

**Congrès Annuel de l'Association Canadienne de Science Politique
30 mai -1 juin, 2007, Université de Saskatoon**

« Nous », les « autres » et le dialogue interculturel
- Ébauche -

Consuela Mioc
Université d'Ottawa

« Us », the « others » and intercultural dialog
- Draft -

Consuela Mioc
University of Ottawa

**2007 Annual Conference of Canadian Political Science Association
May 3 – June 1, University of Saskatoon**

Introduction

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 auquel la modernité nous a habitués. Ces moments de « turbulence » (Rosenau 1990) nous amènent tant 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 sur l'agenda de recherche des chercheurs en relations internationales est celle de la culture et de l'identité politique. Après avoir été marginalisée pour une longue période de temps et, à certains moments, même exclue de la discipline des relations internationales, les questions liées à l'identité politique et à la culture reviennent en force, ce qui a conduit Yosef Lapid et Friedrich Kratochwil de parler d'un véritable « retour de la culture et de l'identité dans les théories en relations internationales » (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 de l'ordre mondial. Cela implique une délimitation claire entre « nous » et les « autres » : « nous » étant ceux qui se trouvent à l'intérieur de la communauté politique et qui partagent la même culture, la même histoire la même tradition ; les « autres » étant ceux qui se trouvent à l'extérieur, les étrangers. En suivant cette conceptualisation, la coexistence multiculturelle au niveau mondial devient une cohabitation minimale entre entités culturelles homogènes, uniformes et clairement délimitées spatialement. Cette manière de voir le monde est de plus en plus mise au défi non seulement par les dynamiques actuelles de la politique internationale, mais aussi par certains développements théoriques qui se sont produits dans les dernières décennies dans les sciences sociales, y compris les relations internationales¹.

Mais, est-ce que le retour de la culture et de l'identité en relations internationales conduit à une nouvelle conceptualisation du « nous », des « autres » et du rapport qui s'établit entre eux ? Comment peut-on appréhender la coexistence multiculturelle si le « nous » et les « autres » sont définis autrement et si les rapports qui s'établissent entre eux sont conçus différemment ?

En essayant de répondre à ces questions, je vais argumenter que la conceptualisation traditionnelle du « nous » et des « autres » n'arrive pas à rendre compte des relations qui s'établissent entre les différents types d'acteurs au niveau international ; qu'une nouvelle conceptualisation doit tenir compte de la multiplication et la fluidisation du « nous » et des « autres » qui découlent des différentes articulations possibles entre l'identité, l'espace et le pouvoir ; et que les réflexions récentes sur le dialogue inter-culturel transformatif pourraient nous aider à appréhender la réalité complexe de la

¹ Stuart Hall parle, par exemple, d'une « véritable explosion discursive dans les 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).

politique internationale actuelle, même s'il y a d'autres aspects de cette réalité qui restent encore à être théorisés. Dans la dernière section, je vais faire une courte analyse des promesses et des limites du Forum Social Mondial en tant qu'espace de la conversation multiculturelle.

« Nous » et les « autres » dans le contexte de la mondialisation

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 traditionnelles, dans une problématisation 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 liées à la culture et à l'identité² ne change pas grande chose dans la manière dont il conceptualise la cohabitation entre « nous » (qui se trouvent à l'intérieur de l'État-nation) et les « autres » (ceux qui se trouvent à l'extérieur et représentent le danger) 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 - l'avènement d'une société cosmopolite 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 secondarisées.

Ce sont les approches critiques, le féminisme, le post-colonialisme ou le post-modernisme qui contribuent le plus au développement des réflexions sur l'identité et les rapports inter-culturels, en mettant en évidence le caractère contextuel de l'identité nationale et en soulignant les rapports de pouvoir qui sont à la base de la construction des autres types d'identité (par exemple de l'identité de femme ou de l'identité de l'Orient). Ces approches mettent aussi l'accent sur l'importance de la création de nouveaux types d'identités à la suite, par exemple, de l'intensification des migrations internationales ou de l'émergence des mouvements transnationaux, identités qui mettent un défi à la conceptualisation traditionnelle du « nous » et des « autres » et qui rendent nécessaire la reconceptualisation autant de l'identité politique au niveau mondial, que des rapports inter-culturels qui s'établissent à ce niveau.

Avant de me concentrer sur les éléments théoriques d'une reconceptualisation des rapports multiculturels au niveau mondial, il faut voir premièrement qu'est-ce que la construction du « nous » et des « autres », de l'identité politique collective, implique au niveau le plus élémentaire. Dans ce sens, on peut dire que l'identité, le « nous » et les « autres », ne peuvent pas être envisagés sans faire référence ou sans inclure dans une telle conceptualisation une certaine représentation et organisation de l'espace et une certaine conceptualisation du pouvoir (une certaine logique du pouvoir). Ainsi, on peut dire que l'identité se déploie nécessairement dans l'espace, qu'elle est toujours ancrée dans l'espace. Cet espace d'ancrage peut prendre des formes différentes qu'il s'agisse des points particuliers dans l'espace ou des zones ou places plus ou moins délimitées qui peuvent fonctionner à des échelles différentes. Ainsi, l'identité est toujours accompagnée

² Par exemple, Mearsheimer se concentre sur les questions reliées au nationalisme, tandis que Huntington met l'accent sur le conflit entre les civilisations.

tant par une certaine organisation pratique de l'espace que par une certaine représentation conceptuelle de cet espace.

Mais la nécessité de l'ancrage spatial de l'identité ne représente pas en même temps une condition suffisante pour assurer la consistance de l'identité. Cette consistance est donnée par la capacité de l'identité de se reproduire dans le temps, reproduction qui est assurée par la persistance d'une certaine logique du pouvoir ou d'une certaine configuration du pouvoir. Ainsi, chaque type d'identité développe un certain type de pouvoir et entre dans une certaine logique du pouvoir qui rend possible sa propre reproduction.

