle est reliée à la persistance ou à la pérennité du caractère anarchique des relations inter-étatiques. Le lien étroit que Mearsheimer fait entre nationalisme et anarchie l'empêche aussi de « voir » le caractère relationnel de l'identité car l'identité du Nous et des Autres est donnée par le caractère de la structure ; elle n'est pas construite à travers les relations qui s'établissent entre eux. Mearsheimer reproduit de cette manière la conceptualisation essentialiste et totalisante de l'identité dans la politique mondiale, pour renforcer encore une fois les rapports nécessairement conflictuels qui s'établissent entre le Nous et les Autres dans un système mondial anarchique. La manière dont Mearsheimer aborde l'identité en Relations Internationales ne fait donc que reconfirmer la conceptualisation du vivre ensemble inhérente au réalisme.

Un autre auteur qui a essayé d'introduire les questions identitaires dans l'agenda de recherche réaliste et qui, par son effort, a suscité beaucoup de réactions est Samuel Huntington avec sa thèse sur « le choc des civilisations ». Selon lui, « les conflits entre les groupes issus de différentes civilisations sont en passe de devenir la donnée de base de la politique globale » (Huntington 1997 : 9). « [L]es grandes causes de conflit seront culturelles », « le choc des

civilisations dominera la politique mondiale »⁷¹ (Huntington 1993 : 238). Huntington définit la civilisation comme étant « la forme la plus élevée » d'identification culturelle. Elle se définit par des éléments objectifs communs (la langue, l'histoire, la religion, les coutumes et les institutions) et par un processus subjectif d'identification de ceux qui les partagent. Dans ce processus, les peuples utilisent « la politique non pas seulement pour faire prévaloir leur intérêt, mais pour définir leur identité. On sait qui on est seulement si on sait qui on n'est pas. Et, bien souvent, si on sait contre qui on est » (Huntington 1997 : 21).

On voit donc que Huntington dépasse dans une certaine mesure la réflexion minimale des réalistes sur l'identité politique, tout en soulignant le fait que les enjeux identitaires ont un rôle important, sinon décisif, dans la politique internationale. Ainsi, à la différence de Mearsheimer, Huntington ne les subordonne pas à la compétition militaire. C'est autour de ces enjeux que les prochains conflits vont émerger. Mais à l'encontre des réalistes, la politique internationale s'articule, selon lui, autour des enjeux identitaires civilisationnels et non pas nationaux. Il définit donc le Nous et les Autres selon la même logique communautaire d'exclusion réciproque, mais à une autre échelle, celle de la civilisation.

Huntington touche aussi la question de la construction de l'identité et essaie de dépasser la conception essentialiste de celle-ci en signalant que l'articulation de l'identité ne se réalise pas automatiquement par la réception en commun de certains éléments objectif, mais qu'elle implique aussi un processus subjectif d'appropriation de ces éléments. Pourtant, même s'il mentionne ce processus subjectif dans la construction de l'identité, il n'approfondit les implications de son affirmation ni au niveau de l'identification elle-même, ni au niveau des types d'identité politique que ce processus peut générer. Ce faisant, il reproduit la conceptualisation

⁷¹ Selon Huntington, ce choc va être principalement entre l'Occident et le reste du monde.

unidimensionnelle, donc totalisante, de l'identité. Le processus subjectif d'identification semble conduire invariablement au même résultat – un fort sentiment d'appartenance à la civilisation en cause, sentiment qui secondarise l'attachement à d'autres formes possibles d'appartenance et qui devient déterminant dans la politique mondiale.

Huntington reproduit aussi le mécanisme réaliste de la construction dichotomique de l'identité de Nous et des Autres. L'identité de Nous est construite par une représentation menaçante des Autres civilisations. Le Nous s'articule en opposition, « contre » - et non pas « avec » - les Autres. Les styles de vie et les intérêts des diverses civilisations sont toujours différents et irréconciliables, ce qui donne un caractère fixe à l'identité civilisationnelle et ce qui fait que la cohabitation multiculturelle/multicivilisationnelle demeure nécessairement conflictuelle. La conception de Huntington a d'ailleurs été critiquée justement parce qu'elle implique que le contact ou la rencontre entre différentes civilisations doit être nécessairement conflictuelle. Ainsi, selon Salter, « Le 'réalisme civilisationnel' de Huntington est basé sur la supposition que le seul résultat possible de l'interaction entre les cultures est le conflit » (Salter 2002 :131). La nature conflictuelle du contact entre les civilisations est expliquée par Salter d'une part, par le fait que Huntington hérite la supposition du réalisme classique concernant l'état de nature et d'autre part, par le fait que, selon Huntington, la culture et l'identification avec une culture ou une civilisation spécifique, ne peuvent pas être compromises.

De plus, même si Huntington affirme qu'on se définit « contre » les Autres, l'identité n'a pas nécessairement dans son analyse une dimension relationnelle ou dialogique, car dans le processus d'identification, les Autres ne représentent pas une partie constitutive du Nous – le Nous et les Autres continuent d'être conceptualisés comme des entités clairement séparées. Les

antagonismes avec les Autres nous aident seulement à conscientiser et renforcer une identité qu'on a indépendamment des Autres.

Comme dans la conceptualisation réaliste de l'État-nation, Huntington nous présente donc les civilisations comme des acteurs unitaires, clairement délimités, dont l'identité est prédéterminée et fixe. Lapid souligne d'ailleurs que «Huntington superficially disengages political realism from its notorious statecentrism, only to recreate in his next move a reified world of pregiven cultural agents with inherently conflicting interests (that is civilisations)» (Lapid 1996 : 8). Ainsi, en dépit de ses efforts de placer les enjeux identitaires au centre de la politique internationale, la manière dont Huntington conceptualise l'identité politique – l'identité civilisationnelle - et les relations entre les civilisations ne fait que renforcer la conceptualisation réaliste traditionnelle d'un vivre ensemble au niveau mondial qui est nécessairement conflictuel, car les Autres civilisations représentent constamment une menace pour l'épanouissement de « Notre » civilisation.

Les efforts de ces auteurs réalistes, après la fin de la Guerre Froide, pour faire de l'identité un enjeu central de la politique internationale, ne se sont donc pas concrétisés dans une analyse approfondie de l'identité politique en Relations Internationales. Ils ne font que rendre plus explicite la conceptualisation de l'identité politique implicite dans le réalisme classique, même si le type d'identité varie de la nation à la civilisation. Expression de la prémisse communautariste selon laquelle l'individu ne peut s'épanouir que dans la communauté, le réalisme prend pour acquis, même après la fin de la Guerre froide, une identité politique collective prédéterminée, fixe et hermétique qui dans la politique mondiale ne peut être qu'unidimensionnelle car la nation - ou la civilisation - détient l'exclusivité sur la scène internationale. Elle est hermétique parce

que, comme Wendt le soulignait, l'identité et les intérêts des acteurs ne sont pas affectés par les relations qui s'établissent entre ces acteurs, ils restent constants et toujours en opposition.

Il faut aussi souligner que, même si les rapports de pouvoir ont un statut important pour le réalisme dans l'explication des relations entre les acteurs, ils ne jouent pas un rôle dans la construction de ces acteurs, dans l'articulation de leur identité. Les relations de pouvoir n'ont donc pas un statut constitutif; elles émergent à la suite de l'interaction entre des acteurs dont l'identité est déjà établie et elles n'ont pas un impact sur celle-ci. De cette manière, par l'accent qu'il met sur les rapports et les jeux de pouvoir, le réalisme a le mérite d'attirer notre attention sur l'importance des dynamiques liées au pouvoir dans la configuration du vivre ensemble, mais la manière dont cet accent est mis ne nous permet vraiment d'appréhender ni la complexité des relations qui s'établissent entre le Nous et les Autres, ni l'importance que les relations de pouvoir ont dans le processus continu d'identification des acteurs.

Niant ou ignorant le caractère multiple, fluide et relationnel de l'identité ainsi que le rôle constitutif des rapports de pouvoir, le retour de l'identité dans le réalisme ne nous laisse pas entrevoir une transformation de la conceptualisation traditionnelle du vivre ensemble dans cette approche et renforce l'idée d'une coexistence minimale conflictuelle entre Nous et les Autres dans la politique internationale. Par conséquent, le réalisme ne s'intéresse pas à l'articulation ou la transformation de l'identité et consacre toute son attention aux relations nécessairement conflictuelles entre les acteurs au niveau mondial. De cette manière, le réalisme vise seulement la gestion des relations conflictuelles entre les États, ou les civilisations, ce qui conduit à la perpétuation de ce système international de la « guerre de tous contre tous », sans donc se pencher sur la recherche des modalités pour transformer ce système dans un autre où le Nous et les Autres, peu importe comment ils sont définis, peuvent s'épanouir dans le respect et

l'affirmation des différences qui existent entre eux. Le discours réaliste, centré sur l'importance des rapports de pouvoir dans la politique internationale et le contexte conflictuel dans lequel celle-ci se déroule, fige donc la politique mondiale dans le statu quo de la compétition militaire continuelle entre un Nous et les Autres qui s'excluent réciproquement.

L'École anglaise et la société internationale

Une autre approche importante des relations internationales est celle qui est groupée, pas de manière unanime toutefois, sous le nom de l'École anglaise. Si pour le réalisme le vivre ensemble au niveau mondial ne peut être que conflictuel – en dépit des instances de coopération entre les acteurs, coopération qui dans cette conceptualisation est éphémère et sans impact sur l'identité des acteurs – l'École anglaise met plutôt l'accent sur l'idée de société que les États créent au niveau international par l'interaction et la coopération qui se développent entre eux, mais sans nécessairement sortir du cadre étroit d'une coexistence minimale dans la politique internationale. Cependant, tout comme le réalisme, l'École anglaise a accordé, avant la fin de la Guerre froide, très peu d'attention aux enjeux liés à l'identité dans son analyse des relations internationales, même si, tel que nous le verrons plus bas, la conceptualisation de l'identité inhérente dans cette analyse est un peu plus nuancée que celle du réalisme classique. C'est donc aussi après la fin de la Guerre froide que les enjeux identitaires ont pris plus de place dans certaines analyses développées dans le cadre de cette école de pensée. Avant de voir quelles sont les implications de cet intérêt pour les questions liées à l'identité sur la conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline, je mettrai en évidence premièrement la conceptualisation traditionnelle du Nous et des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux dans ce qu'on appelle l'École anglaise.

Il faut préciser dès le début que l'identité même de l'École anglaise est entourée d'ambiguïté. Comme Hidemi Suganami le souligne, « during the twenty years or so since the first reference was made to the School's presence ..., there has been some deep discrepancy, as well as convergence, among chief commentators' views on the School's existence, identity and contributions » (Linklater et Suganami 2006: 12). Cette ambiguïté de l'École anglaise caractérise donc autant le moment de son émergence⁷² que les limites de l'École par rapport aux autres approches en Relations Internationales⁷³ et l'appartenance de certains auteurs à cette École. C'est pour cela que Suganami avance que l'École anglaise est une entité construite historiquement, par un processus continu de narration historique ; elle représente un groupe d'intellectuels qui évolue par l'intermédiaire de ce processus (Linklater et Suganami 2006: 5, 16). De la même manière, Buzan affirme que l'École anglaise désigne plutôt une « zone of intellectual activity whose frontiers are extensive and fuzzy enough to avoid disputes about ins and outs » (Buzan 2001 : 473).

En dépit de cette ambiguïté, il y a quand même quelques éléments qui sont considérés comme constituant le cœur même de l'École. Pour Buzan, ces éléments sont : l'approche

⁷² Ainsi, pour certains auteurs, l'École anglaise a émergé des réflexions du groupe d'intellectuels du Département de Relations Internationales de London School of Economics (une des figures les plus importantes étant C. A. W. Manning), qui ont avancé, dans les années '50-'60, l'idée de société internationale. Pour d'autres, l'École anglaise est liée à la perspective de la société internationale, mais non à la London School of Economics. Dans cette perspective, qui est aussi celle de Barry Buzan (Buzan 2001 : 473), c'est le British Committee on the Theory of International Politics, conduit par Butterfield et Wight, qui est identifié avec l'émergence et le développement dans une première étape de l'École anglaise (Linklater et Suganami 2006: 4, 15).

⁷³ Dans la discipline des Relations Internationales, l'École anglaise est considérée par certains, étant donné l'emphasis qu'elle met sur l'idée de société internationale, comme « via media » (rationalisme) entre les deux extrêmes : le réalisme (Hobbesianisme) ou le communautarisme et le cosmopolitisme ou le révolutionisme (Kantianisme). Par exemple, Richard Little souligne que ce positionnement de l'École anglaise au centre de la discipline a été contesté par les critiques de l'École qui considèrent que ce positionnement au centre donne à l'École un caractère de duplicité, lui permettant de changer de position et de se situer toujours du côté gagnant de l'argument, ce qui affecte l'intégrité de l'École anglaise. Selon Little, les défenseurs de ce positionnement de l'École anglaise argumentent que cette duplicité permet en effet à l'École d'agir comme un interlocuteur entre deux positions différentes, ce qui favorise une conversation nécessaire sur la nature des relations internationales (Little 2000 : 396).

méthodologique⁷⁴ et les trois concepts clés : le système international, la société internationale et la société mondiale⁷⁵. La distinction entre ces trois concepts est reprise par Hedley Bull (considéré un des fondateurs de l'École anglaise) de Martin Wight et elle est basée sur la distinction que ce dernier fait entre les trois traditions de penser les Relations Internationales : il s'agit du réalisme auquel correspond l'idée de système international (inspiré par Hobbes et Machiavelli), du rationalisme et la perspective de la société internationale (inspiré par Grotius) et du révolutionisme et la vision de la société mondiale (inspiré par Kant).

Selon Bull, on peut parler de système international quand les États sont en contact les uns avec les autres et quand il y a suffisamment d'interaction entre eux pour que le comportement de chaque État soit un élément nécessaire dans les calculs des autres. Dans cette vision des relations internationales, les États sont libres de poursuivre leurs intérêts sans aucune restriction morale ou légale, ce qui peut conduire à des conflits interétatiques (Bull 1977 : 10, 25). À l'autre extrême, l'idée de société mondiale met l'accent sur les liens transnationaux qui existent entre les individus. Le révolutionisme vise donc à aller au-delà du système des États pour situer au centre de la politique internationale les individus et les organisations non-étatiques, tout en mettant l'accent sur l'émergence des principes et des normes universels⁷⁶.

⁷⁴ Richard Little soutient, par exemple, que même si l'École anglaise a mis en évidence l'importance des idées rationalistes, cela ne veut pas dire qu'elle a exclu les idées réalistes ou révolutionistes. Selon lui, pour l'École anglaise, "a comprehensive understanding of International Relations must embrace all three of them" (Little 2000: 398). Ainsi, il affirme que l'École anglaise a développé dès son début une approche pluraliste des relations internationales, autant de point de vue ontologique que de point de vue méthodologique. Donc, tout en faisant une distinction entre système international, société internationale et société mondiale, l'École reconnaît aussi qu'à chacune de ces catégories ontologiques s'applique une méthodologie différente : le positivisme pour le système international, la herméneutique et l'interprétivisme pour la société internationale et la théorie critique pour la société mondiale (Little 2000).

⁷⁵ Pour Dunne, par exemple, ces éléments sont : « (1) a given tradition of enquiry; (2) a broadly interpretative approach to the study of international relations; and (3) an explicit concern with the normative dimension of IR theory" (Dunne cite par Buzan dans Buzan 2001: 474).

⁷⁶ "[W]orld society is associated with a political system in which states are not the predominant actors, although this does not mean they disappear; where political activity is principally focused on individuals, rather than institutionalised collectives; and where normative progress is understood in universal terms." (Williams 2005: 20).

Si le réalisme décrit les relations internationales en termes de système international et le révolutionnisme en termes de société mondiale, le rationalisme le fait en termes de société internationale. « A society of states (or international society) exists when a group of states, conscious of certain common interests and common values, form a society in the sense that they conceive themselves to be bound by a common set of rules in their relations with one another and share in the working of common institutions” (Bull 1977: 13). Ainsi, à l’encontre du réalisme, le rationalisme considère que les États ne sont pas nécessairement en conflit les uns avec les autres, mais qu’il y a des normes et des institutions qui limitent leur comportement conflictuel. En même temps, et à l’encontre du révolutionnisme, le rationalisme part de la prémisse que les États sont les principaux acteurs en relations internationales. Bull affirme, par exemple, que « the starting point of international relations is the existence of states, or independent political communities, each of which possesses a government and asserts sovereignty in relation to a particular segment of the human population » (Bull 1977: 8).

On peut donc dire qu’avant la fin de la Guerre froide, le Nous et les Autres dans le cas de l’École anglaise, tout comme dans le cas du réalisme, sont encore les États-nations souverains, avec une population bien définie spatialement. Cependant, si pour le réalisme les rapports qui s’établissent entre le Nous et les Autres sont nécessairement conflictuels - parce que les Autres représentent toujours le danger; une menace permanente pour le Nous - selon le rationalisme, ces rapports sont plus harmonieux. L’existence des normes, des lois et des institutions internationales réduit les conflits entre le Nous et les Autres, sans viser, comme dans le cas du révolutionnisme ou du cosmopolitisme, le remplacement du système d’États par une communauté universelle. Le but de ces normes, lois et institutions est de créer les conditions pour un ordre

international stable dans la société des États, pour la coopération entre Nous et les Autres étatiques et donc pour une coexistence minimale mais plutôt pacifique entre les États.

Pour ce qui est de l'identité de Nous et des Autres, Bull développe une conception beaucoup plus nuancée que celle du réalisme. Faisant une distinction entre l'ordre interne, l'ordre international et l'ordre mondial, il affirme que l'ordre international est seulement un ordre entre les États et que les États représentent seulement une des organisations possibles des individus. En même temps, cette organisation des individus n'est pas exclusive car, tout en étant organisés en États, les individus peuvent être organisés simultanément d'autres manières (Bull 1977 : 20). Ainsi, pour Bull, l'ordre mondial est quelque chose de plus large, plus fondamental et primordial que l'ordre international et antérieur moralement à un ordre entre les États :

« World order is more fundamental and primordial than international order because the ultimate units of the great society of all mankind are not states (or nations, tribes, empires, classes or parties) but individual human beings”; “it is order among all mankind which we must treat as being of primary value, not order within the society of states. If international order does have value, this can only be because it is instrumental to the goal of order in human society as a whole” (Bull 1977: 22).

Par rapport au cosmopolitisme ou au révolutionisme, Bull est donc d'accord que les unités de base de l'ordre mondial sont finalement les êtres humains organisés d'une manière ou d'une autre, mais il est plus sensible en même temps aux différences entre les individus, différences qui sont à la base de différents regroupements entre les êtres humains (le regroupement national par exemple) et qui ne sont plus reléguées au plan secondaire.

L'identité de Nous et des Autres n'est donc ni ahistorique, ni fixe. Elle est fluide - elle est construite d'une manière différente à travers l'histoire et elle est sujette au changement. De plus, elle est aussi multiple car plusieurs conceptions différentes du Nous et des Autres peuvent exister simultanément. Mais, selon Bull, l'ordre mondial actuel est défini par le système d'États, donc c'est l'identité étatique du Nous et des Autres qui est essentielle dans la définition de cet ordre

mondial qui prend la forme d'une société internationale. C'est pour cela que ses réflexions sur l'identité s'arrêtent ici et qu'il consacre son attention exclusivement aux relations entre les États et à des enjeux qui sont reliés à ceux-ci tels que les conflits inter-étatiques ou le respect des accords et des normes internationaux, tout en ignorant les autres types d'identité.

Pour Bull, c'est important aussi de retenir que « if contemporary international society does have any cultural basis, this is not genuinely global culture, but is rather the culture of so-called 'modernity'. And if we ask what is modernity in culture, it is not clear how we answer this except by saying that it is the culture of the dominant Western powers" (Bull 1977: 39). Même si la société internationale - qui a émergé premièrement en Europe - s'est développée au niveau mondial à travers l'expérience du contact et des relations entre les États européens et le monde non-européen, ce sont les grandes puissances qui se sont finalement imposées sur la scène internationale mondiale. C'est leur vision d'une société internationale, basée sur l'égalité juridique des États souverains, qui a été répandue ou imposée au niveau mondial et qui finalement a été acceptée par les autres communautés politiques comme le principe qui va gérer leur relations (Bull 1977 : 123-124). L'émergence de la société internationale universelle a donc été accompagnée d'un certain rapport de pouvoirs ancré dans le narratif occidental de la souveraineté étatique et incliné en faveur des grandes puissances européennes et par un sentiment de supériorité de la part de ces puissances en ce qui concerne leur civilisation. C'est pour cela que pour Bull et pour Watson, le principal défi pour la société internationale vient de la part des États non-occidentaux : c'est ce qu'ils appellent « la révolte contre l'Occident » (Bull et Watson 1984)⁷⁷. Cette idée de « révolte » nous rapproche, dans une certaine mesure, d'une

⁷⁷ Comme Linklater le souligne, Bull et Watson identifient cinq dimensions de cette révolte contre l'Occident: la révolte légale (les États demandent le statut de membre à pleins droits de la société internationale) ; la révolte politique (les colonies demandent les mêmes droits que les pouvoirs impériaux) ; la révolte raciale (contre l'idée de la suprématie blanche) ; la révolte économique (la souveraineté nationale des colonies n'a pas conduit aussi à

conception beaucoup plus nuancée du choc des civilisations de Huntington, où le Nous et les Autres deviennent les grandes civilisations⁷⁸. En même temps, la possibilité de cette révolte, qui plane constamment sur les relations internationales, renforce encore une fois l'idée d'un vivre ensemble en tant que coexistence minimale plus ou moins conflictuelle entre les États, ou les civilisations.

La nouvelle génération d'auteurs de l'École anglaise, celle d'après la fin de la Guerre Froide, a manifesté un intérêt autant pour l'approfondissement et l'interprétation des textes classiques que pour l'ouverture vers une intégration des idées et des approches de l'École anglaise dans le contexte plus large des théories des Relations Internationales (Buzan 2001 : 473). Parmi les sujets traités par ces auteurs on retrouve des problématiques comme : la sécurité internationale, la société internationale dans le contexte de l'existence d'une hiérarchie entre les États et la tension entre la société internationale et la société mondiale.

Dans la présente recherche, je concentrerai mon analyse sur des auteurs qui se sont penchés sur le troisième sujet car c'est celui-ci qui touche plus directement la question de l'identité. Il faut préciser cependant que les auteurs qui se sont concentrés sur les relations entre la société internationale et la société mondiale ne s'attardent pas à l'identité elle-même mais plutôt aux tensions entre diversité et unité dans le monde. La question de l'identité devient importante dans leurs analyses, et sa conceptualisation devient évidente, dans la mesure où et à travers la manière dont ils essaient de résoudre cette tension.

l'indépendance politique et économique); et la révolte culturelle (contre la dominance des idées et des pratiques occidentales) (Linklater 1998 : 208).

⁷⁸ Tout en établissant un lien entre la logique de l'École anglaise et le concept de société internationale avec la dominance de « l'Empire européen », William Callahan soutient que cette dominance civilisationnelle n'est pas basée sur l'idée de race/nationalité mais plutôt sur l'idée de « classe » (faisant une différence entre les États aristocratiques, européens, de la société internationale et les États de classe inférieure, les colonies) et d'« étiquette aristocratique » qui devrait être à la base de l'ordre mondial. (Callahan 2004).

Les efforts pour répondre à cette tension ont conduit au débat entre le pluralisme et le solidarisme, un débat ayant divisé même les auteurs classiques de l'École.⁷⁹ Selon les pluralistes, la société internationale est la meilleure solution pour le vivre ensemble dans les conditions de l'absence ou de l'impossibilité d'un accord entre les différentes positions éthiques. Ils sont donc très sceptiques par rapport au développement d'une société mondiale, ainsi que par rapport à la désirabilité d'un tel développement. Contrairement aux pluralistes, les solidaristes sont en faveur de la possibilité et de la désirabilité d'un accord universel, aussi limité soit-il, entre les différentes positions éthiques et ils entrevoyent, par conséquent, la possibilité de l'émergence d'une société mondiale (Williams 2005 : 22).

S'inscrivant dans ce débat du côté des pluralistes, Robert Jackson avance que la société des États – qu'il appelle « the global covenant » - constitue la solution institutionnelle la plus efficace qui a été donnée dans toute l'histoire à la question de la diversité humaine. Il souligne qu'avant le XX^{ème} siècle, il n'y avait pas de dialogue ou de conversation politique au niveau global, pouvant englober toutes les civilisations et les cultures existantes. C'est seulement avec l'expansion des discours européens de la diplomatie et du droit international, et donc avec l'expansion de la société internationale européenne dans le monde entier, que les bases d'une telle conversation ont été jetées (Jackson 2000 : 10-13). L'expansion totale de la société internationale et la création d'une société globale des États a été complètement réalisée après la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, avec la décolonisation. Ainsi: « the global covenant »

⁷⁹ Si plusieurs auteurs se sont concentrés sur la transition du système international à la société internationale, la relation entre les sociétés internationale et mondiale a été moins explorée. Watson et Wight, par exemple, pensaient que la société mondiale, qui implique, selon eux, l'existence d'une culture commune, est une condition préalable à l'émergence de la société internationale. Bull, à l'inverse, pensait que le partage de la même culture n'est pas une condition nécessaire pour la société internationale. Selon lui, ce sont les buts primordiaux (assurer la survie en évitant la violence, assurer le respect des promesses et des accords, préserver la propriété (Bull 1977 : 4-5)), qui sont communs à tous les systèmes sociaux, qui ont conduit les États à aller au-delà de leurs intérêts stratégiques pour former une société internationale (Linklater et Suganami 2006 : 128-129). Le fait que le partage d'une culture commune n'est pas une condition nécessaire pour le développement société internationale au niveau mondial rendrait possible, selon les solidaristes l'émergence d'une société mondiale.

représente la première tentative d'accommoder « all the world's cultures and civilisations : human political diversity on a global scale...[F]or the first time ever, virtually every man and woman on earth is a member of a locally independent country that is generally recognized by international society » (Jackson 2000: 13). Il précise davantage que “the global covenant is horizontal rather than hierarchical⁸⁰, inclusive rather than exclusive, and is based expressly on the pluralist ethics of equal state sovereignty, self-determination, and non-intervention” (Jackson 2000: 13).

Selon Jackson, à la base de cette convention globale se trouve la reconnaissance des Autres - leur reconnaissance en tant qu'êtres humains en dépit des différences qui existent entre eux et leur intégration dans un dialogue politique global basé sur cette reconnaissance⁸¹. Cependant, tandis que la société globale des États reconnaît et accommode la tendance des individus à se grouper « sous différents drapeaux » et dans des territoires différents, Jackson admet que cela ne constitue pas un accommodement parfait de la diversité humaine car ce ne sont pas toutes les identités territoriales – « territory-based identities » - qui sont accommodées ou qui pourront être accommodées au niveau international. C'est pour cela qu'il laisse la tâche de cet accommodement aux politiques internes des États (Jackson 2000 : 403). Au-delà de cette « imperfection » de la convention globale, Jackson soutient non seulement que celle-ci reste « the most articulate and far-reaching institutional expression of the pluralist ethic so far

⁸⁰ Selon Jackson, la société internationale n'est pas hiérarchique car en dépit des inégalités entre les États, ceux-ci sont juridiquement égaux, ils sont souverains (Jackson 2000 : 12-13).

⁸¹ “[I]n spite of their noteworthy differences—whether those differences stem from geographical location, custom, religion, nationality, language, ethnicity, ideology, or form of government—they also manage to co-exist, communicate, and even co-operate for certain purposes. They can create a political dialogue that can bridge their differences, at least up to a point, without having to suppress them or obliterate them.” (Jackson 2000: 16).

registered in world history », mais aussi qu'il n'y a pas d'alternative réaliste ou réalisable qui pourrait être envisagée dans le présent ou dans le future proche⁸².

Jackson reconnaît donc l'existence et l'importance de la diversité humaine et du besoin de l'accommoder, mais cet accommodement peut être réalisé au niveau mondial seulement si cette diversité prend une forme territoriale-étatique. Donc même si, selon lui, l'identité humaine peut être multiple ou multidimensionnelle, au niveau international elle devient unidimensionnelle et totalisante. C'est seulement l'identité étatique qui compte à ce niveau - le Nous et les Autres sont définis en termes de nationalité/citoyenneté/territorialité. Ainsi, pour Jackson, tout comme pour Bull, « diversity is subsumed within this territorialisation of politics and identity, manifested in the national characters, ethical schemas and normative goals of the states » (Williams 2005: 24). Jackson ignore donc complètement les identités transnationales ou les identités qui ne sont pas ancrées dans l'espace d'une manière territoriale, comme par exemple les diasporas ou les mouvements transnationaux, et cette ignorance devient d'autant plus dérangeante que l'accommodement de ces types d'identité ne peut pas se faire au niveau de la politique interne de l'État, comme il le préconise.

De plus, cet ancrage territorial donne à l'identité du Nous et des Autres dans la conceptualisation de Jackson un caractère statique car même s'il affirme que le caractère des États souverains peut changer - ils peuvent devenir multinationaux ou multicivilisationnels - les individus vont continuer à être organisés territorialement, comme des citoyens des États et c'est cette organisation qui va être « une composante vitale de leur vie » (Jackson 2000 : 425). Ainsi,

⁸² Même si Jackson affirme que la convention globale n'est pas quelque chose de statique et que les États souverains en tant qu'institutions peuvent changer, il parie quand même sur la continuité à long terme de cette convention: "If I had to place a bet on the shape of world politics at the start of the twenty-second century, my money would be on the prognosis that our great-great-grandchildren will live in a political world that would still be familiar to us, that would still be shaped politically by state sovereignty. Peoples around the world will still be organized and recognized as independent states. They will still coexist and communicate and interact and transact their political business to a significant extent via the *societas* of states" (Jackson 2000: 424).

pour Jackson, le Nous et les Autres sont des entités clairement séparées spatialement, une séparation qui est transposée aussi au niveau de leur construction identitaire - leur identité n'est pas du tout relationnelle ou dialogique. Le dialogue qui s'établit entre eux est seulement procédural, basé sur la prudence. Il s'agit d'un dialogue qui maintient leur séparabilité tout en assurant une coexistence minimale basée sur des normes et principes généraux qu'ils partagent en commun.

Jackson ne dépasse donc pas la conceptualisation unidimensionnelle, fixe et unitaire ou hermétique, non relationnelle, de l'identité politique. Il reproduit de cette manière la conceptualisation du vivre ensemble en tant que coexistence minimale, même si celle-ci n'est pas nécessairement conflictuelle comme dans le cas du réalisme. Son pluralisme, qui est à la base de la « convention globale » et qui se veut la meilleure réponse à la tension entre diversité et unité, particularité et généralité ou communautarisme et cosmopolitisme⁸³, implique donc « a minimalist international civilization » ou « civility » (Jackson 2000 : 408) qui consiste plus précisément dans des arrangements minimaux entre les États.

Cette coexistence minimale n'est pas nécessairement pacifique non plus car Jackson affirme que la convention globale est « une sphère du pouvoir et de la liberté » qui n'exclut pas les risques ou les conflits⁸⁴. Mais il ne s'intéresse pas du tout aux relations de pouvoir entre le Nous et les Autres dans la société des États, aux relations de pouvoir qui sont à la base de celle-ci ou aux implications de ces relations de pouvoir sur la construction de l'identité du Nous et des

⁸³ “[O]n the one hand, pluralists resist the universalistic and hierarchical claim that there is one supreme morality against which all values can be judged—for example, the doctrine of human rights as a categorical imperative. On the other hand, however, they equally oppose the relativist claim that the values of different civilizations are incommensurate and that there cannot be any non-instrumental communication and traffic between different civilizations” (Jackson 2000: 408).

⁸⁴ C'est d'ailleurs pour cela qu'il souligne qu'une des normes de base de la société des États est la prudence: « The ethics of statecraft is, above all else, a situational ethics the core of which is the norm of prudence.... stateleaders should be able to call upon to make responsible choices in confining circumstances” (Jackson 2000: 22).

Autres. Même si la société des États est « une sphère du pouvoir », ces relations de pouvoir s'instaurent dans la conceptualisation de Jackson entre des acteurs dont l'identité est déjà bien articulée, unidimensionnelle et fixe et elles n'ont pas un impact sur la construction de cette identité. Jackson perd aussi de vue la dimension narrative ou discursive du pouvoir, que Bull mettait en évidence, reliée au fait que la convention globale est l'expansion et l'adoption – plus ou moins volontaire – des normes et des discours européens au niveau mondial.

Si Jackson est très sceptique, voire opposé à l'émergence d'une société mondiale, d'autres chercheurs se sont concentrés davantage sur ce sujet. L'un d'eux, Andrew Linklater, se positionne en faveur de la transformation de la société des États et de la possibilité de l'émergence d'une société/communauté mondiale, tout en célébrant l'érosion du système Westphalien. La question qu'il se pose, avec Watson et Bull, consiste à savoir jusqu'où le progrès vers le solidarisme est possible dans une société internationale universelle qui n'a pas une culture commune, mais qui vise la création des principes pluralistes pour une coexistence durable. Son but est d'analyser les possibilités du progrès vers de degrés plus avancés d'universalité et de différence dans la politique mondiale. Il argumente que le progrès vers la création des valeurs et des principes moraux transculturels peut se produire seulement par un processus de dialogue dans lequel toutes les cultures sont sur un pied d'égalité et bénéficient de respect réciproque (Linklater 1998).

Linklater soutient donc une conception solidariste de la société internationale, conception qui ouvre la porte à la création d'une société mondiale. À l'encontre de Jackson qui réduit le dialogue à la négociation diplomatique, Linklater utilise une conceptualisation beaucoup plus élaborée du dialogue - empruntée à Habermas - et du potentiel du celui-ci pour la création d'une

société mondiale. En même temps, à l'encontre du cosmopolitisme, Linklater ne comprend pas la société mondiale comme un espace non différencié, où les Autres sont incorporés dans une catégorie universelle du Nous en tant qu'humanité. Ce qui est important pour lui ce n'est pas seulement la création des valeurs et des principes transculturels, mais aussi le respect de la différence. Pour que cette société mondiale représente un ordre supérieur aux autres ordres mondiaux du point de vue moral, il faut que la différence entre le Nous et les Autres soit affirmée, respectée et célébrée.

Linklater fournit l'une des analyses les plus élaborées de l'École anglaise sur le passage de la société internationale vers la société mondiale. Étant donné la complexité de son analyse, son projet de jeter les bases d'un autre vivre ensemble fondé sur le respect et la célébration de la différence, ainsi que l'importance qu'il accorde au dialogue véritable dans ce projet, sa conceptualisation sera analysée plus en détail dans le chapitre suivant, dédié aux approches qui visent à dépasser le communautarisme ou le cosmopolitisme en tant que conceptualisations du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales. Nous verrons donc dans le quatrième chapitre dans quelle mesure il réussit son projet.

Il faut ajouter ici que la tension qui existe au sein de l'École anglaise entre les pluralistes et les solidaristes contribue à l'ambiguïté de cette école en termes de sa conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble. Si les pluralistes ne dépassent pas le communautarisme et l'idée de coexistence minimale, les solidaristes, tout en partant de la société internationale, s'approchent plutôt du cosmopolitisme et d'un vivre ensemble basé sur l'assimilation⁸⁵ où les différences sont assimilées dans une catégorie abstraite du Nous. L'analyse des approches qui, à

⁸⁵ C'est d'ailleurs à cause de cette oscillation que le positionnement de l'École anglaise au centre de la discipline a été contesté par les critiques de cette école.

travers le retour de l'identité, ne font que reproduire la conceptualisation d'un vivre ensemble basé sur l'assimilation fera l'objet de la section suivante.

3.2 L'assimilation

Le cosmopolitisme libéral et la société mondiale

La coexistence minimale n'est pas la seule manière dont le vivre ensemble a été conceptualisé dans la discipline des Relations Internationales. D'autres approches de la politique internationale sont arrivées à développer des conceptualisations différentes des rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres au niveau mondial, en mettant plutôt l'accent sur ce que les acteurs ont en commun au lieu de ce qui les différencie et en argumentant à partir de cela en faveur d'un vivre ensemble harmonieux. Dans ce sens, le libéralisme se distingue en Relations Internationales comme étant l'approche optimiste qui voit la possibilité, et vise ultimement la réalisation, d'une société mondiale basée sur la coopération et l'interdépendance étroite entre les acteurs. Cet optimisme s'est accentué avec l'intensification de la mondialisation et plusieurs auteurs, s'étant penchés sur l'analyse des dimensions culturelles de ce phénomène, sur l'impact que la mondialisation a sur l'identité politique, n'hésitent pas à associer la mondialisation avec des transformations considérables dans la politique mondiale - des transformations qui ouvriront, selon eux, la voie vers l'émergence d'une société mondiale articulée autour du respect des droits de la personne et de la création des institutions supranationales ou transnationales.

James Rosenau et Jan Aart Scholte sont deux des auteurs s'étant concentrés sur les impacts des dynamiques associées à la mondialisation sur l'identité politique et leurs analyses sont considérées comme des points de repère dans la littérature libérale. Avant d'analyser comment le

retour de l'identité s'est concrétisé dans ces analyses libérales et quel est l'impact de ce retour sur la conceptualisation du vivre ensemble dans cette approche, je mettrai premièrement en évidence, la conceptualisation traditionnelle de l'identité dans le libéralisme.

