

TABLE RONDE N°5

DU NORMAL AU MAL : LA PROBLÉMATIQUE DE L'IDENTITÉ ET LA QUESTION DU NORMATIF DANS LE CONSTRUCTIVISME CRITIQUE^A

LA QUESTION DU NORMATIF DANS LE CONSTRUCTIVISME CONTEMPORAIN

Xavier GUILLAUME, Université de Genève

Dans le cadre des études en relations internationales, le courant constructiviste, compris dans son acceptation la plus large¹, a mis en exergue la problématique de l'identité ; cette dernière ayant été, le plus souvent, mise à l'écart par les courants dits (néo)réalistes et (néo)libéraux jusqu'à la fin des années 80. En s'intéressant à cette problématique, le courant constructiviste a aussi remis au goût du jour la pertinence des questions normatives dans le cadre de l'étude des relations internationales. Ces questions peuvent prendre trois formes spécifiques liées à la notion même de norme (voir Hurrell 2002 : 137). Premièrement, nous trouvons les questions liées à la place et l'influence des normes dans le comportement politique des acteurs ; deuxièmement, nous trouvons les questions liées aux contraintes des « dynamiques de la vie politique » sur la place et l'influence des normes ; et, finalement, nous trouvons les questions liées à l'évaluation d'un comportement politique en fonction de normes, de ce que nous devrions faire ou ne pas faire.

Les deux premiers sets de questions possèdent une place privilégiée dans les études constructivistes dites libérales (voir, par exemple, Finnemore & Sikkink 1998 ;

^a Il s'agit d'une version préliminaire et je n'ai malheureusement pas eu le temps de relire le texte ni de lui joindre ses références.

¹ Note sur ce que j'entends par constructivisme dans son sens large.

Risse XXX ; Reus-Smit XXX ; Wendt 2001) ; ces dernières, majoritaires dans ce courant, peuvent être caractérisées comme libérales précisément parce qu'elles s'intéressent essentiellement aux institutions internationales, dans le sens de principes et de pratiques régulateurs, en tant que reflet d'une « construction sociolinguistique » tant créatrice que constitutive des objets et des sujets de la politique internationale (Price & Reus-Smit 1998 : 268, sur la notion de constitution voir Wendt 1998). Une façon de distinguer entre ces perspectives libérales et les perspectives critiques est de revenir à la distinction que Robert W. Cox (1986 [1981]) a établi, il y a plus de vingt ans, entre les théories centrées sur la résolution de problème (*problem-solving*) et celles centrées sur la réflexion critique (*critical theory*). Les premières,

take[s] the world as [they] find[s] it, with the prevailing social and power relationships and the institutions into which they are organized, as the given framework for action. The general aim of problem-solving is to make these relationships and institutions work smoothly by dealing effectively with particular sources of trouble. (ibid. : 208)

Les secondes, au contraire, sont caractérisées comme critiques parce qu'elles

stand[s] apart from the prevailing order of the world and ask[s] how that order came about. Critical theory, unlike problem-solving theory, does not take institutions and social and power relations for granted but *calls them into question* by concerning itself with their origins and how and whether they might be in the process of changing. It is directed toward an *appraisal* of the very framework of action, or problematic, which problem-solving theory accepts as its parameters. (ibid., nous soulignons)

Bien que les études constructivistes dites libérales s'intéressent également à la question du changement, de l'évolution, des normes (ref), elles ne proposent pas, le plus souvent, une évaluation de la *portée normative* des institutions constituées par les pratiques des acteurs. Elles n'abordent donc pas ce troisième set de questions mentionné plus haut. La dimension éthique est absente de ces études alors qu'elle est au cœur des études critiques. Dans les études critiques, la centralité de cette dimension est intimement liée avec la problématique de l'identité et de son rapport avec l'altérité. James Der Derian (1997 : 58, nous soulignons) synthétise au mieux la programmation critique :

Ethics begins with the recognition of *the need for the other*, of the need for the other's recognition. It proceeds, in other words, from an interdependency of caring and responsibility that cannot be separated from the pluralism and relativism of multiple identities. An *ethical way of being* emerges when we recognize the very *necessity* of heterogeneity for understanding ourselves and others.

La dimension de l'altérité est également présente dans les perspectives dites libérales mais elle est relativement limitée dans son étendue. En effet, lorsque Martha Finnemore et Kathryn Sikkink (1998 : 891) définissent une norme comme un « standard of appropriate behavior for actors with a given identity », elles se réfèrent à l'*identité sociale* de ces acteurs, c'est-à-dire à des « sets of meanings that an actor attributes to itself while taking the perspective of others » (Wendt 1996 : 51)². Si un acteur peut posséder une multitude d'identités sociales, il ne possède qu'une seule identité corporée, comprise comme des « self-organizing, homeostatic structures that make actors distinct entities » (Wendt 1999 : 224-225). Cette dimension corporée, située hors du rapport avec l'altérité, est fondamentale pour les perspectives critiques car ces dernières ne veulent pas se limiter à l'étude des États et de leurs interactions dans les relations internationales, ce qui est le cas si nous considérons la dimension corporée comme fermée, mais, au contraire, se focaliser sur les processus internationaux qui participent de la création et de la performance³ des identités dans leur rapport processuel et relationnel avec l'altérité (voir Guillaume 2002, 2004).