On peut dire donc que l'identité, la représentation spatiale et la configuration du pouvoir sont interreliés, que dans la configuration de chacun de ces concepts se retrouve une certaine configuration des deux autres concepts et que n'importe quel changement dans la conceptualisation de l'un de ces concepts entraîne nécessairement un changement dans la conceptualisation des deux autres concepts. Cette articulation entre identité, pouvoir et espace se retrouve donc dans n'importe quel effort de conceptualisation du rapport entre « nous » et les « autres » et de la cohabitation multiculturelle au niveau mondial.

Le problème avec les théories des relations internationales est qu'elles reposent sur une conceptualisation particulière des rapports entre « nous » et les « autres », conceptualisation basée sur une articulation unidimensionnelle (uniforme, précise) et immuable entre identité, espace et pouvoir.

Ainsi dans le cas du réalisme et des autres approches qui partagent dans une certaine mesure les prémisses réalistes, l'identité politique, conçue comme déjà donnée, fixe et réduite à la nationalité et à la loyauté pour l'État³, est étroitement liée à une représentation territoriale de l'espace et à une conceptualisation étatique du pouvoir. La séparation de l'espace en territoires distincts devient un « instrument des identités » (Postel-Vinay 1998) qui délimite d'une manière claire « nous » des « autres », par une logique d'exclusion réciproque où l'extérieur représente le danger, la violence, l'insécurité. Mais, dans le processus d'inclusion/exclusion, le pouvoir de décider qui fait partie de la communauté nationale et qui ne fait pas partie (qui est exclu) appartient à l'État qui, en tant qu'entité souveraine, détient, selon la définition de Weber, le monopole de la violence légitime à l'intérieur d'un territoire bien défini et sur une population donnée. De cette manière et selon la typologie faite par John Allen, le pouvoir est conçu, dans cette conception, comme étant centralisé et comme étant une « possession », donc comme quelque chose qui peut être détenu indépendamment de son usage (Allen 1999 : 196). L'État territorial est présenté comme une communauté politique homogène, maintenue et contrôlée par un centre identifiable. L'État garantit l'ordre social par la distribution de ses pouvoirs et, de cette manière, « contient » la société avec ses frontières territoriales (Allen 1999 : 197).

La représentation d'un espace global, qui accompagne les dynamiques homogénéisatrices de la mondialisation et la création de nouveaux espaces transnationaux, en dehors du cadre territorial du système étatique, mettent en question la

³ Les identités ambiguës ou fluctuantes ne pouvaient émerger qu'au niveau des individus et des localités, raison pour laquelle les problèmes d'identité, en tant que problèmes domestiques, n'entraient pas dans le domaine d'intérêt des relations internationales (Scholte 1996 : 567).

construction territoriale et étatique de l'identité, vu que la ligne de séparation entre externe et interne est de plus en plus floue. En même temps, l'image d'espace ouvert avancée par la mondialisation et l'idée de l'émergence d'une culture globale nous amène à concevoir l'étranger traditionnel comme une partie de « nous », où « nous » est conçu comme étant global, universalisé. (Cox et Turenne Sjolander 1997 : 148). Ainsi, les différences de race, de langue, de religion et de sexe sont incluses, par le discours de l'égalité entre tous les individus, dans la catégorie de « nous ». Cela conduit à la disparition de l'étranger comme un « outsider », il devient en même temps invisible et omniprésent, car les différences constituent la base de la société post-moderne au lieu d'être marginalisées (Marotta 2000 : 129). Le problème avec cette conception cosmopolite de « nous » (inhérente dans certaines approches libérales et marxistes), basée sur la célébration de la différence, est que la différence dans le sens de « l'autre » (la différence qui donne un sens à l'identité) est difficile à concevoir. Le cosmopolitisme est de cette manière une source très faible d'identité car celle-ci reste très floue et difficile à articuler.

Donc dans le cas du cosmopolitisme, l'identité indéfinie de membre de l'espèce humaine, est accompagnée d'une part par une représentation de l'espace en tant qu'espace global (un espace abstrait et non-différencié) et, d'autre part, soit par la même conceptualisation étatique du pouvoir (même si dans ce cas il s'agit d'un État supranational), soit par une conceptualisation du pouvoir où celui-ci serait produit et transmis par des réseaux d'interaction sociale. Dans cette dernière conceptualisation le pouvoir n'est plus une « possession », il n'est plus fixé dans une location, il devient ce que John Allen appelle « distanced form of power », qui implique une interaction presque instantanée avec ceux qui se trouvent à grande distance par « une série de pratiques répétitives et souvent routinières 'allongées' dans l'espace » (Allen 1999 : 199). Cela implique une transmission intacte et uniforme à travers le réseau du pouvoir généré dans une certaine place de ce réseau, transmission qui est assez difficile à concevoir car on ne sait ni comment le pouvoir est généré, ni comment il est affecté par la distance et la mobilité (Allen 1999 : 201).

Ainsi, dans la discipline des RI l'articulation entre l'identité, l'espace et le pouvoir a été faite d'une manière unidimensionnelle et immuable dans le sens que les concepts ont été circonscrits et reliés de telle manière qu'on n'entrevoit aucune variation dans le tout qu'ils constituent ; cette articulation fige les rapports entre « nous » et les « autres » dans une logique atemporelle et décontextualisée.

Cela m'amène à affirmer que, *pour mieux comprendre la logique qui régit les rapports entre « nous » et les « autres » dans le contexte actuel, une telle articulation ne serait pas appropriée car elle ne permet d'envisager ni la multiplicité des articulations possibles entre identité, espace et pouvoir, ni la fluidité des réalités sous-jacentes.*

Par cela je veux dire qu'une articulation unidimensionnelle et immuable signifierait seulement prendre la photo d'une seule des articulations possibles entre l'identité, l'espace et le pouvoir, articulations qui non seulement sont multiples, mais aussi variables.

Afin de voir comment l'identité, l'espace et le pouvoir s'articulent à la suite des transformations qui ont eu lieu après la fin de la guerre froide, je vais me baser sur des réflexions et des conceptualisations développées par les approches critiques des relations

internationales, mais aussi sur des conceptualisations développées en géographie humaine, philosophie politique, « cultural studies » et géopolitique critique.