Il faut préciser qu'en dépit de l'accent mis sur l'individu rationnel et sur l'égalité entre les individus dans la philosophie libérale, le libéralisme en Relations Internationales⁸⁶ s'est concentré pour une longue période de temps - étant donné son débat constant avec le réalisme - sur les possibilités de coopération entre les États souverains avec des intérêts divergents, sur la résolution pacifique des conflits interétatiques et sur les relations d'interdépendance qui existent entre les États. De cette manière, le libéralisme a partagé, dans une certaine mesure, la prémisse stato-centrée du réalisme⁸⁷ prenant pour acquis que les États sont les principaux acteurs au niveau international⁸⁸. Par conséquent, et tout comme pour le réalisme, ces approches libérales se sont concentrées principalement sur l'interaction entre des acteurs – les États - dont l'identité est prise pour acquise et fixe et elles n'explorent pas comment les catégories de Nous et des Autres sont construites dans la politique mondiale et comment leur identité peut se transformer sans que cela implique leur négation ou destruction par la conquête totale. Le rôle que l'identité des acteurs joue dans les relations internationales et l'impact que ces relations ont sur l'identité des acteurs ne constituent pas, comme Wendt le souligne (Wendt 1992), un sujet d'intérêt pour elles. L'objectif principal de ces approches libérales est plutôt de mettre en évidence les intérêts communs des États, la coopération interétatique rendue possible par ceux-ci et le potentiel de

⁸⁶ Le libéralisme en Relations Internationales, tout comme le réalisme, est loin d'être une approche unitaire. Il y a plusieurs types d'approches qu'on regroupe sur le nom de libéralisme et c'est pour cela qu'il convient mieux de parler d'approches libérales.

⁸⁷ Il y a bien sûr des auteurs libéraux, comme par exemple John Burton ou Richard Falk, qui se distinguent clairement des réalistes.

⁸⁸ Les analyses libérales des régimes internationaux (Keohane 1984) ou de l'interdépendance internationale (Keohane et Nye 1977) ont complètement reproduit la conceptualisation stato-centrée de la politique internationale

cette coopération de créer un ordre mondial pacifique à travers la création des institutions internationales. Leur intérêt porte donc sur ce que les acteurs partagent en commun et sur le potentiel de cette communalité de conduire à un vivre ensemble pacifique.

D'autres approches libérales accordent plus d'attention à l'identité des États, plus précisément à leur régime politique, et argumentent que le type de régime politique des États a une influence importante sur les relations qui s'établissent entre les États et donc sur le vivre ensemble au niveau international. Par exemple, la thèse principale des approches de la paix démocratique est que les pays démocratiques ne se font pas la guerre. Un des défenseurs de cette thèse Michael Doyle affirme, suivant principalement les arguments de Kant, que les États libéraux, basés sur la représentativité, la séparation des pouvoirs, le respect des droits de la personne, le libre commerce, etc., ont réussi à créer entre eux une « paix séparée » (Doyle 1986 : 1160-1161). Cela ne veut pas dire que la guerre est totalement disparue car même si le respect des principes et des institutions de la démocratie-libérale conduiront à la paix entre les États libéraux, ce sont ces mêmes principes qui seront à la base des conflits entre les États libéraux et non-libéraux :

“A separate peace exists among liberal states. In their relations with nonliberal states, however, liberal states have not escaped from the insecurity caused by anarchy in the world political system considered as a whole. Moreover, the very constitutional restraint, international respect for individual rights, and shared commercial interests that establish grounds for peace among liberal states establish grounds for additional conflict in relations between liberal and nonliberal societies” (Doyle 1986: 1162).

En même temps, Doyle affirme que le nombre de plus en plus grand des États libéraux « annonce la possibilité d'une paix globale » (Doyle 1986 : 1156) ou la réalisation d'une « fédération pacifique » selon le projet de Kant. C'est d'ailleurs un argument que Fukuyama aussi développe, juste avant la fin de la Guerre Froide et d'une manière plus détaillée après la fin de la Guerre Froide, dans sa thèse de la fin de l'histoire (Fukuyama 1989, 1992).

Ce qui est implicite dans ces arguments est le fait que les États, au-delà des différences entre eux, se dirigent d'une manière inéluctable vers l'homogénéisation idéologique qui permettra un vivre ensemble pacifique. La paix est donc synonyme d'homogénéisation – une homogénéisation qui rend tout autre type de différences ou d'identités secondaire ou non-pertinente pour la politique mondiale. Ainsi, au-delà de cet intérêt pour « l'identité » des États définie en termes idéologiques, cette approche ne s'attarde pas aux différences culturelles, ethniques, religieuses ou autres qui existent entre les acteurs. Ces différences sont subordonnées à ce qu'unit les individus - leur qualité d'êtres humains avec des besoins, droits et aspirations communs.

Nous pouvons donc dire que ces approches libérales, en dépit des différences entre elles, partagent comme prémisse le cosmopolitisme qui interroge la logique identitaire communautaire. L'idéal communautaire de l'identification individuelle totale avec le bien de la communauté politique est critiqué par le cosmopolitisme qui considère qu'une telle identification serait d'une manière plus ou moins évidente contraignante et opprimante au niveau des aspirations et des actions individuelles. Elle ne tiendrait pas compte du fait que les individus peuvent s'identifier avec plusieurs types de communauté en même temps ou qu'ils ne pensent pas le « bien » de la communauté de la même façon. Comment assurer alors l'identification avec ou la valorisation de la communauté si on ne partage pas la même opinion concernant le bien de celle-ci (Thompson 1998 : 187, 189) ? C'est pourquoi, pour le cosmopolitisme, le plus important dans les relations sociales ce n'est pas la préservation du bien-être des différentes communautés séparées mais le respect du principe des droits universels de la personne et de la démocratie. Donc au-delà des allégeances des individus ou de leur appartenance et loyauté envers différents groupes, le

cosmopolitisme vise la création d'une société mondiale gouvernée par une justice basée sur les principes universels de liberté et d'égalité.

Si la Guerre froide a cloisonné le libéralisme dans un débat stato-centré avec le réalisme, après la fin de la Guerre froide le libéralisme est retourné à ses prémisses individualistes. Andrew Moravcsik est justement l'un des auteurs ayant ouvert la voie dans ce sens, même s'il n'arrive pas à faire des individus des acteurs autonomes au niveau international⁸⁹. Continuant dans la voie de Moravcsik, James Rosenau met l'accent sur la primauté des individus sur la scène internationale. Il souligne les transformations intervenues dans les dernières décennies - comme le passage de la société industrielle à la société post-industrielle, la révolution dans le domaine de la technologie de l'information et de la communication, l'intensification des migrations internationales - et met en évidence l'augmentation considérable de la compétence politique internationale des individus (Rosenau 1990).

Ainsi, contrairement aux réalistes qui excluent totalement de leurs analyses les individus, en tant qu'acteurs internationaux, Rosenau accorde une grande place dans ses réflexions aux interactions entre les individus et les collectivités – c'est ce qu'il appelle la problématique micro-macro, les relations agent-structure. Mettant l'accent sur la construction réciproque entre les deux, il affirme que « L'arrivée de l'Internet, de la télévision globale et d'une large gamme d'autres innovations technologiques qui ont accentué l'interdépendance et la complexité mondiale ont rendu possible pour une seule personne d'initier des séquences micro-macro » (Rosenau 2003 : 30-31). L'amélioration de l'éducation des individus et la facilité de communiquer et de voyager permettent aux individus non seulement de s'intéresser de plus en

⁸⁹ Pour Moravcsik, c'est encore l'État qui représente l'individu au niveau international ; l'État est la courroie de transmission entre les intérêts et les préférences des individus et de la société civile et les conditions qui caractérisent le contexte international (Battistella 2003 : 163, 177).

plus à ce qui se passe au niveau mondial, mais aussi de s'engager directement dans les affaires qui les intéressent à ce niveau⁹⁰.

Dans la mesure où les événements lointains deviennent de plus en plus proches grâce aux développements de l'information et de la technologie, les individus peuvent se réinventer, « développer des constructions de soi nouvelles et plus flexibles » (Rosenau 2003 : 24). « ... [L]es dynamiques de fragmentation peuvent être aussi une source d'identités nouvelles, car l'avancement de la globalisation augmente la sensibilité des gens pour leur relation avec des événements, processus et structures lointains » (Rosenau 2003 : 37), ce qui crée des liens qui n'entrent plus dans le schéma de différenciation interne/externe ou national/international. Dans cette dynamique, les individus continuent d'être influencés par les structures macro, sauf que, selon Rosenau, ces structures sont plus nombreuses et plus flexibles, ce qui libère les individus du poids de la tradition et leur permet de devenir plus indépendants, d'acquiescer un degré plus grand d'autonomie et de cette manière, de former des groupes ou des réseaux selon leur propre volonté ou intérêt (Rosenau 2003 : 24-25). En même temps, les liens ou les réseaux sousnationaux et transnationaux que les individus établissent par leur engagement affectent ou relativisent la loyauté ou l'allégeance exclusive des individus par rapport à leur État, car les nouvelles solidarités qu'ils créent s'ajoutent ou remplacent la solidarité nationale⁹¹.

Ce contexte où les individus peuvent s'associer entre eux et former des groupes qui ne se distinguent plus selon la nationalité, a permis, selon Rosenau, à « une variété d'idées, de normes culturelles, de critères esthétiques, de religions alternatives et de valeurs humanistes de se répandre au-delà des continents et des régions, d'insuffler une substance concrète au concept de

⁹⁰ « I presume these enlarged skills to have enabled citizens in all parts of the world to participate in collective action – that is, to join the micro meaningfully to the macro » (Rosenau 1997: 60).

⁹¹ “Increasingly people will have to make unfamiliar choices as to whether they channel their loyalties in systemic or subsystemic directions, as to how they resolve conflicting loyalties, as to the bases on which they attach legitimacy to leaders and institutions at the macro level...” (Rosenau 1992: 286).

société mondiale » (Rosenau 1997 : 72). Ainsi, même si les perspectives partagées globalement sont encore réduites aux questions liées à l'environnement et aux droits de la personne, les tendances universalistes sont déjà déclenchées (Rosenau 1997 : 72).

Rosenau se positionne donc en faveur de la relativisation de l'État-nation, en tant qu'acteur de la politique internationale et repère identitaire, et de l'émergence d'une multiplicité d'identités basées sur les choix des individus qui s'associent entre eux en fonction de leur volonté. Il s'agit donc d'un processus d'identification de bas en haut et non pas de haut en bas comme dans le cas du communautarisme où la communauté – dans ce cas l'État - mettrait une empreinte définitive sur l'identité des individus. Mais en dépit de la multiplicité du Nous et des Autres que les individus créent au niveau mondial, Rosenau pense que les dynamiques qui permettent cela vont conduire nécessairement à l'homogénéisation des goûts, des normes et des valeurs – une homogénéisation qui est facilitée par notre identité commune d'êtres humains et qui va créer les conditions pour un vivre ensemble basé sur le respect des droits de la personne. Dans ce processus, les nouvelles identités collectives qui émergent sont donc secondarisées en faveur d'un Nous universalisé articulé autour des droits individuels, qui transcende les divisions territoriales ou autre existant entre les individus. Les Autres sont assimilés à une catégorie générale du Nous qui rend les identités multiples insignifiantes ou beaucoup moins importantes dans la société mondiale que l'identité qui découle de notre appartenance commune à l'espèce humaine. C'est l'identité des individus en tant qu'êtres humains - rationnels et investis de droits universels - qui prend le dessus sur les autres types d'identité.

De cette manière, Rosenau retourne à une conceptualisation totalisante, donc unidimensionnelle, de l'identité parce qu'en dépit des articulations multiples que l'identité peut prendre dans la politique mondiale, c'est finalement notre identité d'être humain qui prime et

modèle cette politique. Il s'agit aussi d'une conceptualisation essentialiste et fixe de l'identité car notre identité d'êtres humains est perçue comme étant donnée ou transcendante. Elle n'émerge pas à travers les relations entre Nous et les Autres - elle n'est pas relationnelle ou dialogique; elle transcende, incorpore et conditionne tous les autres types d'identité. Elle est basée sur l'idée d'une rationalité universelle d'où découle nécessairement les droits universels de la personne et qui ne laisse pas la place à la différence. Le processus d'homogénéisation facilité par la mondialisation va donc dans une direction claire et unique, donnée par les suppositions qui accompagnent cette conceptualisation d'une identité totalisante et fixe.

Avec la « disparition » des Autres dans la catégorie universelle du Nous, ce qui disparaît aussi ce sont les rapports de pouvoir dans une société mondiale articulée autour de cette catégorie. Ainsi, Rosenau ne nous laisse pas entrevoir le caractère agonique de la construction de l'identité, misant sur une identification automatique des individus avec un Nous universel. L'idée d'homogénéisation harmonieuse et les suppositions reliées à l'identité qui l'accompagne imprègnent pourtant le vivre ensemble inspiré par le discours de Rosenau des relations de pouvoir fortes, parce que finalement, il exclut et marginalise la différence en vertu d'une rationalité voulue universelle.

Cette idée d'homogénéisation est soutenue et renforcée par d'autres auteurs s'intéressant aux transformations qui ont lieu dans la conceptualisation de l'espace mondial qui, d'un espace séparé en territoires, devient de plus en plus un espace global. Les réflexions dans ce sens en géographie humaine⁹² ont eu une influence importante en Relations Internationales. Jan Aart

⁹² Par exemple, la mondialisation est représentée d'une part comme un « allongement » spatio-temporel qui signifie le déplacement des relations sociales en dehors des contextes locaux d'interaction vers des espaces plus larges, globaux (Giddens cité dans Haesbaert 2001 : 56), et d'autre part, comme la « compression de l'espace temps » (Harvey cité dans Haesbaert 2001 : 56, Massey 1994) qui signifie le rétrécissement de l'espace par le temps (par la

Scholte argumente, par exemple, que l'émergence d'un espace global s'explique par l'introduction de la vitesse comme la quatrième dimension de l'espace social (Scholte 1996: 571). Dans ce contexte, les relations sociales deviennent «relatively placeless, distanceless, borderless interactions and interdependencies between persons: they unfold in the *world as a single place*⁹³ » (Scholte 1996: 571). C'est cette qualité, que Scholte appelle supraterritorialité, qui fait la différence entre internationalisation et mondialisation. Au niveau mondial, les relations sociales se déploient au-delà des frontières; les frontières territoriales ne représentent plus un obstacle, la distinction entre « interne » et « externe » est relative et la distance est parcourue en secondes.

Dans la conception de Scholte, la compression du temps et de l'espace conduit à la relativisation des différences liées à l'espace national et la mondialisation ouvre la voie, tout comme dans le cas de Rosenau, à une certaine convergence culturelle :

“By effectively removing territorial separations between people, globalization has indeed facilitated certain tendencies towards cultural convergence. Phenomena such as global markets, electronic mass media and cyberspace have helped to give planetary currency to a host of objects, ideas, symbols, words, weights and measures, rules and habits...The spread of supraterritoriality has promoted (and largely depended upon) the adoption across the continents of broadly similar methods of transport, communications, information processing and organizational management. The process has also produced significant, albeit by no means complete, world-scale convergences of legal and ethical principles. For instance, the discourse of 'human rights' has taken root well-nigh everywhere on earth, even if a consensus on the specific nature of those universal entitlements remains elusive.” (Scholte 1996 : 575-576).

En même temps, Scholte argumente que par ces transformations géographiques, la mondialisation favorise non seulement l'homogénéisation mais aussi l'hétérogénéisation des identités : par exemple, la relativisation de l'État comme repère identitaire et implicitement de

vitesse). Ainsi « dans le premier cas le local s'allonge ou se dégage pour atteindre le global; dans le second le global se fait plus étroit, se rétrécit ou se comprime pour se réaliser dans le local » (Haesbaert 2001 : 57).

⁹³ Expression empruntée de Roland Robertson.

l'identité nationale a conduit à l'émergence d'une multitude d'identités locales, sous-nationales⁹⁴ ainsi que d'identités et solidarités trans-nationales, « disconnected from place » (Scholte 1996 : 581) et reliées à la croyance religieuse, la classe, le genre, la race, l'orientation sexuelle etc. Tout cela fait en sorte, selon Scholte, que l'identité est de plus en plus fragmentée et fluide: « links might be drawn between the expansion of placeless, distanceless, borderless social space and growing experiences of a divided or scattered self ...the self tends to be multi-dimensional and decentred... the rise of supraterritoriality has on the whole given a more fluid character to constructions of self/other » (Scholte 1996: 593, 595).

Scholte se distingue donc des autres auteurs analysés en soulignant clairement le caractère multiple et fluide de l'identité, mais pour lui, ce caractère est plutôt une conséquence de la mondialisation et non pas quelque chose d'inhérent à l'identité. Sans contester le fait que la mondialisation a favorisé et intensifié les dynamiques identitaires et la manifestation de différents types d'identités dans la politique mondiale, la multiplicité et la fluidité de l'identité ne sont pas le résultat direct de la mondialisation. Tel que discuté dans le deuxième chapitre, l'identité a toujours été multiple, fluide et relationnelle sauf que les relations de pouvoir dans lesquelles elle a été imbriquée ont fait en sorte qu'un certain type d'identité – l'identité nationale - a eu la priorité ou la légitimité dans la politique internationale en subordonnant les autres types d'identités.

En ce qui concerne le vivre ensemble, Scholte soutient que l'émergence de l'espace global n'a pas été accompagnée jusqu'à présent par la réalisation du projet cosmopolite visant la création d'une communauté humaine universelle. En même temps, les dynamiques de la mondialisation ont compromis totalement le projet communautaire basé sur la séparation et la

⁹⁴ "[L]ocality has survived alongside globality... the last thirty years have witnessed an intertwining of processes of globalization and the promotion of substate territorial identities" (Scholte 1996: 578, 580).

particularité des différentes communautés. Cependant, même s'il affirme que "neither of the leading prescriptions offered by traditional international ethical theory - cosmopolitanism or communitarianism - appears adequate for the contemporary globalizing world" (Scholte 1996: 596), plus tard, dans une analyse du potentiel de la société civile pour la démocratisation de la gouvernance mondiale, il démontre un penchant clair pour le cosmopolitisme en suggérant qu'« il est permis de croire que la mondialisation a favorisé un certain cosmopolitisme au sein duquel les gens tendent à élargir le *demos* à l'humanité toute entière » (Scholte 2006 : 282). Cela a été facilité par le fait que « dans notre univers mondialisant, bien des gens accordent volontiers une priorité plus grande aux « valeurs supraterritoriales » telles que les droits de la personne et l'intégrité écologique qu'à la souveraineté nationale » (Scholte 2006 : 279).

Ainsi, même si Scholte essaie de dépasser autant le communautarisme que le cosmopolitisme par l'importance qu'il donne aux différents types d'identité ainsi qu'au caractère multiple et fluide de l'identité, la priorité que, selon lui, les individus accordent aux valeurs et implicitement aux identités supraterritoriales rend secondaires (tout comme dans le cas de Rosenau) les autres valeurs et identités. Son penchant vers le cosmopolitisme est d'autant plus évident que les valeurs qu'il appelle « supraterritoriales » - les droits de la personne – sont les mêmes que d'autres auteurs appellent universelles.

Autant dans le cas de Rosenau que celui de Scholte, l'identité politique est définie d'une manière très large, comme appartenance commune à la condition humaine, les autres types d'identité étant plutôt secondaires et parfois arbitraires, notamment l'identité nationale. Par conséquent, selon eux, les différents groupes ou communautés que les individus créent et les identités collectives qui s'articulent autour de ces groupements, ainsi que les droits, les avantages

ou les obligations qui en découlent, ne devront pas entraver le respect des droits de la personne et la solidarité mondiale créée par l'universalisation des normes et des valeurs humanistes.

Par l'absorption ou l'assimilation de tous les Autres dans la catégorie d'un Nous universel, le vivre ensemble au niveau mondial n'est plus pensé en termes conflictuels dûs aux différences entre les individus à la suite de leur attachement à différents groupements, organisations ou mouvements, parce que ces différences sont dissoutes dans notre identité commune d'êtres humains. Mais, comme dans le cas du réalisme, l'identité politique reste ultimement unidimensionnelle car l'identité d'être humain est la seule qui compte dans une politique mondiale qui vise un vivre ensemble basé principalement sur le respect des valeurs universelles des droits de la personne. De plus, elle est prédéterminée puisque la nature humaine transcende l'individu et elle est aussi fixe, en ce sens qu'il n'y pas de variations et de transformations dans la nature humaine. Étant fixe, elle n'est pas non plus affectée par sa relation avec l'altérité.

En même temps, l'importance et l'impact des relations de pouvoirs sur la construction de l'identité du Nous et de Autres ne sont pris en compte ni par Rosenau, ni par Scholte, ce qui limite davantage leur conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble. Si le réalisme fait des rapports de pouvoir le centre d'intérêt de leur analyse, même si pas dans la manière la plus féconde, le libéralisme les ignore complètement, n'arrivant pas à nous offrir une conceptualisation approfondie de l'identité et du vivre ensemble ou un cadre d'analyse de la politique mondiale satisfaisant.

Ainsi, le retour de l'identité dans le libéralisme n'a pas conduit à une reconceptualisation du vivre ensemble, mais plutôt à la reproduction de la conceptualisation du vivre ensemble basée sur l'assimilation. En mettant l'accent sur une identité universelle et abstraite et en rendant secondaires les autres types d'identité, le libéralisme, dans sa variante cosmopolite, n'arrive pas à

rendre compte du fait que les individus, en dépit de leur qualité commune d'êtres humains, développent des styles de vie différents qui conduisent à des attachements et des identités collectives qui acquièrent un poids politique plus défini et plus important que l'identité assez floue d'être humain investi des droits et obligations. De cette manière, le projet cosmopolite/libéral qui vise l'émergence d'une société mondiale peut être aussi contraignant que le projet communautaire/réaliste car les différences à l'intérieur de la communauté - mondiale ou nationale - sont secondarisées pour faire valoir une identité dont l'importance peut varier considérablement d'une personne à l'autre. De plus, l'universalisation des valeurs humanistes qui ont leurs racines dans le monde occidental rend le projet libéral, selon certaines critiques marxistes par exemple, non seulement contraignant, mais aussi oppressif ou impérialiste.

Le marxisme et l'émancipation humaine

L'intensification des dynamiques identitaires et culturelles après la fin de la Guerre froide ainsi que les développements théoriques dans la discipline mettant l'accent sur l'importance des questions reliées à l'identité pour la compréhension de la politique mondiale, ont conduit au retour de l'identité et de la culture dans le cas du marxisme aussi. En accordant une attention presque exclusive aux luttes et à l'identité de classe, le marxisme est une autre approche basée sur une conceptualisation totalisante de l'identité, qui a longtemps ignoré d'autres enjeux identitaires, même ceux reliés à l'identité nationale. Nous devons alors s'interroger sur l'impact de ce retour sur la manière dont le vivre ensemble a été conceptualisé et projeté par les approches marxistes en Relations Internationales.

La marginalisation des enjeux liés au nationalisme et la secondarisation du rôle de l'État dans la politique mondiale ont fait en sorte que, pour des décennies, le marxisme⁹⁵ n'a pas été considéré une théorie des Relations Internationales, surtout pas dans une discipline dominée par le réalisme. La combinaison des dimensions économiques, sociales, philosophiques et politiques dans l'analyse marxiste a exclu celle-ci du cadre étroitement défini des Relations Internationales comme relations de pouvoir entre les États.

À l'encontre des réalistes qui mettent l'accent sur l'État et des libéraux qui mettent l'accent sur l'individu, les marxistes placent les classes au centre de leur analyse⁹⁶, l'État étant, dans la vision de Marx, seulement un instrument entre les mains de la classe dirigeante – la bourgeoisie⁹⁷ (Linklater 2005 : 112-118). L'expansion inévitable du capitalisme, par l'intermédiaire du colonialisme, va accentuer l'écart et le conflit entre la bourgeoisie et le prolétariat et va conduire finalement à la révolution socialiste qui va ouvrir la voie à une société sans classes, basée sur l'égalité et la liberté de tous les individus. L'émancipation humaine universelle et l'émergence d'une société mondiale articulée autour de la coopération et la solidarité universelles est le projet normatif ultime du marxisme. L'affiliation du marxisme au cosmopolitisme est donc claire, au moins pour ce qui est de ses intentions. L'identité politique qui était au début l'identité de classe devient, dans ce stade ultime de l'évolution sociale, l'identité politique indéfinie de l'individu cosmopolite – une transformation qui ne tient pas compte des différences de nationalité, d'ethnie ou de culture. Ceci est d'ailleurs l'une des principales critiques qui ont été apportées aux écrits

⁹⁵ Comme dans le cas du réalisme et du libéralisme, le marxisme regroupe plusieurs approches qui, tout en partant des écrits de Marx, peuvent être plus ou moins différentes par les aspects qu'elles soulignent, les nuances qu'elles apportent ou les conclusions auxquelles elles arrivent.

⁹⁶ Suivant la logique de Marx, la lutte des classes constitue « le moteur de l'histoire » et sa dynamique peut être expliquée par le mode de production qui, à notre époque, est le mode de production capitaliste.

⁹⁷ Selon le marxisme, l'émergence de l'État-nation est le résultat de l'organisation politique de la lutte des classes, la bourgeoisie ayant mis les bases de l'État-nation en vue de légitimer l'exploitation du prolétariat et d'assurer sa domination politique. L'État ne représente donc pas « l'intérêt national », mais les intérêts de la classe dominante. Étant donné la logique du profit qui définit la bourgeoisie de partout, les relations internationales sont par excellence concurrentielles et conflictuelles.

de Marx et Engels et un des points abordés par certaines approches qui ont essayé de construire sur l'héritage marxiste, mais qui ne s'écartent pas trop du projet cosmopolite⁹⁸.

Même dans les thèses léninistes sur l'impérialisme, qui essayaient d'expliquer les conflits entre les États (surtout la Première Guerre Mondiale) dans une période de montée du nationalisme, la guerre et le nationalisme ont le statut d'un phénomène nécessaire⁹⁹ mais passager, car ils représentent seulement une étape vers la destination finale de la société cosmopolite socialiste (Lenin 1996 : 119-121). Les guerres déterminées par les contradictions inhérentes dans l'impérialisme font de celui-ci le moment de transition vers le socialisme à l'échelle mondiale : « Imperialism is the eve of the proletarian revolution » (Lenin 1996 : 14).

Les dynamiques internationales ont infirmé certaines des prévisions marxistes¹⁰⁰, ce qui a conduit les approches néo-marxistes en Relations Internationales, comme l'École de la dépendance ou la théorie du système-monde d'Immanuel Wallerstein, à déplacer leur intérêt vers les rapports entre centre et périphérie, vers l'idée de dépendance et les enjeux liés au développement/sous-développement, en abandonnant l'idée d'un internationalisme prolétarien rendu possible par l'expansion du capitalisme, donc l'idée de la révolution du prolétariat à l'échelle mondiale. Cet abandon ne se traduit pourtant pas par un abandon du projet cosmopolite. Samir Amin, se penchant sur les relations de dépendance qui existent entre les pays du Tiers

⁹⁸ Par exemple les austro-marxistes (Karl Renner ou Otto Bauer), mettant en évidence l'importance des différences culturelles dans l'histoire humaine et l'intensité des sentiments nationaux, ont argumenté en faveur d'un cosmopolitisme qu'ils définissent comme amitié par rapport à l'espèce humaine, où la diversité culturelle sera célébrée (Linklater 2005 : 119).

⁹⁹ Selon Lenin, la recherche constante pour des débouchés essentiels à l'accumulation du surplus sera la principale cause de guerre entre les États capitalistes dominants tandis que l'exploitation de la périphérie par le centre va susciter des luttes nationales pour l'indépendance : « We ask, is there *under imperialism* any means of removing the disparity between the development of productive forces and the accumulation of capital on the one side, and the division of colonies and "spheres of influence" for finance capital on the other side – other than by resorting to war?» (Lenin 1996: 99).

¹⁰⁰ Par exemple, selon Battistella, ces dynamiques incluent : la sortie de la crise économique des années 1930, qui a démontré la capacité du capitalisme de dépasser ses contradictions internes; ou la configuration bipolaire de la scène internationale, qui a rendu plus pertinentes les analyses des relations internationales en termes de rapports de pouvoir qu'en termes de rapports de production (Battistella 2003 : 219).

Monde et les pays développés et sur les alliances de classe qui soutiennent cette dépendance, soutient par exemple que la transition vers une « société socialiste planétaire » - donc la résolution du problème du sous-développement - ne peut se faire que par des stratégies de 'self-reliance' (Amin 1972 :716-717). Selon lui, et contrairement aux approches marxistes classiques, c'est seulement à travers l'autarcie et le socialisme national développé à différents niveaux¹⁰¹ que la voie vers la société socialiste planétaire est ouverte à travers le développement graduel de la conscience socialiste. L'universalisme reste donc en place et c'est seulement la voie pour le réaliser, à savoir la fragmentation socialiste temporaire, qui change.

La tension entre l'universalisme de la classe prolétarienne¹⁰² et le particularisme relié aux identités et à la loyauté nationales occupe donc une place importante dans les réflexions marxistes, mais d'une manière particulière, car elle est expliquée par et subordonnée aux inégalités de classes. Cependant, dans les aspirations marxistes, c'est l'universalisme qui prévaut. Ainsi, en dépit des différences ontologiques entre le réalisme, le libéralisme et le marxisme, on retrouve dans le marxisme classique et dans les approches néo-marxistes en Relations Internationales la même conceptualisation totalisante de l'identité politique. Autant pour Lenin que pour Amin, le capitalisme et l'identité de classe deviennent les facteurs qui expliquent l'expérience humaine dans toute sa totalité; les autres types de différences entre les individus et les collectivités sont rendus insignifiants et leur importance dans la politique internationale est minimisée. Les rapports qui s'établissent entre le Nous et les Autres définis en termes de classes sont nécessairement antagonistes, conflictuels et oppressifs. Le renversement des rapports de forces entre le prolétariat et la bourgeoisie devient le projet principal du

¹⁰¹ « *Self-reliance* ...doit être appréhendée à différents niveaux, en respectant démocratiquement les groupes sociaux réels dont est composée la nation : le village, la région (notamment en Afrique la région véritable qui correspond à une homogénéité culturelle et ethnique), l'État et éventuellement le groupement d'États (Amin 1972 : 716).

¹⁰² De plus, après la révolution socialiste et l'élimination de la lutte de classe, nous sommes devant une identité universelle de l'être humain libre et égal par rapport aux autres êtres humains.

marxisme. La réalisation de ce projet implique la disparition des classes et donc des rapports de pouvoir et la création d'une société socialiste à l'échelle planétaire basée sur l'égalité entre tous les individus, au-delà de leurs différences et aspirations.

La fin de la guerre froide, accompagnée par l'intensification des dynamiques mondialisantes, et les développements théoriques à l'intérieur du marxisme – avec les influences des analyses de Gramsci et de l'Ecole de Frankfort - ont transformé davantage cette approche, l'intérêt étant maintenant centré sur les polarisations créées par la mondialisation et sur les questions d'hégémonie / contre-hégémonie, d'idéologie et de culture.

L'un des auteurs marxistes qui s'est penché sur le concept de culture est Immanuel Wallerstein qui se propose de tracer le développement de ce concept dans le système-monde moderne. Pour ce faire, il retourne aux tensions entre unité et diversité ou universalisme et particularisme qui sillonnent les analyses marxistes classiques, mais il subordonne encore ces deux tendances aux influences systémiques du capitalisme. Selon Wallerstein, le concept de culture peut avoir deux sens : dans le premier sens, la culture représente les caractéristiques communes partagées par un groupe et qui distinguent ce groupe d'un autre groupe. Dans son deuxième sens, la culture désigne les caractéristiques qui distinguent certaines personnes par rapport à d'autres, mais à l'intérieur du même groupe. Dans ce deuxième sens, la culture devient un outil idéologique pour justifier les intérêts de certaines personnes, la classe supérieure, contre les intérêts d'autres personnes appartenant au même groupe¹⁰³ (Wallerstein 1990 : 34). C'est dans ce sens que Wallerstein affirme que "the very construction of culture becomes a battleground, the key ideological battleground in fact of the opposing interests within this

¹⁰³ « Culture has always been a weapon of the powerful » (Wallerstein 1991: 193).

historical system” (Wallerstein 1990: 39). Au centre du débat se trouve la manière dont les antinomies unité/diversité, universalisme/particularisme, humanité/race ont été gérées et, selon Wallerstein, la culture et les identités sous-jacentes servent en effet le capitalisme, en l’aidant à dépasser ses contradictions internes et à se reproduire (Wallerstein 1990 : 28, 42).

Ainsi, pour Wallerstein, l’universalisme et le particularisme (le racisme, le sexisme) ne sont pas antinomiques, mais symbiotiques et, dans un dosage approprié, ils rendent possible le fonctionnement du système qui devient de cette manière un « zigzag idéologique » (Wallerstein 1988 : 52, Wallerstein 1991 : 167). Dans sa dimension universelle, le capitalisme implique l’accumulation perpétuelle du capital par la marchandisation de tout ce qui existe, marchandisation qui a comme seul critère d’évaluation, l’argent. À cela s’ajoute aussi une éthique du travail basée sur la méritocratie¹⁰⁴, les inégalités et les privilèges étant donc justifiés par le mérite, par l’efficacité du travail et non par la tradition ou par l’héritage, comme par exemple les privilèges aristocratiques¹⁰⁵. En même temps, pour réaliser son projet universaliste, le capitalisme a besoin de toute la force de travail disponible pour la production des biens qui vont permettre l’accumulation du capital. « Mais si l’on veut maximiser l’accumulation du capital, il faut simultanément minimiser les coûts de production (et par conséquent les coûts de la force de travail) et minimiser également les coûts des troubles politiques (et par conséquent minimiser – et non point éliminer, car cela est impossible – les revendications de la force de travail) » (Wallerstein 1988 : 48). Selon Wallerstein, cet objectif est réalisé exactement par l’intermédiaire du racisme et du sexisme. Le mépris ou la peur par rapport à ceux qui appartiennent à d’autres groupes ne doit pas être accompagné par le rejet ou l’exclusion car cela

¹⁰⁴ “Those who are efficient, who devote themselves to their work exemplify a value that is of universal merit and is said to be socially beneficial to all.” (Wallerstein 1991: 174).

¹⁰⁵ Cela implique que les privilèges acquis par le mérite seront plus facilement acceptés moralement et politiquement que les privilèges acquis par l’héritage (Wallerstein 1988 : 46).

représenterait une perte dans le système capitaliste, soit la diminution de la force de travail qui est essentielle dans la maximisation du profit. Les membres de ces groupes, considérés comme ayant un statut inférieur, sont alors restreints dans leurs gains, ils sont limités à un revenu minime. Cette position inférieure sur la hiérarchie sociale est expliquée et maintenue par des critères culturels dans le sens secondaire du mot. Ainsi, il prétend que le système capitaliste voit les choses de la façon suivante : les noirs et les femmes, par exemple, gagnent moins parce qu'ils travaillent moins dur, donc ils méritent moins. Par ailleurs ils travaillent moins dur parce qu'il y a quelque chose dans leur culture, sinon dans leur biologie, qui ne leur permet pas de s'adapter ou de respecter l'éthique capitaliste du travail (Wallerstein 1991 : 175).

Dans ce zigzag idéologique entre l'universalisme et le particularisme, Wallerstein est sceptique en ce qui concerne le projet d'une culture mondiale « purifiée ». Mais il est aussi sceptique pour ce qui est de l'amplitude des différentes formes de culture particulière, qu'elle soit nationale, ethnique ou autre. Pour lui, ces types de cultures, au sens premier du terme, ne peuvent pas être plus qu'une béquille:

« I am skeptical we can find our way via a search for a purified world culture. But I am also skeptical that holding on to national or to ethnic or to any other form of particularistic culture can be anything than a crutch. Crutches are not foolish. We often need them to restore our wholeness, but crutches are, by definition, transitional and transitory phenomena” (Wallerstein 1991: 198).

Comme un monde stable, libre et égalitaire est peu probable, Wallerstein considère alors que nous pouvons réaliser un système-monde structuré de telle manière qu'il ait tendance à être plus libre et plus égalitaire (Wallerstein 1991 : 198).

On voit donc dans la conceptualisation de Wallerstein, que le Nous et les Autres sont définis par la classe dominante, en fonction de ses propres intérêts, sans tenir compte des autres différences qui ne découlent pas du statut des individus dans les rapports de production. Ainsi,

les Autres sont tous ceux qui ne font pas partie de la classe dominante - la bourgeoisie – mais qui, par leur « infériorité », participent à la reproduction du système capitaliste. La subordination de la culture et des identités aux dynamiques du capitalisme amène Wallerstein à reproduire dans son analyse la conceptualisation marxiste classique et assez limitée de l'identité – celle-ci est articulée autour de la place des individus dans le processus de production. Il s'agit donc encore d'une conceptualisation totalisante et unidimensionnelle de l'identité car même si Wallerstein parle d'autres types d'identité, ceux-ci sont secondarisés par rapport à l'identité de classe qui a une dimension internationale/universelle, mais pas donnée. Selon Wallerstein, autant l'identité de classe inhérente dans l'internationalisme que l'identité inhérente dans le particularisme - l'identité nationale¹⁰⁶ - ne sont pas données; elles sont le résultat des rapports de force, des pressions venant des forces politiques qui, en créant certains types d'identité servant leurs intérêts¹⁰⁷ en ont détruit d'autres (Wallerstein 1991 : 141). En même temps, n'étant pas donnée, l'identité n'est pas non plus fixe. Wallerstein affirme clairement que les identités particulières sont des « phénomènes transitoires », tandis qu'en ce qui concerne les différences de classe, il vise fermement leur élimination ou au moins leur diminution.

La reconnaissance du caractère construit et changeant de l'identité ainsi que de l'importance des rapports de pouvoir dans la construction de celle-ci, n'empêche pourtant pas Wallerstein d'avoir un projet marxiste homogénéisant et assimilatoire. Même si, selon lui, nous

¹⁰⁶ La tension entre l'universalisme et le particularisme prend la forme dans l'analyse de Wallerstein, comme dans le cas du marxisme classique, d'une tension entre l'internationalisme (le système-monde capitaliste avec une seule division sociale du travail) et le nationalisme (le partage du monde en États-nations). La diversité culturelle est réduite encore une fois à la diversité nationale. Wallerstein argumente que « In one case, they [states] have used their force to create cultural diversity, and in the other case to create cultural uniformity. This has made the states the most powerful cultural force in the modern world and the most schizophrenic » (Wallerstein 1991: 192-193).