L'objet de ce travail réside précisément dans l'identification de la grammaire éthique à l'œuvre dans des travaux clés du constructivisme critique. En s'intéressant à trois œuvres importantes de la littérature critique, se focalisant toutes sur le nexus entre l'identité et l'altérité, nous espérons mettre en lumière la place de la *grammaire du mal* dans la conception éthique que ce fait le courant critique de ce nexus. Cette unité normative est importante ; en effet, non seulement les œuvres de David Campbell, David Blaney et Naeem Inayatullah, ainsi que celle de Iver Neumann, sont intimement liées à cette grammaire du mal mais elles sont également liées conceptuellement, de façon implicite ou explicite, aux discussions de William Connolly (1991) sur le rapport éthique présent dans ce nexus dans son livre phare

² Note sur l'influence de l'interactionisme symbolique de Mead et al.

³ Note sur la notion de performance et performativité.

Identity\Difference. Nous allons donc commencer par exposer la pensée de ce dernier avant de développer au fur et à mesure les éléments clés de la conception éthique avancée par les quatre autres auteurs. Cette discussion générale nous permettra d'aboutir, en conclusion, à une réflexion plus générale sur la question du rapport entre le normal, au cœur des études constructivistes libérales, et la place de son évaluation normative, et critique, dans les études constructivistes en général.

LA « TENTATION DU MAL » : LA PROBLÉMATIQUE DU NEXUS IDENTITÉ/ALTERITÉ

Le problème du mal chez William Connolly

Un élément central de *Identity\Difference* réside dans la place que possède la notion d'« othering » dans la conceptualisation qui fait du nexus entre l'identité et la différence. Cette notion, l'acte de rendre Autre ce qui est différend, peut simplement se définir comme le processus par lequel un groupe dominant définit un autre groupe comme inférieur et, ainsi, le crée (voir Schwalbe et al. 2000 : 422). William Connolly considère cet acte comme le deuxième problème du mal (*second problem of evil*), il s'agit du mal « that flows from the attempt to establish security of identity for any individual or group by defining the other as evil or irrational » (Connolly 1991: 8). Ces tentatives sont comprises comme des tactiques politiques (ibid. : ix) dont l'objectif est de sécuriser une identité par rapport à ses doutes en constituant un Autre qui permet à cette identité de se définir comme positive, comme l'image inversée d'un Autre qui est le mal. Le mécanisme de l'« othering » est une solution au premier problème du mal que Connolly identifie précisément dans le rapport à la différence. En effet, selon Connolly, les êtres humains, et plus particulièrement les héritiers de la tradition occidentale/chrétienne, se sentent obligés de résoudre la question de la justification du mal en identifiant de façon symétrique un mal et un agent responsable de ce dernier. Il s'agit du premier problème du mal car en essayant

de protéger l'hégémonie, la pureté et la certitude d'un soi contingent, ce dernier défini « independent sites of evil » qui sont les plus menaçant pour « the integrity and certainty of that identity » (ibid.). En quelques mots, nous pourrions résumer la pensée de Connolly (ibid. : 64) ainsi,

An identity is established in relation to a series of differences that have become socially recognized. These differences are essential to its being. If they did not coexist as differences, it would not exist in its distinctness and solidity. [Further,] the maintenance of one identity (or field of identities) involves the conversion of some differences into otherness, into evil, or one of its numerous surrogates. Identity requires difference in order to be, and it converts difference into otherness in order to secure its own self-certainty.

Ce mécanisme de l'« othering » est un impératif pour qu'une identité puisse affirmer son hégémonie et sa sécurité (ibid. : 58). La différence constitue autant qu'elle menace l'identité en devenant Autre (ibid. : 67) ; il s'agit du « paradox of difference » (ibid. : 64-68). Ce qui est plus important dans cette conceptualisation, en regard du projet normatif et critique au cœur de l'œuvre de Connolly, est la caractérisation de l'« othering » comme une « structural temptation » (ibid. : 8). Il s'agit d'une structure, plutôt qu'une disposition psychologique, parce qu'elle émerge d'une « logique de l'identité » et des « structural imperatives of social organization » (ibid. : 9). En d'autres termes, nous constituons la différence en Autre par l'effet de structures impérieuses sans que ces dernières ne soit nécessairement absolues. En effet, l'« othering » ne peut être une structure nécessaire et suffisante car, d'un point de vue éthique et critique, l'acteur doit être capable de contrer, de résister, de combattre et de transformer ce problème du mal. Si l'« othering » était purement structurel, il ne serait ni un problème ni un mal, et, naturellement, cette tentation ne pourrait ainsi être quelque chose que quelqu'un pourrait (et devrait) résister et combattre. Plus précisément, céder ou non à cette tentation est quelque chose dont on peut être tenu pour responsable.