Pour ce qui est du lien qui s'établit entre l'espace et l'identité dans les dynamiques de la mondialisation, l'interprétation que Massey donne à l'espace représente un bon point de départ. Massey retourne à la conceptualisation traditionnelle où, par rapport au temps qui était assimilé au mouvement, l'espace était assimilé au « stasis », à l'immobilité (Massey 1992 : 67; Massey 1994 : 151). Selon Massey, cette interprétation a été une réponse au désir de fixité et de sécurité au milieu du mouvement et du changement. L'image statique de la place/du lieu offre la stabilité et elle devient une source d'identité qui n'est pas problématique (Massey 1994 : 151). Mais l'introduction du temps (de la vitesse) comme la quatrième dimension de l'espace conduit à une interprétation alternative du lieu. Dans cette interprétation, la spécificité du lieu est donnée non pas par une longue histoire internalisée, elle est construite plutôt par « une certaine constellation des relations sociales » qui se déroulent dans le lieu respectif. Ainsi, au lieu de définir les lieux comme des zones délimitées par des frontières, les lieux peuvent être définis comme « des moments articulés dans les réseaux des relations et des sens sociaux, mais où une large portion de ces relations, expériences et sens sont construits à une échelle plus large que ce qu'on définit, à ce moment-là, comme lieu, qu'il s'agisse d'une rue, une région ou d'un continent » (Massey 1994 : 154). Une telle définition du lieu, dans ses formes multiples, permet la conscientisation des liens avec les espaces plus larges, elle permet l'intégration d'une façon positive du local et du global.

L'interprétation de l'espace comme construction sociale, le caractère réciproque de la construction de l'identité et de l'espace/du lieu conduit aussi à la multiplication et la fluidisation de la forme et de la signification que l'espace/ le lieu peut prendre. Ainsi, « les différents groupes sociaux et les différents individus qui appartiennent à des nombreux groupes sociaux sont localisés de différentes façons dans la nouvelle organisation des relations à travers le temps et l'espace » (Massey 1994 : 164). Donc, non seulement la forme que l'espace peut prendre est variée (elle n'est plus réduite aux territoires de l'État), mais aussi sa signification, car cet espace n'est pas vécu de la même manière par tout le monde. En plus, cette signification n'est pas fixe ou statique. Le caractère fluide de la signification de l'espace vient du fait que les relations sociales qui la construisent sont par leur nature dynamiques et changeantes.

Son interprétation de l'espace en tant que construit social permet de comprendre comment l'identité est multipliée et comment elle change (Massey 1994). Ainsi, l'identité n'est plus fixée (comme l'identité nationale) ni figée (dans l'organisation territoriale du monde). Elle est multiple - en fonction de la race, de la classe, du sexe, de la religion, de l'âge, de la famille, de la sexualité, de l'ethnicité, nationalité, etc. - et fluide car certains de ces catégories peuvent varier⁴.

Donc la construction de l'identité se fait 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

⁴ « ...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).

un certain contexte social, mais elles sont choisies 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 lequel 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 dialogue ou d'un échange. 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'entourait⁵, dans le nouveau processus d'identification « l'appropriation des caractéristiques collectives reçues est le vecteur d'une singularité personnelle » (Gauchet 1998 : 125).

Mais dans une telle dynamique où l'accent est mis sur les singularités multiples et où l'idée de but ou de fin commun semble dépourvue de sens, comment envisager alors l'identité politique collective ? Dans l'absence des valeurs à caractère universel⁶ et dans 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 collective. 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 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 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 l'action politique en elle-même représente la concrétisation de cette subjectivation. Par conséquent, on peut parler donc d'identité politico-culturelle, car, comme Tully lui aussi le souligne, « ...culture is an irreducible and constitutive aspect of politics » (Tully 1995 : 5).

Dans ce contexte, l'identité politique n'est plus construite strictement d'en haut par la communauté, par l'héritage culturel reçu, mais aussi d'en bas, par la mobilisation des individus. Cela correspond, dans la typologie de John Allen, à une conception totalement différente du pouvoir, conception inspirée par Michel Foucault et Gilles Deleuze, selon laquelle le pouvoir est quelque chose qui existe avant d'être possédé et dont la manifestation est stimulée par la mobilisation des ressources (Allen 1999 : 201).

⁵ 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).

⁶ « La prétention à l'universalité est bannie d'entrée » (Gauchet 1998 : 130).

Le pouvoir devient de cette manière une force immanente et non pas externe, il n'est pas séparable de ses effets.

La multitude des articulations possibles entre l'identité, l'espace et le pouvoir dans le contexte de la mondialisation nous met devant le défi de reconceptualiser la cohabitation entre « nous » et les « autres », étant donné que la logique traditionnelle de la coexistence multiculturelle au niveau mondial se voit brisée dans la situation où les catégories traditionnelles de « nous » et des « autres » s'entremêlent, dans la situation où la figure actuelle du « nous » est multiple et fluide, où chaque type d'identité politique crée ses propres « étrangers » ou ses propres « autres » et donc où la figure de « l'autre » devient elle-même diversifiée et variable. Mais comment envisager la réconciliation de la diversité culturelle conceptualisée de cette manière, où l'identité multiple et changeante se déploie dans des espaces culturels qui se chevauchent et s'entrecroisent, tout en respectant le style de vie et les structures de pouvoir propres à chaque groupe ?

Ces réflexions m'amènent à argumenter que la réalité complexe créée, au niveau mondial, par la multiplicité et la fluidité des articulations entre identité, espace et pouvoir peut être contenue théoriquement à l'aide des réflexions récentes sur le dialogue inter-culturel transformatif parce que ces réflexions envisagent une cohabitation multiculturelle dans le respect, l'intégration et l'affirmation de la différence. Pourtant, ces réflexions représentent seulement le point de départ dans la reconceptualisation de la cohabitation du Nous et des Autres car d'autres dimensions de cette cohabitation restent encore pas suffisamment théorisées.