¹⁰⁷ « The interstate system is the political superstructure of the capitalist world-economy and was a deliberate invention of the modern world » (Wallerstein 1991: 141).

n'avons pas encore la connaissance nécessaire pour construire un ordre socialiste mondial¹⁰⁸, Wallerstein préconise un système-monde où les différences de classe entre le Nous et les Autres ont tendance à diminuer. Ce système-monde qui favorise la liberté et l'égalité n'implique pas, selon Wallerstein, la disparition des identités particulières ou de la « résistance culturelle ». Cependant, il s'agit des « particularismes » dont l'objet principal sera un système libertaire et égalitaire : « particularisms whose object (avowed or not) would be the restoration of the universal reality of liberty and equality » (Wallerstein 1991 : 199). Un tel système-monde en est donc un où les Autres ont tendance à se dissoudre, comme dans la logique du cosmopolitisme, dans un Nous universel où les différences entre les individus et les groupes sont rendues secondaires ou plutôt elles gardent un statut secondaire par rapport à l'objectif que les « particularismes » partagent en commun.

Un autre auteur qui accorde beaucoup d'importance à la culture et à l'identité dans ses analyses est Robert Cox. En essayant lui aussi de dépasser certaines limites des analyses de tradition marxiste, Robert Cox suggère que les tendances de la nouvelle structure de l'ordre mondial se trouvent dans la tension entre, d'une part, la vague homogénéisatrice de la mondialisation, avec la diffusion sans précédent de la culture occidentale dans tous les coins du monde et, d'autre part, la vague de fragmentation qui s'articule autour de ceux qui se sentent exclus¹⁰⁹, menacés ou ceux qui entrevoient les effets négatifs de ce phénomène et qui prônent la

¹⁰⁸ « Unfortunately, however, the limited state of our theoretical knowledge continues to act as a major impediment to effective intervention for the realization of a socialist world order » (Wallerstein 1991: 157).

¹⁰⁹ Cox affirme que la mondialisation conduit à une polarisation centre/périphérie tant au niveau des pays (pays riches/pays pauvres) qu'au niveau du marché du travail (travailleurs plus ou moins favorisés par le mode de production post-fordiste). Dans ce sens, il parle de la périphérisation du centre, qui se traduit dans le clivage entre un centre composé des travailleurs et des techniciens intégrés au capital et une périphérie composée des travailleurs dont le statut est plus précaire et plus vulnérable (Cox 1990 : 696-698, Cox 2000).

préservation de leur autonomie, de leur héritage culturel, de leur propre style de vie (Cox 1990, 2000).

En ce qui concerne ce nouvel ordre mondial, le scénario le plus probable à long terme est, pour Cox, l'émergence d'un ordre contre-hégémonique qui trouve ses racines dans le mécontentement des groupes défavorisés et dans l'action des mouvements sociaux, qui vont essayer d'unifier leurs efforts pour diminuer les conséquences négatives de la mondialisation. Selon lui, cette réaction à la mondialisation sera déclenchée dans les pays du Tiers Monde, mais pour produire un changement structurel, elle doit trouver des points d'appui au sein des pays du centre (Cox 1990). Le changement sera favorisé, dans sa vision, par le processus de démocratisation qui accompagne la globalisation et qui permet l'organisation de la résistance contre la tendance homogénéisatrice à travers la diversification et l'affirmation des identités distinctes concrétisées dans des mouvements sociaux et culturels. Pour Cox, c'est donc la résurrection des sociétés civiles (Cox 1999) qui va nous amener vers un nouvel ordre mondial qui sera un ordre multi-civilisationnel (Cox 2000 : 230-231).

On voit donc que le modèle de Cox renoue dans une certaine mesure avec les tendances internationalistes de la tradition marxiste, mais pas totalement, car il ne prône pas l'avènement d'une société cosmopolite selon le modèle du marxisme classique. Selon lui, dans le nouvel ordre, les distinctions entre les diverses civilisations non seulement restent encore en place, mais elles jouent un rôle important dans la politique mondiale. Ainsi, à la différence du réalisme où le Nous et les Autres sont définis en fonction de la nationalité, et à la différence de l'idéalisme et du marxisme classique où le Nous inclut à l'extrême les Autres sans distinction, dans le modèle de Cox, la définition de Nous et des Autres est faite en fonction de la civilisation et les rapports entre eux ne sont plus des rapports conflictuels d'exclusion réciproque, ni des rapports

d'inclusion jusqu'à la dissolution dans une catégorie universelle de Nous, mais plutôt des rapports de solidarité à tous les niveaux (Cox 1999 : 27).

Il serait injuste de dire que Cox admet comme seule identité politique celle qui est définie par l'appartenance à une civilisation. Pour lui, les identités politiques concrétisées dans différents mouvements sociaux occupent une place très importante dans la politique mondiale. Mais Cox n'explore pas ce que l'importance accrue de ces mouvements sociaux implique au niveau de la construction de l'identité; comment ces identités sont construites par les individus plutôt que d'être imposées. Comme nous l'avons vu, c'est dans le même esprit de solidarité qui devrait caractériser les relations entre les mouvements sociaux au niveau local, régional et global que le nouvel ordre mondial va puiser ses ressources. Pourtant, Cox ne nous dit pas ce qu'il en reste de l'identité nationale. Va-t-elle disparaître tout simplement, comme certains marxistes le préconisent, ou va-t-elle persister? Est-ce que le Nous et les Autres vont être définis seulement en fonction de l'appartenance à une civilisation ou les catégories de Nous et des Autres vont être multiples? Si oui, comment ces catégories multiples de Nous et des Autres vont arriver à entretenir des relations de solidarité et de quel type de solidarité s'agit-il? Sur quoi sera-t-elle basée? Encore sur des valeurs humanistes considérées universelles comme les droits de la personne ou sur quelque chose d'autre?

Il faut préciser que, même si Cox ne répond pas à ces questions, il semble être plus sensible au caractère construit, multiple et fluide de l'identité, principalement à cause de l'emphasis qu'il met sur les mouvements sociaux transnationaux dans le changement de l'ordre mondial. D'ailleurs, Cox – par ses prémisses épistémologiques – dépasse de loin le cadre des approches orthodoxes et s'inscrit plutôt dans les approches critiques qui seront traitées dans le chapitre suivant. La raison pour laquelle ses idées ont été présentées dans ce chapitre tient justement au

fait qu'il ne va pas plus loin dans ses réflexions sur les dynamiques identitaires ou sur les manières dont les rapports entre le Nous et les Autres multiples et fluides s'articuleront dans un ordre mondial contre-hégémonique et multi-civilisationnel.

3.3 Conclusion

Le retour de l'identité dans les approches orthodoxes après la fin de la Guerre froide se traduit donc par un échec de la part de ces approches de dépasser les conceptualisations communautaristes - de coexistence minimale - ou cosmopolites - avec l'assimilation - du vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales. Tel que nous l'avons vu, ce retour de l'identité a pris différentes formes en fonction de l'ontologie et du projet politico-normatif de chaque approche. Cependant, toutes ces approches orthodoxes adoptent une conceptualisation substantialiste et totalisante de l'identité politique en Relations Internationales. Que ce soit l'identité nationale, civilisationnelle ou de classe, celle-ci a un statut exclusiviste dans la politique mondiale, en subordonnant et rendant non-pertinents les autres types d'identité. Même s'il y a des auteurs qui essaient d'éviter l'essentialisme en mettant en évidence le caractère construit, multiple ou fluide de l'identité, ils arrivent toujours à subordonner les identités multiples et fluides à un certain type d'identité - l'identité nationale dans le cas de Jackson ou l'identité abstraite d'êtres humains libres et égaux dans le cas des auteurs libéraux ou marxistes - qui acquiert un statut dominant, dans le sens qu'il caractérise l'entièreté de l'expérience humaine, déterminant, dans le sens qu'il conditionne cette expérience, et fixe.

De plus, il y a très peu d'auteurs qui vont s'attarder sur le caractère relationnel de l'identité. Hormis Huntington qui souligne l'importance des Autres dans la construction de

l'identité du Nous¹¹⁰, les autres auteurs ne se penchent pas sur cet aspect de la construction de l'identité. De cette manière, dans les approches orthodoxes de l'après de la Guerre Froide, l'identité politique reste ultimement unidimensionnelle, fixe et étanche.

Cette reproduction de la conceptualisation traditionnelle de l'identité fait en sorte que la conceptualisation traditionnelle du vivre ensemble ne souffre pas d'altérations non plus. Dans l'ensemble, nous pouvons dire que le retour de la culture et de l'identité dans la discipline des Relations Internationales après la fin de la Guerre froide ne s'est pas concrétisé, dans le cas des théories orthodoxes, par une problématisation ou une analyse en profondeur ni de l'identité de Nous et des Autres, ni de la conceptualisation du rapport qui s'établit entre eux. Cela est valable surtout dans le cas du réalisme pour qui l'introduction dans son agenda de recherche des questions reliées à la culture et à l'identité ne change pratiquement rien dans la manière dont cette approche conceptualise la cohabitation au niveau mondial entre le Nous, les individus se trouvant à l'intérieur de la communauté, de l'État-nation et les Autres qui se trouvent à l'extérieur et qui représentent toujours le danger. Certains auteurs réalistes admettent, comme nous l'avons vu, l'importance de l'identité dans la politique mondiale et font du nationalisme ou de l'identité civilisationnelle l'enjeu principal dans les relations entre les acteurs sur la scène internationale. Mais tout en reconnaissant l'importance de ces enjeux identitaires, ils ne s'attardent pas à ce que l'identité implique dans sa construction et sa manifestation et reproduisent la construction dichotomique du Nous et des Autres. Le Nous – la nation ou la civilisation – se construit en opposition aux Autres, la différence étant considérée non pas comme une source d'épanouissement, mais comme une menace qui doit être éliminée ou comme quelque chose d'inférieur qui doit être civilisée, comme le soulignait Said. Chaque acteur est

¹¹⁰ Tel que précisé plus haut, Huntington ne va pas pourtant aller jusqu'à considérer les Autres comme une partie du Nous; selon lui, le Nous et les Autres restent encore clairement séparés.

donc représenté comme une entité homogène, bien délimitée spatialement qui a comme principal objectif sa survie dans un environnement anarchique, donc conflictuel. L'attention que les réalistes accordent à l'identité, après la fin de la Guerre Froide, ne fait donc que renforcer la logique conflictuelle d'une coexistence minimale entre Nous et les Autres au niveau mondial.

De la même manière, le retour de la culture et de l'identité dans les analyses de la politique mondiale ne semble pas affecter le projet politique libéral ou marxiste – celui de l'avènement d'une société mondiale basée sur les principes de liberté et d'égalité où les Autres sont assimilés dans un Nous universel et où les différences de nationalité, d'ethnie, de culture ou autre sont devenues non-pertinentes. Dans le cas des approches libérales, l'intensification des dynamiques de la mondialisation, avec leurs conséquences homogénéisatrices, semblent nous diriger inéluctablement vers un tel objectif. Pour les approches marxistes, la réalisation de cet objectif ne sera possible tant que le capitalisme et les différences de classe persistent. Même si ces approches débutent leur analyse en se concentrant sur des enjeux et dynamiques identitaires différentes - la coopération entre les États et la lutte de classe respectivement - elles se rejoignent dans la projection d'une société mondiale où tous les individus sont égaux dans leurs droits, pour le libéralisme, et dans leurs opportunités, pour le marxisme, sans égard à leur différences et sans même que ces différences soient pertinentes dans la politique mondiale.

Dans l'École anglaise, les analyses de la politique internationale après la fin de la Guerre Froide contiennent des conceptualisations plus nuancées du Nous et des Autres ainsi que des rapports qui s'établissent entre eux, même si beaucoup d'auteurs reproduisent la vision stato-centrée de la politique mondiale. Dans ce dernier cas, le vivre ensemble dans la société internationale n'est pas nécessairement conflictuel. En dépit des différences entre eux, les États arrivent, par les normes et les institutions qu'ils créent, à mettre en place un ordre international

plus pacifique qui, selon des auteurs de l'École anglaise, ouvre la voie à l'émergence d'une société mondiale. Dans la conceptualisation de cette société mondiale, Linklater se distingue des auteurs libéraux ou marxistes, en affirmant qu'une telle société doit être basée sur l'affirmation et le respect de la différence. À savoir s'il réussit à échapper au projet cosmopolite homogénéisant et assimilatoire est une question qui sera analysé dans le chapitre suivant.

Il faudrait mentionner aussi que les rapports de pouvoirs dans et par lesquelles les identités sont articulées occupent une place particulière dans certaines approches. Ainsi le réalisme et le marxisme font de ces rapports de pouvoir le centre de leur analyse. Cependant, tandis que pour les réalistes les rapports de pouvoir s'établissent entre des acteurs dont l'identité est déjà donnée et fixe et ils ne jouent pas un rôle dans la construction de l'identité des acteurs, pour les marxistes, l'émergence de la société socialiste mondiale sera accompagnée de l'élimination des inégalités et des rapports de pouvoir qui en découlent. De la même façon, dans le projet cosmopolite libéral il n'y pas vraiment de place pour ces rapports de pouvoir qui semblent diminués ou disparus devant le solidarisme mondial créé autour des principes humanistes.

Par la reproduction d'une conceptualisation unidimensionnelle, fixe et étanche de l'identité ainsi que par l'ignorance du statut des rapports de pouvoir dans la construction de l'identité, le retour de l'identité dans les approches orthodoxes des Relations Internationales n'a donc fait que reproduire les conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble, en nous indiquant soit une coexistence minimale et conflictuelle entre le Nous et les Autres, soit une assimilation des Autres dans une catégorie uniformisatrice du Nous.

Chapitre 4

Nous, les Autres et le dialogue interculturel

Le chapitre précédent nous montre qu'en dépit des efforts des auteurs s'inscrivant dans les théories orthodoxes des Relations Internationales de faire de l'identité un enjeu important de la politique mondiale, ces efforts ont conduit, après la fin de la Guerre froide, non pas à une reconceptualisation du vivre ensemble, mais au renforcement des conceptions traditionnelles qui présentent les rapports entre le Nous et les Autres soit en termes de coexistence minimale, la plupart du temps conflictuelle, soit en termes d'assimilation homogénéisatrice. Cela est dû à la reproduction d'une conceptualisation de l'identité qui ne reconnaît pas son caractère simultanément multiple, fluide et relationnel; une conceptualisation où l'altérité / la différence n'est pas considérée une partie constituante de l'identité et où les rapports de pouvoir dans et par lesquels les identités sont articulées sont soit ignorés, soit situés au centre de l'analyse mais d'une manière qui fige les identités dans des catégories fixes et immuables. Étant quelque chose d'extérieur à l'identité, la différence est soit quelque chose de dangereux ou menaçant qui doit être exclu et soumis et dont le pouvoir doit être annihilé ou contré, soit quelque chose dont l'importance est minimisée, quelque chose qui n'est pas pertinent devant notre similarité et qui doit donc être assimilée.

Tandis que le retour de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales n'a pas conduit à une problématisation en profondeur de la conceptualisation de l'identité dans la discipline – et ce en dépit des efforts de certains auteurs, comme Scholte par exemple, de développer une analyse plus nuancée de l'identité - d'autres approches ont poussé davantage

l'analyse de l'identité dans la politique mondiale. Partant des arguments présentés dans le premier chapitre sur la nécessité d'ouvrir la discipline aux questions reliées à l'identité et à la culture, plusieurs auteurs se sont concentrés sur différentes catégories identitaires, habituellement exclues de l'analyse de la politique internationale, afin d'analyser les défis qu'elles rencontrent en raison de cette exclusion et de montrer la nécessité de les inclure dans les efforts de développer une meilleure appréhension de la politique mondiale contemporaine. Ainsi, nous avons assisté dernièrement à une multiplication des études sur les femmes, les migrants, les gays, les groupes religieux, les groupes ethniques, les mouvements transnationaux, etc. Tout en contribuant à l'enrichissement de notre connaissance de l'organisation, des stratégies ou des besoins des acteurs analysés, ces études ne développent pas une réflexion sur la construction de l'identité. Elles n'essaient pas de penser ou repenser les rapports qui s'établissent entre les différents types d'acteurs dans la politique mondiale; elles ne se proposent donc pas de conceptualiser un vivre ensemble qui fera place aux identités multiples qui se trouvent dans un processus continu de construction et reconstruction. C'est pour cela que je ne ferai pas une analyse de ces études, même si elles ont contribué beaucoup à mettre en évidence, encore une fois, à quel point l'identité est multiple, fluide et relationnelle. Toutes ces études nous laissent par contre devant le défi de reconceptualiser l'identité et le vivre ensemble dans les conditions où le Nous et les Autres ne sont plus donnés et fixes, mais se diversifient et changent à travers leurs interactions et dans les conditions où les conceptualisations du vivre ensemble inhérentes dans les approches orthodoxes des Relations Internationales ne réussissent pas, même après l'inclusion dans leurs cadres d'analyse des questions reliées à l'identité, à accommoder la différence sans la marginaliser, l'inférioriser, la secondariser ou sans tout simplement l'exclure de la politique mondiale.

C'est contre cet échec des approches orthodoxes d'accommoder la différence sans la soumettre ou l'assimiler que les approches basées sur le dialogue interculturel ont dirigé leurs efforts. Ces approches mettent en évidence les limites des conceptualisations traditionnelles de la communauté politique en Relations Internationales et se proposent de dépasser autant la conflictualité inhérente dans le relativisme/communautarisme que l'assimilation inhérente dans l'universalisme/cosmopolitisme afin d'envisager un vivre ensemble dans le sens du respect, de la dignité et de l'affirmation de la diversité. Il s'agit donc d'approches qui prennent pour acquis que les enjeux identitaires sont importants dans la politique mondiale, qu'ils l'ont toujours été et que leur marginalisation dans la discipline des Relations Internationales ainsi que les manières par lesquelles la différence dans le sens de l'Autre a été approchée dans les théories des Relations Internationales rendent nécessaires les efforts pour reconceptualiser l'identité, la relation entre l'identité et l'altérité, entre le Nous et les Autres, donc le vivre ensemble.

Ce sont des approches qui s'inscrivent dans la ligne des approches critiques présentées dans le premier chapitre puisqu'elles stimulent, par leurs arguments et leur projet, l'ouverture de la discipline des Relations Internationales vers les questions liées à l'identité et elles soulignent la nécessité de repenser le vivre ensemble dans la politique mondiale. Cependant, les auteurs s'inscrivant dans ces approches basées sur le dialogue véritable vont aller plus loin que les auteurs présentés dans le premier chapitre car non seulement ils procèdent au retour de l'identité et de la culture en Relations Internationales, mais – tout en partant de la prémisse que l'identité est multiple, fluide et relationnelle – ils proposent aussi une nouvelle conceptualisation des rapports entre le Nous et les Autres, donc une nouvelle conceptualisation du vivre ensemble basée sur le dialogue véritable.

Ce chapitre procédera donc à une analyse des approches basées sur l'idée de dialogue et sur le potentiel de celui-ci dans l'accommodement de la différence, pour voir quelle est la conceptualisation du vivre ensemble qu'elles proposent, dans quelle conceptualisation de l'identité ce vivre ensemble est ancré et dans quelle mesure ces approches dépassent vraiment les conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble. Comme dans le chapitre précédent, mon attention portera sur la conceptualisation de l'identité ainsi que sur le projet politico-normatif inhérent à ces approches. J'analyserai donc, d'un côté, comment l'identité est conceptualisée afin de voir dans quelle mesure la conceptualisation de l'identité inhérente à ces approches répond aux exigences conceptuelles présentées dans le deuxième chapitre. Tel que mentionné plus haut, ce sont des approches qui s'inscrivent dans la voie ouverte par les approches critiques discutées dans le premier chapitre et qui essayent de rompre avec la conceptualisation unidimensionnelle, fixe et étanche de l'identité. Je mettrai donc en évidence dans quelle mesure leur conceptualisation de l'identité reste vraiment multiple, fluide et relationnelle et dans quelle mesure elles intègrent dans la conceptualisation de l'identité le rôle constitutif du pouvoir.

De l'autre côté, j'analyserai comment les rapports entre Nous et les Autres sont projetés par ces approches, quelle logique régit leurs relations et quelles sont les implications politico-normatives d'une telle logique d'interaction entre les agents. Cela me permettra de voir dans quelle mesure la conceptualisation du vivre ensemble basée sur le dialogue interculturel véritable permet de contenir théoriquement la complexité des relations qui s'établissent entre les identités multiples, fluides et relationnelles, tout en assurant l'accommodement de la différence, donc tout en mettant en place des rapports de pouvoir qui permettront ou faciliteront l'affirmation, le respect et la célébration de la différence.

La première section de ce chapitre sera consacrée à une mise en contexte concernant le potentiel du dialogue dans la restructuration des rapports entre Nous et les Autres dans la politique mondiale. Étant donné que l'idée de dialogue n'est pas nouvelle dans la discipline, dans la deuxième section, je délimiterai le concept de dialogue interculturel véritable parmi les différentes conceptualisations du dialogue en Relations Internationales. La troisième section se concentrera sur la présentation et l'analyse des approches basées sur le dialogue interculturel véritable. La dernière section mettra l'accent sur le projet politico-normatif inhérent à ces approches tout en soulignant le potentiel et les limites du dialogue véritable dans la politique internationale.

4.1 Le dialogue et Relations Internationales

L'idée du potentiel du dialogue ou de la conversation dans la reconfiguration des relations entre les agents de la politique mondiale a été avancée premièrement, quoique de manière implicite, par les auteurs post-structuralistes en Relations Internationales. Le post-structuralisme a dirigé sa critique contre les grands narratifs de la modernité, essayant de démontrer, par la généalogie et la déconstruction, non seulement le caractère socialement construit, historique et linguistique de ces narratifs, mais aussi - en faisant un lien entre la connaissance et le pouvoir - les relations de pouvoir par lesquelles ces narratifs sont créés et qu'ils reproduisent à leur tour. Un de ces grands narratifs qui constitue la cible de la critique post-structuraliste est le principe de la souveraineté qui conditionne depuis longtemps autant la théorie que la pratique des relations internationales. Selon Walker, l'État souverain, la « polis » moderne, représente la solution de la modernité au problème de la relation entre l'universalité et la particularité, dans les conditions où

les hiérarchies impériales et théologiques se sont effondrées¹¹¹ (Walker 2003 : 269). Il s'agit d'une solution concrétisée dans « our split identity as modern subject, beings who are in principle both particular (as citizens) and universal (as humans), with priority in the final political instance assigned to the former and priority in the final ethical instance assigned to the later » (Walker 2003: 271).

Tout en soulignant l'élégance conceptuelle de cette solution¹¹², Walker et les autres post-structuralistes avancent qu'il s'agit d'une solution qui ne peut pas être soutenue ni de point de vue éthique, à cause des marginalisations et des exclusions qu'elle crée, ni de point de vue pratique dans un monde où les lignes de démarcation territoriales sont de plus en plus perméables¹¹³ (Walker 2003 : 280). Par conséquent, leur attention s'est centrée sur les marginaux, les exclus, les « Autres » que la solution moderne de la relation entre particularité et universalité a créé, avec l'objectif de stimuler la réflexion pour trouver des nouvelles manières de penser la communauté politique afin d'inclure ces « Autres », tout en respectant leur différence :

« The project is a search for thinking space within the modern categories of unity, identity, and homogeneity; the search for a broader and more complex understanding of modern society which accounts for what is left out – the “other”, the marginalized, the excluded. The target of this dissent is the foundationalism and essentialism of post-Enlightenment scientific philosophy, its universalist presuppositions about modern man...” (George and Campbell 1990: 280).

Dans leur démarche, les post-structuralistes partent de la prémisse que la vérité est arbitraire et contingente et qu'il n'y a donc pas de vérité absolue, qu'il n'y a pas de fondement ou

¹¹¹ Cette solution a émergé, selon Walker, dans un lieu particulier – l'Europe, l'Occident – et elle s'est déployée à quatre niveaux : « l'individu moderne, l'État moderne, le system moderne d'États et le monde qui s'étale au-delà, ou derrière, le system moderne d'États » (Walker 2003 : 270).

¹¹² L'élégance réside, selon Walker, dans « suturing the great chasm between the finite and the infinite in a line of zero width ». Il s'agit d'une ligne qui sépare l'intérieur et l'extérieur, l'autorité moderne et la tradition, la norme et l'exception (Walker 2003 : 270).

¹¹³ « We certainly live in a world in which it is no longer easy to assume that we can claim to resolve the relations between universality and diversity by drawing a sharp line between here and there, between inside and outside, or by assuming that the outside can somehow be brought inside » (Walker 2003: 280).

de fondation neutre pour choisir entre les différents grands narratifs, entre les différents paradigmes ou les différentes prétentions à la vérité. Dans l'absence d'un point de référence absolu qui abolit l'idée de vérité¹¹⁴ ainsi que l'idée de réalité objective¹¹⁵, nous nous retrouvons devant une pluralité de perspectives chacune avec sa vérité, ses valeurs, sa réalité (Devetak 2005 : 164). L'attitude que les post-structuralistes ont devant cette pluralité en est une de célébration – une célébration « that privileges estrangement, paradox, ambiguity, and opportunities for creativity » (Ashley et Walker 1990 : 379) ; une célébration « of difference and evidence of resistance to any narrative of completion » (George and Cambell 1990 : 281).

Le refus d'une vérité absolue et la célébration du pluralisme ont été interprétés par les critiques du post-modernisme comme étant de l'abolitionnisme radical ou du nihilisme. Faisant référence à Foucault, Michael Walzer soutient par exemple que son œuvre nous laisse devant un vide éthique où tout est acceptable (« Anything goes. ») et dans lequel les individus n'ont aucune manière de savoir ce qui est mieux dans cette pluralité de visions ou ce que « mieux » veut dire (Walzer cité dans Ashley et Walker 1990 : 389-390). De la même manière, l'intérêt des post-structuralistes pour la marginalité et les exclus, pour le particulier et le local, ont conduit d'autres auteurs à argumenter que le post-structuralisme arrive à la thèse de l'incommensurabilité radicale entre les différentes prétentions à la vérité car les différentes notions de vérités et les contextes sociaux d'où ces vérités émergent ne sont pas comparables ou compatibles. Même si ultérieurement il changera son interprétation, Shapcott soutient par exemple en 1994 que pour le post-structuralisme qui célèbre la diversité, le pluralisme et le relativisme, le dialogue ou la

¹¹⁴ « As a result, the very possibility of truth is put in doubt. Every representation appears not as a copy or recovery of something really present in some other time or place but as a representation of other representations – none original, each equally arbitrary, and none able to exclude other representation in order to be a pure presence, an absolute origin of truth and meaning in itself » (Ashley et Walker 1990: 378).

¹¹⁵ « Narrative is thus not simply a re-presentation of some prior event, it is the means by which the status of reality is conferred on events » (Devetak 2005: 165).

conversation entre Nous et les Autres, entre des agents appartenant à différents contextes socio-culturels est impossible car il n'y a pas de principes communs sur lesquels cette conversation pourrait être basée ; il n'y a pas une base commune qui rendrait possible le dialogue¹¹⁶ (Shapcott 1994). En plus, le sens même de la conversation ou du dialogue n'est pas communément partagé par tous les participants, ce qui rendrait d'autant plus difficile une telle conversation.

Contrairement à ces accusations, les post-structuralistes en Relations Internationales soutiennent que la célébration de la différence et de la diversité ne veut pas dire que tout peut aller ou que cela exclut la communication entre le Nous et les Autres. Ashley et Walker soulignent qu'il s'agit de « parler et agir dans un registre de célébration de la liberté » où la liberté fait référence au refus et à la résistance devant tout discours totalisant¹¹⁷ - par exemple, en Relations Internationales, devant le discours dominant qui territorialise l'éthique suivant la dichotomie interne/externe. De plus, l'éthique de la liberté implique selon Ashley et Walker, non seulement l'expansion de 'notre' liberté de penser et d'agir, mais aussi le respect des réalités des Autres. Il s'agit ici d'un respect qui ne conduirait pas à la passivité ou à l'indifférence par rapports aux Autres; il encouragerait plutôt :

« a patient labor of listening and questioning that seeks to explore possible connections between the strategic situations of others and one's own, always sensitive to the problem of expanding the space and resources by which the ongoing struggle for freedom may be undertaken there as well as here » (Ashley et Walker 1990: 394).

¹¹⁶ Dans son livre « Justice, Community, and Dialogue in International Relations » (2001), Shapcott présente cet argument comme étant influencé par la lecture que Taylor fait de Foucault et il le révisé en présentant, suivant Devetak, les deux positions post-structuralistes concernant l'éthique en Relations Internationales – celle développée par Ashley et Walker autour du concept de liberté (Ashley et Walker 1990) et celle développée par Campbell (qui s'inspire de Levinas et Derrida) autour du concept de responsabilité envers les Autres (Campbell 1994).

¹¹⁷ « If conduct at the margins proceeds in a celebratory register of freedom, it certainly does not announce that « Anything goes! » Precisely because freedom is valued under circumstances like these, no maxim could be considered less efficacious. Here especially, one must always be prepared to understand that some ways of acting, speaking, and writing are better or worse, more or less effective, and more or less dangerous. Here especially, questions of ethical discipline, even diplomacy, are paramount » (Ashley et Walker 1990: 391).

Le travail continu de questionnement et d'écoute présuppose donc, selon Ashley et Walker, que la communication et le dialogue entre le Nous et les Autres sont non seulement possibles mais aussi essentiels dans l'attitude post-structuraliste de célébration de la différence car ils sont une source de richesse ouvrant la porte à différentes manières de penser et agir. L'attitude de célébration de la différence implique donc une disposition pour explorer « the new cultural connections and resulting new modes of thinking and doing that become possible when boundaries are traversed and hitherto separated cultural texts meet, contradict, combine in ambivalent relations, and relativize one other » (Ashley et Walker 1990 : 379).

En promouvant la précédence de l'éthique par rapport à l'ontologie, Campbell fait lui aussi de la possibilité et de l'importance des connexions entre le Nous et les Autres la base de son éthique de la responsabilité envers les Autres. Selon Campbell, qui s'inspire de Levinas et Derrida, les subjectivités sont construites dans leur relation avec l'altérité, avec les Autres¹¹⁸. Ainsi, la responsabilité envers l'Autre précède toute autre conception de l'éthique car elle précède la « présence » de la subjectivité - la subjection par rapport à l'Autre devient une partie intégrale de la subjectivité. La liberté du soi est précédée et dépend de l'obligation envers l'Autre (Campbell 1994 : 461).

L'idée de communication ou de dialogue, implicite dans ces arguments qui mettent l'accent sur les connexions entre le Nous et les Autres, sur le questionnement, sur l'écoute et le respect des Autres, a donc un statut important dans la pensée des auteurs post-structuralistes en Relations Internationales. Tel que nous l'avons vu, le dialogue entre Nous et les Autres aurait le potentiel d'enrichir nos manières de connaître et de penser mais aussi d'élargir le spectre de nos manières d'agir afin de permettre et encourager les luttes pour ce que Ashley et Walker appellent

¹¹⁸ La subjectivité est « an effect of the relationship with the 'other' » (Campbell 1994: 461).

la liberté. Accompagné par l'éthique de la liberté, il aurait le potentiel de reconfigurer la politique mondiale et donc le vivre ensemble non pas dans le sens de l'articulation d'un nouveau 'discours souverain', mais dans le sens qu'il contribue « to enable the rigorous practice of this ethics [of freedom] in the widest possible compass » (Ashley et Walker 1990 : 395).

Ayant établi le potentiel du dialogue, de l'écoute des Autres, les auteurs post-structuralistes s'arrêtent pourtant ici sans nous expliquer de quel type de dialogue il s'agit ou les manières par lesquelles ce dialogue doit se dérouler afin que son potentiel soit réalisé. Une réflexion dans ce sens serait d'autant plus nécessaire que le concept de dialogue a été présent depuis longtemps dans la discipline, mais son traitement a été tel qu'il était réduit à la négociation diplomatique, ce qui limite considérablement le potentiel dont il est investi par les post-structuralistes. Ce travail de réflexion sur le dialogue entre Nous et les Autres fût entrepris par d'autres approches, elles aussi mettant l'accent sur le potentiel du dialogue dans le sens de la reconfiguration du vivre ensemble dans la politique mondiale. Le reste de ce chapitre portera donc sur les conceptualisations du dialogue dans la discipline des Relations Internationales, en insistant sur le concept de dialogue interculturel véritable ainsi que sur le potentiel et les limites de ce concept en tant que fondement des efforts pour dépasser les conceptualisations conflictuelles ou homogénéisatrices des rapports entre Nous et les Autres et de la reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline.

4.2 Le dialogue et la coexistence (étatique) minimale

L'idée du dialogue interculturel est présente sous différentes formes ou conceptualisations dans les théories des Relations Internationales, les implications de ces conceptualisations - au

niveau du but, des effets ou du statut du dialogue – variant aussi considérablement d’une approche à l’autre. Les différences entre ces approches ont conduit au débat principalement entre les théories du choix rationnel et le constructivisme social, débat qui s’est manifesté surtout en Allemagne à partir de 1994. Pour mieux expliquer les éléments de ce débat, les auteurs font une distinction entre trois logiques de l’action sociale : « logic of consequentialism » à laquelle correspond une rationalité instrumentale et une action/comportement stratégique ; « logic of appropriateness » à laquelle correspond une rationalité normative et une action réglementée par les normes ; et « logic of arguing » à laquelle correspond une rationalité argumentative et une action communicative (Risse 2000 ; Müller 2004). Risse précise, par exemple, que chacun de ces types d’action est plutôt un « ideal-type » qui se retrouve rarement dans la réalité dans une forme pure et que les acteurs combinent en effet plusieurs types d’interaction sociale¹¹⁹ (Risse 2000 :3). Plus bas, j’ajouterai à cette classification une autre logique de l’action sociale – la logique de la conversation, à laquelle correspond aussi une action communicationnelle, mais dont la rationalité serait réflexive.

Dans le cas du rationalisme ou des théories du choix rationnel, le dialogue est limité à la négociation diplomatique, à l’interaction stratégique basée sur l’échange d’information destinée à dépasser les problèmes de coordination entre les États. Le Nous et les Autres étatiques entrent en dialogue avec des intérêts stratégiques bien définis et la participation au dialogue n’a pas d’autres buts que la réalisation de ces intérêts (Lynch 2000 : 313). Le dialogue en tant que négociation implique donc, dans la théorie du choix rationnel, une action ou un comportement stratégique basé sur la « logic of consequentialism » : les intérêts et les préférences des acteurs

¹¹⁹ Ainsi, pour Risse, le débat tourne plutôt autour des questions : quelle logique domine une certaine situation ou jusqu’à quel point une logique d’action peut expliquer certaines pratiques (Risse 2000 : 3). Müller, par exemple, se propose à explorer dans quelle mesure la « logic of consequentialism » et la « logic of arguing » sont compatibles étant donné leurs ontologies différentes : l’individualisme dans le premier cas, l’holisme dans le deuxième (Müller 2004).

sont clairs, fixes et prédéterminés ; ils déterminent leur position dans le dialogue et ils ne changent pas dans le processus de négociation (Risse 2000 : 3). Le but du dialogue/négociation est strictement instrumental puisqu'il vise la maximisation des intérêts propres soit par des promesses, menaces, coercition ou par la coopération avec les autres acteurs.

C'est ici d'ailleurs une des différences principales entre la « logic of consequentialism » et la « logic of appropriateness » en tant que logique de l'action. Si la première est basée sur cette rationalité instrumentale, la deuxième est basée sur une rationalité normative – dans leur interaction, au lieu d'essayer de maximiser leurs intérêts, les acteurs essaient plutôt de suivre ou respecter les règles. L'accent est mis ici sur les effets contraignants et constitutifs des institutions et des normes sociales. Par exemple, l'institutionnalisme néolibéral et les analyses rationalistes des régimes internationaux démontrent comment la coopération entre des acteurs guidés par la maximisation de leurs propres intérêts est possible dans des conditions d'anarchie, d'incertitude et d'information incomplète. Ces approches se concentrent sur l'émergence des normes et des institutions et sur l'importance de la règle de la réciprocité en tant que résultat et condition de l'interaction stratégique coopérative¹²⁰ (Risse 2000 :4-6).

Mais conceptualisé d'une manière aussi restreinte, le dialogue ne favorise qu'une coexistence minimale entre les États; il conduit seulement à quelques principes minimaux de coexistence dans un milieu anarchique, sans remettre en question les principes de base de la politique internationale et, donc, sans remettre en question les conceptualisations traditionnelles de l'identité et des rapports entre Nous et les Autres dans la politique mondiale. La participation au dialogue est strictement limitée aux États en tant qu'acteurs rationnels et conteneurs de la

¹²⁰ Selon Thomas Risse, aux Etats-Unis, le débat s'est concentré surtout sur la « logic of consequentialism » théorisée par les approches du choix rationnel et la « logic of appropriateness » théorisée par l'institutionnalisme sociologique, tandis qu'en Allemagne, le débat s'est concentré sur la « logic of consequentialism » (théories du choix rationnel) et la « logic of arguing » (constructivisme social) (Risse 2000 : 1-2, 7).

culture et ce dialogue ne peut changer d'une manière considérable ni l'identité des acteurs, ni les rapports qui s'établissent entre eux. Cette conceptualisation du dialogue peut être facilement repérée chez les auteurs analysés dans le chapitre précédent surtout ceux qui considèrent les États comme étant les principaux acteurs dans la politique internationale. Si dans le cas de Mearsheimer par exemple, son argumentation basée sur l'« hyper-nationalisme » implique une communication entre les États basée sur la « logic of consequentialism », le concept de « global covenant » développé par Jackson sous-entend des relations inter-étatiques articulées autour de la « logic of appropriateness ».