Une fois identifié le rapport quasi ontologique entre l'identité et l'altérité, é la fois interdépendance et antagonisme, Connolly nous propose une réponse éthique constituée de pratique ou d'ouverture critiques. Selon Connolly, cette réponse ne saurait se situer dans un « first-order ethics », c'est-à-dire dans une réponse cherchant

des « external justifications for existential suffering, and the desire to transcend the paradox of ethics ». Ce paradoxe est important car il implique qu'une discrimination éthique requiert « a set of standards of identity and responsibility » tandis que l'application de tel « set of historical constructions also does violence to those to whom it is applied » (ibid. : 11-12). Une éthique de premier ordre, donc, pourrait entretenir une vision essentialiste du nexus identité/altérité et devenir ainsi une façon de cacher ce paradoxe, perpétuant ainsi les deux problèmes du mal. C'est pour cette raison que Connolly propose une « ethics of cultivation », se situant dans une éthique de deuxième ordre, afin d'appeler « for ways to cultivate care for identity and difference in a world already permeated by ethical proclivities and predispositions to identity » (ibid. : 10). Pour permettre le développement de ces manières d'agir, de cultiver le soi et la différence, deux éléments sont requis. Premièrement, l'analyse généalogique comme mode de réflexion permettant l'ouverture critique (ibid. : 181-184) ; deuxièmement, le mode politique démocratique en tant que lieu des pratiques de la médiation politique entre des identités confrontant et engageant publiquement le paradoxe de la différence (ibid. : 92-94).

Idéalement, une « ethics of cultivation » devrait aboutir à « a lived conception of identity that takes itself to be both historically contingent and inherently relational in its definition [and thus this] might create possibilities for the strife and interdependence of identity\difference exceeding the models of conquest, conversion, community, and tolerance » (Ibid. : 48). Ces modèles sont compris comme une façon de soumettre, ou d'assimiler, la différence au soi ; encore une fois, donc, *l'altérité devient le critère normatif nous permettant d'évaluer le soi dans sa constitution et sa performance*. Fondamentalement, comme nous l'avons noté, Connolly estime qu'il est de la responsabilité du soi de combattre et de dépasser la tentation structurelle de l'« othering » ; ainsi, il reconnaît que la réponse appropriée au paradoxe de la différence se situe non seulement dans la reconsidération de la « *structure* of some identities generally endorsed today, but [also] to reconsider the *way* in which individuals and collectivities *experience* identities invested in them » (ibid. : 160, nous soulignons). A partir de ce moment, et de la *reconnaissance* des propriétés du nexus entre l'identité et l'altérité, un soi peut commencer à développer une « ethics of

cultivation » dans laquelle « adversaries are respected and maintained in a mode of agonistic mutuality » (ibid. : 166). Ce travail individuel, cette « ethics of cultivation », peut aboutir à une représentation collective par le biais de la *liberté* des acteurs.

If I wish to identify myself as a free agent there must be some coherence between the social role I am called upon to play and the purposes I adopt upon reflection. ... [I]f I find certain institutionalized roles in which I am implicated repressive or unduly restrictive, and if I am unable to escape them or to alter the rules that govern them, my freedom is still potentially intact if *we* could reconstitute them collectively should others come to concur in my assessment (or me in theirs). (ibid. : 198)

Être libre, selon Connolly, signifie qu'il est possible d'inclure la différence en reconnaissant le caractère contingent et relationnel des nos identités établies (ibid. : 33). Notre liberté est donc menacée lorsqu'une identité collective se définit par des rhétoriques et des pratiques par lesquelles une différence est rendue autre. Cette question est importante pour Connolly car elle nous sert de reflet par rapport à nos conceptions modernes de la responsabilité qui sont basées sur une vision symétrique de cette dernière : un mal = un acteur/un autre. Ces conceptions cherchent à offrir une vision stable de la responsabilité alors que pour Connolly (ibid. : 111) la responsabilité est, en fait, « a locus of persistent instability and contestation ». Ainsi, pour Connolly (ibid. : 166), une « *political theory of responsibility* » ne doit pas seulement intégrer cette condition toujours en tension et en mouvement de la responsabilité mais aussi le fait que les êtres humains ne sont pas prédestinés à être des agents responsables. Bien que problématique, donc, le concept de responsabilité semble pouvoir être sauvé pour Connolly à la lumière de l'altérité, comme moment éthique, par laquelle le politique peut se réinvestir dans le soi. En effet, comme il le note (ibid. : 120),

The identity most worthy of my respect is the one that strives to curtail the problem of evil installed in the demand for surety of identity. I will hold people responsible for meeting *that* standard, insofar as I can, and this implies that I too cannot dispense with the construct of responsibility. ... I will strive politically to inhibit them from applying *their* standards to others as if they correspond to the essence of human being. I will extend "the harm principle," as it were, into the structure of identity and responsibility, while recognizing that no clear or uncontested line can be drawn between effects that are indifferent and those that are harmful.