« Nous », les « autres » et le dialogue interculturel

L'idée du dialogue interculturel est présente sous différentes formes dans les théories des relations internationales, formes dont le degré de conceptualisation est plus ou moins développé. Par exemple, dans le cas des théories du choix rationnel, le dialogue est limité à la négociation diplomatique, à l'interaction stratégique basée sur l'échange de l'information destiné à dépasser les problèmes de coordination entre les États en tant que conteneurs de la culture. Les États 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). Ainsi, le dialogue représente une voie alternative à la menace ou à la coercition, par laquelle un État essaie de convaincre un autre État d'adopter une certaine politique. Conceptualisé d'une manière si restreinte, le dialogue ne peut que favoriser dans une certaine mesure la coopération ou l'accord entre les États concernant quelques principes minimaux de la coexistence dans un milieu anarchique, sans pourtant questionner les principes de base de la politique internationale et donc sans permettre de dépasser les conceptualisations traditionnelles des rapports entre Nous et les Autres.

Une conceptualisation totalement différente du dialogue interculturel ou plutôt de l'impossibilité de ce dialogue a été développée par le post-structuralisme. En partant de la prémisse qu'il n'y a pas de vérité absolue, qu'il n'y a pas de fondement ou de fondation neutre pour choisir entre les différentes prétentions à la vérité, le post-structuralisme arrive à la thèse de l'incommensurabilité radicale. La vérité est arbitraire et contingente et, en conséquence, les différentes notions de vérités et les contextes sociaux d'où ces vérités émergent ne sont pas comparables. Ainsi, selon le post-structuralisme qui célèbre

la diversité, le pluralisme et le relativisme, le dialogue ou la conversation inter-culturelle est impossible car il n'y a pas des principes communs sur lesquels cette conversation pourrait être basée. En plus, le sens même de la conversation ou du dialogue n'est pas communément partagé par tous les participants ce qui rend d'autant plus difficile une telle conversation. À l'encontre de Hedley Bull, pour qui la culture commune de la modernité et la capacité des États à identifier des intérêts communs avec d'autres États favorise l'émergence des fondations communes (comme normes, règles ou principes) nécessaires à la préservation de la société internationale, le post-structuralisme considère que dans la mesure où des principes communs existent, ils sont l'effet d'une certaine forme de dominance et non pas le résultat d'un consensus à la suite d'une conversation (Shapcott 1994 : 62, 66). Donc, dans cette conceptualisation, il n'y a pas une culture commune ou des principes moraux communément partagés ; le seul résultat que les relations interculturelles peuvent avoir est soit la domination (l'hégémonie culturelle) soit, au plus, une coexistence minimale (le relativisme).

Entre la réduction de la conversation interculturelle à la négociation diplomatique et l'idée de l'impossibilité d'une conversation interculturelle, il y a d'autres conceptualisations du dialogue interculturel qui mettent l'accent sur le potentiel transformatif du dialogue lui-même, potentiel qui ouvre une voie alternative entre le cosmopolitisme et le relativisme culturel. Ces conceptualisations critiquent le fait que dans les théories des relations internationales l'impact de la coexistence multiculturelle sur l'identité même des acteurs concernés a été ignoré ou pas assez théorisé⁷. Dans ce cas, la conversation implique la reconnaissance de l'Autre et son intégration dans le dialogue non pas dans le but de le dominer, mais de le connaître et de le comprendre afin d'arriver à une cohabitation multiculturelle basée sur l'égalité de tous les acteurs dans le respect de la différence.

Parmi les auteurs qui font une plaidoirie pour la conversation entre les cultures se trouve aussi Andrew Linklater qui argumente en faveur d'un cosmopolitisme multiculturel dialogique, en basant son argument sur la théorie de l'action communicative et l'éthique du discours de Jürgen Habermas. Le principal objectif de Linklater, dans son livre « The Transformation of Political Community », est de dépasser les tensions entre le communautarisme et le cosmopolitisme, de réconcilier l'identité de citoyen (de membre d'une communauté) et celle de sujet avec des droits et des obligations universels (Linklater 1998 : 2). 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 globalisation et de la fragmentation, les conceptions traditionnelles de la communauté perdent leur légitimité morale et il argumente en faveur d'une triple transformation de la communauté politique. Cette triple transformation implique la création des relations sociales qui soient plus universalistes (plus inclusives), moins inégales (donc favorisant la redistribution du pouvoir et du bien-être) et plus sensibles aux différences culturelles (Linklater 1998 : 7).

⁷ « ...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).

Les formes de communauté post-Westphaliennes - les communautés dialogiques - ont comme fondement l'éthique du dialogue de 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. En conséquence, la communauté politique post-Westphalienne doit donc 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 être humains et non pas sur la responsabilité envers le groupe restreint de personnes qui forment la communauté en cause.

En faisant une distinction entre trois types de morale, pré-conventionnelle (les sujets obéissent les normes car le contraire peut entraîner des sanction de la part de l'autorité), conventionnelle (l'obéissance est le résultat d'un sentiment de loyauté envers le groupe social auquel les sujets appartiennent) et post-conventionnelle (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 affirme que l'éthique du dialogue, étant le 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 dialogue 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 dialogue est la compréhension mutuelle entre les participants au dialogue, l'accomplissement du but final de ce dialogue – l'émergence des arrangements globaux basés sur le consentement de tous les êtres humains – n'est pas garanti. En dépit de cela, le grand accomplissement de l'éthique du dialogue serait le fait qu'au moins elle crée la possibilité et les conditions pour la réalisation de ce but, en enlevant les modes d'exclusions mises en place par la conceptualisation traditionnelle de la communauté.

Une telle 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 dans un contexte d'anarchie, mais sur le dialogue et le consentement (Linklater 1998 : 8). Dans le monde post-Westphalien, l'État perd le monopôle du pouvoir souverain pour faire la place à d'autres types d'autorité, sous-nationaux et transnationaux, 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 rapport avec des autorités politiques qui se chevauchent et se déploient à des différents niveaux.