4.3 Le dialogue et la transformation du vivre ensemble

Outre la réduction de la conversation interculturelle à la négociation diplomatique, il y a d'autres conceptualisations du dialogue interculturel qui, en reflétant le rôle et l'importance dont les auteurs post-structuralistes en Relations Internationales semblent investir la conversation entre le Nous et les Autres, mettent l'accent sur le potentiel transformatif du dialogue lui-même. Ces conceptualisations critiquent le fait que dans les théories des Relations Internationales l'impact de l'interaction, de la coexistence multiculturelle sur l'identité même des acteurs concernés a été ignoré ou pas suffisamment théorisé : « ...there has been insufficient attention paid to the way in which confrontation and contact between states, cultures and civilisations may work to change the internal constitution and self-understandings of the 'subjects' involved » (Shapcott 1994 :58). Ces approches partent de la prémisse que l'identité est multiple, fluide et relationnelle et elles se concentrent sur les conditions de la conversation entre Nous et les Autres pour mettre en évidence le potentiel du dialogue d'ouvrir une voie alternative à la

conceptualisation et l'articulation du vivre ensemble au niveau mondial. Le but d'une telle conceptualisation alternative est de dépasser autant la fusion ou l'assimilation implicite dans le cosmopolitisme/l'universalisme que la conflictualité implicite dans le relativisme/le particularisme dominant l'imaginaire de la discipline des Relations Internationales.

Tel que nous le verrons plus loin, l'accent sur le caractère multiple, fluide et relationnel de l'identité amène certains auteurs à laisser le champ ontologique ouvert. Par souci de ne pas figer l'identité dans des catégories bien établies et d'exclure de cette manière du dialogue certains types d'identités, ils vont souligner la multiplicité des articulations possibles de l'identité en insistant sur la nécessité d'un dialogue radicalement inclusif et ouvert. L'ouverture ontologique nécessaire pour assurer l'inclusion dans un dialogue véritable des articulations futures de l'identité ne sera pourtant pas accompagnée d'une problématisation des relations de pouvoir dans lesquelles les identités sont imbriquées et des manières par lesquelles ces relations de pouvoir peuvent obstruer ou limiter autant le caractère inclusif de ce dialogue que l'ouverture des participants dans le dialogue. Le manque de préoccupation des auteurs pour ces relations de pouvoir représente d'ailleurs une limite théorique considérable dans leurs analyses car ils ignorent le rôle constitutif du pouvoir dans la construction, la transformation et l'affirmation des identités. En même temps, cette ignorance du pouvoir dans leurs efforts de reconceptualiser le vivre ensemble les amènent aussi à totalement perdre de vue la dimension discursive du pouvoir, ce qui les empêche d'explorer les types de relations de pouvoir qui seront à la base d'un vivre ensemble basé sur le dialogue interculturel véritable.

4.3.1 Le dialogue et logique de l'argumentation

L'une des approches qui va dans ce sens est le constructivisme social. Tel que nous l'avons vu dans le premier chapitre, Alexander Wendt construit sa critique du rationalisme exactement sur cette idée qu'en interaction, l'identité et les intérêts des États changent ce qui, en retour, ouvre la voie à des changements structurels (Wendt 1992). Selon Risse, le constructivisme social met l'accent sur le fait qu'en interaction, les acteurs ne doivent pas seulement évaluer la situation dans laquelle ils sont (ou ils agissent) pour appliquer la norme qui y est appropriée - « *logic of appropriateness* » - mais ils doivent choisir souvent entre des normes qui sont contradictoires. Afin de décider quelle norme appliquer, les acteurs entrent dans une logique totalement différente où les préférences et l'identité même des acteurs peuvent changer. Il s'agit alors de la logique de l'argumentation - « *logic of arguing* » or « *truth seeking* » - qui implique une action communicative et qui est basée sur une rationalité argumentative (Risse 2000 : 7). Les approches qui mettent l'accent sur la logique de l'argumentation sont inspirées par la théorie de l'action communicative et la théorie de l'éthique du discours de Jürgen Habermas. Un des auteurs qui s'intéressent à l'application ou aux implications de cette théorie au niveau de la politique internationale est Andrew Linklater qui, se basant sur la théorisation de Habermas, argumente en faveur d'un cosmopolitisme multiculturel dialogique.

Le principal objectif de Linklater, dans son livre « *The Transformation of Political Community* », est de dépasser les tensions entre le communautarisme et le cosmopolitisme, dans le sens d'une réconciliation de l'identité de citoyen, de membre d'une communauté, et celle de sujet avec des droits et des obligations universels (Linklater 1998 : 2). Il se propose donc

d'analyser les possibilités d'arriver à « des degrés plus grands d'universalité et de différence dans le monde moderne » (Linklater 1998 : 5). En critiquant le « projet totalisateur » de la modernité qui fait référence aux efforts des États d'incarner « des communautés nationales homogènes et d'accentuer les différences entre les citoyens et les étrangers dans le but de faire face aux défis de la guerre inter-étatique » (Linklater 1998 : 6), Linklater affirme que, dans le contexte de la mondialisation et de la fragmentation, les conceptions traditionnelles de la communauté perdent leur légitimité morale. Le problème principal de la communauté moderne articulée autour de ce « projet totalisateur », est que, dans ses efforts de délimiter une communauté homogène, elle n'accorde pas suffisamment d'attention et de respect à la différence qui se trouve autant à l'extérieur qu'à l'intérieur de celle-ci. La solution universaliste/cosmopolite proposée pour répondre à ce problème souffre, selon Linklater, du même problème – le manque de reconnaissance et de respect de la différence culturelle. Linklater ajoute que ce n'est pas l'idée d'universalité éthique en elle-même qui fait défaut, mais les conceptualisations d'une moralité universelle inhérentes dans le projet moderne de la communauté politique, conceptualisations qui ignorent ou secondarisent l'importance de la différence culturelle et qui se concrétisent dans l'exclusion des Autres, de ceux qui ne partagent pas cette moralité¹²¹ (Linklater 1998 : 26).

C'est pour cela que Linklater propose une triple transformation de la communauté politique. Cette triple transformation implique la création de relations sociales qui soient plus universalistes et plus inclusives ; moins inégales favorisant donc la redistribution du pouvoir et du bien-être ; et plus sensibles aux différences culturelles (Linklater 1998 : 7). Une telle

¹²¹ Il s'agit de conceptualisations qui se basent sur la prémisse que la raison permet aux individus de découvrir les principes moraux fondamentaux qui transcendent les particularités spatiales et temporelles (Linklater 1998 : 48).

transformation marquera la transition vers d'autres types de communauté politique – les communautés post-Westphaliennes ou communautés dialogiques.

Les formes de communauté post-Westphaliennes - les communautés dialogiques - ont comme fondement l'éthique du dialogue ou l'éthique du discours, développée par Habermas, selon laquelle les normes ne peuvent être valides que si elles sont le résultat du consentement de tous ceux qui peuvent être affectés par elles. Par conséquent, la communauté politique post-Westphalienne doit prendre en considération les effets que ses actions peuvent avoir sur ceux qui se trouvent à l'extérieur de la communauté et cela implique l'élargissement des frontières morales de toute communauté pour permettre la participation de tous les êtres humains au dialogue (Linklater 1998 : 91). Ainsi, dans la communauté dialogique, le principe de légitimité est basé sur la responsabilité envers tous les êtres humains et non pas seulement sur la responsabilité envers le groupe restreint de personnes qui forment la communauté en cause.

Pour mieux expliquer ce que l'éthique du discours implique, Habermas emprunte la distinction que Kohlberg fait entre trois types de morale : la morale pré-conventionnelle où les sujets obéissent aux normes car le contraire peut entraîner des sanctions de la part de l'autorité ; la morale conventionnelle dans laquelle l'obéissance est le résultat d'un sentiment de loyauté envers le groupe social auquel les sujets appartiennent ; et la morale post-conventionnelle où les sujets ont une attitude de désengagement critique tant par rapport à l'autorité qu'aux normes du groupe, en manifestant une ouverture vers les perspectives des autres. Habermas soutient que l'éthique dialogique, en tant que résultat d'un processus d'apprentissage moral, représente le point culminant de la morale post-conventionnelle (Linklater 1998 : 91). Un véritable dialogue n'est pas, selon Habermas, une confrontation entre des adversaires dans le but de convertir l'autre. Il suppose non seulement la participation de tous les individus et de toutes les positions

morales au dialogue, mais aussi une ouverture de la part des participants qui doivent être prêts à questionner leurs propres prétentions à la vérité, à respecter les prétentions à la vérité des autres et à modifier leurs convictions de départ selon le principe du meilleur argument. Ainsi, l'éthique du discours établit des conditions procédurales selon lesquelles « individuals are equally free to express their moral claims, able to explore the prospects for resolving their moral differences and capable of reaching an appropriate compromise in the absence of consensus » (Linklater 1998: 92).

Si le point de départ de l'éthique du discours est la « coopération empathique entre les individus avec toutes leurs particularités et la recherche d'une compréhension mutuelle de leurs besoins et contextes » (Linklater 1998 : 95), l'accomplissement du but final de ce dialogue – l'émergence d'arrangements globaux basés sur le consentement de tous les êtres humains – n'est pas garanti. Le résultat du dialogue ou une solution permanente à la diversité éthique concrétisée dans un consensus universel ne peuvent pas être anticipés. Mais, en dépit de cela, le grand accomplissement de l'éthique du discours serait le fait qu'elle crée au moins la possibilité et les conditions pour la réalisation de ce but, en enlevant les modes d'exclusion mis en place par la conceptualisation traditionnelle de la communauté. Elle vise de cette manière non seulement une tolérance de la différence et de la diversité, mais une promotion de celles-ci par un dialogue véritable. Il s'agit d'un dialogue qui donne aux Autres la possibilité de participer activement à la recherche d'accords, de consensus - basés sur la logique du meilleur argument - qui seront à la base d'un vivre ensemble toujours en train d'être reformulé et réarticulé¹²² (Linklater 1998 : 96 ; 2005). L'éthique du discours implique donc un détournement de l'attention « from

¹²² Selon Linklater, c'est ici la différence principale par rapport aux postmodernistes qui soutiennent que la recherche d'un accord ou d'un consensus devrait être totalement abandonnée dans le dialogue et que le dialogue devrait être seulement un moyen par lequel la diversité peut être découverte et explorée (Linklater 1998 : 41, 96-97).

universalisable conceptions of the good life to the procedural universals which need to be in place before true dialogue can be said to exist in any social encounter » (Linklater 1998: 41).

Ainsi, l'éthique du dialogue et la transformation de la communauté politique vers la communauté dialogique ouvrent la voie, selon Linklater, à un cosmopolitisme restreint - « thin cosmopolitanism » - basé sur le respect de la différence, permettant de cette manière un équilibre entre l'universalité et la différence. En même temps, la transformation de la communauté politique représente une révolution car les relations entre les divers acteurs ne seraient plus basées sur la domination et la force, sur la rivalité géopolitique dans un contexte d'anarchie, mais sur le dialogue et le consentement (Linklater 1998 : 8). Linklater soutient que cette transformation de la communauté politique vers une communauté de la communication basée sur des relations dialogiques implique la fin de l'ère Westphalienne, mais pas nécessairement la fin de l'État. Elle suppose plutôt une reconstruction de l'État (Linklater 1998 : 44). Ainsi, dans le monde post-Westphalien, les États doivent renoncer au monopole du pouvoir souverain et à la prétention d'incarner une communauté nationale homogène pour faire place à d'autres types d'autorité, sous-nationale et transnationale, le tout étant intégré dans des systèmes de « joint rule ». Cela va permettre, selon Linklater, « le divorce de la citoyenneté de l'État » et la reconstruction de la citoyenneté dans le contexte de la prolifération des allégeances et des identités en lien avec des autorités politiques qui se chevauchent et se déploient à différents niveaux. Une telle reconstruction de la citoyenneté¹²³ basée sur l'éthique du dialogue va permettre l'extension des frontières sociales de la communauté, ce qui va bloquer les projets totalisants. Une des fonctions de l'État post-Westphalien sera justement d'harmoniser ou

¹²³ Linklater argumente que, dans la modernité, la théorie et la pratique de la citoyenneté ont constitué le principal moyen de résistance contre l'injustice créée par l'exclusion et que l'idée de citoyenneté constitue la principale ressource morale pour favoriser la triple transformation de la communauté politique (Linklater 1998 : 6, 11).

d'équilibrer les différents types d'identités et d'allégeances, ainsi que la diversité de positions politico-normatives qui en découlent (Linklater 1998 : 197-198).

Tout comme les auteurs abordés dans le premier chapitre, Linklater souligne donc les limites de la conceptualisation essentialiste et unidimensionnelle de l'identité politique dans l'ère Westphalienne et les politiques exclusives qui accompagnent une telle conceptualisation pour mettre en évidence la prolifération des identités dans le contexte de la mondialisation et le besoin de plus en plus aigu d'accommoder la diversité d'une manière qui donne à la différence, aux Autres, une voix active dans les délibérations d'où émergent les décisions qui ont un impact sur leur vie. Le but est d'élargir « the realm of social interaction which is governed by open dialogue » (Linklater 1998: 40) afin d'inclure sur une base égale tous ceux qui sont marginalisés ou exclus par le projet totalisateur de la modernité. Ainsi, le dialogue devrait être ouvert, selon Linklater, non seulement aux communautés nationales, mais aussi aux différentes communautés politiques qui émergent au niveau local ou transnational, aux différents groupes culturels, éthiques, de genre ou autre, ainsi qu'aux simples individus.

Même si Linklater ne s'attarde pas en particulier sur la conceptualisation ou la construction de l'identité politique dans la politique mondiale, il met pourtant l'accent sur la multiplicité de l'identité. L'identité s'articule, selon lui, à différentes échelles – infra-nationale, nationale, régionale et mondiale - et selon différents enjeux – culturels, éthiques, de genre, etc. Il met aussi l'accent sur l'enchevêtrement/la relationnalité entre ces différentes identités, car les différentes échelles de l'identité s'entrecroisent, ainsi que sur le caractère changeant de l'identité politique, car il mentionne la transformation de l'identité politique à travers le temps et propose une nouvelle transformation de celle-ci pour accompagner la transition vers les communautés dialogiques. Prenant donc pour acquises la multiplicité, la multidimensionnalité et la fluidité de

l'identité politique, Linklater dirige tous ses efforts vers l'exploration des manières les plus appropriées d'accommoder et promouvoir la diversité dans des communautés dialogiques.

L'équilibre entre l'universalité et la particularité est au centre de ses efforts, et la réalisation de cet équilibre doit être accompagnée, selon lui, par la réduction des inégalités entre les acteurs. La création des relations sociales moins inégales figure au même titre que les relations sociales plus inclusives, donc plus universalistes et plus sensibles aux différences culturelles dans la triple transformation de la communauté politique et donc dans l'émergence des communautés dialogiques (Linklater 1998: 3, 5, 7). Pourtant Linklater accorde très peu d'attention dans son analyse à la réduction des inégalités ou aux rapports de pouvoir dans lesquels les différentes identités sont imbriquées. Il précise dans l'introduction de son livre seulement que : « Societies which sought to realize higher levels of universality and difference should need to add measures to reduce material inequalities, thereby promoting the triple transformation of political community » (Linklater 1998: 5). Mais outre ces mentions – faite dans l'introduction de son livre - il ne revient pas sur cette dimension de la transformation de la communauté politique dans le développement de son analyse.

Linklater concentre donc son argumentation principalement sur le caractère inclusif du dialogue et sur l'ouverture des participants au dialogue sans développer une discussion autour des inégalités entre les différents acteurs¹²⁴ ou sur les manières dont ces inégalités affectent non seulement la participation au dialogue mais aussi sa portée. Dans sa conceptualisation, le dialogue interculturel véritable semble conduire par lui-même à des relations sociales moins inégales – la réduction des inégalités serait une conséquence nécessaire du dialogue véritable. La possibilité de participer au dialogue et l'ouverture des participants pour questionner et changer

¹²⁴ À part l'idée de la marginalité ou de l'exclusion de certains d'entre eux dans les projets totalisants.

leurs propres positions dans le dialogue créent les bases, selon Linklater, d'un équilibre entre l'universalisme et le particularisme qui impliquerait ou serait accompagné en même temps par une redistribution du pouvoir et du bien-être. Mais Linklater n'explore pas davantage les mécanismes de cette redistribution, ce qui laisse sa conceptualisation du dialogue véritable incomplète.

L'occasion de participer au dialogue, d'avoir une voix dans les délibérations qui modèlent les relations sociales, le vivre ensemble, donne certainement aux groupes exclus ou marginalisés actuellement la possibilité de faire entendre aux autres leur position. Mais afin que leur voix soit en même temps entendue et écoutée, cela dépend, parmi d'autres, de l'ouverture des participants au dialogue, de leur disposition à restructurer des relations sociales qui pourront être à leur avantage, de leur volonté de questionner et changer des rapports de pouvoir qui les favoriseraient. Comment assurer l'ouverture du Nous et des Autres dans le dialogue et comment cette ouverture se concrétise dans une réduction des inégalités sont des questions qui restent encore à être explorées autant par Linklater que par d'autres auteurs, tel que nous le verrons plus loin.

À part l'absence de discussion autour des rapports de pouvoir qui pourront empêcher le déroulement d'un dialogue véritable, Linklater perd aussi de vue la dimension discursive du pouvoir. Même s'il critique le narratif de la modernité et ses conséquences politiques, notamment l'exclusion ou la marginalisation de la différence, il ne jette pas un regard critique sur le narratif censé remplacer le discours de la modernité et son projet totalisateur – à savoir le narratif du dialogue interculturel véritable. Cela rend difficile autant l'identification des éventuelles marginalisations ou exclusions que ce narratif pourrait créer que l'éclairage sur les rapports de pouvoir qu'il mettrait en place.

Un autre aspect qui mérite l'attention dans la conceptualisation du dialogue élaborée par Linklater est le statut même du dialogue dans l'articulation des rapports entre Nous et les Autres et, donc, du vivre ensemble. Linklater nous propose d'orienter la recherche non pas vers la quête de valeurs universelles mais vers les procédures qui vont permettre la transformation de la communauté politique dans des communautés dialogiques. Il y a donc deux conditions - inclusion et ouverture - qui doivent être remplies pour qu'un dialogue interculturel véritable existe et ce dialogue véritable est, à son tour, le moyen à travers lequel la transition vers les communautés dialogiques se produit ainsi que la base procédurale de ces communautés. Pour Linklater, le dialogue représente « les moyens que ceux qui sont radicalement différents utilisent dans leurs efforts d'explorer les possibilités d'un accord sur les principes de la coexistence » (Linklater 1998 : 96). En donnant un statut procédural au dialogue, Linklater relègue donc ce dernier dans la praxéologie, tandis que d'autres conceptualisations du dialogue, tel que nous le verrons plus loin, lui donnent aussi un statut ontologique et axiologique.

La différence dans le statut donné au dialogue par les auteurs devient importante car ce statut est relié et a un impact sur le potentiel du dialogue véritable – l'accommodement de la différence et, ultimement, la transformation de la politique mondiale. La réduction du dialogue à une procédure, un moyen vers quelque chose d'autre plutôt qu'un but en soi même qui découlerait la relations dialogique entre Nous et les Autres - comme cela sera le cas pour les autres auteurs - réduit le potentiel transformatif du dialogue car Linklater suppose que le dialogue, en tant que procédure, représente la même chose pour tout le monde et que tout le monde considère le dialogue comme étant la meilleure procédure parmi les autres procédures possibles.

En même temps, l'articulation du dialogue autour du « meilleur argument » chez Linklater, d'après Habermas, compromet dans une certaine mesure son objectif de réaliser un équilibre entre l'universalisme et le particularisme, car cela implique que tous les participants au dialogue doivent adopter un certain type de discours, le discours argumentatif et que tous les participants seront capables de reconnaître quel argument est meilleur « rationnellement ». L'idée du « meilleur argument » ne prend donc pas en compte le fait que la logique d'un discours n'est pas toujours argumentative et que ce qui est un bon argument ou le meilleur argument ne répond pas aux mêmes critères d'un groupe à l'autre. Alors, même si la réalisation d'un équilibre est l'objectif principal de Linklater, toutes ces suppositions inhérentes dans sa conceptualisation du dialogue véritable font en sorte que la balance semble pencher plus vers l'universalisme dans ce qu'il appelle « thin cosmopolitanism ». Ce penchant est d'autant plus évident quand il dessine le profil des participants au dialogue et je reviendrai sur ce penchant plus loin, dans l'analyse des arguments développés par Richard Schapcott.

4.3.2 Le dialogue et logique de la conversation

D'autres auteurs font aussi du potentiel transformatif du dialogue le point central de leur argumentation, mais sans aller dans la même direction que Linklater. Ainsi, la manière dont ils développent leur conceptualisation du dialogue ajoute une autre catégorie à la classification des logiques de l'action de Risse et Müller (Risse 2000 ; Müller 2004) – il s'agit de la logique de la conversation ou de la narration qui s'ajoute donc à la « logic of consequentialism », « logic of appropriateness » et « logic of arguing ». Si à la logique de l'argumentation correspond une rationalité argumentative et une action communicative, à la logique de la conversation

correspond, comme nous allons le voir plus loin, une action communicative, mais sa rationalité est plutôt réflexive. De cette manière, ces auteurs élargissent davantage le dialogue, réduit par Habermas et Linklater à l'argumentation, pour le rendre plus inclusif autant au niveau des participants qu'au niveau des sujets de dialogue.

Le dialogue et l'auto-exploration

Parmi les auteurs qui font une plaidoirie pour la conversation entre les cultures se trouvent David L. Blaney et Naeem Inayatullah (Blaney et Inayatullah 1994 ; Inayatullah et Blaney 1996 et 2004). En basant leur argument sur l'idée de « communication non violente » de Tzvetan Todorov et sur l'idée de « dialogue des visions » de Ashis Nandy, ces deux auteurs considèrent que « the current context of commonality and difference calls forth and can be engaged by a process of dialogue » (Blaney et Inayatullah 1994 : 26) et que ce dialogue est possible en dépit des obstacles implicites dans une société internationale ordonnée hiérarchiquement. La possibilité d'une véritable conversation entre les différentes cultures, depend, selon Todorov et Nandy, d'une forme idéale de « othering » (différenciation) où "Othering consists of the way a self understands the relationship between itself and some other, an understanding with practical implications" (Blaney et Inayatullah 1994: 24). Dans leur étude du colonialisme, Todorov et Nandy – le premier se concentrant sur la découverte et la conquête de l'Amérique et le second étudiant le colonialisme britannique en Inde - établissent une échelle des formes de "othering" qui peuvent se manifester lors de la rencontre entre différentes cultures, entre Nous et les Autres. S'inspirant des analyses de ces derniers, Blaney et Inayatullah vont explorer la possibilité d'un vivre ensemble non violent et non compétitif au niveau mondial. Leur démarche, non seulement s'intègre et contribue « au retour théorique de la culture et de l'identité » dans la discipline, mais

elle positionne aussi l'identité et la culture au centre de la discipline des Relations Internationales/interculturelles et elle en faisant du contact culturel l'enjeu principal de cette discipline (Inayatullah et Blaney 1996 : 66).

Selon Todorov par exemple, le problème principal de la contemporanéité est de se rapporter à l'Autre et de le reconnaître comme égal et différent. Ainsi, à un extrême de l'échelle des formes de « othering » se trouve la conquête qui implique un « double mouvement » où, d'un côté, la reconnaissance de la différence entraîne un sentiment de supériorité et de l'autre côté, la reconnaissance de l'égalité entraîne l'indifférence par rapport aux particularités des Autres et leur assimilation dans une catégorie voulue homogène (Blaney et Inayatullah 1994 : 28). Cette forme de rapport à l'Autre, basée sur le double mouvement, rend impossible une véritable conversation entre des cultures égales mais différentes et c'est pour cela que Todorov parle de la nécessité de reconstruire les relations entre le soi et l'Autre afin d'ouvrir la possibilité d'une telle conversation. À l'autre extrême de l'échelle de Todorov se trouve la communication qui implique la compréhension, l'intégration et le respect de l'Autre par un processus d'analyse critique autant de l'Autre que de soi-même. Dans ce sens, la conversation n'a plus comme but la subjugation de l'Autre, mais l'établissement d'un horizon commun qui va au-delà des convictions particulières des participants au dialogue (Blaney et Inayatullah 1994 : 32 ; 1996 : 78). Entre ces deux extrêmes - traiter l'Autre comme simple objet et reconnaître l'Autre comme sujet égal, mais différent dans la conversation - des formes intermédiaires de « othering » combinent dans des proportions différentes des éléments des deux extrêmes, comme par exemple l'assimilation ou la coexistence minimale.

De la même manière, Nandy affirme que ce qui caractérise le monde contemporain, surtout les relations entre l'Occident et le Tiers Monde, est le manque de dialogue véritable. Dans ce

qu'il appelle le « dialogue des inégaux », l'Occident, soutenu par son pouvoir et son développement technologique, impose sa vision hégémonique sur le Tiers Monde, vision dans laquelle il rejette la différence de l'Autre pour l'accepter comme une variante de soi-même, mais à un stade inférieur de développement (Blaney et Inayatullah 1994 : 32). En mettant lui aussi en évidence des formes variées de « othering »¹²⁵ que la rencontre entre des cultures différentes peut susciter, Nandy affirme que la forme idéale de « othering » est le dialogue des visions où le contact avec les Autres va conduire à une évaluation et une réinterprétation de sa propre tradition pour intégrer d'une manière critique la présence de l'Autre.

Selon Nandy, le soi et les cultures contiennent l'Autre à l'intérieur d'eux-mêmes et la capacité de découvrir l'Autre dans soi-même est la source de l'auto-réflexion critique et de la transformation culturelle, sans que cette transformation affecte l'authenticité de la culture. Les cultures ne sont pas pour Nandy des entités fixes mais plutôt des « visions » définies comme des phénomènes stratifiés formés de « 'différents niveaux ou parties', ou peut-être, des moments dominants et récessifs » (Blaney et Inayatullah 1994 : 38 ; 1996 : 78-79). C'est cette stratification qui rend nécessaire le dialogue à l'intérieur d'une culture et c'est entre les différentes couches d'une vision que le soi, le Nous, découvre l'Autre interne. Le dialogue à l'intérieur d'une culture ne peut se dérouler qu'en conjonction avec le dialogue entre les cultures, dialogue qui est nécessaire dans la recherche de l'authenticité culturelle : « les visions culturelles ... possèdent une ouverture – ou, plus fortement – un besoin pour d'autres visions en tant que parties de leur propre authentification » (Inayatullah et Blaney 1996 : 80).

¹²⁵ Si Todorov se concentre principalement sur les formes de « othering » développées par l'opprimeur, Nandy fait plutôt une parallèle entre les manières de se rapporter à l'Autre de l'opprimeur et de l'opprimé (Blaney et Inayatullah 1994 : 35).

Blaney et Inayatullah mettent donc en évidence, qu'autant pour Nandy que pour Todorov, « l'autre apparaît comme partie d'une multiplicité interne » du soi¹²⁶, qu'il n'y a pas de séparation étanche entre le soi (ou le Nous) et les Autres. Adoptant eux aussi la même conceptualisation de l'identité, ils mettent donc l'accent sur la multiplicité de l'identité – le soi, le Nous et les Autres ne sont pas des entités unidimensionnelles. Leur identité est plutôt stratifiée, car elle se déploie à plusieurs niveaux qui s'entrecroisent comme des moments récessifs ou dominants. L'identité est aussi relationnelle car l'Autre est une partie intégrante du Nous. De ce point de vue, Blaney et Inayatullah se distinguent de Linklater car pour ce dernier la relationalité de l'identité est réduite à l'entrecroisement des différentes échelles – infra-nationale, nationale, régionale ou mondiale - sur lesquelles se manifeste l'identité, une relationalité qui est amplifiée par les dynamiques de la mondialisation. Pour Blaney et Inayatullah, suivant Todorov, Nandy et aussi Said, il s'agit plutôt d'une relationalité ontologique entre Nous et les Autres, car « actors (usually falsely) construct 'others' long before actual contact » (Inayatullah et Blaney 1996 : 73). Les Autres imaginés ou concrets sont une partie intégrante du soi et du Nous car c'est en se rapportant à eux, et avant même de les rencontrer, que le soi ou le Nous construisent leur identité. L'emphasis qu'ils mettent sur le caractère relationnel du Nous et des Autres les amène aussi à une conceptualisation fluide de l'identité parce qu'à travers la relation avec les Autres, l'identité du Nous est dans un processus continu de transformation.

¹²⁶ Tandis que pour Todorov le dialogue véritable avec l'Autre, autant interne qu'externe, reste un idéal à atteindre, pour Nandy ce dialogue est une pratique qui se réalise dans un monde oppressif. Selon Nandy, ce dialogue est possible parce qu'en dépit des différences entre le soi et l'Autre, certaines valeurs ou visions sont partagées par toutes les cultures soit comme éléments dominants ou comme éléments récessifs. Donc Nandy argumente que les cultures ne sont pas complètement différentes, mais qu'il y a des valeurs qui sont partagées en commun et qui découlent du caractère biologique de l'être humain et de son expérience sociale. Il donne comme exemple d'élément commun de toutes les visions culturelles « l'expérience de la co-souffrance », « l'expérience et la confrontation avec l'oppression » (Blaney et Inayatullah 1994 : 31, 36, 38 ; Inayatullah et Blaney 1996 : 78-79). Alors, si pour Nandy ce sont les points communs entre les visions/cultures qui rendent la conversation possible, pour Todorov cette possibilité découle plutôt de la capacité des individus d'apprendre à découvrir l'Autre comme égal et différent et à adopter la perspective de l'Autre (Inayatullah et Blaney 1996 : 77- 78).

Ainsi, en réaction à la conceptualisation unidimensionnelle et fixe de l'identité et de la différence dans la discipline et la pratique des Relations Internationales, leur objectif est de reintroduire l'idée d'identité et de culture¹²⁷ en Relation Internationales – « IR can thus be reimagined as a theory of intercultural relations or perhaps rediscovered as an important site of 'heterology' – the study of differences » (Inayatullah et Blaney 2004 : 17). En opposition avec le concept de nation, celui de culture « draws our attention to the construction, maintenance, and transformation of meaningful and purposeful schemes of existence as a common human endeavor, yet also as multiple, diverse, and often competing human projects » (Inayatullah et Blaney 2004 : 17).

Se basant sur une telle conceptualisation de la construction de l'identité, Blaney et Inayatullah critiquent fortement la conceptualisation de l'identité de Wendt, selon laquelle, les agents n'ont pas une conception de soi et de l'autre avant l'interaction. Wendt soutient que l'identité et les intérêts des agents sont construits dans l'interaction, mais ne dit rien sur les agents avant leur contact et surtout il ne dit rien sur les motivations des agents à entrer en contact les uns avec les autres. Blaney et Inayatullah avancent que c'est important de problématiser non seulement les conditions de la rencontre avec l'Autre, comme Waltz et Wendt le font, mais aussi les motivations de cette rencontre, de la découverte de l'Autre. Selon eux, la question « Qu'est-ce qui nous motive à chercher les autres? » est cruciale pour la compréhension de la politique

¹²⁷ Selon eux, d'une côté (et en opposition avec la nature) la culture fait référence à la « human activity and creativity; the capacity to construct, live, and aesthetically express forms of life; and the coexistence of human action that embraces and practices as well as resist and reforms inherited (or imposed) forms of life »; de l'autre côté, cette idée d'universalité qui est inhérente dans le concept de culture (le caractère construit de toute expérience humaine) est accompagnée par l'idée de particularité qui se reflète dans la diversité des projets humains (Inayatullah et Blaney 2004 : 16-17).

internationale et elle devrait être au centre des théories des Relations Internationales, ce qui n'a pas été le cas jusqu'à présent¹²⁸ (Inayatullah et Blaney 1996).

En tant que réponse à cette question, ils soutiennent que « the discovery of the other is not incidental but necessary to our quest for meaning and wholeness » (Inayatullah et Blaney 1996: 66). L'image et la réalité de l'Autre sont nécessaires pour l'auto-connaissance et la construction de l'identité du soi et du Nous. La quête de l'Autre c'est la quête de l'authenticité¹²⁹ :

« Selves and cultures come to know themselves, construct their identities, in relation to a world beyond themselves. A sense of the world, a cosmological scheme, a vision or a representation of the world – sustains the culture or self, constituting its particular conceptions of what it means to be human (and a human community) in the world. This sense of the world (and by implication, “otherness”) is the basis for action in and on the world” (Inayatullah et Blaney 1996: 81).

C'est cette recherche du soi-même, de l'auto-connaissance qui constitue, selon Blaney et Inayatullah, le prélude à la conversation entre le Nous et les Autres. La possibilité du dialogue entre Nous et les Autres découle donc du besoin d'auto-exploration, d'auto-connaissance autant de la part du Nous que de la part des Autres. En retour, l'interaction et la conversation avec l'Autre constitue une source continue de transformation de l'identité autant du Nous que des Autres, ce qui donne donc à l'identité son caractère processuel et relationnel.

¹²⁸ Selon eux, ni Waltz, ni Wendt ne fournissent une réponse satisfaisante à cette question dans leur explication de l'état de nature – le « stag hunt » dans le cas de Waltz ou la rencontre avec les extraterrestres dans le cas de Wendt (le rationalisme versus le constructivisme). Blaney et Inayatullah soulignent que pour Waltz et les rationalistes, la quête pour le pouvoir et le profit compromet la coopération dans le « stag hunt », mais qu'ils ne se posent pas la question à savoir comment et pourquoi les individus arrivent à planifier le « stag hunt » dans l'état de nature. De la même manière, Wendt, qui critique Waltz et son explication du comportement nécessairement compétitif dans l'anarchie (état de nature), ne fait que démontrer que la coopération n'est pas exclue dans l'état de nature, sans se questionner sur les raisons pour lesquelles le soi cherche l'autre initialement (pourquoi les extraterrestres viennent sur la Terre dans l'exemple que Wendt donne?). Avant l'interaction avec l'Autre, il n'y a chez Wendt que la matérialité de l'agent et son besoin de préserver cette matérialité. Mais réduire les motivations de la quête de l'Autre à la protection et la survie du soi « continue to limit international relations inquiry to the question of whether material gain and power will be pursued competitively or cooperatively » ce qui, selon Blaney et Inayatullah, ne permet pas à Wendt de se détacher complètement du rationalisme (Inayatullah et Blaney 1996 : 65, 72-73).

¹²⁹ Donc, tandis que les gains relatifs et absolus peuvent avoir un rôle important en tant que motivations dans l'interaction entre agents, ils n'épuisent pas l'explication de cette interaction. Selon Blaney et Inayatullah, la logique de l'interaction culturelle ne peut pas être expliquée en termes d'état de nature (Inayatullah et Blaney 1996 : 65, 80).

Blaney et Inayatullah partent des réflexions de Todorov et de Nandy sur la conversation entre les cultures et reconnaissent que ces réflexions se concentrent seulement sur la relation entre deux cultures, dans le contexte du colonialisme et qu'elles ne sont pas placées dans le contexte global plus complexe de l'interaction multiculturelle. Par conséquent, ils se proposent de combler cet aspect et d'appliquer ces réflexions à l'analyse de la société internationale. Leur point de départ est que le dialogue véritable est possible à ce niveau, mais que cette possibilité n'exclut pas le fait que le dialogue est aussi très vulnérable. Cette vulnérabilité vient du fait qu'au niveau international, l'interaction entre les cultures se fait par l'intermédiaire de l'État :

« Whatever the limits of the state as a container of culture, it is principally as or within states that cultures seek to realize the projects that characterize and express their identities. It is also primarily as states, as formal equals within the organization and fora of international society, that cultures enter in conversation within international society » (Blaney et Inayatullah 1994: 43).

Pour Blaney et Inayatullah, cette convergence entre État et culture - qui constitue la réponse de la modernité au problème de la différence - représente moins une solution qu'un ajournement de la résolution de ce problème. C'est ce qu'ils appellent « the Westphalian Deferral »¹³⁰.

Selon eux, la séparation entre l'intérieur et l'extérieur de la communauté politique qui reste à la base du système étatique « defines the problem of difference as *between and among* states ; difference is marked and contained as *international* difference »¹³¹ (Inayatullah et Blaney 2004 : 44). Une telle construction de la différence réduit le vivre ensemble à une coexistence minimale entre des États souverains et dans ce vivre ensemble, les Autres « internes » sont éradiqués, assimilés, expulsés ou tout au plus tolérés, tandis que les Autres « externes » sont soit ignorés, chassés, opprimés ou conquis. La solution basée sur le principe de souveraineté ne nous permet

¹³⁰ “We believe that it is more accurate to see the theory and practice of international society as largely a deferral of a genuine recognition, exploration, and engagement of difference” (Inayatullah et Blaney 2004: 44).

¹³¹ Souligné dans le texte.

donc pas, selon Inayatullah et Blaney, de bien comprendre la différence ou les liens, les relations mutuellement constitutives qui existent entre Nous et les Autres¹³².

À cette compréhension limitée de la différence qui accompagne le système étatique s'ajoute, selon eux, aussi le fait que le fonctionnement de la société internationale actuelle est basé sur la compétition - « competitive self-help » - qui produit une hiérarchisation mondiale en fonction de la capacité de chaque État de maintenir ou d'améliorer sa position de supériorité économique et politique par rapport à d'autres États. Mais dans une société internationale « in which cultural self-expression depends on 'competitive self-improvement', the resultant hierarchy of state capacities appears also as a valorization of the identities of states and cultures » (Blaney et Inayatullah 1994 : 44), ce qui représente un obstacle devant une véritable conversation entre les cultures. Même si la compétition au niveau international est basée sur une égalité formelle entre les acteurs - le principe de la souveraineté - la différence entre les capacités matérielles des États et la hiérarchie qui en résulte se traduit en termes d'infériorité ou de supériorité culturelle. C'est donc cette structure compétitive de la politique internationale qui empêche la conversation véritable, car elle implique une manière de se rapporter à l'Autre où l'Autre ne peut pas être en même temps égal et différent – la différence étant toujours interprétée comme inégalité et infériorité.