[§ de synthèse]

Le problème du mal dans les perspectives constructivistes critiques

[influence Connolly sur les RI] En définissant l'« othering » comme une relation intersubjective sub-optimale, l'altérité est posée comme le locus éthique par excellence. La centralité de l'altérité en tant que source de la responsabilité du soi possède des échos importants dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas et nous verrons que ce dernier a eu une influence directe, et souvent indirecte, sur les perspectives critiques. Dans cette perspective, la grammaire du mal est fondamentale. En effet, tandis que l'acte d'« othering » est posé comme un mal, le dialogue avec la différence par le biais de « conversation critiques » ou à travers un « respect agonistique » est perçu comme un bien. Ceci nous permet en effet de comprendre comment est envisagé la transformation d'une relation sub-optimale à une relation optimale.

Il est également important de situer de façon plus générale une des motivations principales ayant permis le développement du courant critique dans le cadre des études en relations internationales. Ce courant s'est essentiellement développé en réaction à l'orientation « positiviste » dominante dans la discipline des relations internationales ; cette dernière orientation était perçue, à raison, comme mettant en cause la qualité (inter)subjective de l'altérité en assumant que celle-ci ne pouvait être qu'un équivalent fonctionnel de l'identité (voir Waltz 1979 : 95-97)⁴. Une telle réaction peut être vue parmi les auteurs sur lesquels nous allons concentrer notre analyse. Ainsi, la discussion que Naeem Inayatullah et David Blaney (1996) font des perspectives théoriques sur la question de la rencontre entre différents soi et de la logique de l'identité chez Kenneth Waltz et Alexander Wendt, celle présente dans l'épilogue que David Campbell (1998) offre dans la seconde édition de son *Writing Security*, ou, enfin, le bilan critique fourni par Iver Neumann (1999) sur le

⁴ Yosef Lapid et Friedrich Kratochwil (1996) offrent une très bonne analyse des (im)possibilités pour le néo-réalisme d'intégrer la notion d'identité dans leur programme de recherche (voir cependant Mercer 1995).

nexus identité/altérité. Pour ces différentes perspectives critiques, les approches dominantes en relations internationales, soit par le biais d'un économicisme logique (Ashley 1983 : 471-473) ou d'un rationalisme logique, ont préférés nier la complexité de la question de l'identité et, ainsi, affirmer l'uniformité parmi la multitude d'identités interagissant dans le système ou la société internationale. En niant la qualité (inter)subjective de cette multitude d'identités, ces approches ont donc refusé, de façon plus ou moins importante, de reconnaître que des notions telles que l'identité ou l'altérité représentent un « champ de possibilités » avec des implications politiques, culturelles et, parfois, vitales (voir Doty 1996 : 340-341). C'est essentiellement pour cette raison que les approches critiques, présentant une conceptualisation plus large de ces notions, se proposent de comprendre ces implications par le biais d'une évaluation normative dans le cadre de la question de la responsabilité (voir Franke 2000). Intéressons-nous maintenant à certains de ces auteurs.

La conception éthique de David Campbell relative à la question de l'identité et de l'altérité a été fortement influencée par l'œuvre de William Connolly. Contrairement à Connolly, cependant, Campbell est plus assertif sur la place que la notion de responsabilité devrait avoir dans l'évaluation et le développement de pratiques liées à une « ethics of cultivation » (Campbell 1992 : 248). Rappelons que pour Connolly, les êtres humains ne sont pas prédestinés à être des agents responsables, alors que Campbell semble penser le contraire. Nous pouvons noter trois autres influences majeures sur la conception éthique de Campbell : Michel Foucault, Emmanuel Lévinas, et Jacques Derrida (Campbell 1996a, 1996b, 1998b, 1999). Ces trois auteurs font écho au triptyque conceptuel que nous avons souligné chez Connolly : liberté, responsabilité, et politique. Qui plus est, ces trois auteurs situent la question de l'éthique dans le rapport à l'altérité. L'utilisation de Foucault et de Lévinas par Campbell illustre comment celui-ci construit son horizon éthique pour être humain dans le monde. L'importance de Foucault, ici, est liée à sa conception de la liberté et au rapport que celle-ci possède avec l'idée des relations de pouvoir. Ceci peut paraître contre-intuitif mais Foucault note que,

[Trouver citation en français, in Campbell 1998b : 511]

Liberté et résistance coexistent donc dans les relations de pouvoir. Ce qui intéresse particulièrement Campbell dans ce passage c'est « *the struggle for-on or behalf of alterity rather than a struggle to efface, erase, or eradicate alterity* » (Campbell 1998b : 513). Pourquoi l'altérité ? Tout simplement car, ainsi, nous reconnaissons l'« interdépendance radicale » et « la responsabilité incontournable » que le soi a envers la différence (ibid.). Alors que Foucault, ou Connolly, pensent la liberté en tant que « ontological condition of ethics » et comme « possibility of politics » (ibid. 510), Campbell semble inverser les rôles, suivant ici plutôt Lévinas, en posant l'éthique et la responsabilité comme la « condition ontologique » de la liberté et de la possibilité du politique. Il peut paraître paradoxal de parler d'ontologie en se référant à Lévinas, mais il est juste de considérer que ce dernier essaie de remplacer la notion d'ontologie par celle d'éthique en tant que première philosophie.