La possibilité et le potentiel de la conversation entre les cultures sont soutenus aussi par Richard Shapcott qui développe son argument à partir de l'herméneutique de H. G. Gadamer. Shapcott se propose de dépasser autant les limites du rationalisme de Bull, basé sur l'idée de la société internationale et d'une culture cosmopolite de la modernité, que l'impasse implicite dans la thèse de l'incommensurabilité à laquelle arrive le post-modernisme (Shapcott 1994 ; 2001). Pour avancer son argument, il met aussi 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, pourrait exclure la différence radicale au moins de deux façons : en relation avec les sujets de conversation (et il utilise ici la critique de Seyla Benhabib) et en relation avec les agents, la conception des participants à la conversation (et il utilise ici la critique de Hopgood) (Shapcott 2002 : 223).

Comme on a vu, en s'inspirant de l'éthique du discours de Habermas, Linklater 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 tous les affirmations et les sujets de conversation qui ne visent pas à atteindre un consensus universel⁸. « 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 la génération des normes universelles peut être atteint sans relier la conversation au telos de l'universalisme.

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. 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 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 assimilatif 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 et la conscientisation de l'auto-détermination humaine. Donc, c'est seulement avec l'émancipation que l'inclusion et l'égalité deviennent effectives.

⁸ 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).

Ayant mis en évidence les limites de la conceptualisation de Linklater inspirée par Habermas, Shapcott argumente 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 comprendre (ou connaître) c'est interpréter parce que toute connaissance est constituée ou toute compréhension se fait par l'intermédiaire du langage⁹ (et du dialogue) (Shapcott 1994 : 71 ; Shapcott 2001 : 135 ; Shapcott 2002 : 233). La compréhension est donc autant un acte conscient qu'une condition ontologique. Ainsi, selon Gadamer, le principe d'universalité inhérent dans l'herméneutique est qu'on est des êtres linguistiques¹⁰ et, donc, interprétatifs et compréhensifs. Mais ce principe d'universalité n'est pas accompagné par la prétention au foundationalisme, car si la connaissance est interprétation, alors il n'y a pas de connaissance objective ou de sens ultime à découvrir.

En même temps, l'herméneutique permet d'éviter les limites du relativisme, car à coté 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. Donc, en tant qu'horizon du passé, la tradition rend possible la compréhension du monde (Shapcott 1994 : 72). Mais, pour Gadamer, 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'appréhension continue qui nous permet de comprendre d'autres traditions et donc de dépasser la thèse de l'incommensurabilité¹¹.

Ainsi, la conversation, dans le sens herméneutique, ne désigne pas l'échange ou l'acquisition d'information dans des buts stratégiques ; elle implique le désir de se placer dans un horizon différent, dans le but d'élargir notre propre horizon. L'historicité et le dynamisme des horizons, des traditions, 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 (une fusion des horizons¹²) et même d'un consensus¹³. Mais, comme Shapcott le précise en paraphrasant 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 pour une compréhension véritable (Shapcott 2002 : 76).

⁹ "Language is the fundamental mode of our being-in-the-world and the all embracing form of the constitution of the world" (Gadamer, cite dans Shapcott 2002: 71).

¹⁰ La possession du langage implique automatiquement la capacité de raisonner, capacité qui est possédée donc indépendamment de degré de développement (Shapcott 2002 : 237).

¹¹ « The very existence of change in history directs us to the possibility of understanding other traditions because it denies the 'fixedness' and 'closedness' that incommensurability and relativists presuppose or imply » (Shapcott 1994: 74)

¹² « 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).

¹³ « 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).

Comme on voit, un point commun de ces conceptualisations qui mettent l'accent sur le potentiel du dialogue inter-culturel est que le succès de la conversation dépend de l'ouverture des participants, de leur désir de connaître et comprendre l'autre. Même si Shapcott critique Habermas et Linklater qu'ils mettent l'accent sur un certain type d'agents, les agents post-conventionnels qui manifestent ce type d'ouverture, l'herméneutique de Gadamer et l'éthique du discours de Habermas se rapprochent de ce point de vue, car pour les deux « ...dialogue requires that agents are prepared to question their own truth claims, respect the claims of others and anticipate that all points of departure will be modified in the course of dialogue »¹⁴. À l'encontre de la thèse post-structuraliste de l'incommensurabilité, ces conceptualisations démontrent la possibilité d'un tel dialogue, tout en évitant les limites du cosmopolitisme. Mais cette possibilité n'implique pas nécessairement que la conversation se produit de telle manière. Pour que cela arrive, tout dépend du degré d'ouverture des participants au dialogue.

Ce que ces conceptualisations ne nous disent pas c'est comment encourager la participation au dialogue (surtout des acteurs marginalisés qui ne pensent pas qu'une telle participation va produire un changement dans leur situation) et comment favoriser l'ouverture des participants, surtout après des siècles où, comme Blaney et Inayatullah le soulignent, l'interaction entre les cultures se fait 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 dans les États « reste une possibilité et un espoir » même dans les conditions de la hiérarchisation mondiale des États à cause de la présence de l'autre dans nous-même, 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 questionner notre propre identité, mais aussi l'organisation du monde entier (Blaney et Inayatullah 1994 : 45).

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 types d'articulations possibles entre identité, espace et pouvoir.

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 est d'accord avec les rationalistes que la communication et le dialogue permettent de réduire les tensions créées par le dilemme de la sécurité (Shapcott 2001 : 236). D'ailleurs, il considère qu'une des contributions de l'herméneutique au niveau des théories des relations internationales serait de permettre une réinterprétation du rationalisme de Bull, selon qui, la coexistence minimale implicite dans l'idée de société

¹⁴ Gadamer, cité par Shapcott (Shapcott 2002 : 236).

internationale en tant que « egg box » pourrait être dépassée pour arriver à une solidarité entre les États (Shapcott 1994 : 80 ; Shapcott 2001 : 237).

Mais ici encore, ce qu'on cherche c'est un consensus entre les États, tandis que la participation des autres types d'acteurs ou de communautés n'est pas prise en compte. Cela implique encore qu'une participation efficace au niveau global se fait par l'intermédiaire des États, ce qui réduit beaucoup le caractère voulu inclusif du dialogue.