En dépit de la structure compétitive et des rapports de pouvoir qui existent dans la société internationale, Blaney et Inayatullah considèrent que la conversation entre les cultures « reste une possibilité et un espoir » (Blaney et Inayatullah 1994 : 45), justement à cause de la présence de l'Autre dans nous-mêmes, présence qui, une fois qu'elle est découverte et valorisée, par l'alliance qui peut être réalisée entre l'autre interne et externe, nous permet non seulement de

¹³² « Locating difference securely beyond the boundaries of self impedes our capacity to fully acknowledge and affirm others that always lay within, or to appreciate and claim selves that exist as part of others beyond those boundaries » (Inayatullah et Blaney 2004: 44).

questionner notre propre identité, mais aussi l'organisation du monde entier. Dans leur article de 1994 (p. 45), ils affirment que le dialogue véritable entre les cultures *dépend* « de la capacité et de la volonté » de tous les acteurs - en haut et en bas de la hiérarchie actuelle dans la société internationale - de se détacher de cette hiérarchie, de se rapprocher des Autres et de les retrouver à l'intérieur d'eux-mêmes dans un processus d'auto-exploration et d'authentification. Dans l'épilogue de leur livre (2004 : 219), ils affirment que l'obligation ou le fardeau de l'initiation du dialogue véritable revient à l'opprimé¹³³. Dans les deux cas, c'est l'exploration de qui nous sommes qui rend le dialogue véritable possible et nécessaire car cet effort d'exploration ne peut être soutenu que par un dialogue véritable avec l'altérité.

Comme dans le cas de Linklater, pour Blaney et Inayatullah la participation égalitaire au dialogue et l'ouverture des participants vers les Autres sont des conditions nécessaires pour un dialogue véritable, mais tout comme Linklater, la question de savoir comment assurer l'inclusion égalitaire dans le dialogue et comment stimuler l'ouverture des participants reste encore sans réponse précise. Si pour Linklater l'ouverture vers l'Autre serait un stade dans l'évolution morale des acteurs, cette ouverture découle, dans le cas de Blaney et Inayatullah, de l'exploration de soi. La question reste quand même de savoir si l'auto-exploration a pour conséquence nécessaire la découverte de l'Autre interne et l'ouverture vers un dialogue véritable avec les Autres. En même temps, même si Blaney et Inayatullah mentionnent que la hiérarchie entre les États représente un obstacle pour le dialogue véritable, ils n'explorent davantage ni l'impact que les rapports de pouvoir entre Nous et les Autres peuvent avoir sur le déroulement d'une conversation véritable, ni le rôle de ces rapports de pouvoirs dans la construction et la transformation de l'identité. Je

¹³³ Selon eux, l'intérêt du dominant de s'engager dans le dialogue vient du fait que la domination de l'Autre implique en même temps une auto-négation ou auto-répression, étant donné que l'Autre est une partie de Nous, l'oppression de l'Autre est aussi une oppression d'une partie du Nous. Alors, le dialogue véritable devient un besoin pour le dominant/l'opresseur aussi.

reviendrai sur ce point après avoir présenté la manière dont Richard Shapcott conceptualise le dialogue véritable.

Le dialogue et la fusion des horizons

Richard Shapcott soutient lui aussi la possibilité et le potentiel transformatif de la conversation entre les cultures. Sa réflexion est motivée par son objectif de centrer l'attention des chercheurs sur la « place de la culture dans la société internationale » dans les conditions de la réaffirmation des allégeances culturelles dans la politique mondiale (Shapcott 1994 : 57). Mais contrairement aux autres auteurs, il développe son argument à partir de l'herméneutique de Hans G. Gadamer.

Shapcott se propose de dépasser autant les limites du cosmopolitisme que l'impasse dans laquelle le communautarisme nous laisse (Shapcott 1994 ; 2001). Pour avancer son argument, il met premièrement en évidence les limites du cosmopolitisme dialogique multiculturel avancé par Linklater à partir de l'éthique du discours de Habermas. Il affirme que cette vision, même si elle prévoit l'inclusion de tout le monde sur une base égalitaire, pourrait exclure la différence radicale d'au moins deux façons : en relation avec les sujets de conversation, selon la critique de Seyla Benhabib; et en relation avec les agents, la conception des participants à la conversation, selon la critique de Stephen Hopgood (Shapcott 2002 : 223).

Tel que nous l'avons vu plus haut, Linklater, s'inspirant de l'éthique du discours de Habermas, affirme que dans la communauté post-Westphalienne le consentement implique la participation libre au dialogue de tous ceux qui sont touchés par la décision qui sera prise et ce consentement est atteint en se basant sur le principe du meilleur argument. Mais selon Benhabib, « en liant le modèle de conversation exclusivement au telos du consensus rationnel concernant

les prétentions à la validité universelle, entre des agents post-conventionnels » (Shapcott 2002 : 228), la vision de Habermas, et implicitement celle de Linklater, devient restrictive. L'universalisme implicite dans cette vision exclut de la conversation toutes les affirmations et tous les sujets de conversation qui ne se prêtent pas, selon Habermas, à un argument rationnel¹³⁴ et qui ne visent pas à atteindre un consensus universel¹³⁵ : « The principle of universalisation formalises the content of what counts as acceptable speech » (Shapcott 2002: 228). Ainsi, pour Benhabib, le principe de l'universalisme n'est pas nécessaire dans l'éthique du dialogue car le but de l'inclusion et l'émergence des normes universelles peut être atteint sans relier la conversation au telos de l'universalisme ; sans donc lui donner comme objectif ultime le consensus basé sur le meilleur argument.

L'effet d'exclusion de l'éthique du dialogue de Habermas vient aussi de la manière dont celui-ci conceptualise les agents, les participants au dialogue. Ceux-ci sont censés être des agents post-conventionnels – des agents qui arrivent à avoir une attitude critique par rapport aux normes morales qui guident les manières de penser et d'agir du groupe dont ils font partie, tout en étant ouverts aux perspectives des Autres. Mais, selon Shapcott, il y a une contradiction entre le principe que tous ceux qui sont affectés par une norme doivent participer au dialogue et l'affirmation que la conversation concernant les normes universelles se fait entre des agents post-conventionnels. De cette manière, le critère d'inclusion dans la conversation est non seulement le fait d'être affecté par la norme, mais aussi d'être un agent qui croit que les lois morales ne sont

¹³⁴ Cela peut conduire, selon Benhabib, à « epistemological blindness toward the concrete other » (Benhabib citée dans Shapcott 2002: 228). Par exemple, les soucis ou les capacités qui sont d'habitude associés à la féminité peuvent se retrouver exclus du dialogue car ils ne rentrent pas dans le critère de la rationalité, comme par exemple les préférences esthétiques ou les goûts, ou ils ne visent pas un consensus universel - ils sont relégués dans l'espace privé.

¹³⁵ Le modèle de conversation avancé par Habermas « prescrit non seulement la procédure, mais aussi le contenu du dialogue, de ce qui représente des affirmations et des sujets acceptables, en concordance avec une définition déjà donnée du domaine moral, qui est constitué avant la rencontre avec l'autre » (Shapcott 2002 : 229).

que le produit de l'action humaine, ce qui exclut ceux qui croient que les lois morales sont transcendantes, qu'elles sont le produit de la divinité (Shapcott 2002 : 229-230).

C'est pour cela que Shapcott affirme que le moment assimilateur de la conversation conceptualisée par Linklater est relié au but émancipatoire de la théorie critique, où l'émancipation implique la libération des sujets humains des contraintes sociales, la conscientisation de l'auto-détermination humaine ainsi que la conscientisation de la possibilité de l'universalisation des normes par la raison. Donc, c'est seulement avec l'émancipation que l'inclusion et l'égalité deviennent effectives.

“Emancipation appears to be not the goal but the prerequisite of dialogue. This compounds a form of self-other relation that is potentially assimilative in both the dimensions of equality and identity. The other's equality is only realized when they are emancipated, i.e. when they become modern, reflexive unalienated individuals, that is, when they are assimilated” (Shapcott 2002: 231).

Le but et la condition de l'émancipation font en sorte que le rapport entre Nous et les Autres devient égal seulement si leur identité est similaire, donc s'il n'y a pas de différence entre eux en termes de conceptualisation de la source des normes dans la société et de leur rôle, en tant qu'agents rationnels, dans l'universalisation de ces normes. Définies de telle manière, l'inclusion et l'égalité dans la conversation sont accompagnées, en même temps, par la création d'une hiérarchie entre les agents, entre ceux qui peuvent arriver à un dialogue véritable et ceux qui ne peuvent pas y arriver parce qu'ils n'ont pas encore atteint le stade de maturité morale. C'est pour cela que pour Shapcott, le potentiel de la conversation véritable – visant à accommoder la différence radicale, tout en la respectant - ne peut être envisagé que si, dans la conceptualisation de la conversation, la hiérarchie est remplacée par l'égalité et l'idée d'émancipation par la communication et la compréhension (Shapcott 2002 : 232).

Ayant mis en évidence les limites de la conceptualisation de Linklater, et implicitement de Habermas, Shapcott se propose lui aussi d'aller au-delà du débat entre le cosmopolitisme et le communautarisme et d'explorer les possibilités d'une communauté qui fera justice à la différence, donc qui serait basée sur la reconnaissance et le respect de la différence (Shapcott 2001 ; 2002). Tout comme les auteurs précédents, il avance que la reconnaissance de l'Autre comme différent et égal peut être accomplie par le dialogue: « recognition is most successfully (though not exclusively) accomplished through acts of communication and understanding, and in particular, through conversation » (Shapcott 2001: 12); « recognition and therefore justice becomes a dialogical task to be achieved through understanding the 'other' in conversation » (Shapcott 2002 : 222). Voulant contribuer lui aussi à la réflexion sur la nature de la communication et du dialogue qui permettrait la reconnaissance et la compréhension de l'Autre dans la politique internationale, Shapcott utilise le concept de « fusion des horizons » développé par Gadamer et avance que l'herméneutique de Gadamer permet de dépasser les limites du modèle de Habermas tout en gardant sa valeur et ses contributions.

La prétention de l'herméneutique à l'universalité réside dans l'argument que nous sommes tous des êtres linguistiques¹³⁶, cognitifs¹³⁷ et donc, interprétatifs parce que comprendre ou connaître c'est interpréter - toute connaissance est constituée ou toute compréhension se fait par l'intermédiaire du langage et du dialogue. En d'autres termes, toute compréhension est

¹³⁶ "Language is the fundamental mode of our being-in-the-world and the all embracing form of the constitution of the world" (Gadamer, cité dans Shapcott 2002: 71).

¹³⁷ La possession du langage implique automatiquement la capacité de raisonner, capacité qui est possédée donc indépendamment du degré de développement ou d'évolution morale (Shapcott 2002 : 237). Ainsi, Gadamer soutient que la « raison » n'appartient pas à la modernité, aux Lumières ou aux agents post-conventionnels (dans le cas de Habermas). La raison est la « capacité de réfléchir, changer et comprendre le soi et les autres dans une nouvelle lumière » (elle n'est pas la capacité de se conduire selon le meilleur argument) (Shapcott 2002 : 239). De cette manière, la possibilité d'un dialogue véritable n'est pas limitée à la participation des agents post-conventionnels, mais elle appartient à tout être qui détient un langage. La conversation devient inclusive sans être assimilatrice.

linguistique et dialogique¹³⁸ (Shapcott 1994 : 71 ; Shapcott 2001 : 135 ; Shapcott 2002 : 233). La compréhension ou l'interprétation par le langage est autant un acte conscient qu'une condition ontologique – c'est notre manière d'être dans le monde. C'est donc « l'universalité du langage comme médium de la compréhension » qui constitue la base de la prétention herméneutique à l'universalité (Shapcott 2002 : 233). Mais cette prétention à l'universalité n'est pas accompagnée par la prétention au fondationalisme, car si la connaissance est interprétation, alors il n'y a pas de connaissance objective, de vérité absolue, il n'y a pas de sens ultime à découvrir. La vérité, dans l'herméneutique, est dialogique dans le sens qu'elle est basée et dépend du consensus intersubjectif¹³⁹. Ainsi toutes les prétentions à la vérité deviennent légitimes car il n'y a pas de repère objectif ou transcendant qui nous permettrait de juger parmi ces différentes vérités.

En même temps, l'herméneutique permet d'éviter les limites du relativisme, car à côté du fait qu'il rend possible la compréhension du monde, le langage rend aussi possible la compréhension avec les Autres. Gadamer explique cela par la métaphore de la « fusion des horizons ». Selon lui, la compréhension ne se fait pas dans un vacuum, mais à l'intérieur d'une tradition ou d'un horizon de la conscience : « For any given agent the universal characteristic of linguisticity takes the form of a particular linguistic and historical tradition » (Shapcott 2001 : 137). Le langage et l'historicité constituent l'horizon de notre conscience, un horizon qui rend possible et conditionne en même temps toute compréhension (Shapcott 1994 : 72). À l'encontre de la thèse de l'incommensurabilité qui pourrait découler de la conscientisation de notre « situatedness » ou « embeddedness » dans une tradition ou un horizon particulier, Gadamer argumente que c'est exactement cette « situatedness » qui, par le fait qu'elle assure notre

¹³⁸ “[P]hilosophical hermeneutics suggests that understanding is an act of communication that is essentially dialogical or conversational in nature” (Shapcott 2002: 234).

¹³⁹ Shapcott souligne que pour Gadamer « not only do we understand and experience the world through language but language in a sense discloses and manifests the world for us » (Shapcott 2001: 135; 2002: 233), donc non seulement on fait l'expérience du monde par le langage, mais on le construit aussi.

finitude, par le fait qu'elle construit nos limites, crée la possibilité et la motivation pour la conversation et la compréhension : « Finitude however, is simultaneously that which motivates and allows our search for understanding and which provides our openness to new knowledge and experiences. The search for meaning and understanding is ... an implicit recognition of this finitude » (Shapcott 2001: 137). En posant la reconnaissance de la finitude et la quête pour la connaissance comme motivation pour la recherche des Autres et pour la conversation avec et l'ouverture vers eux, Shapcott se rapproche beaucoup de l'argument de Blaney et Inayatullah concernant le besoin ontologique et épistémologique des Autres, de la différence, pour la quête et la construction du sens dans le monde.

Pour Gadamer, la possibilité de la compréhension avec les Autres vient du fait que les traditions ne sont pas des grilles fermées et inflexibles. Elles sont plutôt ouvertes, changeantes, toujours en mouvement et « contain, in Taylor's words, 'doors to otherness'...They are continually being formed through our interaction with the world, our past, other cultures, the future » (Shapcott 2001: 142). C'est cette possibilité de changement et d'apprentissage continu qui nous permet de comprendre d'autres traditions et donc de dépasser la thèse de l'incommensurabilité¹⁴⁰. Le changement, la possibilité de transformation rend possible la compréhension parce que celle-ci, par sa nature dialogique, est un processus de fusion : « Understanding involves a fusion in the sense that it does not involve either the annihilation or assimilation of existing positions but rather their coming to inhabit a shared perspective » (Shapcott 2002 : 234). L'idée de fusion implique donc l'émergence d'un sens nouveau, communément partagé par tous les participants à la conversation ; un sens qui va au-delà et

¹⁴⁰ « The very existence of change in history directs us to the possibility of understanding other traditions because it denies the 'fixedness' and 'closeness' that incommensurability and relativists presuppose or imply » (Shapcott 1994: 74)

transforme les horizons initiaux, sans les détruire. Tout en préservant les différents horizons en conversation, la fusion permet d'atteindre des degrés plus grands d'universalité.

Dans le processus de fusion des horizons, l'ouverture vers l'Autre est essentielle : toute en reconnaissant la différence, c'est important de rester ouvert à la perspective de l'autre horizon et non pas d'essayer de l'assimiler dans notre horizon. Ainsi, la conversation dans le sens herméneutique ne désigne pas l'échange ou l'acquisition d'information dans des buts stratégiques ; elle implique une approche critique par rapport à notre propre perspective ou situation et le désir de se placer dans un horizon différent dans le but d'élargir notre propre horizon. Donc, l'historicité et le dynamisme des horizons, ouvrent la possibilité de la conversation, en dépit des différences entre ceux-ci, et permet, tout en respectant la différence et la diversité, la création de nouveaux sens et même d'un consensus¹⁴¹. Shapcott précise que l'idée de consensus chez Gadamer est différente de celle de Habermas – elle n'implique pas nécessairement un accord rationnel sur des principes moraux universels. Même s'il n'exclut pas cette possibilité, pour Gadamer « [a]greement means simply that the self has successfully 'stood in the other's shoes' » (Shapcott 2002: 240). Cela veut dire que dans la fusion des horizons nous arrivons à comprendre la position de l'Autre, sans nécessairement la considérer comme universalisable et sans nécessairement être d'accord avec elle. La fusion des horizons fait ainsi référence à la compréhension en tant que création d'un « terrain » ou un sens commun qui peut possiblement conduire à un consensus¹⁴², tout en permettant la reconnaissance, l'inclusion, le respect et la célébration de la différence. Mais, comme Shapcott le précise en paraphrasant

¹⁴¹ « The creation of single universal horizon, while not necessarily likely, is possible. Its creation, however, cannot be considered as merely the creation of a universal community of right, but also the creation of universal realm of solidarity that preserves distinctions between "us" and "them" while simultaneously creating solidarity amongst "us" all" (Shapcott 2002: 242).

¹⁴² « While philosophical hermeneutics is consistent with the possibility and pursuit of consensus it is motivated by the goal of understanding and creation of shared horizons" (Shapcott 2002: 242).

Gadamer, la fusion des horizons ne se produit pas inévitablement. Elle est un acte conscient, elle est une capacité qui doit être développée et exercée et elle ne peut pas être réalisée sans le désir d'une compréhension véritable (Shapcott 1994 : 76).

Selon Shapcott, l'herméneutique de Gadamer est d'une grande importance pour la discipline et les théories des Relations Internationales car les changements dans la politique mondiale de la fin du XXe siècle rendent nécessaire une reconceptualisation de la coexistence, du vivre ensemble. La coexistence ne peut plus être réduite aux droits et aux obligations des États – « International society can be reconceptualized as a means by which interactions between increasingly less distinct states, societies and civilizations, can be mediated » par une conversation véritable continue, qui n'est jamais terminée ou épuisée¹⁴³, sur les questions normatives du type « comment devons-nous vivre » (Shapcott 1994 : 81 ; 2002 : 241). Tout comme Linklater et Blaney et Inayatullah, Shapcott argumente donc que la société internationale ne peut plus rester stato-centrée, qu'elle doit refléter l'ordre mondial caractérisé par l'interaction et le dialogue entre différentes formes d'association¹⁴⁴ (Shapcott 2001 : 216; 220; 221) - différents sociétés, groupes, cultures, civilisations - ainsi qu'entre les individus¹⁴⁵ (Shapcott 2001 : 222). Ce qu'il préconise est une plus grande conversation inter-sociétale, inter-civilisationnelle, une communication entre les membres de la société humaine qui soit plus inclusive et plus ouverte.

Le vivre ensemble devrait donc être basé sur la conversation ou le dialogue véritable, car c'est dans la conversation que la « compréhension est réalisée et l'identité et la différence sont articulées et négociées » (Shapcott 2001: 147; 2002: 236). On voit donc que pour Shapcott

¹⁴³ Cette conversation se déroule autant entre les différents horizons qu'à l'intérieur des horizons.

¹⁴⁴ « [D]ifferently situated agents » (Shapcott 2001: 216; 220; 221).

¹⁴⁵ "The contemporary world can be understood as involving interactions between varieties of levels, and types of social organizations and individuals requiring different conversations" (Shapcott 2001: 222).

l'identité est nécessairement dialogique; elle se construit en relation avec l'Autre, avec l'altérité, donc il n'y a pas de séparation claire et nette entre le Nous et les Autres. L'identité est aussi fluide, processuelle, car dans cette conversation continue les identités changent, se transforment, sans que cela signifie leur homogénéisation¹⁴⁶. Son accent sur l'inclusion de la différence radicale renforce en même temps l'idée de multiplicité de l'identité et souligne l'importance d'une conversation où tous les types d'identités, toutes les configurations du Nous et de Autres, pourraient y participer.

En ce qui concerne le statut du dialogue, Shapcott s'aligne avec Blaney et Inayatullah et avance que le dialogue n'est pas seulement un moyen ou une procédure, comme c'était le cas dans la conceptualisation de Linklater. Le dialogue est en même temps un but en soi - un idéal auquel on aspire, un principe moral qui doit guider notre vie : « To achieve both solidarity and justice, to build and maintain a discursive community, conversation must become both the means and the end » (Shapcott: 2002: 232). Cette aspiration commune découle de la relation dialogique entre l'identité et l'altérité, de notre besoin de « rencontrer » les Autres, la différence, afin de pouvoir mieux nous définir et nous connaître. De cette manière, pour dépasser certaines faiblesses de la conceptualisation du dialogue de Linklater, ces auteurs ne fixent pas le dialogue dans des paramètres strictement procéduraux définis par la logique du meilleur argument ; ils vont au-delà de la praxéologie, du déroulement proprement dit du dialogue avec ses deux conditions de base, pour placer le dialogue - suite à son statut ontologique - dans l'axiologie aussi, en tant que but vers lequel l'identité aspire afin de s'accomplir.

De plus, si Linklater mettait l'accent sur la rationalité argumentative de la logique du dialogue, Shapcott, à l'instar de Blaney et Inayatullah, souligne plutôt l'idée de réflexivité et de

¹⁴⁶ « The purpose of conversation is not the eradication of difference in agreement, but instead the understanding of identity and difference through what is common: language » (Shapcott 2002: 236).

narration. La conversation ne doit pas nécessairement prendre la forme de l'argumentation, mais plutôt d'une narration - de l'exposition des différentes positions sur le sujet de la conversation - dans laquelle nous devons être ouverts au récit des Autres et prêts à questionner et changer notre propre récit. Une telle conceptualisation du dialogue ne poserait des limites ni au niveau des participants au dialogue – par exemple des agents qui devront être capables de formuler une argumentation rationnelle - ni au niveau des sujets de dialogue – par exemple des sujets qui devront se prêter à la formulation des arguments rationnels.

Shapcott souligne donc lui aussi, à côté de l'inclusion radicale, l'importance de l'ouverture des participants dans le dialogue. C'est cette ouverture qui assure le caractère véritable du dialogue et c'est son absence qui compromet la conversation. Mais tout comme les auteurs précédents, il n'élabore pas sur la façon d'atteindre ou d'assurer cette ouverture. Il suggère à la fin de son livre que l'ouverture dépend de la « bonne volonté » des participants, et que cette « bonne volonté » est d'autant plus difficile à atteindre dans le domaine des relations internationales, notamment en raison du dilemme de la sécurité) (Shapcott 2001 : 236). Après avoir identifié cette difficulté, Shapcott n'essaie pas de mieux comprendre les obstacles devant un dialogue interculturel véritable dans la politique mondiale – sauf pour reconnaître le caractère central accordé aux États - et il ne s'attarde pas du tout sur les manières de les minimiser. La « démonstration » de la possibilité et du potentiel d'une conversation véritable semble être suffisante pour sa réalisation au-delà des hiérarchies et des rapports de pouvoirs qui existent dans et entre les différents groupes/individus qui devraient être inclus dans le dialogue.

L'absence d'une discussion sur les hiérarchies et les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées ainsi que de la manière par laquelle ceux-ci peuvent constituer un obstacle pour l'inclusion, la « bonne volonté » ou l'ouverture dans le dialogue, constitue

d'ailleurs une limite importante dans sa conceptualisation. Shapcott n'ignore pas cette critique et il la mentionne brièvement en discutant le débat entre Habermas et Gadamer¹⁴⁷ (Shapcott 2001: 181-188). Son argument est finalement que l'herméneutique est insuffisante de ce point de vue et qu'elle a besoin d'être complétée par des approches s'intéressant aux obstacles devant le dialogue véritable¹⁴⁸. Cependant, il ne s'engage pas dans cet effort de développement conceptuel – un effort qui est d'autant plus nécessaire dans la sphère de la politique mondiale, une sphère qui est visiblement hiérarchique. La difficulté que Shapcott, tout comme Linklater et Blaney et Inayatullah, a dans ce sens vient du fait qu'il ignore complètement le rôle constitutif du pouvoir dans l'articulation et la transformation de l'identité. Par conséquent, même si, selon lui, l'identité est multiple, fluide et relationnelle, le fait de ne pas tenir compte dans la conceptualisation de l'identité des rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées appauvrit autant sa conceptualisation de l'identité que celle du dialogue.

4.4 Le potentiel et les limites théoriques du dialogue véritable dans la politique internationale

Les conceptualisations du dialogue interculturel véritable présentées dans la section précédente évoquent la possibilité d'un dialogue véritable entre Nous et les Autres, tout en

¹⁴⁷ Habermas critique Gadamer et l'herméneutique à cause de son intérêt exclusif pour la linguistique et donc son ignorance des rapports des pouvoirs dans la société (y compris le fait que le langage est un instrument du pouvoir). En répondant à cette critique, Shapcott présente l'interprétation de Dieter Misgeld selon lequel Gadamer est très conscient des différences et des rapports de pouvoir dans la société et c'est exactement pour cela que « Gadamer cannot conceive of a world in which social differences are eliminated and as a result, he rejects and is deeply suspicious of any solution which attempts to engineer such an outcome » - y inclut donc le projet émancipateur, basé sur la critique rationnelle, qui est inhérent dans la théorie critique de Habermas. Mais cette manière d'aborder la domination fait en sorte qu'il minimise l'importance des mouvements émancipatoires – comme le féminisme ou l'anti-colonialisme – qui ont milité et militent encore pour plus de liberté (Shapcott 2001: 185-186).

¹⁴⁸ « Philosophical hermeneutics, therefore, requires supplementing with the insights and interests of other approaches, such as critical theory, which do direct attention to the obstacles to dialogue » (Shapcott 2001: 188).

essayant d'éviter les limites du cosmopolitisme, et elles mettent aussi en évidence le potentiel transformatif d'un tel dialogue au niveau global. C'est par l'intermédiaire de ce dialogue que la réalité complexe créée au niveau mondial par la multiplicité, la fluidité et la relationnalité du Nous et des Autres pourrait être contenue d'une manière qui permettra le respect et l'affirmation de la différence. Pourtant, la possibilité d'un dialogue ou d'une conversation véritable n'implique pas que le potentiel transformatif du dialogue sera nécessairement réalisé ou facilement réalisable.

C'est pour cela que l'idée de dialogue interculturel véritable et de son potentiel transformatif n'ont pas été reçus sans critique. Une partie de ces critiques s'est concentrée sur le projet politique qui est sous-jacent à la conceptualisation du dialogue, sur ses mécanismes de fonctionnement et surtout sur l'extension de ce projet dans la politique internationale. Il s'agit plus précisément du projet de créer des sociétés pluralistes - basées sur la démocratie délibérative ou la démocratie discursive globale/transnationale - qui accompagne l'idée de dialogue véritable et qui serait la direction que la transformation du vivre ensemble prendra. Étant donné la relative nouveauté et l'ampleur du projet politico-normatif inhérent dans la conceptualisation du dialogue véritable – la reconceptualisation et ultimement la reconfiguration du vivre ensemble au niveau mondial - un examen détaillé de ce projet devient nécessaire pour mieux comprendre ce que l'accommodement de la différence implique dans la politique mondiale.

Cette section sera donc consacrée à une analyse du projet politique qui accompagne la conceptualisation du dialogue véritable afin de mettre en évidence les obstacles immédiats que la réalisation d'un tel projet rencontrerait. L'identification de ces obstacles nous aidera à souligner davantage les faiblesses théoriques de la conceptualisation du dialogue interculturel véritable car, tel que nous le verrons plus loin, il s'agit des obstacles qui font référence à des aspects

constitutifs de la politique mondiale mais qui sont totalement ignorés dans la conceptualisation du dialogue véritable. La section débutera avec une discussion de certaines critiques apportées au projet de démocratie délibérative, critiques qui vont nous aider à mieux comprendre ce que le dialogue interculturel véritable se propose de faire et ce qu'il ne se propose pas, pour passer à la discussion des obstacles devant le dialogue interculturel véritable au niveau mondial et des limites théoriques de sa conceptualisation - limites qui diminuent en effet le potentiel transformatif du dialogue.

Un des auteurs qui est très sceptique à l'idée d'une démocratie délibérative à l'échelle globale, selon le modèle de Habermas, est Andrew Kuper. En empruntant l'argument, inspiré par Aristote et Rousseau, que la démocratie est possible seulement dans des petits groupes, Kuper avance que l'échelle compromet « la représentation politique et diminue le contrôle des citoyens sur les décisions politiques » (Kuper 2003 : 177). Selon lui, cette idée est confirmée et renforcée par les déficiences inhérentes dans la démocratie délibérative et surtout par l'idée d'une démocratie délibérative globale.

Afin d'appuyer son argument, Kuper retourne à l'éthique communicative qui fournit dans une certaine mesure les bases conceptuelles des théories de la démocratie délibérative et dont le principe est qu'une norme est valide si elle est le résultat d'une action communicative et si elle est acceptée par tous ceux qui sont affectés par cette norme. En voulant corriger le fait que l'acceptation d'une norme peut aussi être le résultat de la confusion, de la désinformation, des inégalités dans le pouvoir ou d'autres formes de vulnérabilité, Habermas a avancé l'idée d'une « ideal speech situation » dans laquelle chaque participant dans le discours est capable : d'exprimer et d'offrir des raisons pour ses préférences, attitudes, désirs et besoins ; de prendre en

considération les raisons offertes par les autres ; de modifier ses prétentions sur la base du meilleur argument ; d'être à la recherche d'une décision commune ; et de respecter cette décision (Kuper 2003 : 181). Comme Kuper le précise, cette idée ne veut pas dire que « ideal speech situation » existe dans la réalité, mais qu'elle est plutôt une « fiction méthodologique », elle doit fonctionner comme un « epistemic device »¹⁴⁹ (Kuper 2003 : 181).

Selon Kuper, la démocratie délibérative est seulement une des manières par lesquelles cet idéal peut être opérationnalisé. Ainsi, si l'éthique communicative répond à la question « comment une norme est validée ? », la démocratie délibérative répond à une question plus spécifique - « comment faire la loi ? » et les théoriciens de la démocratie délibérative avancent trois idéaux pour s'approcher de « ideal speech situation ». Il s'agit de la législation rationnelle¹⁵⁰, la politique participative¹⁵¹ et l'auto-gouvernance civique¹⁵² (Kuper 2003 : 181-182). Pour Kuper, c'est important de faire une différence entre ces trois idéaux et les processus et les institutions spécifiques par lesquels ces idéaux sont opérationnalisés dans différents contextes sociaux. Cette opérationnalisation se fait dans deux domaines – les réseaux informels de la sphère publique et la délibération institutionnalisée dans des parlements. Non seulement Kuper est très sceptique par rapport au potentiel de la sphère publique, qui consisterait dans la création d'une opinion publique, d'un consensus et qui est implicite dans l'éthique communicative et la démocratie délibérative - sujet sur lequel je reviendrai plus loin - mais il affirme que ce potentiel est impossible à une grande échelle et dans des sociétés pluralistes, confrontées au besoin de prendre des décisions qui devront être basées sur un tel consensus (Kuper 2003 : 183). C'est pour

¹⁴⁹ Les modes de discours qui visent à valider des normes doivent être comparés à cet idéal (Kuper 2003 : 181).

¹⁵⁰ Tous les citoyens doivent être capables de donner des raisons acceptables par tous en faveur d'une position ou d'une autre et doivent être ouverts à changer leurs positions devant les raisons des autres.

¹⁵¹ Les citoyens doivent avoir des chances égales dans la participation aux délibérations; la distribution du pouvoir et des ressources ne doit pas influencer ni la participation ni le résultat des délibérations (Cohen cité par Kuper 2003 : 182).

¹⁵² Les citoyens se voient contraints seulement par le résultat et le processus même de la délibération.

cela qu'il tourne son attention vers le deuxième domaine - les institutions. Il suggère que le critère de la participation dans la démocratie délibérative, à savoir la participation directe des citoyens dans la prise de décision, est aussi remis en question par la dimension scalaire: « Any attempt to identify actual procedures and institutions that enable ideal deliberation faces constraints on numbers, time and distance ; these become pressing practical problems in any remotely large-scale and pluralistic society » (Kuper 2003 : 184). C'est pour cela que Kuper se pose la question: « What 'representative' institutions and procedures bridge the gap between public sphere and legislative decision? » ou plutôt si « ... such institutions could ever exist in pluralistic societies of any scale » (Kuper 2003: 184-185).

Les théoriciens de l'éthique communicative sont conscients de cette critique. Seyla Benhabib par exemple, affirme qu'il y a deux critiques qui sont le plus fréquemment formulées par rapport à l'éthique communicative. Premièrement, le fait que l'éthique communicative conduit à des conséquences anti-institutionnalistes et anarchistes dans la vie politique. Et deuxièmement, le fait que l'éthique communicative conduit à l'utopisme complet en politique (Benhabib 1990 : 352). Pour ce qui est de la première critique, Benhabib précise que l'éthique du discours *n'est pas* une théorie des institutions, même si elle a des implications institutionnelles. Ainsi, elle considère que la critique des institutionnalistes est justifiée : « Within the constraints of institutions, decision procedures, limited by space and time and scarce resources, must be respected. » (Behabib 1990 : 353). Cependant, elle soutient que cette critique fait une confusion entre les niveaux : la théorie du discours/ de la discussion ne se propose pas de développer un modèle fonctionnel d'institutions, qui, selon elle, seront toujours sujettes à des contraintes de temps, espace, ressources et personnel. À la place, « discourse theory develops a normative and critical criterion by which to judge existing institutional

arrangements, insofar as these current arrangements suppress a 'generalizable interest' » (Benhabib 1990: 353). Donc, pour Benhabib, la théorie du discours ne met pas nécessairement l'accent sur l'identification de l'intérêt général, mais surtout sur le potentiel du dialogue de mettre en évidence des intérêts particuliers qui sont présentés comme des intérêts généraux, de découvrir les intérêts qui sont exclus ou sous-représentés et de dévoiler les relations de pouvoir inhérentes dans le discours public.

Dans le même sens, John Dryzek précise que la démocratie délibérative, ou la démocratie discursive, n'est pas une démocratie électorale et elle n'est pas non plus institutionnalisée dans des organisations formelles. En effet, elle peut fonctionner même en l'absence d'institutions internationales formelles, car elle n'est pas une autre variante du multilatéralisme libéral. La démocratie délibérative implique plutôt un « communicatively competent, decentralized control¹⁵³ over the content and relative weight of globally consequential discourses » (Dryzek 2006: 102).

Pour ce qui est de la deuxième critique, relative à la prétention utopique¹⁵⁴ de l'éthique communicative selon laquelle tous les cas d'action stratégique sont gouvernés par les normes de l'action communicative – la réciprocité, la compréhension réciproque – Benhabib affirme qu'essayer de trouver un équilibre entre l'intérêt propre et les principes moraux de la compréhension réciproque et coopérative est une question autant morale que politique. De ce point de vue, l'opposition entre l'utopisme politique et le réalisme politique est relativisée, car, selon elle, « [c]ommunicative ethics anticipates nonviolent strategies of conflict resolution as well as encouraging cooperative and associative methods of problem solving » et cela est loin

¹⁵³ Dryzek précise que le contrôle décentralisé n'est pas toujours synonyme de démocratie. C'est pour cela que, selon lui, c'est le contrôle décentralisé relié à l'action communicative compétente qui est l'essence de la démocratie discursive transnationale (Dryzek 2006 : 102).

¹⁵⁴ Dans le sens qu'elle n'est pas pertinente.

d'être utopique ou non pertinent, dans un monde où les peuples et les nations sont totalement interdépendants (Benhabib 1990 : 354).

Pour les critiques de l'éthique communicative et de la démocratie délibérative, cette dernière critique semble encore plus valable lorsqu'il s'agit d'appliquer ces deux concepts au niveau global, dans un environnement hiérarchisé et culturellement très diversifié, où l'action stratégique, guidée par l'intérêt propre, semble être la règle générale. Tel que nous l'avons vu dans la section précédente, le point commun des conceptualisations qui mettent l'accent sur le potentiel du dialogue interculturel est que le succès de la conversation dépend du caractère inclusif de celle-ci et de l'ouverture des participants, de leur désir de connaître et comprendre l'Autre. C'est ici d'ailleurs le point commun entre l'éthique du discours de Habermas et l'herméneutique de Gadamer – les participants doivent être ouverts, se questionner eux-mêmes et apprendre les uns des autres, sauf que pour Habermas, cette capacité appartient plutôt aux agents post-conventionnels.

Ce que ces conceptualisations ne nous disent pas c'est comment encourager la participation au dialogue, notamment pour des acteurs marginalisés qui ne pensent pas qu'une telle participation va changer grande chose dans leur situation. Elles ne précisent pas non plus comment favoriser l'ouverture des participants, surtout après des siècles où, comme Blaney et Inayatullah le soulignent, l'interaction au niveau mondial s'est produite par l'intermédiaire des États, dans le contexte de la structure capitaliste basée sur la compétition. Pour Blaney et Inayatullah la conversation entre les cultures incarnées par les États « reste une possibilité et un espoir » même dans les conditions de la hiérarchisation mondiale des États. Mais si on dirige nos efforts seulement dans la direction de la création des conditions pour une conversation véritable

entre les États en tant qu'incarnation des différentes cultures, cela conduit à la reproduction de certaines prémisses des théories traditionnelles des relations internationales et ne permet pas d'inclure dans la conversation d'autres acteurs ou d'autres articulations de l'identité.