En d'autres termes, et d'un point de vue phénoménologique, le soi, ma subjectivité (mon ontologie), est structuré par un droit d'être en relation avec l'altérité, une relation d'intersubjectivité (Campbell 1999a : 33). Mon être-dans-le-monde n'est possible qu'à travers la condition préalable d'être-avec les autres (Zahavi 2001 : 154). Le soi ne peut pas échapper au face-à-face avec Autrui, je ne peux nier que cet Autrui est le centre « that profoundly shakes my own self-centeredness. For although I retain freedom not to take up the appeal of the Other, to do so constitutes a refusal » (Visker 2003 : 271). Cette liberté est cependant précédée par ma responsabilité envers Autrui qui me structure dans ma subjectivité. Ce qui attire certainement Campbell le plus dans la construction lévinassienne est le fait que nous ne pouvons pas échapper à notre responsabilité vis-à-vis de l'altérité car le soi est constitué par sa soumission préalable à Autrui. Tout en reconnaissant que la majorité des relations entre le soi et Autrui ne se situent pas à son « standard » (voir Campbell 1996a ; Warner 1996), Campbell-Lévinas ne réaffirme pas moins l'impossibilité éthique de l'affirmation « cela ne me concerne pas » (Campbell 1996a : 133). Bien plus, il doit s'agir de quelque chose qui me concerne car ma subjectivité, mon être humain, est conditionné par ma soumission au regard d'Autrui. Ce que par la relation éthique à Autrui que je peux atteindre un soi réellement fini. Refuser de remplir ces

obligations envers Autrui signifie être aliéné en soi. Comme le note Lévinas, [trouver la référence en français, in Campbell 1999a : 34].

L'emploi d'un cadre analytique lévinassien dans une analyse qui se veut politique n'est pas sans problème ; Campbell en est d'ailleurs conscient. En effet, la philosophie de Lévinas se concentre sur les relations résultant d'un face-à-face avec Autrui, alors que le politique, et d'autant plus sa dimension internationale, est marquée par la « multiplicity of others » (Campbell 1999a : 36). Cette relation « face-à-face » est donc presque nécessairement médiatisée par un tiers, tel que les gouvernements ou les institutions, mais sans être pour autant lui être soumise, et par l'État. Ces relations courent le risque d'être soumises à un « 'totalizing discourse of ontology,' a discourse most evident in arguments enunciated by and for the state » (ibid. : 40). Campbell semble aussi perturbé par la « foi » de Lévinas dans l'État en tant que lieu souverain de la liberté, en remarquant que ce dernier peut également être un lieu de domination au dépend de la liberté des autres. Encore plus perturbant pour Campbell dans sa relation avec la philosophie de Lévinas est la justification que ce dernier a apporté aux massacres de Sabra et Chatila au Liban en 1982 (ibid. : 38-39, voir aussi Neumann 1999 : XXX). C'est pour cette raison que Campbell a besoin de réinvestir la notion de responsabilité dans le politique et non plus, seulement, dans l'ontologique. Il a donc besoin de « compléter » Lévinas par un aspect politique qu'il trouve chez Derrida (ibid. : 41-44). En cherchant à rendre Lévinas « plus lévinassien », Campbell cherche dans la déconstruction une façon de formuler une éthique de second ordre. En effet, Campbell, tout comme Connolly, refuse de fournir des codes ou des jugements moraux (une éthique de premier ordre) qui conduirait à réinscrire une notion essentialisée du soi.

La notion de déconstruction est fondamentale pour Campbell car sans elle « there might be no questions of ethics, politics, or responsibility » (Campbell 1999a : 43). La déconstruction est donc l'outil le plus important pour questionner les moments totalisants présent dans des identités qui se veulent sûres, dans les épistémologies privilégiées ou dans les ontologies [taken for granted]. Il s'agit d'un outil dirigé vers la différence, aidant le soi à répondre l'appel d'Autrui ; il s'agit d'un outil reflétant les « necessities of politics per se, necessities that can be contested and

negotiated, but not escaped or transcended» (ibid. : 51). En d'autres mots, l'affirmation de l'altérité au travers de la déconstruction « deterritorializes responsibility, and pluralizes the possibilities for ethics and politics over and beyond (yet still including) the state » (ibid.). L'altérité devient donc le standard par lequel l'éthique et le politique doivent être reconsidérés. Campbell s'est appliqué à utiliser « ce standard » afin de dévoiler « leurs standards » dans plusieurs recherches portant sur la p[P]olitique é[É]trangère des Etats-Unis (1992), la première guerre du Golfe (1993), le discours actuel sur l'humanitaire (1998b), et les politiques de l'identité fonctionnant durant le conflit en Bosnie (1996b, 1998a, 1999b). L'altérité devient ainsi « ce » standard depuis lequel l'émancipation est possible. Il ne s'agit pas d'une Émancipation totalisante, à la manière des Lumières, car elle pourrait elle-même réoccuper l'espace ainsi laisser par l'Aliénation. Il est intéressant de citer ici longuement Campbell afin de voir le lien qu'il tisse entre toutes ces influences.