Linklater élargit le plus le champ de la participation, car pour lui, l'avènement de la communauté post-Wesphalienne basée sur l'éthique du dialogue est accompagnée par la relativisation de l'articulation entre identité, espace et pouvoir concrétisée dans l'État, pour faire place à d'autres types d'articulations. Cela implique le fait que l'État va perdre le monopôle du pouvoir souverain pour se situer sur pied d'égalité avec d'autres types d'autorité, le tout fonctionnant sur la base du consentement. Mais ce n'est pas clair qu'est-ce que va déclanché la perte du monopôle du pouvoir souverain de la part 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.

Donc, selon ces conceptualisations, les conditions essentielles pour une communication véritable au niveau international sont : l'inclusion dans le dialogue de tous les acteurs et l'ouverture des participants au dialogue. En ce moment, l'exemple qui s'approche le plus de ce modèle de communication semble être le Forum Social Mondial (FSM), évènement qui est basée sur l'idée d'inclusion et d'ouverture, mais qui présente aussi des limites. Ce sont ces limites d'ailleurs qui font en sorte que le FSM s'approche du modèle de la conversation véritable sans pourtant représenter son incarnation totale.

Promesses et limites du Forum Social Mondial en tant qu'espace de la conversation interculturelle

En tant qu'une des manifestations les plus importantes de la société civile, le FSM a été initié en 2000-2001, en Brésil, comme réaction au Forum Économique Mondial qui se tient chaque année à Davos, en Suisse. Comme c'est précisé dans la Charte des Principes, le moteur de cette initiative est l'opposition au « néolibéralisme et à la domination du monde par le capital et toute autre forme d'impérialisme »¹⁵ et le FSM est censé encourager la formulation des alternatives à la globalisation néo-libérale, à la « pensée unique »¹⁶ qui domine et modèle le monde actuel, en fournissant des moyens d'enrichissement pour certains secteurs et catégories sociales¹⁷, tout en excluant et en marginalisant d'autres (Keraghel et Sen 2004 : 483). C'est pour cela que le slogan du

¹⁵ Charte des Principes (Révisée) dans (Sen, Anand, Escobar, Waterman 2004 : 70).

¹⁶ Cela fait référence à l'approche TINA – “There is no alternative” (« Il n'y pas d'alternative » à la globalisation néo-libérale).

¹⁷ “The alternatives proposed at the WSF stand in opposition to a process of globalization commanded by large multinational corporations and by governments and international institutions at the service of those corporations' interests, with the complicity of national governments” (Charte des Principes (Révisée) dans (Sen, Anand, Escobar, Waterman 2004: 70).

FSM est « Un autre monde est possible » qui pour d'autres, qui radicalisent la pluralité des voix, devient : d'« autres mondes » sont possibles (Pleyers 2004a; 129).

Mais la recherche des alternatives possibles se déploie dans le respect de la diversité et du pluralisme. La promotion de la diversité est donc une des valeurs fondamentales du FSM. Ainsi, selon Grzybowski, « The particular significance of the WSF lies in its capacity to make heterogeneous groups of actors – from across social, cultural, and geographical spectrums – believe in themselves and in the possibility of transforming and reconstructing the world” (Grzybowski 2006: 7). De cette manière, le FSM n'est pas un mouvement social bien organisé, ou un acteur bien articulé comme dans le cas des partis politiques ou des organisations gouvernementales ou non-gouvernementales. Whitaker insiste d'ailleurs sur le fait qu'il faut résister à la tentation de transformer le FSM dans un mouvement. Le Forum est et doit rester un « espace ouvert », libre, un espace des structures horizontales. À l'encontre des mouvements qui rassemblent et organisent les membres autour des objectifs et stratégies bien définies, qui formulent des programmes d'action et qui distribuent des responsabilités entre ses membres (y inclut l'élection des leaders), un espace n'a pas de leader, il est un « espace horizontal », une place publique sans propriétaire et sans pyramides du pouvoir (Whitaker 2004 : 112-113). Dans cet espace :

« Everyone, individuals and organizations, retains their right to express themselves and to act during and after the Forum according to their convictions, embracing or not, positions or proposals that are introduced by other participants, but never on behalf of the forum or all of its participants » (Whitaker 2004: 113).

En tant qu'espace ouvert, le FSM ouvre la voie vers un « nouvel modèle de convergence » qui a comme fondement la diversité et non pas la conformité (Pleyers 2004b), vers des « nouvelles manières de penser et de faire la politique »¹⁸ (Grzybowski 2006: 9). Ce nouvel type de convergence ou cette nouvelle manière de faire la politique sont basés sur le dialogue et la libre expression dans des rencontres ou des débats, mais sans prescrire ou promouvoir aucun plan d'action. Donc le FSM « promeut le dialogue radical » (Grzybowski 2006 : 11) entre des acteurs très différents, dialogue qui est censé non seulement trouver des points de convergence, mais aussi stimuler les divergences. Il est un « incubateur » non seulement pour des nouvelles idées et initiatives, mais aussi pour la création des nouveaux mouvements, plus ou moins grands, plus ou moins combattifs, chacun avec ses propres objectifs dans l'opposition à la globalisation néolibérale (Whitaker 2004 : 117). Ainsi, le défi principal du FSM est celui de multiplier ce type d'espace libre et ouvert partout dans le monde et donc de stimuler la communication et le dialogue entre les participants.