De la même façon, pour Shapcott, la création des conditions pour la communication s'avère difficile surtout dans le domaine des relations internationales où les opportunités pour une communication véritable sont réduites jusqu'à l'exclusion quand il s'agit des questions de sécurité nationale, survie ou intervention armée (des questions que les réalistes incluent dans le concept du dilemme de la sécurité). Selon lui, il est important même dans ces situations d'essayer de trouver des possibilités pour ouvrir le dialogue, pour stimuler la bonne volonté et pour mettre les bases de la solidarité. Dans ce sens, il souligne que même les rationalistes considéraient que la communication et le dialogue permettraient de réduire les tensions créées par le dilemme de la sécurité (Shapcott 2001 : 236). D'ailleurs il argumente qu'une des contributions de l'herméneutique au niveau des théories des relations internationales serait de permettre une réinterprétation de l'École anglaise dans le sens que Bull l'avait anticipé dans une certaine mesure - dans le sens que la nature de la coexistence au niveau international peut et doit changer et qu'un consensus est possible au-delà du modèle de la coexistence minimale, implicite dans l'idée de société internationale en tant que « egg box » (Shapcott 1994 : 80 ; Shapcott 2001 : 237) :

“The rules of coexistence should be understood as maintaining order and enabling the greater inter-civilisational/inter-societal conversation of humankind to continue. This conversation is concerned with mediating different purposes and, where possible, identifying areas of agreement beyond mutual tolerance” (Shapcott 1994: 81).

Mais Shapcott, tel que nous l'avons vu plus haut, n'élabore ni sur comment contourner (ou relativiser) l'État dans la conversation inter-sociétale, ni sur les défis que les rapports de pouvoir existant au niveau mondial mettent dans le déroulement d'un dialogue véritable.

Linklater se concentre plus que les autres auteurs sur le statut de l'État, car pour lui, l'avènement de la communauté post-Wesphalienne basée sur l'éthique du dialogue est accompagné par la relativisation de l'État comme incarnation de l'identité politique en relations internationales, pour faire place à d'autres types d'articulations de l'identité. Selon lui, cela implique le fait que l'État va perdre le monopole du pouvoir souverain pour se situer sur un pied d'égalité avec d'autres types d'autorité, le tout fonctionnant sur la base du consentement. Pourtant, ce n'est pas clair ce que déclenchera la perte du monopole du pouvoir souverain des États. Il affirme que les institutions du « joint rule » vont affecter les pouvoirs souverains des États et vont encourager la multiplication des allégeances. Mais pour que ces institutions soient mises en place, cela nécessite une certaine volonté de la part des États, volonté ou ouverture qui reste encore à être stimulée et consolidée.

Le potentiel de la conversation véritable semble plus difficile à réaliser surtout après les événements du 11 septembre 2001 et dans le contexte de la guerre en Irak, événements qui ont réanimé les animosités entre les acteurs au niveau international et qui ont ébranlé de cette manière tout projet de démocratisation de la politique internationale, surtout de la démocratie cosmopolite. Pourtant, pour John Dryzek, c'est justement ce contexte qui va permettre un changement dans la conceptualisation de la démocratie transnationale – d'une démocratie cosmopolite, avec son accent sur la légalité et le constitutionnalisme, vers une démocratie

délibérative transnationale, une démocratie discursive, avec son accent sur le potentiel du discours¹⁵⁵ dans la sphère publique transnationale. Selon Dryzek,

« Transnational discursive democracy rests on the notion that discourses and their interactions are consequential in producing international outcomes through their influence upon and constitution of actors. The democratic question then becomes how dispersed, critical, and competent influence can be established, bearing in mind the oppressive and constraining form that discourses can also take. » (Dryzek 2006: 102)

Cette conceptualisation de la démocratie discursive est basée sur la tension entre deux phénomènes – une tension liée au deux sens que le discours peut prendre : premièrement, l'importance du discours dans l'ordonnement du monde, à savoir la dimension contraignante du discours ou, selon les post-modernistes, oppressive; et deuxièmement, le potentiel que le discours lui-même devienne la cible de la réflexion décentralisée, de la communication intersubjective compétente, donc la dimension émancipatoire du discours (Dryzek 2006 : 104-106).

Ainsi, pour Dryzek, il arrive que les voies plus formelles de la démocratisation de la politique internationale soient bloquées parce que les institutions formelles sont réticentes à la démocratisation ou parce qu'elles sont bloquées par la hiérarchisation des acteurs/États ou par l'unilatéralisme américain, ou les deux. Dans ce contexte, les efforts de démocratisation ont plus de chances d'être couronnés de succès s'ils sont déployés dans la sphère publique informelle. Cette alternative est associée à l'importance du rôle de la société civile dans la politique internationale, mais Dryzek souligne que la dimension discursive de la démocratie va au-delà de la société civile, qui est seulement l'une des sources possible du pouvoir communicatif. La sphère publique informelle, qui est au centre de cette conceptualisation, peut inclure des

¹⁵⁵ Le discours est défini par Dryzek comme « a shared set of concepts, categories, and ideas that provides its adherents with a framework for making sense of situations, and which embodies judgments, assumptions, capabilities, dispositions, and intentions. It provides basic terms for analysis, debate, agreement, and disagreement » (Dryzek 2006: 104).

mouvements sociaux, les médias, tout comme les compagnies, les États ou les organisations internationales (Dryzek 2006 : 102-103).

En invoquant l'exemple des mouvements anti-globalisation, il soutient que les conséquences des interventions mineures au niveau du discours peuvent être substantielles. Ainsi, selon lui, la démocratie discursive transnationale se concrétise, même en l'absence des institutions internationales formelles, dans l'influence que le discours ou l'action communicative peut avoir sur les décisions des États, des corporations ou sur les mécanismes plus diffus de gouvernance (Dryzek 2006 : 106). L'importance de la coordination discursive informelle est valable, selon Dryzek, même dans le cas des questions très sensibles reliées à la sécurité, à la guerre ou à la paix, car le domaine de la sécurité globale est lui aussi sujet à une constellation de discours, certains essayant d'ordonner le système, d'autres essayant de le déstabiliser (Dryzek 2006 : 108).

Les obstacles que cette action informelle puisse rencontrer sont ce que Dryzek appelle « war of ideas » - la manipulation unilatérale ou multilatérale du discours¹⁵⁶ - et « soft power » - la capacité de convaincre les autres à partager certains buts et valeurs¹⁵⁷. La démocratie discursive dépasse ces obstacles, selon Dryzek, par l'accent qu'elle met sur l'action réflexive. Cette action implique une conscientisation et une sensibilité par rapport au fait que les discours aident à créer les contextes sociaux de l'action : « action should be sensitive to how it reinforces, undermines or reconstructs a particular discursive field » (Dryzek 2006 : 114). Même si l'action réflexive peut être sujette à une utilisation instrumentale ou stratégique de la part des acteurs

¹⁵⁶ « The clash of discourses is therefore treated like the competition between products in a marketplace, to which corporate public relations can be applied » (Dryzek 2006: 109). C'est la manipulation du discours par l'élite politique.

¹⁵⁷ « ...the ability to induce others to share one's values and goals, to attract them to one's viewpoint, and to persuade them to engage in supportive actions » (Dryzek 2006: 110). Ce « soft power » opère au niveau de la politique publique et de la dissémination culturelle.

puissants¹⁵⁸, la démocratie discursive, accompagnée par la réflexivité, dépasse les limites des approches « war of ideas » or « soft power », car elle ne suppose pas que les discours peuvent être « transcendés et manipulés de l'extérieur » (Dryzek : 2006 : 115). De la même façon, si ces deux approches centralisent « agency », la démocratie discursive permet de la distribuer largement– l'action réflexive diffuse peut déterminer des changements de situation sans le besoin d'une prise de décision collective et coordonnée : « Required only is that actors reason through the broader consequences of their individual decisions and acts » (Dryzek 2006 : 115).

On voit donc que pour Dryzek aussi, la réalisation du potentiel du discours ou de la démocratie discursive implique, comme dans le cas de Habermas, un certain type d'acteurs. Si Habermas parle d'agents post-conventionnels, pour Dryzek, ainsi que pour Gadamer et implicitement Shapcott, les agents doivent être capables d'une action réflexive. Ceci limite le caractère inclusif du dialogue, de la délibération, car la réflexivité n'est pas sous-jacente au processus de construction de l'identité et elle n'accompagne pas nécessairement les interactions entre Nous et les Autres. Clairement pour Habermas et Linklater, la réflexivité n'est pas une qualité innée; mais est-ce le cas pour Gadamer ? Cela est d'ailleurs une des limites que les partisans du dialogue véritable essaient de dépasser.

Dans ce sens, Darren Walhof affirme, par exemple, que beaucoup d'attention a été accordée aux conditions pour la délibération, à l'opérationnalisation de la démocratie délibérative et moins d'attention au potentiel de la délibération, à ce qu'elle permet, à ce qu'elle réalise par elle-même (Walhof 2005). Afin de mettre en évidence ce potentiel, il s'inspire lui aussi de l'herméneutique de Gadamer. Gadamer fait une distinction entre les conversations qui sont authentiques ou véritables et les conversations qui ne sont pas authentiques. Dans le dernier

¹⁵⁸ En reconnaissant le potentiel constitutif des discours, les acteurs puissants peuvent créer et disséminer les discours qui vont consolider leur pouvoir

type de conversations, une des parties traite l'autre comme un objet et non pas comme un partenaire dans le dialogue; elle se place hors de la portée de l'autre et cherche seulement à contrôler et à manipuler l'autre. Une conversation est authentique si elle reste hors du contrôle des participants. Comme dans la dialectique de Socrate, le but du dialogue n'est pas de contrôler, ou de gagner un débat, mais de continuer à questionner, afin de poursuivre la vérité sur quelque chose – ce quelque chose étant le sujet commun de la conversation. Selon Gadamer, c'est la présence de ce sujet commun, liant les participants ensemble, qui est la caractéristique principale de la conversation véritable et c'est lui qui « contrôle » la conversation.

La dialectique, la logique de la question et de la réponse, implique qu'en posant des questions, on ne connaît pas déjà la réponse¹⁵⁹ : « true questions require openness, a minimal awareness that the answer is not known or at least not settled » (Walhof 2005 : 161). Cette ouverture est nécessaire parce que, pour ce qui est des questions, ce n'est pas tant les participants, mais le sujet commun qui les produit. On peut entrer dans la conversation avec certaines questions, mais durant la conversation, il y a d'autres questions qui surgissent. C'est dans ce sens que le sujet « contrôle » la conversation, car « the subject matter reveals itself through the logic of question and answer » (Walhof 2005 : 161). Une conversation véritable implique donc l'ouverture vers le questionnement de ce qu'on prend pour « vrai » et un sujet qui n'est pas fixe, mais fluide.

Mais l'ouverture dont Gadamer parle n'est pas seulement une ouverture en termes épistémologiques, ce n'est pas seulement une disposition épistémologique qui implique la conscience qu'on ne connaît pas nécessairement quelque chose. Ce n'est pas seulement ce qu'on appelle généralement « ouverture d'esprit » - « ouverture vers des idées abstraites ou certains

¹⁵⁹ C'est cela qui sépare les vraies questions des questions rhétoriques ou pédagogiques où on connaît la réponse d'avance (Walhof 2005 : 161).

points de vues » (Walhof 2005 : 162). C'est en même temps une ouverture vers les autres, vers la participation des autres dans la conversation en tant que partenaires et non pas comme objets : « an openness that is best understood as a disposition that regards the other as having something to offer, as someone whose participation jointly helps disclose the subject that is common to us (Walhof 2005 : 162). C'est cette ouverture vers l'interaction avec l'autre qui produit ou qui conduit à une ouverture vers le sujet en discussion.

Walhof souligne que c'est ici que Gadamer se distancie des théoriciens de la démocratie délibérative. Ceux-ci demandent beaucoup trop des citoyens dans ce type de démocratie – les citoyens doivent être des agents post-conventionnels, ils doivent présenter des raisons qui pourraient être partagées par les participants à la délibération, ils doivent trouver des principes moraux réciproquement acceptables. Ce que ces théoriciens voient comme une condition pour un dialogue véritable, Gadamer le présente comme le produit de la conversation et non pas comme une condition de celle-ci (Walhof 2005 : 162-163). Si certains théoriciens partent de la prémisse que les agents savent, avant d'entrer en dialogue, quels sont leurs points de vue et les raisons pour lesquelles ils ont ces points de vue – la délibération aiderait seulement à mieux articuler ce qui est déjà connu et elle serait reliée aux intentions des agents - Gadamer affirme au contraire que c'est par l'intermédiaire du langage, de la parole – « speech » - que les sens, les idées et les intentions des acteurs sont formés : « The nature of genuine dialogue is such that the intentions of the participants are not determinative. Indeed, the participants may not even have relevant intentions from the outset, or at least have a full sense of what they are. Instead, meaning is located in the interaction itself; it emerges from the conversation as it proceeds » (Walhof 2005: 163).

Conceptualisée de telle manière, la conversation authentique permet ou conduit, selon Gadamer, à la compréhension définie, comme nous l'avons vu dans la section précédente, en termes de fusion des horizons – fusion parce que le résultat est quelque chose de nouveau, quelque chose qui n'était pas présent avant et qui n'appartient pas aux participants. Ce quelque chose vient par l'intermédiaire du langage et c'est le sujet commun de conversation (Walhof 2005 : 164). Donc ce qui se réalise par une conversation authentique, ce qui se passe dans la compréhension, c'est la constitution du sujet commun par l'émergence d'un langage commun – le langage étant, selon Gadamer, une condition ontologique, notre manière fondamentale d'être dans le monde. Ainsi, le langage commun n'est pas quelque chose qui existe avant le dialogue, mais quelque chose qui est créé par la conversation. Donc pour Gadamer, « ...understanding in dialogue is a fusion that brings into existence a common thing in a common language, forged by means of questioning and answering » (Walhof 2005: 166).

Walhof souligne lui-aussi, en paraphrasant Georgia Warnke, que la compréhension n'implique pas nécessairement l'accord ou le consensus sur le sujet de la conversation ; elle implique une intégration des différentes perspectives qui permet de mieux saisir ou comprendre le sujet en cause (Walhof 2005 : 165). Cela veut dire que la compréhension peut aussi inclure le désaccord, mais un désaccord qui est différent de celui qui peut exister avant la conversation, un désaccord dans lequel on a une meilleure compréhension de la question en cause et des manières de la résoudre ; on est d'accord d'être en désaccord – « we 'agree to disagree' » (Walhof 2005 : 165).

4.5 Conclusion

Ce chapitre a été consacré à l'analyse des approches qui, tout en prenant au sérieux le retour de la culture et de l'identité en Relations Internationales, visent à éviter l'impasse dans laquelle les théories traditionnelles des Relations Internationales gardent la discipline en ce qui concerne la conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble. Elles visent donc à dépasser le débat entre l'universalisme et le particularisme/relativisme, entre le cosmopolitisme et le communautarisme et à répondre au besoin évident d'appréhender un vivre ensemble dans l'affirmation, l'inclusion, le respect et la célébration de la différence. Selon ces approches, l'identité - qui est multiple, fluide et relationnelle – devrait être non pas une simple variable qui s'ajoute aux autres variables auxquelles les théories traditionnelles nous ont habitué; elle devrait être au centre de tout effort de comprendre la politique mondiale et de tout effort de conceptualiser le vivre ensemble, qui ne serait viable que s'il vise l'accommodation de la différence.

Un tel vivre ensemble ne peut être atteint, selon ces approches, que par le dialogue ou la conversation véritable. En dépit des différences dans la manière dont ils conceptualisent le dialogue, tous les auteurs présentés avancent donc que le dialogue, la conversation véritable ou la délibération présentent un grand potentiel – celui de rendre possible un vivre ensemble basé sur la compréhension, la fusion à travers les distances créées par l'histoire, la culture, la tradition ou les civilisations. Ils font tous un plaidoyer premièrement pour la possibilité d'un tel dialogue, contrairement à la thèse de l'incommensurabilité à laquelle pourrait nous conduire le

relativisme ; et deuxièmement pour le potentiel transformatif du dialogue – dans le sens de la création des bases nécessaires pour l’affirmation et le respect de la différence.

Ce qui est particulier à ces auteurs, et à leur effort d’extrapoler le concept de dialogue interculturel véritable au niveau international, c’est le refus de théoriser une ontologie précise pour la discipline des Relations Internationales. Si les acteurs présentés dans le chapitre précédent basaient leurs arguments sur une ontologie claire - les États, les classes, les individus - les auteurs présentés dans ce chapitre laissent intentionnellement le champ ontologique ouvert à une diversité d’articulations de l’identité politique, qu’elle soit individuelle ou collective. Cela ne pourrait pas en être autrement étant donnée leur conceptualisation de l’identité comme multiple, fluide et relationnelle. Le cloisonnement du champ ontologique à quelques types d’identités les rendrait eux aussi « coupables » de figer l’identité et d’exclure du dialogue d’autres identités, plus ou moins articulées. Le caractère fluide de l’identité rend nécessaire l’ouverture ontologique devant les multiples articulations possibles du Nous en relation avec les Autres. Cette ontologie prendra donc une forme plus claire en fonction du contexte historique dans lequel le dialogue se déroule, tout en s’assurant de ne pas immobiliser l’identité dans des catégories totalisantes, données et fixes.

Cependant, dans leurs efforts de laisser le champ ontologique de la discipline ouvert, tous ces auteurs ignorent ou marginalisent l’autre aspect important de la construction des identités – les relations de pouvoir entre elles. Aucun d’eux ne s’attarde sur l’impact des rapports de pouvoir autant sur l’articulation, la transformation et la manifestation des identités que sur les efforts de les accommoder. Tel que nous l’avons souligné dans le chapitre précédent aussi, les rapports de pouvoir jouent un rôle constitutif dans l’articulation des identités et ignorer ce rôle ne peut qu’appauvrir l’analyse et l’impact que celle-ci pourrait avoir sur la reconfiguration du vivre

ensemble au niveau mondial. Une attention particulière à ce rôle serait d'autant plus importante dans une discipline qui pour des décennies ne s'est concentrée – notamment avec le réalisme – que sur la configuration des rapports de pouvoir dans la politique internationale. Cela ne veut pas dire que ces auteurs devraient continuer, compléter ou réviser les approches traditionnelles qui font de la maximisation du pouvoir leur centre d'intérêt. Cependant, marginaliser ou contourner un engagement théorique avec la hiérarchie existante dans la politique internationale, avec les rapports de pouvoir qui mettent l'empreinte sur l'articulation des identités, ne fait qu'affaiblir le potentiel transformatif du dialogue véritable.

Blaney et Inayatullah soulignent cet aspect, mais ils ne développent pas davantage là-dessus. De la même manière, Shapcott en est conscient, mais encore sans tenter de dépasser cette limite. Linklater s'engage dans une certaine mesure dans cette voie, mais la voie est seulement ouverte et elle reste encore à être « parcourue ». La hiérarchie existante au niveau international a un impact important autant pour ce qui est de la participation au dialogue – et des groupes exclusifs comme le G8 ou le G20 le démontrent pleinement – qu'en ce qui concerne les sujets discutés, car ce ne sont pas tous les sujets qui sont favorisés dans le dialogue. C'est ici donc une des grandes limites théoriques du dialogue véritable, une limite qui ne devrait pas annuler le potentiel du dialogue et qui ne devrait pas inhiber la réflexion, mais la stimuler davantage.

Chapitre 5

Un retour qui reste encore à être réalisé

L'analyse des auteurs ayant accordé, surtout après la fin de la Guerre froide, une attention particulière à l'identité dans leurs réflexions sur la politique internationale et dans leurs efforts pour mieux comprendre, conceptualiser et (re)structurer les dynamiques des acteurs au niveau mondial, nous révèle que le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales est loin d'avoir accompli le potentiel théorique, normatif et politique qu'il pourrait comporter et que, de ce point de vue, le retour reste encore à être réalisé. L'ouverture de la discipline aux questions identitaires ne s'est pas concrétisée par un changement radical de la manière dont les rapports entre le Nous et les Autres sont conceptualisés dans la discipline, cela en dépit des efforts de certains auteurs pour dépasser autant la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique que l'image nécessairement conflictuelle ou homogénéisatrice du vivre ensemble au niveau mondial.

À la lumière de l'analyse développée dans les deux derniers chapitres, l'objectif du présent chapitre est de souligner davantage les limites conceptuelles actuelles qui accompagnent le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales dans le but d'identifier des pistes possibles qui pourraient faire avancer la réflexion sur l'identité et le vivre ensemble. En reprenant les conclusions principales de mon analyse, j'essaierai donc de distinguer des directions futures d'analyse et de réflexion qui pourront nous amener à des conceptualisations alternatives de l'identité et du vivre ensemble en Relations Internationales et qui pourront de cette manière nous rapprocher du potentiel qu'a le retour de l'identité dans la discipline – ouvrir

ultimement la voie à une éventuelle réarticulation ou restructuration des rapports entre les acteurs dans la politique mondiale.

5.1 Identité, pouvoir, dialogue

5.1.1 Identité – une nébuleuse à explorer

Une première conclusion qui ressort de l'analyse développée dans les deux derniers chapitres est qu'en dépit du retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales et de la multiplication des recherches ayant une dimension identitaire, *l'identité continue à rester un mystère pour les chercheurs, un mystère qui est pourtant caché derrière des convictions fortes concernant qui sont le Nous et les Autres dans la politique mondiale, ce qui les définit et quels sont leurs intérêts*. Si cet état d'obscurité qui entoure l'identité était explicable, mais pas justifiable, dans les décennies suivant la création de la discipline – quand les questions et les enjeux identitaires étaient tout simplement exclus de la discipline et relégués à d'autres disciplines – comment cela s'explique-il maintenant, quand l'identité est devenue un sujet de recherche sinon privilégié au moins aussi pertinent que tout autre sujet « traditionnel » en Relations Internationales?

Les deux derniers chapitres ont montré justement que des auteurs s'inscrivant dans différentes approches théoriques ont fait de l'identité politique le centre de leur analyse de la politique internationale. Cela nous confirme qu'après la fin de la Guerre froide il y a donc eu une ouverture de l'ensemble de la discipline devant les questions et les enjeux identitaires. Suite aux bouleversements théoriques et empiriques dans les dernières décennies, les chercheurs ont procédé au développement des analyses reliées à l'identité dans ce qui paraît comme un accord

général sur la nécessité de le faire. Cet accord tacite s'arrête pourtant ici, car le retour de l'identité dans la discipline a pris plusieurs formes et s'est manifesté de manières différentes d'une approche à l'autre, en fonction des prémisses ontologiques et du projet politico-normatif de chaque approche. Pourtant, cette variation ne s'est pas traduite par un changement considérable dans la conceptualisation de l'identité, un changement qui nous permettrait de mieux comprendre les dynamiques identitaires et de mieux saisir les opportunités pour l'articulation d'un vivre ensemble basé sur l'affirmation, le respect et la célébration des différences. Cela fait en sorte qu'avec toutes les contributions théoriques apportées par les réflexions récentes sur l'identité, notre compréhension de l'identité reste encore partielle et beaucoup de chemin reste encore à parcourir avant qu'on commence à élucider certains des mystères que l'identité cache.

Peut-être que les limites conceptuelles qui accompagnent le retour de l'identité en Relations Internationales et l'insuccès des auteurs à proposer une théorisation de l'identité qui pourrait contribuer à une meilleure compréhension des questions et des enjeux identitaires dans la politique mondiale s'expliquent justement par *l'absence d'un débat sur le retour de l'identité dans la discipline ou, plus précisément, par l'absence d'une discussion sur les implications de sa nécessité pour l'étude de la politique mondiale*. L'accord tacite à travers la discipline sur le besoin d'inclure les enjeux identitaires dans l'étude de la politique mondiale n'a pas conduit à une discussion approfondie entre les auteurs s'intéressant aux questions identitaires sur l'impact que cette inclusion pourrait ou devrait avoir sur l'étude de la politique internationale. D'ailleurs, de nombreux auteurs ont inclus l'identité dans leurs cadres d'analyse sans jamais se questionner sur ce que cet ajout pourrait impliquer, sur ce que cela implique d'étudier l'identité dans la politique mondiale.

L'identité s'avère être, implicitement ou explicitement, au cœur même de la discipline des Relations Internationales et son retour relativement récent, dans une discipline qui l'a marginalisé ou ignoré volontairement pour des décennies, aurait été susceptible de déclencher une discussion autour des implications que ce retour pourrait - ou devrait - avoir, autour des enjeux théoriques et politico-normatifs que ce retour pourrait soulever.

Le manque de débat ou de dialogue sur l'identité est d'autant plus surprenant si nous regardons comment la discipline a réussi, après la fin de la Guerre froide, à problématiser et créer un débat autour d'un des concepts centraux des Relations Internationales – il s'agit du concept de sécurité. Bien ancré dans une définition strictement étatique, le concept de sécurité a été le pivot central et inébranlable de la discipline des Relations Internationales, dès sa création après la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Cependant, après la fin de la Guerre froide, les chercheurs qui se sont intéressés aux enjeux liés à la sécurité ont réussi non seulement à créer de nouvelles approches et écoles de pensée de la sécurité, ils ont réussi aussi à créer les circonstances conduisant à l'émergence d'un débat entre ces différentes approches. L'approche constructiviste de la sécurité (Peter Katzenstein, Emmanuel Adler et Michael Barnett, etc.), l'approche critique de la sécurité (Keith Krause et Michael Williams, Ken Booth et Richard Wyn Jones, etc.), l'école de Copenhague (Barry Buzan, Ole Waever, etc.), l'école de Paris (Didier Bigo), sont seulement quelques-unes des nouvelles approches de la sécurité qui ont émergé après la fin de la Guerre froide et qui ont stimulé la réflexion des chercheurs sur les enjeux sécuritaires (Smith 2005; Macleod 2004). Les multiples conférences et publications collectives centrées sur la sécurité dans la politique mondiale ainsi que le dialogue indirect qui s'est établi à travers le recoupement des références ou des renvois à des auteurs développant des perspectives différentes sur la sécurité attestent amplement le débat qui se déroule entre les différentes approches de la sécurité

dans la discipline¹⁶⁰. Cela a fait en sorte que pour un concept qui semblait inaltérable, les chercheurs ont réussi à le « contester » (Smith 2005) et à l'intégrer dans une dynamique de problématisation et de débat qui s'est avéré ultimement très enrichissante pour la compréhension des enjeux sécuritaires dans la politique mondiale.

De la même manière, un débat théorique sur le retour de l'identité dans la discipline est sûrement nécessaire pour vraiment maximiser le potentiel théorique et politico-normatif de ce retour et il devrait être centré, entre autres, sur les implications ontologiques, épistémologiques et politico-normatives du fait de faire de l'identité un repère central dans l'étude de la politique mondiale. Qui sont le Nous et les Autres qui définissent ou devront définir la discipline des Relations Internationales? Comment une attention particulière accordée à l'identité et au processus de construction identitaire change le champ ontologique - le type d'acteurs étudiés? Comment l'ontologie même de la discipline est transformée afin de rendre intelligible les dynamiques complexes qui accompagnent le processus de construction et de transformation de l'identité des acteurs étudiés? Comment doit-on étudier l'identité pour arriver à une meilleure appréhension des phénomènes liés à l'identité? Quels genres de processus devra-t-on prendre en considération dans l'étude de la construction identitaire? Quelles sont les prémisses épistémologiques qui devront guider nos interrogations et nos démarches? Quelles sont les dimensions éthiques de l'étude de l'identité? Comment notre conceptualisation de l'identité conditionne nos projets politico-normatifs et quels types de projets politico-normatifs sommes

¹⁶⁰ Ce débat est modelé par des questions telles que : quel ou qui est l'objet de référence de la sécurité? Quelles sont les sources de l'insécurité? Dans quelle direction devons-nous élargir et approfondir l'agenda de la sécurité? Qui ou quoi devrait assurer la sécurité? Quels moyens devront être utilisés pour atteindre la sécurité? Comment et quand un enjeu devient une question de sécurité? Quand et comment un enjeu cesse d'être une question de sécurité? Quelles sont les conséquences politiques, sociales, éthiques de la sécurisation? Est-ce que l'État est une source d'insécurité? Devrons-nous choisir la sécurité sociétale à la place de la sécurité étatique? Quoi et qui sacrifions-nous au nom de la sécurité?

nous prêts à accepter et à promouvoir? Qui sont les marginalisés ou les exclus de ces projets politico-normatifs? Qui et quoi sommes nous prêts à sacrifier pour ces projets politico-normatifs?

Ce sont toutes des questions qui devraient modeler le dialogue entre les différentes approches qui se proposent de « lire » la politique mondiale à travers l'identité – une lecture qui est nécessaire, mais dont la nécessité devrait être explorée beaucoup plus en profondeur afin de vraiment saisir les opportunités que le retour de l'identité ouvre pour la discipline elle-même ainsi que pour la politique mondiale. Le but d'un tel débat ne devrait sûrement pas être un accord sur la manière de répondre à toutes ces questions. Il ne devrait pas non plus être la réduction de la variété d'approches qui accompagne la concrétisation du retour de l'identité dans la discipline car le retour de l'identité ne devrait pas se produire nécessairement d'une seule manière afin qu'il enrichisse notre compréhension de la politique mondiale. L'objectif serait plutôt de stimuler une problématisation en profondeur de l'identité sans laquelle tout effort de conceptualiser le vivre ensemble – un effort que les théories des Relations Internationales entreprennent par excellence étant donné qu'elles se concentrent sur les relations entre Nous et les Autres au niveau mondial - sera superflu, car il sera tout simplement déconnecté théoriquement des entités à travers lesquelles le vivre ensemble est envisagé. Il sera dépourvu du contenu théorique qui nous aidera à mieux comprendre ces entités, leurs interactions ainsi que les manières de structurer et restructurer leur vivre ensemble.

C'est justement ce manque de problématisation de l'identité qui a fait en sorte que, en dépit de l'intérêt de plus en plus manifeste pour les questions reliées à l'identité et pour le rôle qu'elles jouent dans l'articulation de la politique mondiale, les auteurs qui se placent dans les approches orthodoxes ont seulement rendu explicite une conceptualisation de l'identité qui était présente

uniquement d'une manière implicite¹⁶¹ dans la variante traditionnelle des approches dans lesquelles ils s'inscrivent. En se penchant sur certains enjeux identitaires - nationaux, civilisationnels, de classe, etc. - qui selon eux se trouvent au centre de la politique internationale, ces auteurs ont en effet reproduit la conceptualisation essentialiste et totalisante de l'identité en Relations Internationales.

Même s'ils sont louables, leurs efforts d'appréhender la politique mondiale à travers les enjeux identitaires restent donc superficiels et inefficaces car, tel que nous l'avons vu dans le premier et le deuxième chapitres, une telle conceptualisation de l'identité fige l'identité dans des catégories données, fixes et hermétiques, ce qui donne une image très déformée et réductrice de l'identité politique et ne fait qu'appauvrir notre compréhension de la politique mondiale. À travers cette conceptualisation, les auteurs s'inscrivant dans les approches orthodoxes contredisent le caractère multiple, fluide et relationnel de l'identité que je considère, à côté de la considération des rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées, comme devant être ensemble à la base de toute conceptualisation de l'identité, si nous aspirons à mieux appréhender la politique mondiale et à mieux saisir les plus efficaces stratégies et opportunités en vue d'une possible restructuration de celle-ci. Certains des auteurs analysés mentionnent parfois la multiplicité (Scholte, Rosenau), la fluidité (Wallerstein) ou la relationnalité (Huntington) de l'identité, mais ils comprennent ces caractéristiques d'une manière partielle - cela est valable notamment dans le cas de Huntington - et ils ignorent les autres caractéristiques de l'identité dont l'absence rend la conceptualisation du Nous et des Autres incomplète et insuffisante. De plus, le projet politico-normatif inhérent dans leur argumentation révèle que finalement, au-delà de leur discussion sur certaines de ces caractéristiques de l'identité, l'identité unidimensionnelle, fixe et

¹⁶¹ Dû au manque d'intérêt dans la discipline pour les questions identitaires considérées comme dépourvues de pertinence « scientifique » pour l'étude des relations internationales.

donnée domine leur conceptualisation de l'identité et relègue au plan secondaire ce qu'ils conçoivent comme identités multiples, fluides ou relationnelles.

Sans questionner l'identité et sans s'intéresser rigoureusement à la construction identitaire, l'identité reste pour ces approches une nébuleuse - une nébuleuse qu'ils ne se proposent pas vraiment d'explorer, mais qui ne les empêche pas pourtant de postuler quelle dimension de l'identité structure la politique mondiale ou d'arriver à des « certitudes » sur le vivre ensemble tel qu'il est ou qu'il devrait être. Cela fait en sorte que, tout en procédant au retour de l'identité dans les approches orthodoxes, les réflexions sur l'identité développées par les auteurs analysés n'aboutissent pas à une reconceptualisation du Nous et des Autres qui serait le premier pas vers une possible reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline. La reproduction de la conceptualisation traditionnelle de l'identité les amène donc inéluctablement à reproduire l'image conflictuelle ou homogénéisatrice des rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres au niveau mondial, en minimisant de cette manière le potentiel théorique et politico-normatif du retour de l'identité en Relations Internationales.

Ce sont les approches basées sur le dialogue interculturel véritable qui s'engagent, d'une manière plus ou moins explicite et approfondie, dans l'exploration de la construction et de la transformation de l'identité. L'analyse des auteurs s'y inscrivant révèle que leurs réflexions sur l'identité et leur intention déclarée d'accommoder la différence ouvrent des voies alternatives vers la reconceptualisation de l'identité et des rapports entre Nous et les Autres au niveau mondial. Cependant, tout en présentant un potentiel important dans ce sens, ces voies restent encore à explorer, désigner et développer.

Contrairement aux auteurs analysés dans le troisième chapitre, ces auteurs développent, en s'inspirant d'autres penseurs, une conceptualisation de l'identité où l'identité est multiple, fluide et relationnelle et argumentent en faveur d'une nouvelle manière de penser le rapport entre Nous et les Autres – celle basée sur le dialogue interculturel véritable – qui permettrait d'éviter autant l'image de la conflictualité - basée sur l'exclusion de la différence - que l'idée d'homogénéité - basée sur l'assimilation de la différence - qui dominent la discipline. L'analyse de la manière dont ils conceptualisent le dialogue véritable a démontré pourtant que ce ne sont pas tous ces auteurs qui réussissent vraiment à éviter les faiblesses des conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble. Cela est surtout valable dans le cas de Linklater car sa manière de conceptualiser les participants au dialogue et l'objectif du dialogue - les agents post-conventionnels peuvent atteindre un consensus rationnel basé sur la logique du meilleur argument - nous amène encore vers un vivre ensemble homogénéisant, présupposant une rationalité universelle, qui refuse de voir, respectivement d'inclure dans le dialogue, la différence radicale - les agents qui ne sont pas dans le stade post-conventionnel. Cela devra nous mettre en garde devant les conceptualisations des rapports entre Nous et les Autres et des projets politiques basés sur le dialogue interculturel véritable parce qu'en dépit de leurs intentions d'accommoder la différence, ce ne sont pas toutes qui arrivent nécessairement à dépasser les conceptualisations universalisantes de l'identité. C'est justement contre ce danger de retomber dans des projets homogénéisateurs que Shapcott et Blaney et Inayatullah développent leurs conceptualisations de l'identité et du dialogue, en mettant l'accent sur la possibilité d'un dialogue véritable avec la différence radicale, donc d'un dialogue entre des identités multiples, fluides et relationnelles.

De ce point de vue, ces trois derniers auteurs réussissent à se distancier considérablement de la conceptualisation traditionnelle de l'identité et de mettre les bases d'une nouvelle ontologie

en Relations Internationales – une ontologie dialogique et processuelle – qui ouvre en même temps le champ d'étude de la discipline à une multitude d'acteurs. Cependant, leurs efforts ouvrent seulement la voie à une réflexion alternative sur l'identité et ils sont loin de l'avoir épuisée car leur réflexion sur l'identité et le vivre ensemble échoue à intégrer un ingrédient essentiel dans la construction de l'identité – les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées. Je reviendrai à cet aspect dans la section suivante.

Étant donné les différentes directions prises par les auteurs qui ont procédé au retour de l'identité dans la discipline et les différents aspects de l'identité sur lesquels ils ont mis l'emphase, un débat ou un dialogue entre tous ces auteurs se serait avéré, et il serait encore, très utile car il mettrait les auteurs devant les faiblesses théoriques de leur manière de conceptualiser l'identité, il les stimulerait à aller au-delà des confins de leur propre approche pour adopter une attitude réflexive, tout en contribuant finalement à l'enrichissement de notre manière d'appréhender le Nous, les Autres et les rapports qui s'établissent entre eux. Un tel dialogue nous montrerait que la nécessité du retour de l'identité dans la discipline n'est pas une tâche facile - comme certains des auteurs le laissent entendre - et que ce retour nous amène à relativiser tout ce qu'on sait sur l'identité, qu'il remet en question tous les repères théoriques sur lesquels la discipline est assise.

Ce dialogue nous permettrait de voir que nous avons la difficulté à saisir l'identité dans toute sa complexité et il pourrait stimuler une réflexion systématique et approfondie sur ce qui nous empêche de le faire. Il stimulerait la réflexion sur comment étudier la fluidité (le changement), la relationnalité, la multidimensionnalité, donc sur les « ingrédients » épistémologiques qui nous aideraient dans ce sens. Il rendrait plus évidentes les conséquences

politiques et normatives - et leur caractère insoutenable dans certains cas - de toute interrogation sur l'identité et l'altérité ainsi que le potentiel transformatif d'une telle interrogation pour ce qui est de la conceptualisation et de la configuration du vivre ensemble au niveau mondial.