These political possibilities of deconstructive thought might even be summarized in terms of a general principle for the ethos of democracy, albeit a principle that derives its legitimacy from the transcendentalism of particularism. This principle would declare that we should actively nourish and nurture antagonism, conflict, plurality, and multiplicity, not at the expense of security or identity – for this is not an either/or option – but in terms of security's and identity's contamination by and indebtedness to its other(s). ... [T]he principle being articulated here goes beyond the narrow and static confines of tolerance and maintains that the active affirmation of alterity must involve the desire to actively oppose and resist – those forces that efface, erase, or suppress alterity. ... Justice, democracy, and emancipation are not conditions to be achieved but ambitions to be strived for; they are promises the impossibility of which ensures their possibility; they are ideals that to remain practical must always be still to come. The agonistic space created by the moving poles of the double imperative is the necessary condition for ethics, politics, and responsibility. (Campbell 1998a: 205-207)

Contrairement à Campbell, où nous trouvons une articulation explicite de la « première philosophie » de Lévinas concernant l'altérité, David Blaney et Naem Inayatullah nous proposent implicitement une thématique lévinassienne, bien que Lévinas ne soit jamais mentionné.⁵ Une des affirmations centrales des études de ces

⁵ Il est d'ailleurs intéressant de noter ce rapprochement puisque ces auteurs eux-mêmes n'ont jamais lu Lévinas, soulignant ainsi l'influence explicite et implicite de Connolly, Campbell et celle, également, de

derniers porte sur la possibilité du dialogue dans des « zones de contact », à l'interface entre le soi et l'altérité, si le soi est capable de se rendre compte qu'il s'imbrique avec cette dernière. Dans une certaine mesure, il est de la responsabilité du soi de découvrir « l'autre en lui », et ce par un mouvement de sympathie, de co-souffrance avec Autrui. Inayatullah et Blaney fondent donc leur notion de responsabilité à travers l'idée de dialogue en tant que conversations critiques. Ces pratiques participent également de cette éthique de deuxième ordre ; en effet, Inayatullah et Blaney cherchent à échapper, dans un premier temps, au choix d'adopter des valeurs universelles qui pourrait être accompagné « by a temptation to impose values on the recalcitrant, resulting in violence and domination » (Inayatullah et Blaney 2004 : 6). Ils refusent donc une éthique de premier ordre. Dans un deuxième moment, ils cherchent à « uncover alternative possibilities hidden by our understandings of international relations » afin de soutenir une « 'antagonistic connection' to the social world » (ibid. : 4-5). Ainsi, les conversations critiques résultant de la rencontre entre cultures, entre un soi et un autre, ne sont pas « incidental but *necessary* to our quest for meaning and wholeness ». Elles sont également nécessaires parce qu'elles sont un moyen pour « affirm the veracity and to expose the limits of our vision » (Inayatullah et Blaney 1996 : 66, voir aussi 73, nous soulignons).

Dans leur lecture du « problème de la différence », les conversations critiques en tant que dialogue sont donc perçues tant comme une façon de contrer l'« empire de l'uniformité » de la modernité que comme un moyen d'aller au-delà du réflexe du « double mouvement ». [qqe chose sur double mouvement, Todorov]. Ce « double mouvement » est spécialement présent et puissant dans le contexte de la modernité et c'est au travers de ces deux contextes que « the self comes to know and act toward the other » (Inayatullah et Blaney 1996 : 75). Il s'agit là d'une vision plutôt sombre du nexus identité/altérité, mais il ne s'agit aucunement d'une réalité intangible car il est possible de la modifier en raison de la faculté humaine d'amener le changement. Afin d'y parvenir, il est nécessaire de ramener « ethical questions back into the picture » (Inayatullah et Blaney 1996 : 82). En effet, l'« empire de l'uniformité » ou le « double

Tzvetan Todorov, ce dernier apportant avec lui non seulement des thématiques proches de Lévinas mais surtout celles de Mikhaïl Bakhtin (voir Neumann 1999 : XXX ; Guillaume 2002), sur les perspectives critiques (correspondance avec David Blaney et Naeem Inayatullah).