Le FSM devient donc la place qui rend possible la rencontre, dans le respect de la diversité, de différentes articulations possibles entre l'identité, l'espace et le pouvoir. Premièrement, le Forum encourage, comme on a vu, la participation au dialogue des acteurs très divers, en commençant avec l'implication dans les activités du Forum sur une

¹⁸ « ...the WSF promotes a recovery of citizen action as the central practice for democratic and sustainable human development » (Grzybowski 2006: 9).

base individuelle¹⁹, en passant par la participation des mouvements sociaux plus ou moins organisés et en allant jusqu'à la participation des associations ou des ONG les plus bureaucratisées et hiérarchisées. En plus, ces différents acteurs sont organisés à différentes échelles spatiales : que cela soit locale, nationale, régionale (continentale) ou globale et ils viennent avec différentes visions concernant l'espace d'action. Si pour certains, c'est l'action au niveau global qui compte, pour d'autres, le changement ne peut commencer que par une implication active dans la vie quotidienne, donc au niveau local. En même temps, la configuration que le pouvoir prend dans l'activité de chacun de ces types d'acteurs est elle aussi diverse : on retrouve autant des acteurs organisés d'une manière hiérarchisée (où le pouvoir est détenu par un centre bien identifié et il est diffusé de haut en bas) que des acteurs dont le pouvoir est basée sur la mobilisation spontanée et éphémère pour des buts très précis. Tandis que pour certains, la coexistence de ces articulations multiples entre identité, espace et pouvoir, représente seulement une étape vers l'émergence d'un mouvement plus unifié, avec un niveau de conformité plus grand qui va diminuer la différence, pour d'autres, comme on a vu, cette multiplicité n'est pas une étape intermédiaire, mais une caractéristique intrinsèque qui donne une force particulière et qui alimente ce processus (Pleyers 2004b : 508). Le seul pouvoir qui se manifeste dans ce processus c'est le pouvoir communicatif qui s'exerce par la proposition, le questionnement, la critique et la publicité²⁰

Mais en dépit de ces prémisses favorables à un dialogue libre et ouvert à une diversité de participants, prémisses qui rapproche le FSM du modèle d'une conversation véritable, le FSM présente quand même beaucoup de limites, autant au niveau du caractère inclusif du dialogue qu'au niveau de l'ouverture des participants et de l'ouverture en ce qui concerne les sujets du dialogue, limites qui suggèrent que le FSM a encore un long chemin à parcourir pour incarner un tel modèle de communication.

Pour ce qui est du caractère inclusif du dialogue, les limites apparaissent même dans la Charte des Principes où il est précisé : « Neither party representations nor military organizations shall participate in the Forum. Government leaders and members of legislatures who accept the commitments of this Charter may be invited to participate in personal capacity »²¹. Donc dès le début il y a des acteurs qui sont exclus du dialogue et, comme Teivainen le souligne, les décisions concernant la participation des gouvernements, des organisations inter-gouvernementales et des agences de l'ONU sont inconsistantes. Par exemple, la participation des plusieurs ministres du gouvernement français au FSM de 2002 a suscité beaucoup de critiques de la part de beaucoup de participants, tandis que certaines agences de l'ONU ont participé activement dans certaines activités reliées à la situation des femmes (Teivainen 2004 : 127). Pour dépasser ces limites, le Conseil International a décidé en 2002 de créer une nouvelle catégorie d'évènements où des représentants des institutions qui n'ont pas le droit de participer en tant que délégués peuvent être invités pour discuter et débattre. Pourtant, les critères de cette participation n'ont pas été établis, et certains organisateurs pensent que des représentants de certaines agences de l'ONU pourraient être invités, tandis que les

¹⁹ Pleyers donne dans ce sens l'exemple des jeunes alter-activistes qui « proposent des modes alternatifs d'engagement et de participation plus individualisés et éphémères (Pleyers 2004a : 127).

²⁰ Dryzek, cité dans Sikkink 2002 : 305.

²¹ Charte des Principes (Révisée) dans Sen, Anand, Escobar, Waterman 2004 : 71.

représentants de la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International ne le seront pas (Teivainen 2004 : 127).

Au-delà de ce débat, les tendances d'exclusion se retrouvent aussi à l'intérieur du Forum qui reflète dans une certaine mesure les mêmes différences de classe contre lesquelles il est censé de lutter. Par exemple, Hammond affirme que "Though the elite within the movement place themselves in solidarity with the oppressed, the Forum reproduces the hierarchy it claims to be fighting on a global scale" (Hammond 2005: 33). Si le Forum fait des efforts pour stimuler une participation large qui dépasse la division Nord/Sud et pour favoriser une représentation exhaustive des différentes races (questions qui ont créé des tensions dans les premiers FSM et qui, pour certains, représentent encore un défi à dépasser), les différences de classe se manifestent surtout dans la capacité matérielle des activistes de participer aux débats qui se déroulent au cadre du Forum. Ceux qui n'ont pas cette capacité se trouvent exclus du dialogue ce qui crée une hiérarchie à l'intérieur du Forum, hiérarchie qui conduit au même type d'exclusion contre laquelle le Forum est censé lutter.

Une autre limite du Forum serait la restriction en ce qui concerne le sujet du dialogue. Comme on a vu, le point commun des participants est l'opposition à la globalisation néo-libérale. Même si par après, dans le cadre du Forum de 2004 en Inde, à Mumbai, la cible de l'opposition a été non seulement contre la globalisation économique, mais aussi contre la guerre, la patriarchie, le système de caste et le fondamentalisme religieux (Keraghel et Sen 2004 : 483), il y en reste que l'objectif principal du Forum (et donc de la conversation, du dialogue) est de trouver des alternatives à la « pensée unique » néo-libérale qui structure le monde actuel. De cette manière, en fixant des limites, même si très larges, au dialogue, le FSM exclut dès le début de ce processus ceux dont les opinions ou les sujets de conversation ne s'inscrivent pas dans ce débat. Les restrictions sur les sujets mêmes du dialogue éloigne le Forum du modèle idéal d'une conversation où toutes les voix sont encouragées à s'exprimer et où tous les sujets sont acceptés.