Un dialogue entre les différentes approches mettrait aussi en évidence que le retour de l'identité en Relations Internationales change irrévocablement le champ ontologique de la discipline; qu'une fois que l'intérêt pour les enjeux identitaires s'est fait une place sur l'agenda de recherche dans la discipline, celle-ci ne peut plus être limitée strictement à l'étude des relations entre les États (les civilisations ou aux enjeux de classe seulement), car le Nous et les Autres dans la politique mondiale sont multiples et multidimensionnels; que ce changement ontologique ne se réduit pas seulement à un élargissement du champ d'étude, à l'inclusion d'autres types d'acteurs dans l'analyse de la politique mondiale, mais qu'il requiert une redéfinition de l'ontologie elle-même. Ce dernier point est d'ailleurs très important car, même avec les contributions apportées par les approches basées sur le dialogue interculturel véritable, ce qui manque en ce moment dans la discipline de Relations Internationale c'est une ontologie qui incorpore non seulement l'idée de multiplicité, fluidité et relationnalité des identités, mais aussi le rôle constitutif des relations de pouvoir dans lesquelles ces identités se construisent, se manifestent et se transforment¹⁶² – une ontologie qui mettrait ensemble tous ces éléments, mais qui ferait en même temps place à la contextualité et l'historicité des différentes identités.

Il s'agit donc d'un dialogue qui ne sera pas tout simplement dirigé vers l'invalidation des approches orthodoxes, mais qui sera plutôt un effort commun de pénétrer de différentes manières

¹⁶² Noel Parker se propose, par exemple, de développer – en se basant sur Deleuze - une ontologie de la politique post-internationale, une ontologie qui « shows how ... an unstable variety of types of players can coexist in a common field in the first place » (Parker 2009 : 17). Mais il affirme que "[a] further feature, usually found on the margins but not necessary in the ontology of identities as such, is inequality" (Parker 2009: 29), ce qui relègue les relations de pouvoir dans la marginalité en minimisant leur "centralité", leur rôle constitutif dans l'articulation de l'identité.

et de différentes directions les obstacles qui obscurcissent les phénomènes identitaires. Un tel dialogue sera d'autant plus bénéfique pour les approches basées sur le dialogue interculturel véritable car il rendrait évidentes les omissions que ces approches font quand elles abordent la politique mondiale, un domaine par excellence hiérarchisé (tel que le réalisme le souligne) - ce qui m'amène à une autre conclusion importante qui ressort de mon analyse du retour de l'identité en Relations Internationales.

5.1.2 Pouvoir – un rôle constitutif à ne pas ignorer

Une autre limite principale qui accompagne le retour de l'identité dans la discipline est *l'absence d'une discussion sur le rôle constitutif du pouvoir dans la construction et la transformation de l'identité*. Autant les approches orthodoxes que les approches basées sur le dialogue interculturel véritable échouent d'intégrer dans leurs conceptualisations de l'identité les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées et qui modèlent leur articulation, affirmation et transformation.

Tel que discuté dans le premier et le deuxième chapitre, je prends les rapports de pouvoir comme jouant un rôle constitutif par rapport à l'identité. Les identités émergent et se transforment à travers les relations de pouvoir qui structurent les circonstances des actions et des interactions des acteurs. Il s'agit de relations de pouvoir qui, tout en se concrétisant en termes matériels, transcendent le matériel pour s'articuler au niveau du narratif, du discours qui acquiert un statut dominant et qui modèle notre manière d'interpréter et de se représenter la réalité ainsi que notre manière d'agir dans et sur cette réalité. Cela veut dire qu'au-delà de la manifestation des rapports de pouvoir en termes matériels - ce qui a constitué le principal point d'intérêt pour les réalistes - la configuration des rapports de pouvoir émerge plutôt au niveau du savoir, des

narratifs ou des discours qui se disputent la validité et la prééminence dans l'interprétation et la représentation de la réalité. Cette conceptualisation du pouvoir en tant que savoir ne veut pas dire non plus que le pouvoir reste ou se manifeste seulement à un niveau abstrait - au niveau des idées, de la représentation. L'articulation du pouvoir en termes de savoir ou de connaissances a des effets concrets et matériels car une fois qu'un narratif acquiert un statut dominant par rapport à d'autres narratifs, elle « crée », donne un contenu et modèle la réalité qui nous entoure, en marginalisant ou même excluant la voix et les opportunités des autres narratifs et leurs adeptes.

J'argumentais dans le premier chapitre que la considération des rapports de pouvoir entre Nous et les Autres doit être nécessairement incluse dans tout effort pour conceptualiser la construction de l'identité et, implicitement, ses relations avec l'altérité, donc le vivre ensemble car l'identité ne se construit, se manifeste ou se transforme qu'en relation avec l'altérité. De plus, dans le deuxième chapitre, en suivant Chantal Mouffe, je soulignais que, parce ce que les rapports de pouvoir ont un rôle constitutif dans l'articulation des identités et dans la structuration de leurs relations, le pouvoir n'est pas quelque chose qui pourrait être éliminé dans la société et que tout projet visant une telle élimination sera d'un côté utopique et, de l'autre côté, il sera lui-même le vecteur de certains rapports de pouvoir qui modèleront à leur tour la société. Ainsi, le défi qui se présente devant les projets politiques dirigés vers une restructuration sociale basée sur le pluralisme n'est pas du tout l'élimination des rapports de pouvoir entre le Nous et les Autres dans la société mondiale; le défi est plutôt de trouver le type de relations de pouvoir qui devrait être mis en place ou privilégié afin de permettre l'affirmation, le respect et la célébration de la différence.

L'identité et le pouvoir ne doivent donc pas être pensés, traités et étudiés comme deux catégories séparées, mais comme des catégories qui sont étroitement reliées, qui se construisent

récioproquement et qui seulement ensemble peuvent avoir un pouvoir explicatif. En affirmant que le pouvoir est constitutif de l'identité, cela ne veut pas dire que le pouvoir est quelque chose qui appartient à l'identité ou possédé par l'identité en dehors de sa relation avec l'altérité. Loin de cela, et tout comme l'identité, le pouvoir est lui aussi relationnel - il est défini par et il émerge seulement à travers les relations entre les identités; fluide - il est toujours en transformation; et multiple - les identités sont imbriquées dans plusieurs relations de pouvoir simultanément. La considération des rapports de pouvoir doit donc être une partie intégrante de toute conceptualisation de l'identité et du vivre ensemble, tout comme la conceptualisation du pouvoir ne peut pas être développée en abstraction des agents dont il structure le vivre ensemble, en abstraction de leurs identités dont il modèle l'articulation, la manifestation et la transformation. Le pouvoir met donc une empreinte sur la construction des identités et il est en retour transformé par les dynamiques identitaires.

C'est justement cette séparation artificielle entre l'identité et le pouvoir qui est faite par les approches des Relations Internationales quand il s'agit du retour de l'identité dans la discipline. Ainsi, à côté de l'image déformée - totalisante et essentialiste - de l'identité, une autre limite qui ressort de l'analyse des auteurs qui ont procédé au retour de l'identité dans le cadre des approches orthodoxes est reliée au statut du pouvoir dans leurs analyses et en relation avec l'identité. Il faut premièrement commencer par souligner que de ce point de vue aussi il y a une variation considérable dans l'argumentation d'une approche à l'autre. Si les réalistes font des rapports de pouvoir le centre de leur analyse, les autres auteurs s'éloignent graduellement de ce sujet jusqu'à l'ignorer complètement.

Dans le cas des réalistes, même si leur emphase sur la hiérarchie entre les États et leur intérêt pour les relations de pouvoir sont tout à fait justifiés, la manière dont ils conçoivent ces relations laisse beaucoup à désirer. Non seulement ils conçoivent le pouvoir strictement en termes matériels et militaires, mais les rapports de pouvoir entre les acteurs – les États – n’ont aucune influence sur l’articulation, la manifestation ou la transformation de leur identité. Pour les réalistes, le pouvoir n’a pas du tout un statut constitutif en ce qui concerne l’identité. Les rapports de pouvoir s’installent à travers l’interaction entre des acteurs dont l’identité et les intérêts sont déjà bien établis et fixes; ils émergent après que l’identité des acteurs est construite et, par conséquent, ils sont étudiés sans aucun égard pour le processus de construction identitaire. Le pouvoir et l’identité sont donc pour les réalistes des catégories complètement séparées dont les processus respectifs de construction sont aussi décalés temporellement.

Cette séparation entre l’identité et le pouvoir ainsi que leur prémisse que la maximisation du pouvoir et le dilemme de la sécurité définissent la politique mondiale les amènent, d’un côté, à créer l’image d’un vivre ensemble en tant que coexistence minimale conflictuelle où les Autres sont toujours une menace pour le Nous et, de l’autre côté, cela les amène à fixer ce vivre ensemble dans le statu quo, car les interactions entre les acteurs et les jeux de pouvoir dans lesquels ils sont engagés ne changent rien par rapport à l’identité, aux intérêts et au comportement des acteurs. Par conséquent, et au-delà du fait qu’ils excluent de la discussion tous les autres acteurs qui participent à la politique mondiale, ils annulent toute possibilité pour un autre type de vivre ensemble et immobilisent le Nous et les Autres dans une hiérarchie dont le critère est toujours le même – le pouvoir militaire – et dont seulement la configuration pourrait changer au fil du temps.

En même temps, parce qu'ils réduisent le pouvoir aux capacités matérielles et militaires des États, ils négligent complètement la dimension discursive du pouvoir, celle qui fait référence au pouvoir en tant que savoir, au statut disciplinaire des narratifs ayant acquis des positions hégémoniques dans la société. Cela n'est pas surprenant, étant données leurs prémisses épistémologiques positivistes, mais cette dimension du pouvoir nous révèle à quel point le réalisme produit et reproduit une image du vivre ensemble qui justifie dans la pratique la marginalisation, l'exclusion, la conquête ou l'annihilation des Autres.

Pour les autres auteurs analysés, les rapports de pouvoir perdent graduellement leur importance dans leurs cadres théoriques: en commençant par Jackson qui reconnaît que la société des États est une sphère du pouvoir mais qui opte plutôt vers une représentation « horizontale » de la convention globale où tous les États sont juridiquement égaux; en passant par les auteurs néo-marxistes qui soulignent le rôle contraignant des rapports de pouvoir concrétisés dans des inégalités de classe mais qui aspirent ultimement à un système-monde ou à un monde multi-civilisationnel où les inégalités entre les acteurs ont tendance à disparaître; et en arrivant aux auteurs libéraux qui excluent de leur réflexion tout intérêt pour les rapports de pouvoir qui semblent être disparus complètement de leur paysage analytique. Que ce soit leur description des rapports entre Nous et les Autres tel qu'ils sont ou leur proposition d'un rapport entre Nous et les Autres tel qu'il devrait être (leur projet politico-normatif), le fait de négliger l'importance des rapports de pouvoir dans la construction et la transformation de l'identité des acteurs qu'ils étudient - sans compter, tout comme dans le cas du réalisme, leur conceptualisation totalisante et essentialiste de l'identité - les amène à proposer des images du vivre ensemble qui sont

complètement déconnectées des dynamiques qui marquent les rapports entre Nous et les Autres et qui modèlent leur configuration et reconfiguration.

Il va aussi de soi que leurs prémisses épistémologiques, à côté de leur manque d'intérêt pour le pouvoir, les empêchent d'avoir une attitude réflexive et de s'interroger sur les rapports de pouvoir mis en place, par exemple, par le discours libéral basé sur les droits universels de la personne ancrés dans l'existence d'une rationalité universelle. Tout comme dans le cas des réalistes, les projets politico-normatifs inhérents dans leurs analyses ne font qu'établir les bases pour un vivre ensemble où la voix des Autres ne compte pas. Dans ces cas-ci, ce n'est pas parce que les Autres sont exclus ou marginalisés, mais plutôt parce qu'ils n'« existent » pas, parce que leur différence devient sans importance devant notre appartenance commune à un Nous universel ou devant notre aspiration commune à un monde égalitaire - dans le cas du néo-marxisme.

La même indifférence par rapport aux relations de pouvoir entre Nous et les Autres est présente aussi dans les approches basées sur le dialogue interculturel véritable. Leur accent sur la multiplicité, la fluidité et la relationnalité de l'identité dans la conceptualisation du dialogue véritable enrichit sans équivoque notre compréhension de l'identité et des relations qu'elle entretient avec l'altérité, mais l'absence de cette conceptualisation d'une réflexion sur les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées rend leur conceptualisation de l'identité partielle et leur conceptualisation du dialogue véritable incomplète. Cette absence est d'autant plus surprenante que l'idée de dialogue interculturel véritable semble émerger du désir de corriger des injustices résultant d'une certaine configuration des rapports de pouvoir manifeste dans les manières dont la différence est représentée (menaçante, inférieure ou tout simplement inexistante ou non pertinente) et traitée (exclue, annihilée, subordonnée ou

assimilée) par les groupes dominants dans la société internationale. Mais, même si le dialogue interculturel véritable est conçu et investi par ces auteurs avec le potentiel d'accommoder la différence – pourvu que ses deux conditions de base, l'inclusion dans le dialogue et l'ouverture des participants au dialogue, soient remplies – ce potentiel est difficilement envisageable sans avoir éclairci l'impact de ces rapports de pouvoir sur le dialogue lui-même, sur les efforts de créer les circonstances nécessaires pour la réalisation de ses conditions de base, et *surtout sans avoir éclairci ou au moins suggéré quel type de rapports de pouvoir seront mis en place par un vivre ensemble articulé autour du dialogue interculturel véritable*.

Ainsi, la conceptualisation du dialogue interculturel véritable requiert une attention particulière, premièrement, sur le rôle que les rapports de pouvoir ont dans son initiation et son déroulement et deuxièmement, sur les types de relations de pouvoir qui structureront une société mondiale basée sur la célébration de la différence. Dans le premier cas, sans pousser la réflexion sur comment s'approcher des conditions de base du dialogue dans un monde très hiérarchisé, le concept de dialogue véritable devient plutôt un moyen ou un critère d'évaluation des rapports qui s'établissent entre Nous et les Autres et beaucoup moins une manière de les transformer. Cela veut dire que tel qu'il est présenté, avec ses deux conditions de base, le concept de dialogue véritable nous permet plutôt d'identifier les exclus, d'identifier les sujets de débat qui sont marginalisés et à travers cela, de dévoiler les rapports de pouvoir qui articulent le vivre ensemble. Cependant, dévoiler les relations de pouvoir ne conduit pas nécessairement à leur transformation ou franchissement¹⁶³. Révéler qui sont ceux dont la voix n'est pas entendue et dont les besoins ou les aspirations ne sont pas écoutés ne nous fournit pas automatiquement les mécanismes pour créer les conditions d'un dialogue véritable; cela n'assure donc pas

¹⁶³ Tel que Kapoor le souligne en paraphrasant Hall: "The trap, as Hall submits, is assuming that, because a narrative has been read and deconstructed epistemologically and theoretically, 'therefore it has been displaced politically'" (Kapoor 2002: 659).

nécessairement leur inclusion dans le dialogue ou l'ouverture de tous les participants au dialogue - en haut et en bas des hiérarchies qui structurent la politique mondiale - devant les aspirations de chacun. Ainsi, la conceptualisation du dialogue véritable nous explique pourquoi et comment un dialogue véritable est possible entre Nous et les Autres, quelles sont les conditions de base d'un tel dialogue, mais elle ne nous dit pas comment remplir ces conditions de base dans la politique mondiale, afin de surmonter les rapports de pouvoir qui empêchent en ce moment un vivre ensemble basé sur la célébration de la diversité.

Deuxièmement, l'absence d'une réflexion sur les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées et sur le rôle constitutif de ces rapports dans la construction du Nous et des Autres est d'autant plus troublante que la conceptualisation du dialogue ne nous laisse pas entrevoir comment le dialogue véritable établit ou instaure lui-même des rapports de pouvoir et comment ces rapports de pouvoir s'articulent dans un vivre ensemble basé sur le respect, l'affirmation et la célébration de la différence. Une fois établis la possibilité et le potentiel transformatif d'un dialogue interculturel véritable entre Nous et les Autres multiples, fluides et relationnels, ces approches devront explorer quels sont les types de rapports de pouvoir qui structureront un tel accommodement de la différence. L'absence d'une telle réflexion sur les rapports de pouvoir enlève pratiquement le caractère antagonique ou agonique, selon Mouffe, des relations entre Nous et les Autres, du dialogue entre eux et du vivre ensemble basé sur le dialogue véritable. La transformation sociale envisagée à travers le dialogue interculturel véritable semble donc se produire dans, et conduire en même temps à, un vide politique car elle est dépourvue justement de ce que pourrait donner un contenu à ce vide – le pouvoir.

Sans se pencher ni sur la façon d'arriver à un dialogue véritable dans un monde hiérarchisé, ni sur les relations de pouvoir mises en place à travers un tel dialogue, la

conceptualisation du dialogue véritable reste donc incomplète et diminue la probabilité de succès d'un projet politique articulé autour de cette conceptualisation car un tel projet semblerait déconnecté de la réalité sociale et politique dans laquelle le dialogue devrait se dérouler. Plus particulièrement en Relations Internationales, la conceptualisation du dialogue véritable semble projeter un moment temporel qui est totalement déconnecté du contexte historique, social et politique dans lequel le dialogue est censé intervenir et qu'il est censé transformer et elle ne nous donne pas les outils conceptuels pour procéder à une telle connexion. Un projet de transformation du vivre ensemble dans la politique mondiale à travers le dialogue interculturel véritable devrait nécessairement établir cette connexion afin que le potentiel transformatif du dialogue devienne plausible. Et la manière d'établir cette connexion est à travers le rôle constitutif du pouvoir, à travers les rapports de pouvoir qui s'établissent entre le Nous et les Autres – donc à travers une inclusion dans la conceptualisation du dialogue véritable d'une réflexion sur les rapports de pouvoir qui devront être restructurés, sur les mécanismes pour stimuler la volonté d'une telle restructuration et sur les façons dont ils seront restructurés.

Plus précisément, la dimension normative ou éthique du projet de transformation sociale visé par les approches basées sur le dialogue interculturel véritable devrait être reconnectée avec la dimension politique de celui-ci. La manière dont ces approches envisagent l'éthique - en termes de reconnaissance de l'Autre – va certainement au-delà des conceptualisations traditionnelles de l'éthique telles qu'elles sont articulées par le débat entre le cosmopolitisme et le communautarisme ou autour des questions de justice distributive. Cependant, une fois avoir établie la nécessité d'ajouter une dimension identitaire à la définition de l'éthique dans la politique mondiale, les questions éthiques centrées sur la reconnaissance, l'affirmation et la célébration de la différence devront maintenant dépasser l'étape de la critique des injustices

créées soit par l'exclusion des Autres à cause de leur différence, soit par l'ignorance de leur différence. Étant donné que l'identité et le pouvoir sont étroitement reliés, cette nouvelle dimension identitaire de l'éthique devrait maintenant être reconnectée avec le caractère agonique de tout bien-être social basé sur la célébration de la différence, car un tel bien-être sera créé, comme Chantal Mouffe le dirait, par « des actes de pouvoir » (Mouffe 1997 : 24). Ainsi, l'éthique dans la politique mondiale acquiert non seulement une dimension identitaire, mais aussi une dimension agonique. Et c'est justement son caractère agonique qui devrait nous porter à nous interroger sur les éventuelles injustices qu'un vivre ensemble basé sur le dialogue interculturel véritable pourrait créer – ce qui m'amène à évoquer une autre faiblesse dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable.

Comme dans le cas des approches orthodoxes, la conceptualisation du dialogue interculturel véritable est accompagnée d'un manque d'auto-réflexivité qui devient très surprenant surtout dans le cas des auteurs qui, en réaction à la logique de l'argumentation de Linklater, mettent l'accent sur la logique de la réflexivité dans le dialogue entre Nous et les Autres. Ainsi, Blaney et Inayatullah et Shapcott soulignent que la réflexivité est essentielle dans le dialogue pour qu'on puisse parler d'un dialogue véritable et pour qu'on jette les bases d'un vivre ensemble centré sur l'accommodement de la différence. Cependant, ils manquent eux-mêmes de réflexivité par rapport à leur propre projet politico-normatif car ils ne s'interrogent pas sur le contexte culturel duquel l'idée de dialogue émerge, sur les traditions intellectuelles dans lesquelles la conceptualisation du dialogue est ancrée et, par conséquent, sur les besoins et les aspirations auxquels elle répond. L'absence d'auto-réflexivité ne leur permet pas, par exemple, de reconnaître le mérite des acteurs qui s'engagent dans un effort de transformation sociale et politique dans la direction de l'affirmation et du respect de la différence, mais pas

nécessairement à travers un dialogue véritable. Elle obscurcit davantage les rapports de pouvoir que leur projet d'un vivre ensemble articulé autour du dialogue interculturel véritable mettrait en place.

Finalement, on constate donc que les approches basées sur le dialogue interculturel véritable partagent avec les approches orthodoxes une de leurs faiblesses par rapport à la conceptualisation de l'identité : la séparation conceptuelle qui est faite entre pouvoir et identité. Tout comme les autres auteurs, les auteurs qui développent le concept de dialogue véritable en Relations Internationales négligent le rôle constitutif du pouvoir dans la construction et la transformation des identités, ce qui ne leur permet pas de saisir l'identité dans sa complexité. Par leur désir de dépasser les limites ontologiques d'une discipline qui promouvait une image totalisante et essentialiste de l'identité, ils arrivent à une ouverture radicale du champ ontologique de la discipline en mettant l'accent sur le caractère multiple, fluide et relationnel du Nous et des Autres. Cette ouverture a le mérite de laisser la porte ouverte dans la discipline à des nouvelles articulations et configurations de l'identité, mais une telle ouverture dans l'abstrait les amène aussi à perdre de vue le caractère contextuel de l'articulation de l'identité, le fait que la particularité du Nous, des Autres et de leur vivre ensemble émerge des rapports de pouvoir dans lesquels ils sont imbriqués. Ce sont ces rapports de pouvoir qui donnent un « contenu » à l'identité et ils ne peuvent pas être ignorés si l'on veut maximiser le potentiel du retour de l'identité dans la discipline – si l'on veut comprendre l'identité dans sa complexité, les dynamiques identitaires et si l'on veut mieux saisir les possibilités actuelles pour la reconceptualisation et la réarticulation d'un vivre ensemble au niveau mondial, basé sur l'accommodement de la différence.

Le concept de dialogue interculturel véritable reste à être théorisé et raffiné davantage si nous aspirons à en faire un repère théorique dans une discipline qui, à travers son approche dominante – le réalisme, a figé l'image et la pratique de la politique mondiale dans des hiérarchies difficilement ébranlables et dans des jeux de pouvoir dont la dimension identitaire ne fait que renforcer l'image menaçante des Autres et justifier davantage leur exclusion ou leur confrontation armée. Par conséquent, les auteurs qui se proposent de reconceptualiser le vivre ensemble à travers le dialogue interculturel véritable laissent leur démarche inachevée et leur théorisation de l'identité insuffisante.

5.1.3 Dialogue véritable – un potentiel à considérer, mais une conceptualisation à approfondir

Extrapolée au niveau de la politique mondiale, la conceptualisation du dialogue interculturel véritable semble donc nous proposer un scénario difficilement réalisable – celui d'une communication entre des acteurs dont les rapports de pouvoir et les hiérarchies sont « abolis » dans un désir collectif pour l'accommodement de la différence. Au-delà de sa limite théorique considérable qui vient de l'ignorance des rapports de pouvoir, l'idée de dialogue véritable ne devrait pas être négligée car elle nous permet, par exemple, de dépasser le blocage intellectuel dans lequel le relativisme pourrait nous amener – l'idée d'incommensurabilité radicale et de l'impossibilité d'une communication qui prendrait une autre forme que celle de la négociation entre des rivaux. L'accent mis sur la relationnalité entre Nous et les Autres et sur la présence des Autres dans le Nous, de l'altérité dans l'identité, explique d'un côté la possibilité d'un dialogue véritable avec l'altérité et de l'autre côté, le besoin d'un tel dialogue - c'est à travers le dialogue véritable que le soi ou le Nous arrivent à se connaître et à s'accomplir.

Les contributions théoriques apportées par la conceptualisation du dialogue interculturel véritable pourraient être développées davantage si cette conceptualisation incluait une discussion sur au moins deux autres éléments importants dans le dialogue entre Nous et les Autres et par rapport à leur identité : les émotions, en tant que dimension considérable de l'identité individuelle et collective, et la langue dans laquelle le dialogue interculturel véritable se déroule ou devrait se dérouler.

La langue de conversation entre Nous et les Autres au niveau mondial est un aspect important qui n'est même pas mentionné par les auteurs qui ont extrapolé l'idée de dialogue interculturel véritable au niveau mondial. La langue en général est une partie intégrante de l'identité du Nous et des Autres dans la politique mondiale tandis que la langue du dialogue en particulier peut être l'expression des rapports de pouvoir qui existent entre Nous et les Autres ou le vecteur de nouveaux rapports de pouvoir. L'absence dans la conceptualisation du dialogue véritable d'une réflexion sur les relations de pouvoir explique dans une certaine mesure le manque d'attention de la part des auteurs aux aspects de langue en tant que vecteur du pouvoir. Cependant, l'intérêt que ces auteurs portent à l'identité et à l'accommodement des différences devrait les pousser à s'interroger sur la langue dans laquelle le dialogue véritable devrait se dérouler et sur comment les différences de langue pourraient être accommodées par un tel dialogue véritable. En s'inspirant de Gadamer, Shapcott souligne le caractère universel du langage, le fait que nous sommes tous des êtres linguistiques, mais il omet d'admettre que cette dimension linguistique se concrétise d'une manière différente à travers le monde. De la même manière, Walhof suggère que ce que la conversation véritable permet c'est l'émergence d'un langage commun et que ce langage ne précède donc pas la conversation. Cependant, la question de la langue dans laquelle la conversation se déroule et dans laquelle le langage commun émerge

reste encore à être explorée. La langue est un enjeu important dans la politique mondiale et elle peut être un obstacle considérable devant la conversation à travers les cultures. Une attention particulière accordée aux aspects reliés à la langue de conversation dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable est donc nécessaire si l'on veut que le potentiel de ce dialogue d'accommoder les différences au niveau mondial soit viable.

Pour ce qui est des émotions, les auteurs qui développent la conceptualisation du dialogue interculturel véritable suggèrent seulement son importance, mais sans s'attarder là-dessus. Tous ces auteurs soulignent que ce sont l'inclusion de tous les acteurs dans le dialogue et l'ouverture des participants au dialogue qui, ensemble, donnent un caractère véritable au dialogue. Dans ce sens, l'ouverture des participants dans le dialogue est présentée non seulement comme une ouverture épistémologique - le désir de connaître l'Autre - mais aussi comme une disposition émotionnelle. Cependant, il n'y a aucune réflexion dans la conceptualisation du dialogue véritable sur le rôle des émotions dans le processus d'identification individuelle ou collective, dans la relation dialogique entre le Nous et les Autres. Le rôle des émotions dans l'articulation, l'affirmation et la transformation de l'identité du Nous et des Autres, et dans la politique mondiale en général, est d'ailleurs un sujet qui reste encore à être exploré, en dépit des quelques efforts dispersés pour mettre les émotions sur l'agenda de recherche en Relations Internationales. Par exemple, après une longue période où les émotions ont été reléguées à la sphère privée ou de l'irrationalité par le rationalisme et elles ont été donc considérées comme non pertinentes dans l'étude de la politique internationale¹⁶⁴, les chercheurs ont commencé à argumenter pour la nécessité de porter attention au rôle des émotions dans la politique mondiale et de développer des

¹⁶⁴ Une exception dans ce sens est représentée par les études sur le lien entre la psychologie et la politique étrangère (par exemple, les analyses développées par Robert Jervis), mais ici encore les émotions étaient conçues plutôt comme des déviations de la rationalité et elles étaient invoquées pour expliquer les perceptions erronées dans la politique étrangère (Mercer, 2005; Bleiker et Hutchison 2008).

théories de l'émotion qui pourront nous aider à mieux comprendre les dynamiques internationales (Mercer 2005 ; Crawford 2000). Cependant, en dépit de l'accord des chercheurs en ce qui concerne la nécessité d'étudier le rôle des émotions dans la politique et quelques analyses qui soulignent le rôle des traumatismes dans l'articulation de la communauté politique (par exemple, Hutchison 2010) ou le rôle des émotions dans l'action et la réaction par rapport aux événements ou par rapport à d'autres groupes sociaux (par exemple, Leep 2010), il y a très peu d'effort de théorisation du lien entre émotions, identités et les narratifs à travers lesquels les identités se construisent. Cela s'explique en partie autant par la difficulté de définir ce que sont les émotions que par la difficulté de décider comment les étudier¹⁶⁵. Pourtant, une meilleure compréhension de la politique mondiale et l'élaboration des projets politiques efficaces, visant la reconfiguration de celle-ci, nécessitent un tel effort de théorisation. Cela est d'autant plus évident dans le cas du dialogue interculturel véritable qui a comme condition de base l'ouverture émotionnelle envers les Autres.

Alors, la conceptualisation du dialogue véritable reste incomplète dans la mesure où l'attention par rapport à la langue dans le dialogue se déroule, le lien entre émotions, identité et discours ainsi que la considération des rapports de pouvoir dans lesquels le Nous et les Autres sont imbriqués sont absents. Malgré cela, les voies de réflexion ouvertes par les approches basées sur le dialogue véritable ne devront pas être abandonnées, mais au contraire, explorées davantage.

¹⁶⁵ Dans ce sens, Bleiker et Hutchison argumentent, par exemple, que le caractère éphémère et l'intangibilité des dimensions politiques des émotions fait en sorte que celles-ci ne peuvent pas être étudiées d'une manière satisfaisante par les méthodes conventionnelles des sciences sociales et que, en suivant la voie ouverte par les approches féministes et les approches interprétatives, les sources esthétiques – la littérature, la photographie, le cinéma, les arts visuels, la musique – seront plus utiles pour « capter » les émotions (Bleiker et Hutchison 2008).

5.2 Quel retour de l'identité? Pour quel vivre ensemble ? Et pour quelle discipline ?

Notre conceptualisation du Nous et des Autres conditionne notre conceptualisation du vivre ensemble et notre attitude par rapport à la différence. Notre manière de procéder au retour de l'identité dans la discipline, à l'analyse de l'identité dans la politique mondiale, met l'empreinte sur le type de vivre ensemble que nous choisissons de promouvoir et de mettre en place. Le retour de l'identité en Relations Internationales présente donc un potentiel très important pour la reconceptualisation et la reconfiguration de la politique mondiale. La capacité des chercheurs de saisir ce potentiel dépend entièrement de leur disponibilité de relativiser les repères théoriques qui conditionnent leur vision du Nous et des Autres, de leur disponibilité de se lancer dans une exploration approfondie de l'identité, aussi déstabilisante qu'elle pourrait l'être. Ce n'est pas une tâche facile et les efforts dans cette direction ne manquent pas non plus.

Les approches réalistes ne semblent pas avoir saisi ce potentiel. Elles développent un intérêt pour l'identité seulement dans la mesure où cela leur permet de renforcer leur logique analytique, ce qui ne change absolument rien au niveau de la conceptualisation du vivre ensemble en tant que coexistence minimale et conflictuelle entre les États. Un grand nombre de chercheurs semblent pourtant de plus en plus convaincus que la réduction de la discipline des Relations Internationales strictement à l'étude des relations entre les États n'est pas justifiée. Tel que nous l'avons vu, pour certains de ces chercheurs, cette conviction n'a pas été suffisante pour vraiment essayer de faire place à la diversité, à la différence dans leurs projets politico-normatifs. Toujours en lien avec cette conviction, d'autres auteurs se sont concentrés sur la théorisation d'une ontologie qui rend intelligible la multiplicité, la fluidité et la relationnalité du Nous et des Autres dans la discipline. Leurs contributions ontologiques, épistémologiques et normatives à la

compréhension de l'identité et de la relation entre l'identité et l'altérité sont considérables, mais l'identité est loin d'avoir dévoilé tous ses mystères et le vivre ensemble basé sur l'accommodement de la différence est loin d'avoir éclairci tous ses paramètres.

Si nous continuons sur la voie ouverte par les approches basées sur le dialogue interculturel véritable, ce qui manque principalement de leur cadre analytique c'est une conceptualisation de l'identité qui, à côté de la multiplicité, la fluidité et la relationnalité de l'identité, tienne aussi compte du rôle constitutif des rapports de pouvoir dans la construction et la transformation des identités ainsi que de la dimension émotionnelle de l'identité. Ce sont des dimensions qui ne peuvent pas être ignorées dans l'effort d'appréhender l'identité et ses rapports avec l'altérité. En même temps, ce sont des dimensions qui encouragent des approches pluridisciplinaires de l'identité où les analyses et les développements théoriques en psychologie ou psychanalyse ne devront pas être étrangères.

Il reste aussi à développer des méthodologies qui nous permettraient d'analyser l'identité dans ses relations complexes avec l'altérité prise au sens large - les Autres multiples et multidimensionnels, passés, présents et imaginés - ainsi que dans la particularité ou la contextualité donnée par les rapports de pouvoir dans lesquels elle est imbriquée. Il nous manque donc les outils méthodologiques pour développer des analyses qui puissent capter autant les dynamiques singulières qui découlent du contexte historique qui conditionne l'identité, que le cadre plus ample et complexe dans lequel l'identité émerge.

À côté du fait que notre conceptualisation du Nous et des Autres met l'empreinte sur le vivre ensemble, elle met aussi l'empreinte sur le type de discipline que nous créons, sur les portes que nous lui ouvrons et sur les pistes d'exploration que nous lui refusons. La

conceptualisation de l'identité dans la politique mondiale strictement en termes étatiques et l'intérêt particulier accordé aux préoccupations des États puissants et aux relations entre eux ont réduit la discipline à un « manuel » de gestion des problèmes ou plutôt de gestion des conflits. Ce statut de « manuel » ne veut pas dire que la discipline se trouvait à « l'extérieur » de la politique mondiale, de la pratique des relations internationales, et qu'elle reflétait et essayait d'anticiper seulement ce qui se passait à ce niveau. Au contraire, elle a contribué à la production et à la re-production d'un monde qui est loin de tenir compte, de respecter et de célébrer la voix des Autres. Tout comme Smith le souligne en faisant référence aux événements du 11 Septembre 2001, « the discipline of International Relations is complicit in the constitution of this world [le monde du 11 Septembre 2001] of international relations » (Smith 2004 : 499), car elle s'est concentrée sur une image du monde émergeant et reflétant les priorités d'un Nous occidental sans porter attention au monde tel qu'il était représenté et vécu par les Autres.

Le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales ouvre donc la porte à la redéfinition ou la réinvention d'une discipline qui ne peut plus ignorer ni son rôle ni sa responsabilité dans la configuration et la re-configuration du vivre ensemble au niveau mondial. La discipline devrait assumer ce rôle ouvertement et s'orienter activement vers la recherche d'alternatives pour un vivre ensemble qui permettrait l'accommodement des différences.

Un dernier point qui mérite d'être mentionné est qu'au-delà de ces limites théoriques et méthodologiques qui accompagnent le retour de l'identité en Relations Internationales, ce retour n'a rien changé non plus au niveau des rapports entre Nous et les Autres dans la discipline elle-même. Je mentionnais au début de la section précédente qu'il n'y a pas eu un débat dans la discipline par rapport à l'identité ou aux implications théoriques, épistémologiques ou normatives de la nécessité de porter une attention particulière à l'identité dans l'analyse de la

politique mondiale. Plus de deux décennies après la fin de la Guerre froide et de l'ouverture incontestable de la discipline aux questions identitaires, ce débat et le dialogue entre les différentes approches n'arrive pas encore de se produire. Cet échec ne veut pas dire que la question de l'identité est démodée ou que son exploration n'est pas fructueuse et enrichissante. Il nous dit seulement qu'en dépit des appels à ou des tentatives de dialogue¹⁶⁶, les différentes approches en Relations Internationales restent dans un état de « coexistence minimale » où les Autres sont tolérés, mais pas intégrés dans un dialogue véritable. Ici aussi il reste du travail et des efforts à faire car un dialogue entre toutes ces approches ne ferait qu'enrichir la discipline et notre compréhension de l'identité et du vivre ensemble.

¹⁶⁶ À voir surtout le numéro spécial de Millennium (39 :3, May 2011) *International Relations in Dialogue* ou Gunther Hellmann (ed) « Are dialogue and Synthesis Possible in International Relation? », *International Studies Review*, 5, 2003, pp : 123-153.

Conclusion

Pour des décennies après la création de la discipline des Relations Internationales, l'identité a été expulsée du champ de recherche de la discipline, n'étant pas considérée comme un sujet pertinent pour la compréhension de la politique internationale ou, plus précisément, des relations interétatiques. Les dynamiques récentes dans la politique mondiale ainsi que les développements théoriques dans la discipline ont fait en sorte que l'identité ne pouvait plus être ignorée et qu'une attention particulière aux questions et aux enjeux identitaires était devenue une nécessité. Après la fin de la Guerre Froide, suite à ces pressions empiriques et théoriques, les études sur l'identité ont commencé de plus en plus à se multiplier ce qui a conduit à un véritable retour de l'identité dans la discipline. Le retour de l'identité en Relations Internationales a certainement conduit à une ouverture, à plusieurs niveaux, de la discipline vers les questions identitaires et culturelles. Tel que nous l'avons vu, cette ouverture s'est produite non seulement par l'émergence des approches qui font de l'identité leur centre d'intérêt, mais aussi par un intérêt évident de la part des approches orthodoxes par rapport aux enjeux identitaires

Partant de la prémisse que les théories des Relations Internationales sont des théories du vivre ensemble - des théories qui essaient d'appréhender, expliquer ou projeter le vivre ensemble au niveau mondial - et que *penser l'identité c'est implicitement penser le vivre ensemble*, (c'est penser les Autres et les relations avec l'altérité), mon objectif a été de voir comment ce retour de l'identité s'est concrétisé dans la discipline des Relations Internationales et dans quelle mesure il a conduit à un changement dans la conceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial; dans quelle mesure il a conduit au dépassement des manières traditionnelles d'envisager les rapports

entre le Nous et les Autres dans la discipline – la coexistence minimale plus ou moins conflictuelle ou l’assimilation. Mon analyse du retour de l’identité dans la discipline est donc basée sur la prémisse qu’un intérêt particulier accordé à l’étude de l’identité aurait le potentiel de transformer nos manières de se représenter et de se rapporter à l’altérité, il aurait le potentiel de changer la théorisation et ultimement la pratique de la politique mondiale vers le respect, l’affirmation et la célébration de la différence.