mouvement » sont ce qui ne devrait *pas* être ; il s'agit de moments sub-optimaux d'un point de vue éthique des relations entre le soi et l'autre tout autant qu'ils représentent des structures aliénantes. Ce « tournant éthique » prôné par Inayatullah et Blaney est un projet profondément volontariste devant permettre d'échapper à l'« économisme » moderne, ainsi qu'à son corollaire l'idée de compétition, en résistant à ces structures et aux réflexes qu'ils génèrent. Résister est notre responsabilité face à l'altérité et face à nous même. Abandonner cette responsabilité serait se soumettre à l'oppression qui semble dépendre « on evading or refusing *the call to find in the other a source of critical self-reflection* » (Inayatullah et Blaney 2004 : 219, nous soulignons). La critique dialogique ainsi que le dialogue interculturel doivent nous offrir des alternatives afin de comprendre les relations entre l'identité et l'altérité en regardant cette dernière comme un alter-ego, un égal qui est différent.

Le soi est donc quasiment ontologiquement aliéné soit parce que son acception dominante (européenne) désire réduire la différence à la similitude, à soi-même, en façonnant la multiplicité dans l'international en une « extension of a European [western] self » (Blaney et Inayatullah 1994 : 42), soit parce que « [g]iven the assumption that the oppressor benefits from oppression, it may difficult to understand what the dominant could gain by listening to the oppressed » (Inayatullah et Blaney 2004 : 219). Il y a cependant deux raisons suffisamment fortes pour Inayatullah et Blaney pour réitérer leur appel, et leur espoir, pour le dialogue. La première raison réside dans l'imbrication du soi à Autrui, les deux étant liés par une interdépendance nécessaire et radicale. L'altérité est un miroir du soi ; son regard, son « visage », est une « source of internal difference and dissonance » (ibid.). En d'autres mots, l'altérité est le reflet de la contingence du soi ; elle est donc un élément nécessaire de la finitude du soi, de son intégration dans une relation intersubjective avec des alter-egos. La deuxième raison réside dans le fait que le soi est dans une position de domination qui « involves self-denial and self-repression » (ibid.). Le soi fait donc face à une situation de « splitting » [caractérisé « splitting »]. Le soi doit donc chercher à reconnaître la souffrance d'Autrui pour laquelle il pourrait être responsable. Cette reconnaissance,

Can create a sense of mourning with two positive consequences. This recognition can acknowledge a wound to the dominant self wrought (that is, self-inflicted) by the denials necessary for complicity in domination. Acknowledging this wound seems to be a prerequisite for any move toward self-healing. It also may allow the dominant self to avow its overlap with the other and give it access to those recessive aspects of self that it has previously disavowed. We might read this as an overcoming of the *loneliness* and *alienation* that accompanies the denials necessary to domination. ... Recognizing one's particularity is one step toward the realization of the universal in the self. (ibid. : 220-221, nous soulignons)

Il ne nous reste plus maintenant qu'à aborder un dernier auteur critique, Iver Neumann, chez qui la discussion et la conception éthique est plus un filigrane qu'un développement entier. Neumann est tout à fait conscient de la portée normative du nexus entre l'identité et l'altérité. Neumann met d'ailleurs en garde les étudiants et chercheurs en relations internationales contre la possibilité de répliquer, ou de réifier, des formes d'« othering » par la façon dont ils étudient le nexus (Neumann 1999 : 36-37)⁶. Neumann décrit l'état de la littérature en sciences sociales, et en relations internationales, comme un changement quasi paradigmatique entre une perspective dialectique du nexus à une perspective dialogique de ce dernier (ibid. : 22, voir également Guillaume 2002a). Cette approche dialogique, inspirée notamment par Mikhaïl Bakhtin, est considérée par Neumann comme étant non seulement une meilleure approximation du processus de la formation de l'identité mais également une approche beaucoup plus sensible éthiquement. Cette dimension éthique du dialogisme est centrale pour Neumann car il l'assimile à un « mode of being-in-the-world » (Neumann 2003 : 140) qui est conditionné à un « être-avec ». Il rejette ainsi l'aspect dialectique car son mode d'être-dans-le-monde est un mode qui tend vers l'assimilation et la réduction de la différence au soi. Nous voyons ici l'influence tant

⁶ Tous les auteurs auxquels nous avons fait référence jusqu'à présent tissent un lien explicite entre les formes prises par la formation de l'identité corporée (et sociale) des sujets des relations internationales avec, tout d'abord, les formes « disciplinaires » de l'identité trouvées parmi les étudiants et chercheurs en relations internationales puis, avec l'impact d'une lecture non critique des relations internationales parmi ces derniers. La majorité des chercheurs en relations internationales, représentant ainsi le soi dominant (et oppressif) de la discipline des relations internationales, reproduisent les mécanismes de l'« othering » dans le cadre de la discipline ou participent à la reproduction des inégalités dans le monde par leurs théories et pratiques non critiques. Ces questions, bien qu'importantes au regard du rapport entre le normal et le mal, ne seront pas traitées ici car elles ont déjà fait l'objet d'une discussion ailleurs (voir Guillaume 2002b).

de Lévinas que de Bakhtin car les deux auteurs sont intéressés tant à l'idée de dialogue en tant que conversation que de celle de dialogue comme mode d'être-dans-le-monde.