Comme on a vu, une autre condition de la conversation véritable est l'ouverture des participants et de ce point de vue aussi le Forum a encore du chemin à parcourir. Même s'il y a des participants qui manifestent ce degré d'ouverture, qui manifeste l'intérêt d'entrer en dialogue avec les autres, les exclus, tout en acceptant que dans ce processus leurs propres convictions peuvent être changées, il y a aussi un grand nombre de participants qui ne perçoivent pas de cette manière le dialogue. Un exemple concret dans ce sens est donné par Caruso qui se concentre sur le manque de pratiques proactives de la part du FSM pour inclure les musulmans et d'autres communautés marginalisées, pour mettre en évidence quelles sont les techniques de gestion du conflit à l'intérieur du Forum (Caruso 2004). Il documente, à travers un échange de lettres, les types de dialogue qui peuvent émerger dans l'effort de gérer la différence radicale. Ces types incluent, à un extrême, l'impossibilité d'une communication efficace à cause des visions radicalement différentes et à cause du manque d'ouverture des participants vers la vision de l'autre, et à l'autre extrême, une communication couronnée de succès déterminée par une convergence des visions. Entre ces deux extrêmes se trouve la communication qui n'est pas basée sur un accord ou sur une convergence des visions, mais qui, en dépit des différences, laisse ouverte la porte pour une conversation non-conflictuelle qui crée

finalement un contexte favorable pour la communication efficace (Caruso 2004 : 584).
 Caruso argumente que:

“ ... although the WSF envisage such very important goals, no consistent guidelines have so far been spelt out for conflict resolution ... where the non-confrontational negotiation of different positions fails to establish shared ground for successful communication, leaving this crucial activity to contingency, improvisation, and individual sensibility” (Caruso 2004: 586).

Pour lui, l’enthousiasme et la bonne volonté ne sont pas suffisants pour générer une communication véritable, ils doivent être accompagnés par une pratique proactive pour inclure dans la communication la différence radicale.

Conclusion

Voilà donc que même si le FSM présente en principe les conditions favorables pour arriver à une conversation véritable, en réalité, les limites et les difficultés qu’il rencontre soulignent qu’il y a encore un long chemin à parcourir pour s’approcher de ce modèle de conversation. L’accent qu’il met sur l’ouverture et la valorisation de la différence est contrasté avec les difficultés pratiques de gérer la diversité (autant interne qu’externe) et les possibles disputes qui peuvent apparaître dans le cas d’une communication échouée.

C’est qui est pourtant intéressant est que la tentative de dialogue inter-culturel qui s’approche le plus du modèle idéal de conversation véritable vient d’en bas, de la part de la société civile et non pas d’en haut, de la part des États. D’ailleurs, une des tentatives les plus osées de la part des États à approcher globalement la diversité culturelle et les clivages raciaux a été la Conférence des Nations Unies contre le Racisme, organisée entre 3 et 5 septembre 2001 à Durban, Afrique du Sud, conférence qui, en dépit de l’accord sur certains principes et de l’adoption d’un plan d’action, n’a pas réussi à débloquer la réticence des États devant les questions délicates de la culture et de la race, et donc a échoué dans l’effort de créer les bases d’une communication efficace entre les États.

Cela soulève la question si les initiatives pour créer les conditions nécessaires pour ouvrir la voie vers une conversation inter-culturelle véritable doivent venir d’en haut, de l’effort concerté des États, ou d’en bas, de la part de la société civile, ou des deux côtés simultanément. Cela reste encore une question à explorer.

Bibliographie :

- Allen, J. (1999), "Spatial assemblages of power: from domination to empowerment" dans D. Massey, J. Allen, P. Sarre (eds) *Human Geography Today*, Cambridge, Polity, 194-218.
- Bauman, Zygmunt (2001), "Identity in the globalising world", *Social Anthropology* 9 (2), 121-129.
- 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.
- Caruso, Giuseppe (2004), "Conflict management and hegemonic practices in the World Social Forum 2004", *International Social Science Journal*, 56 (182), 577-589.
- 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.
- Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
- Grzbowski, Gândido (2006), « The World Social Forum : Reinventing Global Politics », *Global Governance*, 12 (1) , 7-13.
- Hall, Stuart (1996), "Who needs identity" dans S. Hall et P. du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*, London, Sage.
- Hammond, John (2005), "The World Social Forum and the Rise of Global Politics", *NACLA Report on the Americas*, 38 (5), 30-34.
- Keraghel, Chloé et Sen Jai (2004), "Explorations in open space: The World Social Forum and cultures of politics", *International Social Science Journal*, 56 (182), 483-493.
- Lapid Y. et Kratochwil F. (eds) (1996), *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Linklater, Andrew (1998), *The Transformation of Political Community*, University of South Carolina Press, Columbia.
- Lynch, Marc (2000), "The Dialogue of Civilisations and International Public Spheres", *Millennium: Journal of International Studies*, 29 (2), 307-330.
- Marotta, Vince (2000), « The Stranger and Social Theory », *Thesis Eleven*, 62, August, 121-134.
- Massey, D (1994), *Space, Place and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Pleyers, Geoffrey (2004a), "Des *black blocks* aux alter-activistes: poles et formes d'engagement des jeunes altermondialistes", *Lien social et Politiques-RIAC*, 51, 123-134.
- Pleyers, Geoffrey (2004b), « The Social Forums as an ideal model of convergence », *International Social Science Journal*, 56 (182), 507-517.
- Postel-Vinay, K (1998), "La transformation spatiale des relations internationales », dans M-C Smouts *Les nouvelles relations internationales*, Paris, Science Po, 163-181.

- Rosenau, James (1990), *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press.
- Sikkink, Kathryn (2002), “Restructuring World Politics: The Limits and Asymmetrie of Soft Power” dans Khagram S., Riker J., Sikkink K. (eds) *Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Scholte, Jan Aart (1996), “The geography of collective identities in a globalizing world”, *Review of International Political Economy*, 3: 4, 565-607.
- Sen, J., Anand, A., Escobar, A., Waterman P. (eds)(2004), *World Social Forum: Challenging Empires*, Viveka Foundation, New Delhi.
- 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.
- Teivainen, Teivo (2004), “The World Social Forum: Arena or Actor?”, dans Sen, J., Anand, A., Escobar, A., Waterman P. (eds), *World Social Forum: Challenging Empires*, Viveka Foundation, New Delhi.
- Tully, James (1995), *Strange multiplicity: constitutionalism in a age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- Whitaker, Chico (2004), “The WSF as Open Space” dans Sen, J., Anand, A., Escobar, A., Waterman P. (eds), *World Social Forum: Challenging Empires*, Viveka Foundation, New Delhi.