Les prémisses épistémologiques qui ont guidé ma recherche s’inscrivent dans le post-positivisme. Je prends donc la réalité comme étant construite d’une manière intersubjective et je prends la théorie, l’éthique et la pratique comme étant étroitement reliées : tout effort pour connaître, comprendre, interpréter la réalité a une forte dimension normative qui guide notre comportement, qui se reflète dans la pratique et qui, ultimement, modèle la réalité sociale.

Basée sur ces prémisses, j’ai donc fait une relecture des théories des Relations Internationales à travers l’identité, en évaluant les implications théoriques du retour de l’identité dans la discipline sur la conceptualisation du vivre ensemble. Cette relecture m’a permis de mettre en évidence que les théories des Relations Internationales sont basées implicitement ou explicitement sur certaines conceptualisations de l’identité qui influencent et conditionnent leurs conceptualisations du vivre ensemble et qui se reflètent dans leurs projets politiques sous-jacents. Elle m’a permis non seulement de problématiser en profondeur les approches en Relations Internationales mais aussi de présenter une autre image de la discipline des Relations Internationales en tant que discipline du Vivre Ensemble entre Nous et les Autres au niveau mondial. Les théories des Relations Internationales sont des théories du vivre ensemble car elles expliquent et projettent les rapports qui s’établissent entre Nous et les Autres, entre l’identité et l’altérité dans la politique mondiale. En prenant ces théories comme des théories du vivre

ensemble, cela nous permet en effet de cerner le cadre théorique étroit dans lequel l'identité et le vivre ensemble ont été conceptualisées.

En même temps, une telle relecture des approches en Relations Internationales à travers le prisme de l'identité contribue non seulement à acquérir une meilleure compréhension de la discipline elle-même, mais aussi à mieux comprendre les implications théoriques, normatives et politiques du retour de l'identité dans la discipline ainsi que les voies qu'il ouvre (ou qu'il bloque!) vers la reconceptualisation de la politique mondiale.

L'hypothèse qui a guidé ma recherche est que *pour arriver à une reconceptualisation du vivre ensemble, le retour de l'identité doit nécessairement générer une nouvelle conceptualisation du Nous, des Autres et des rapports de pouvoir qui s'établissent ou qui devront s'établir entre eux*. L'absence d'effort pour reconceptualiser l'identité et les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées ne ferait que renfermer l'identité dans sa conceptualisation traditionnelle ce qui conduirait à la reproduction des conceptualisations conflictuelles ou homogénéisatrices du vivre ensemble au niveau mondial, avec les conséquences normatives et politiques respectives – la dévalorisation, l'ignorance ou la marginalisation, l'exclusion de la différence. En même temps, parce que l'identité est un concept très complexe, qui se situe à l'intersection de plusieurs disciplines, j'ai aussi proposé quelques repères conceptuels qui devront guider tout effort pour reconceptualiser l'identité en Relations Internationales. Ainsi, je soutiens qu'une nouvelle conceptualisation de l'identité devrait nécessairement tenir compte du fait que *l'identité est multiple, fluide et relationnelle et qu'elle se construit, s'affirme et se transforme à travers les relations de pouvoir qu'elle entretient avec l'altérité*. Par conséquent, je prends les relations de pouvoir comme ayant un rôle constitutif par rapport à l'identité et comme devant nécessairement être incluses dans la reconceptualisation de

l'identité. J'insiste donc sur le fait que le pouvoir n'existe pas dans l'abstrait – il émerge et se transforme à travers les relations qui s'établissent entre l'identité et l'altérité. En retour, les relations de pouvoir qui émergent de cette dynamique mettent leur empreinte sur la construction et la transformation de l'identité et du vivre ensemble.

L'analyse du retour de l'identité dans la discipline a donc été faite à la lumière de ces caractéristiques ou dimensions générales de l'identité, qui devront se retrouver dans une nouvelle conceptualisation de l'identité, et elle a été centrée sur les auteurs qui, par l'accent qui ont mis dans leurs études sur les questions et les enjeux identitaires, ont procédé au retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales après la fin de la Guerre froide. L'analyse a visé à identifier dans quelle mesure les manières dont ces auteurs envisagent le Nous, les Autres (qui sont-ils et comment ils se construisent) répondent aux exigences théoriques mentionnées plus haut et dans quelle mesure les projets politico-normatifs inhérents dans leurs conceptualisations de l'identité nous permettent de parler d'une reconceptualisation du vivre ensemble au niveau mondial. Cette analyse m'a amené à argumenter que *le retour de l'identité ne s'est pas concrétisé dans une reconceptualisation du vivre ensemble dans la discipline, cela en dépit des efforts explicites de certaines approches dans cette direction*. Les conclusions qui ressortent de mon analyse et qui soutiennent cet argument sont retracées dans la section suivante.

« Renouveau » dans la continuité et transformation par le dialogue

Dans le cas des approches orthodoxes, l'identité a plutôt pris la forme d'une nouvelle variable qui fut ajoutée à la logique traditionnelle de penser les relations internationales dans le but de renforcer la validité théorique de ces approches. Même si les auteurs ont fait de l'identité

un enjeu important dans la politique mondiale, leur manière de le faire n'a fait que reproduire les conceptualisations traditionnelles de l'identité – celles qui étaient présentes d'une manière implicite dans les approches orthodoxes et qui conduisaient à une idée essentialiste, fixe et totalisante de l'identité. Ainsi, qu'il s'agisse de l'identité nationale (Mearsheimer), civilisationnelle (Huntington), de classe (Wallerstein) ou tout simplement de l'identité d'êtres humains (Rosenau ou Scholte), les auteurs ont continué à fournir une image totalisante de l'identité, où la multiplicité et la multidimensionnalité de l'identité des acteurs dans la politique mondiale est réduite à une seule dimension considérée primordiale à ce niveau-là; essentialiste, car l'identité des acteurs semble donnée par une substance qui les transcende, eux et les interactions qui s'établissent entre eux; et figée dans le temps, car l'identité et les intérêts des acteurs ne changent pas à travers leurs interactions.

De plus, même si certaines de ces approches – et il s'agit ici principalement des approches réalistes – ont mis l'accent sur les rapports de pouvoir qui existent entre les acteurs (les États) et elles ont fait de la maximisation du pouvoir l'enjeu principal des relations internationales, ces rapports de pouvoir ne sont pas considérés constitutifs dans l'articulation ou la transformation de l'identité. Il s'agit de rapports de pouvoir qui s'établissent entre des entités dont l'identité est bien établie et fixe et qui semblent conditionner dans une grande mesure le comportement des acteurs, mais qui n'ont pas un rôle dans le processus d'identification des acteurs en interaction ou dans le processus de transformation de leurs identités. D'autres approches – les approches libérales, par exemple – ont pratiquement exclu de leurs analyses les rapports de pouvoir entre les divers acteurs car pour elles, les différences nationales, ethniques, raciales ou autres entre les acteurs ainsi que les rapports de pouvoir dans lesquels ces différences sont imbriquées

deviennent secondaires et non pertinentes devant notre identité commune d'êtres humains investis de droits et d'obligations, devant notre appartenance commune à l'espèce humaine.

Sans vraiment s'intéresser aux processus de construction de l'identité, sans questionner l'imaginaire du vivre ensemble qui dominait la discipline et sans essayer d'explorer les implications théoriques de l'ajout de l'identité dans l'analyse de la politique mondiale, ces analyses n'ont fait que consolider les conceptions traditionnelles des rapports entre Nous et les Autres dans la politique internationale. Le manque d'intérêt et d'attention de la part des approches orthodoxes sur l'articulation et la transformation des identités en interaction et sur l'importance des rapports de pouvoir dans ces processus, a pour effet soit de fixer les relations internationales dans un statu quo caractérisé par la lutte permanente pour la survie, donc par une coexistence conflictuelle; soit de présenter une image déformée et incomplète d'une politique mondiale où ce qui compte c'est ce qu'on partage en commun en dépit des différences entre nous, donc où les Autres sont assimilés dans une catégorie abstraite du Nous en tant qu'êtres humains. Nous pouvons donc dire que *le retour de l'identité dans les théories orthodoxes des Relations Internationales n'a pas permis de dépasser la conception conflictuelle ou homogénéisatrice du vivre ensemble qui leur est inhérente parce que la manière dont ce retour s'est produit ne fait que reproduire la conceptualisation traditionnelle de l'identité qui sous-entend le caractère unidimensionnel, immuable et unitaire de celle-ci, et qui, en plus, ne tient pas compte du rôle constitutif du pouvoir par rapport à l'identité*. Cela cloisonne les rapports entre Nous et les Autres dans des modèles de vivre ensemble qui condamnent la différence soit à l'exclusion soit à l'assimilation, donc qui ne permettent pas l'épanouissement et le respect de la différence. De plus, ces modèles ne permettent pas de tenir compte des nouveaux acteurs qui ont

émergé dans la politique mondiale dans les dernières décennies et, par conséquent, ils ne contribuent pas à une compréhension approfondie de la politique mondiale.

Tel que nous l'avons vu, à part l'ouverture des approches orthodoxes aux questions identitaires, le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales s'est aussi concrétisé dans l'émergence d'approches qui non seulement font de l'identité leur centre d'intérêt, mais qui se proposent en même temps de dépasser les conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble dans la discipline, donc de dépasser l'idée de conflictualité ou d'assimilation qui domine l'imaginaire de la politique internationale, pour faire place au respect et à la célébration de la différence. Tout en prenant pour acquis que les enjeux identitaires ont une importance majeure dans la politique mondiale, ces approches, qui s'inscrivent dans les approches critiques, partent de la prémisse que le Nous et les Autres sont multiples, fluides et relationnels et, devant le défi d'accommoder les Autres sans les secondariser, inférioriser, marginaliser ou exclure, elles proposent un vivre ensemble basé sur le dialogue interculturel véritable. L'analyse de ces approches a visé à déceler si ces approches permettent vraiment à appréhender les relations complexes qui s'établissent entre Nous et les Autres au niveau mondial afin de réussir à accommoder théoriquement la différence et si elles réussissent donc de cette manière à ouvrir la voie vers une transformation et reconfiguration de la politique mondiale.

En dépit de certaines différences entre les auteurs qui argumentent en faveur d'une reconceptualisation du vivre ensemble autour du concept de dialogue ou de conversation véritable, ces auteurs mettent tous en évidence le potentiel transformatif du dialogue véritable, son potentiel de conduire à une transformation ontologique, épistémologique et axiologique de la politique mondiale vers l'inclusion, la célébration et le respect de la différence. Ils le font en

empruntant les conceptualisations du dialogue véritable développées par différents philosophes et en les extrapolant à la politique mondiale –Linklater s’inspire de Habermas, Blaney et Inayatullah de Todorov et Nandy, Shapcott de Gadamer.

La conviction concernant le potentiel transformatif du dialogue véritable n’est pas le seul argument que ces auteurs partagent en commun; ils s’accordent aussi sur les conditions de base que le dialogue doit remplir afin qu’il soit un dialogue véritable : le caractère inclusif du dialogue - tous les acteurs devront être capables de participer au dialogue; et l’ouverture des participants dans le dialogue - les participants doivent être prêts à relativiser leur propres perspectives et à connaître ou à rester ouverts devant les perspectives des Autres. Ces conditions remplies, le dialogue pourrait donc permettre, selon ces auteurs, l’accommodement de la diversité dans un vivre ensemble qui n’exclut pas nécessairement les divergences, mais qui les gèrent d’une manière plus harmonieuse à travers la compréhension, l’inclusion et le respect des Autres.

Sans se proposer de conceptualiser une nouvelle ontologie des Relations Internationales, ces auteurs visent surtout à assurer l’ouverture (plus ou moins!) radicale du champ ontologique de la discipline en insistant sur la multiplicité du Nous et des Autres et sur leur caractère fluide et relationnel. Tandis que ces trois caractéristiques de l’identité sont clairement présentes dans leurs conceptualisations du dialogue véritable, la quatrième caractéristique – qui souligne l’importance des rapports de pouvoir dans l’articulation, la manifestation et la transformation de l’identité -est complètement négligée. Les auteurs ne l’ignorent pas, mais leur réflexion s’arrête au point où ils reconnaissent que les rapports de pouvoir peuvent poser des défis ou des obstacles à la conversation véritable dans la politique mondiale et se contentent de souligner que le dialogue véritable reste encore une possibilité, sans pourtant expliquer comment.

Cependant, *ne pas inclure dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable une discussion approfondie sur les rapports de pouvoir, qui conditionnent dans une certaine mesure l'articulation et la transformation de l'identité du Nous et des Autres ainsi que leur vivre ensemble, limite la portée théorique de cette conceptualisation et le potentiel transformatif du dialogue véritable.* Cette limite théorique vient du fait que les auteurs n'explorent ni l'impact que ces rapports de pouvoir peuvent avoir sur la réalisation des deux conditions de base du dialogue interculturel véritable - sur le caractère inclusif du dialogue et sur l'ouverture des participants dans le dialogue - ni l'impact que le dialogue véritable peut avoir sur l'articulation future des rapports de pouvoir entre Nous et les Autres.

Nous avons vu dans le Chapitre 2 que la relation dialogique entre Nous et les Autres en est une antagonique - les identités émergent et se transforment non seulement en complicité avec mais aussi par résistance à l'altérité, le Nous et les Autres se construisent dans et à travers les relations de pouvoir qui s'établissent entre eux. Par conséquent, les relations de pouvoir sont inévitables dans la société et tout projet qui vise une transformation sociale est à son tour le vecteur des nouveaux rapports de pouvoir qui articuleront le vivre ensemble alternatif. Alors, la question que le potentiel transformatif du dialogue soulève est quel genre de relations de pouvoir sera mis en place à travers un tel dialogue? Linklater préconise, par exemple, une communauté post-Wesphalienne plus égalitaire, mais il ne précise pas ce que cela veut dire exactement et il n'explore pas quel type de relations de pouvoir articuleront cette communauté. La réponse à cette question reste donc à être explorée par les auteurs qui argumentent en faveur d'un autre vivre ensemble à travers le dialogue interculturel, s'ils aspirent à faire de ce concept un repère dans la discipline.

Une autre carence théorique dans la conceptualisation du dialogue interculturel véritable est reliée à l'exigence de l'ouverture des participants dans le dialogue. Tandis que cette ouverture est essentielle pour qu'il s'agisse d'une communication véritable, les auteurs ne nous donnent aucun indice sur comment stimuler et maintenir cette ouverture¹⁶⁷. Cela est d'autant plus important que l'inclusion de la différence radicale n'assure pas en elle-même l'ouverture des participants au dialogue. Ainsi, l'exploration des manières de stimuler cette ouverture, qui n'est pas seulement une ouverture épistémologique - le désir de connaître l'Autre - mais aussi une ouverture émotionnelle de la part des participants, devrait accompagner la conceptualisation du dialogue véritable afin que son potentiel transformatif devienne plus plausible.

En conclusion, si pour les approches orthodoxes le retour de l'identité s'est concrétisé dans la réduction de l'identité à une simple variable dont l'ajout dans l'analyse de la politique mondiale ne change rien dans les manières réductrices dont l'identité et le vivre ensemble sont représentés, produits et reproduits, les approches basées sur le dialogue interculturel véritable poussent la réflexion vers une reconfiguration des rapports entre Nous et les Autres dans la politique mondiale basée sur la nécessité de l'accommodement de la diversité. Même si le potentiel transformatif du dialogue véritable ne devrait pas être négligé, les limites dans la conceptualisation de ce dialogue nous indiquent que le retour de l'identité dans la discipline des

¹⁶⁷ Walhof, par exemple, donne une autre interprétation aux arguments de Gadamer en argumentant que ce qui est présenté par d'autres théoriciens comme une condition du dialogue est en effet une conséquence de celui-ci, car les acteurs n'entrent pas toujours en dialogue avec des convictions claires ou des points de vue précis et que c'est à travers le dialogue que le sujet de discussion ainsi que les sens et les opinions s'articulent. Appliqué dans la politique mondiale, cet argument pourrait peut-être fonctionner pour des enjeux tout à fait nouveaux, qui seront explorés ensemble par tous les acteurs (même si ce scénario est difficile à envisager), mais il est difficilement soutenable dans le cas des conversations sur des sujets qui sont déjà sur les agendas des discussions depuis longtemps et qui sont accompagnés par des convictions et même passions très puissantes (le sujet de la pauvreté par exemple).

Relations Internationales reste encore à être réalisé en termes de reconceptualisation du vivre ensemble.

Vers un vivre ensemble célébrant la diversité

En dépit de l'échec actuel du retour de l'identité en Relations Internationales de générer des nouvelles manières de conceptualiser les rapports entre Nous et les Autres au niveau mondial afin d'accommoder les différences, ce retour continue à présenter le grand potentiel de conduire à la reconceptualisation et à la reconfiguration de la politique mondiale. Mais quelles sont les voies à suivre pour que ce potentiel devienne plus facilement réalisable?

Premièrement, il faut souligner que l'intérêt récent pour l'identité et les dynamiques identitaires est loin d'avoir élucidé ce que c'est l'identité et d'avoir appréhendé la complexité des processus par lesquelles les identités se construisent, se manifestent et se transforment. Dans ce sens, une exploration systématique, approfondie et interdisciplinaire de l'identité est plus que nécessaire pour mieux comprendre les possibilités et les conjonctures favorables pour l'articulation d'un vivre ensemble basé sur le respect, l'affirmation et la célébration de la différence. Aussi nécessaire, dans ce sens, est le dialogue entre les différentes approches du Nous, des Autres et des rapports qui s'établissent entre eux dans la discipline des Relations Internationales. Tel que nous l'avons vu, le retour de l'identité s'est concrétisé de différentes manières dans la discipline, en fonction des approches que les auteurs ont utilisées pour analyser les enjeux identitaires. Au-delà des faiblesses théoriques que ces approches présentent, elles apportent dans une certaine mesure des contributions à la compréhension de l'identité - même si dans certains cas ces contributions sont très limitées et seulement au niveau des aspects qui ne

devront pas être ignorés dans la conceptualisation de l'identité - et un dialogue entre elles ne fera que stimuler la réflexion sur ce qu'est l'identité et sur la façon dont elle se construit et se transforme.

Deuxièmement, une compréhension plus approfondie de l'identité ne pourra pas être développée que si les auteurs tiennent compte du caractère multiple, fluide et relationnel de l'identité, mais aussi du rôle constitutif des relations de pouvoir dans l'articulation, l'affirmation et la transformation de l'identité. Ce sont des dimensions de l'identité dont l'absence dans la reconceptualisation de l'identité conduira encore une fois à des conceptualisations partielles et insuffisantes du Nous et des Autres, qui limiteront théoriquement et normativement l'interprétation, la représentation et, ultimement, la configuration du vivre ensemble au niveau mondial. En même temps, l'exploration de l'identité ne devrait pas se limiter seulement à ces dimensions; elle devrait aussi rester ouverte à inclure d'autres dimensions – comme par exemple la dimension émotionnelle – qui peuvent intervenir dans l'articulation du Nous, des Autres et de leur vivre ensemble.

Troisièmement, les efforts pour théoriser le Nous, les Autres et les rapports qui s'établissent ou devront s'établir entre eux au niveau mondial, devront être accompagnés par une attention particulière accordée au lien étroit qui existe entre théorie, éthique et pratique, donc à la dimension politico-normative de tout réflexion sur l'identité. C'est seulement en gardant ce lien à l'esprit et en adoptant une attitude autoréflexive que le retour de l'identité dans la discipline pourrait conduire à l'accommodement théorique et politique de la différence dans la politique mondiale.

Le retour de l'identité dans la discipline des Relations Internationales s'est concrétisé quand même dans des contributions importantes à la compréhension du rôle des identités dans la politique mondiale et si le fait que ce retour n'a pas conduit encore à une reconceptualisation du vivre ensemble dans la politique mondiale, cela ne devrait pas inhiber la réflexion, mais la stimuler davantage. Qu'on suive la voie ouverte par les approches basées sur le dialogue véritable ou que d'autres voies seront explorées, la nécessité de l'accommodement de la différence s'est imposée sur l'agenda de recherche dans la discipline et les efforts théoriques dans cette direction ne feront qu'enrichir autant notre compréhension de la politique mondiale que nos démarches dans la reconfiguration de celle-ci.

Bibliographie

- Amin, Samir (1972), « Le modèle théorique d'accumulation et le développement dans le monde contemporain » *Revue Tiers Monde* (octobre-décembre 1972), pp. 703-726.
- Aron, Raymond ((1985) (1962)), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ashley K. Richard et Walker R.B. J (1990), "Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies", *International Studies Quarterly*, 34, 367-416.
- Balibar, Etienne (1995), "Culture and Identity (Working Notes)", dans John Rajchman (ed.) *The Identity in Question*, Routledge, New York and London.
- Batistella, Dario (2003), *Théories des relations internationales*, Presses de Sciences Po, Paris.
- Bauman, Zygmunt (2001), "Identity in the globalising world", *Social Anthropology* 9 (2), 121-129.
- Bellamy, Richard et Castiglione, Dario (1998), "Between Cosmopolis and Community: Three Models of Rights and Democracy within the European Union" dans D. Archibugi, D. Held et M. Kohler (eds) *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press.
- Benhabib, Seyla (1990), "Afterword: Communicative Ethics and Contemporary Controversies in Practical Philosophy" dans Benhabib S. et Dallmayr F. (eds) *The Communicative Ethics Controversy*, Massachusetts Institute of Technology.
- Bhabha, Homi K. (1996), "Culture's in Between" dans S. Hall et P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.
- Blaney, David et Inayatullah, Naeem (1994), "Prelude to a Conversation of Cultures in International Society? Todorov and Nandy on the Possibility of Dialogue", *Alternatives*, 19, 23-51.
- Blaney, David et Inayatullah, Naeem (1996), "Knowing Encounters: Beyond Parochialism in International Relations Theories" dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Blaney, David et Inayatullah, Naeem (2004), *International relations and the problem of difference*, New York, Routhledge.

- Bleiker, Roland et Hutchison, Emma (2008), "Fear no more: emotions and world politics", *Review of International Studies*, 34, pp. 115-135.
- Brock, Lothar (1999), « Observing Change, 'Rewriting' History: A Critical Overview », *Millennium: Journal of International Studies*, 28: 3, 483-497.
- Brown, Chris (1992), *International Relations Theory: New Normative Approaches*, New York, Columbia University Press.
- Brown, Chris (2001), "Borders and Identity in International Political Theory", dans M. Albert, D. Jacobson et Y. Lapid (eds.) *Identities, Borders, Orders. Rethinking International Relations Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bull, Hedley (1977), *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*, New York, Columbia University Press.
- Bull, Hedley et Watson, Adam (1984), *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Buzan, Berry (2001), "The English School: an underexploited resource in IR", *Review of International Studies*, 27, 471-488.
- Callahan, A. William (2004), "Nationalising International Theory: Race, Class and the English School", *Global Society*, 18 (4), 305-323.
- Campbell, David (1994), "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida, and Ethics after the End of Philosophy", *Alternatives*, 19: 4, 455-484.
- Cox, Robert (1990), "Dialectique de l'économie en fin de siècle", *Études Internationales*, décembre, 693-704.
- Cox, Robert (1996 (1981)), "Social forces, states, and world order: beyond international relations theory" dans Robert W. Cox avec Timothy J. Sinclair *Approaches to world order*, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
- Cox, Robert (1999), "Civil society at the turn of the millennium: prospects for an alternative world order", *Review of International Studies*, 25, 3-28.
- Cox, Robert (2000), "Thinking about civilizations", *Review of International Studies*, 26 (5), 217-234.
- Cox, S. Wayne et Turenne-Sjolander, Claire (1997), « The Global Village and the Global Ghetto » dans K. Burch et autres (eds) *Constituting International Political Economy*, Boulder, Lynne Rienner, 139-152.

- Crawford, Neta (2000), "The Passion of World Politics. Propositions in Emotion and Relationships", *International Security*, 24 (4), pp. 116-156.
- Der Derian, James (1989), "The Boundaries of Knowledge and Power in International Relations", in Der Derian, J., and M. Shapiro (eds.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, Lexington, Lexington Books.
- Devetak, Richard (2005), "Postmodernism" dans S. Burchill et al (eds.) *Theories of International Relations*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
- Digeser, Peter (1992), "The Fourth Face of Power", *The Journal of Politics*, 54 (4), 977-1007.
- Doty, Lynn Roxanne (1999), "Racism, Desire, and the Politics of Immigration", *Millennium: Journal of International Studies*, 28: 3, 585-606.
- Doyle, Michael W. (1986), "Liberalism and World Politics", *The American Political Science Review*, 80 (4), pp. 1151-1169.
- Dryzek, John (2006), "Transnational democracy in an Insecure World", *International Political Science Review*, 27 (2), 101-119.
- Foucault, Michel (1980), "Two Lectures" dans Michel Foucault (dirigé par Colin Gordon) *Power/Knowledge : selected interviews and other writings 1972-1977*, Pantheon Books, New York.
- Foucault, Michel (1983), "The subject and Power" dans Hubert L. Dreyfus *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Fukuyama Francis (1989), "The end of history?", *The National Interest*, Summer.
- Fukuyama Francis (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Gandhi, Leela (1998), *Postcolonial Theory: A Critical introduction*, N.Y., Columbia University Press.
- Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
- George, Jim (1994), *Discourses of Global Politics : A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colorado.

- George Jim et Campbell David (1990), "Patterns of Dissent and the Celebration of difference: Critical Social Theory and International Relations", *International Studies Quarterly*, 34, 269-293.
- Goff, Patricia M. et Dunn, Kevin C. (2004), « Introduction : In Defense of Identity » dans Patricia M. Goff et Kevin C. Dunn (eds.) *Identity and Global Politics: Empirical and Theoretical Elaborations*, Palgrave MacMillan, New York.
- Grossberg, Laurence (1996), dans S. Hall et P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.
- Guillaume, Xavier (2002), « Foreign Policy and the Politics of Alterity: A Dialogical Understanding of International Relations », *Millennium: Journal of International Studies*, 31 (1), 1-26.
- Guillaume, Xavier (2007), "Unveiling the 'International': Proc.ess, Identity and Alterity", *Millennium: Journal of International Studies*, 35 (3), 741-759.
- Guillaume, Xavier (2009), "From Process to Politics", *International Political Sociology*, 3, 71-86.
- Haesbaert, Rogerio (2001), « Le mythe de la déterritorialisation », *Géographie et Culture*, 40, hiver, 53-75.
- Hall, Stuart (1996), "Who needs identity" dans S. Hall et P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage
- Hellmann, Gunther (2003), "Are Dialogue and Synthesis Possible in International Relations", *International Studies Review* (5), p. 123-153.
- Huntington, Samuel (1993), « Le choc des civilisations? », *Commentaire*, 18 : 66, 238-252.
- Huntington, Samuel (1997), *Le choc des civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris.
- Hutchison, Emma (2010), « Trauma and the Politics of Emotions: Constituting Identity, Security, and Community after the Bali Bombing », *International Relations*, 24 (1), pp.65-86.
- Jackson, Patrick T. et Nexon, Daniel H. (1999), "Relations Before States: Substance, Process and the Study of World Politics", *European Journal of International Relations*, 5 (3), 291-332.
- Jackson, Robert (2000), *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States*, Oxford University Press, New York.

- Jervis, Robert (1978), "Cooperation under the Security Dilemma", *World Politics* 30(2), pp. 167-214.
- Kapoor, Ilan (2002), "Capitalism, culture, agency: dependency versus postcolonial theory", *Third World Quarterly*, 23, 4, pp.647-664.
- Keohane, Robert O. (1984) *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton: Princeton University Press, (Chapter 4, "Cooperation and Regimes," pp.49-64).
- Keohane, Robert O. et Nye Joseph S. (1977), *Power and interdependence: world politics in transition*, Boston, Little, Brown.
- Kuper, Andrew (2003), "Why Deliberation Cannot Tame Globalization. The Impossibility of a Deliberative Democrat", *Analyse & Kritik*, 23, 176-198.
- Lapid, Yosef (1996), "Culture's Ship : Returns and Departures in International Relations Theory" dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London
- Lapid, Yosef et Kratochwill, Friedrich (1996), "Revisiting the 'National': Toward an Identity Agenda in Neorealism?" dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Lapid (2001), *Identities, Borders, Orders: Rethinking International Relations Theories*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Leep, Matthew Coen (2010), "The affective production of others: United States policy towards the Israeli-Palestinian conflict", *Cooperation and Conflict*, 45 (3), pp. 331-352.
- Lenin, V.I. (1996), *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism*, International Publishers, New York.
- Linklater, Andrew (1996; 2005), "Marxisme" dans Scott Burchill and Andrew Linklater *Theories of International Relations*, St. Martin's Press, New York.
- Linklater, Andrew (1998), *The Transformation of Political Community*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Linklater, Andrew et Suganami Hidemi (2006), *The English school of international relations: a contemporary reassessment*, New York, Cambridge University Press.
- Little, Richard (2000), "The English School contribution to the Study of International Relations", *European Journal of International Relations*, 6 (3), 395-422.

- Lynch, Marc (2000), "The Dialogue of Civilisations and International Public Spheres", *Millennium: Journal of International Studies*, 29 (2), 307-330.
- Macleod, Alex (2004) « Les études de sécurité : du constructivisme dominant au constructivisme critique », *Cultures & Conflits*, 54, en ligne <http://www.conflits.org/index1526.html>.
- Mandaville, G. Peter (1999), "Territory and Translocality: Discrepant Idioms of Political Identity", *Millennium: Journal of International Studies*, 28: 3, 653-673.
- Massey, D (1994), *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mearsheimer, John (1990a), "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", *International Security*, 15 (1), 5-56.
- Mearsheimer, John (1990b), "Why We Will Soon Miss the Cold War", <http://teachingamericanhistory.org/library/index.asp?documentprint=713>, consulté en ligne le 15 novembre 2006,
- Mearsheimer, John (1992), "Disorder Restored" dans G. Allison et G. F. Trevorton (ed) *Rethinking America's Security*, New York, W. W. Norton.
- Mercer, Jonathan (2005), "Rationality and Psychology in International Politics", *International Organization*, 59 (1), pp.77-106.
- Morgenthau, J. Hans (1993(1948)), *Politics among Nation: The Struggle for Power and Peace*, Alfred A. Knopf, New York.
- Mouffe, Chantal (1995), "Democratic Politics and the Question of Identity" dans John Rajchman (ed.) *The Identity in Question*, Routledge, New York, London.
- Mouffe, Chantal (1997), "Decision, Deliberation, and the Democratic Ethos", *Philosophy Today*, 41(1), 24-30.
- Müller, Harald (2004), "Arguing, Bargaining and All That: Communicative Action, Rationalist Theory and the Logic of Appropriateness in International Relations", *European Journal of International Relations*, 10 (3), 395-435.
- Neumann, Iver B. (1996), "Self and Other in International Relations", *European Journal of International Relations*, 2 (2), 139-174.
- Newman, Saul (2004), "The Place of Power in Political Discourse", *International Political Science Review*, 25 (2), 139-157.

- Paolini (1999), *Navigating modernity: postcolonialism, identity and international relations*, Boulder, Colo. : Lynne Rienner Publishers.
- Parker, Noel (2009), “*From Borders to Margins: A Deleuzian Ontology for Identities in the Postinternational Environment*”, *Alternatives* (34), p.17-39.
- Peterson, V. Spike (1992), “Transgressing Boundaries: Theories of Knowledge, Gender and International Relations”, *Millennium Journal Of International Studies*, 21 (1), 183-208.
- Peterson, V. Spike (2003), “Shifting Ground(s), Remapping Strategies and Triad Analytics” dans E. Kofman et G. Youngs (eds.) *Globalization : Theory and Practice*, London, Continuum.
- Risse, Thomas (2000), « ‘Let’s argue’: Communicative Action in World Politics », *International Organization*, 54(1), 1-39.
- Rosenau, James (1990), *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press.
- Rosenau, James (1992), “Citizenship in a changing global order” dans James N. Rosenau et Ernst-Otto Czempiel, *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge University Press.
- Rosenau, James (1997), “The Person, the Household, the Community, and the Globe: notes for a theory of multilateralism in a turbulent world” dans Robert W. Cox (ed), *The New Realism. Perspectives on Multilateralism and World Order*, United Nations University Press.
- Rosenau, James (2003), *Distant Proximities: Dynamics Beyond Globalisation*, Princeton University Press
- Rudolph, Llyod I et Rudolph, Susanne Hoeber (2003), “Engaging Subjective Knowledge: How Amar Singh’s Diary Narratives of and by the Self Explain Identity Formation”, *Perspectives on Politics*, 1 (4), 681-694.
- Runyan, Anne Sisson et Peterson, V. Spike (1991), “The radical future of realism: Feminist subversions of IR theory”, *Alternatives*, 16, pp. 67-106.
- Said, Edward W. (1979), *L’Orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, Paris Editions du Seuil.
- Salter, Mark B. (2002), *Barbarians and civilisation in international relations*, London, Sterling, Va., Pluto Press.

- Scholte, Jan Aart (1996), "The geography of collective identities in a globalizing world", *Review of International Political Economy*, 3: 4, 565-607.
- Scholte, Jan Aart (2006), "La société civile et la démocratie dans la gouvernance mondiale", dans J. Duchastel et R. Canet *Crise de l'État, revanche des sociétés*, Athéna.
- Shapcott, Richard (1994), "Conversation and Coexistence: Gadamer and the Interpretation of International Society", *Millennium: Journal of International Studies*, 23(1), 57-83.
- Shapcott, Richard (2001), *Justice, Community, and Dialogue in International Relations*, Cambridge University Press.
- Shapcott, Richard (2002), "Cosmopolitan Conversations: Justice Dialogue and the Cosmopolitan Project", *Global Society*, 16 (3), 221-243.
- Schrift, Alan D. (1997), « Foucault's Reconfiguration of the Subject: From Nietzsche to Butler, Laclau/Mouffe, and Beyond », *Philosophy Today*, 41 (1), 153-159.
- Smith, Steve (2002) « The United States and the Discipline of International Relations: Hegemonic Country, Hegemonic Discipline », *International Studies Review*, vol. 4, no 2, p. 67-85.
- Smith, Steve (2004) « Singing Our World into Existence: International Relations Theory and September 11, » *International Studies Quarterly* 48, 3, 499-515.
- Smith, Steve (2005) "The contested Concept of Security", in K Booth (ed.) *Critical Security Studies and World Politics*, Boulder, Co.: Lynne Rienner, p. 27-62.
- Soguk, Nevzat et Whitehall, Geoffrey (1999), "Wandering Grounds: Transversality, Identity, and Movement", *Millennium: Journal of International Studies*, 28 (3), 675-698.
- Somers, Margaret R. (1994), "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", *Theory and Society*, 23, 605-649.
- Somers, Margaret R. et Gibson, Gloria D. (1994), "Reclaiming the Epistemological « Other »: Narrative and the Social Constitution of Identity" dans Craig Calhoun (ed.) *Social Theory and the Politics of Identity*, Blackwell Publishers, Oxford, UK; Cambridge, MA.
- Thompson, Janna (1998), "Community Identity and World Citizenship" dans D. Archibugi, D. Held et M. Kohler (eds) *Re-imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy*, Stanford, Stanford University Press.

- Tickner, J. Ann (1996), "Identity in International Relations Theory: Feminist Perspectives" dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Tickner, J. Ann (1997), "You just don't understand: Troubled engagements between feminist and IR theorists", *International Studies Quarterly*, 41, 4, 1997, pp.611-632.
- Tully, James (1995), *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Vitalis, Robert (2005), "Birth of a Discipline" dans Long David et Schmidt Brian C. (eds), *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*, Albany, State University of New York Press.
- Vitalis, Robert (2006) "Theory Wars of Choice: Hidden Casualties in the 'Debate' Between Hegemony and Empire" dans David, Charles-Philippe et Grondin, David, *Hegemony or empire? : the redefinition of US power under George W. Bush*, Aldershot, England ; Ashgate.
- Walhof, Darren R. (2005), "Bringing the Deliberative Back In: Gadamer on Conversation and Understanding", *Contemporary Political Theory*, 4, 154-174.
- Wallerstein, Immanuel (1988), « Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme », dans Etienne Balibar et Immanuel Wallerstein *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Editions la Découverte, Paris.
- Wallerstein, Immanuel (1990), "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", dans Mike Featherstone *Global Culture: Nationalism, globalization and modernity*, Sage Publications, London.
- Wallestein, Immanuel (1991), *Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing world-system*, Cambridge University Press/Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Walker, R.B.J. (1993), *Inside/Outside: International Relations as Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Walker, R.B.J. (2003), "Polis, Cosmopolis, Politics", *Alternatives*, 28, 267-286.
- Waltz, Kenneth N. (1986), "Political Structures" (Chapter 4) and "Anarchic Orders and Balances of Power," (Chapter 5) in Robert Keohane, *Neo-Realism and Its Critics*. New York: Columbia University Press, pp. 70-130.
- Wendt, Alexandre (1992), "Anarchy is what states make of it: the social construction of

power politics”, *International Organization*, 46, 2, pp.391-425.

- Wendt, Alexandre (1994), “Collective Identity Formation and the International State”, *American Political Science Review*, 88 (2), 384-396.
- Wendt, Alexandre (1996), “Identity and Structural Change in International Relations” dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London
- Williams, John (2005), “Pluralism, Solidarism and the Emergence of World Society in English School Theory” *International Relations*, 19 (1), 19-38
- Yuval-Davis, Nira (2003), “Citizenship, Territoriality and the Gendered Construction of Difference”, dans Neil Brenner et al (eds.) *State/Space: A Reader*, Malden MA, Blackwell Pub.