Il est intéressant de noter que malgré cette perspective dialogique, les cas empiriques qui sont traités dans son *Uses of the Other* sont tous des cas d'« othering » dans lesquels Neumann souligne l'importance des diacritiques, [expliquer] (voir également la recension de Hall 1999). Il est également intéressant de voir que Neumann situe l'éthique au cœur de son analyse, même si elle n'en est pas l'objet. Ainsi, la réalité des relations entre le soi et Autrui est sub-optimale ; cependant, cette relation peut être amenée à un optimum si « nous » cherchons activement à rencontrer Autrui. Il s'agit là de notre responsabilité. Ainsi, après nous avoir montré comment l'« identité européenne » s'est formée et a été performée à l'encontre d'une identité russe présentée comme un autre barbare, comme une irrégularité de l'histoire européenne ou comme un pays étant toujours dans un processus d'« européanisation » (Neumann 1999 : 65-112), Neumann (ibid. : 122, nous soulignons) conclut que.

If in *our* ongoing representation of Russia we do not allow for more reflection of how the deeply entrenched patterns discussed here remain a more-or-less unacknowledged factor, *we* will add *our* voices to the chorus that confirms the dominant version of Russia as a learner that is forever just about to make the transition into Europe.

Nous trouvons ici une résonance critique importante ; en effet, nous pouvons changer la représentation de la Russie comme l'autre de l'Europe en montrant, en dévoilant, sa place dans le mécanisme européen de formation de l'identité qu'elle tient « naturellement » par le biais de nos réflexes ou de nos tentations. Ce mécanisme est ce que nous devons questionner afin de rendre la Russie un alter-ego de l'Europe. Qui plus est, cette relation doit être modifiée à la lumière de l'interdépendance que le soi possède vis-à-vis de l'altérité. Ainsi, Neumann affirme que puisque « the formation of the self is *inextricably intertwined* with the formation of its others » alors « a failure to regard the other in their own right must *necessarily* have a repercussion for the formation of the self » (ibid. : 35, nous soulignons). Neumann pense donc que le soi est ontologiquement et normativement lié à l'altérité et que la

façon dont cette dernière est (mal)traitée, (mal)comprise, (mé)représentée, ou (mé)respectée a un impact sur la condition du soi. Ainsi, en introduction de son ouvrage, Neumann note qu'il aurait été préférable d'intituler son ouvrage *Care of the Other* mais qu'étant donné son contenu empirique son titre, *Uses of the Other*, était beaucoup plus apte (ibid. : xv).

CONCLUSION

Nous avons vu que tous les auteurs critiques présentés utilisaient, de façon implicite ou explicite, une grammaire du mal lorsqu'ils discutent de la dimension normative du nexus entre l'identité et l'altérité. Cette grammaire est généralement liée à l'idée d'une tentation du mal dont le soi doit s'émanciper de par son interdépendance radicale avec l'altérité. Cette tentation du mal est celle qui donne lieu au réflexe de l'« othering », de rendre la différence autre et inférieure. Ce mal n'est pas seulement à l'œuvre vis-à-vis de la différence mais aussi vis-à-vis du soi. L'« othering » est une pratique aliénante pour le soi car elle représente un déni de sa vraie nature, celle d'un être-dans-le-monde qui est un être-avec-autrui. La question de la responsabilité n'est donc pas seulement investie dans le soi dans son rapport avec l'altérité – car il est mal d'opprimer, d'assujettir, ou d'assimiler la différence – mais aussi dans son rapport réflexif à lui-même. Le soi doit aller au-delà de ce que Connolly mentionnait comme le premier problème du mal, l'établissement d'une identité hégémonique, homogène et sûre. L'altérité devient donc ainsi la source de l'éthique (voir aussi Franke 2000 : 316, 320), la source de l'évaluation normative de l'international : elle est « ce » standard à partir duquel nous devons évaluer « leurs » standards. « Ce » standard ne peut se situer dans une éthique de premier ordre car cela signifierait dicter une conduite morale ou déterminer un set de règles normativement équilibrée ; bien que ceci permettrait de faire face au deuxième problème du mal, le risque serait grand de perpétuer le premier problème en essentialisant une identité « forte ». Ces auteurs font donc appel à des pratiques et à des lieux *politiques*.

Evaluer le normal signifie découvrir le mal à l'œuvre dans les relations entre le soi et la différence. L'altérité est en effet le lieu de l'éthique par excellence, elle est le lieu qui nous permet d'évaluer ce que nous faisons et comment nous devons le faire ; elle est le mètre de notre responsabilité. Le projet critique suit ainsi le raisonnement avancé par James Mensch (2003 : 9) pour qui « ethics must take up the task of advancing a theory of selfhood that is adequate to its conception of our moral responsibilities ».

Références

MMM