

**Congrès Annuel de l'Association Canadienne de Science Politique
1 juin 2010, Université Concordia**

**Le potentiel et les limites du dialogue interculturel véritable en Relations
Internationales**

- Ébauche. Ne pas citer sans la permission de l'auteure -

Consuela Mioc

École d'Études Politiques
Université d'Ottawa

**2010 Annual Conference of Canadian Political Science Association
June 1, Concordia University**

Dès la création de la discipline des Relations Internationales et pour une longue période de temps, la diversité au niveau mondial a été appréhendée strictement en termes d'entités politiques culturellement homogènes, uniformes, clairement délimitées spatialement et souveraines – les États-nation. Basés sur cette conceptualisation de l'identité, les efforts de conceptualiser le vivre ensemble dans la discipline des Relations Internationales ont été dominés en principal par le débat entre deux paradigmes : le réalisme qui considère que les Autres (les étrangers) sont toujours menaçants et que le vivre ensemble entre Nous et les Autres (définis toujours en termes étatiques) est nécessairement conflictuel ; et le libéralisme qui projette l'image d'un vivre ensemble harmonieux, basé sur la coopération entre les États et rendu ultimement possible par ce que les membres des États – les individus – ont en commun (leur qualité d'être humains), en dépit des (et en négligeant les) différences qui existent entre eux.

Les bouleversements empiriques dans la politique mondiale¹ ainsi que les réflexions théoriques récentes sur l'identité en RI² ont mis en évidence que les questions et les enjeux reliés à l'identité et à la culture ne peuvent plus être ignorés et ils ont conduit à une remise en question autant de la conceptualisation traditionnelle de l'identité en RI (et de l'exclusivité de l'identité nationale en tant qu'identité politique) que des conceptualisations traditionnelles du vivre ensemble, conceptualisations qui soit excluent la différence soit l'ignore complètement. Tout cela nous met devant le défi de reconceptualiser le vivre ensemble au niveau mondial afin d'accommoder la différence - de la reconnaître sans l'exclure et de l'accepter sans l'assimiler.

Parmi les réflexions récentes dans la discipline des RI qui se penchent sur les modalités d'accommoder la diversité (largement définie) dans la politique mondiale, les approches basées sur le dialogue interculturel véritable se proposent justement de dépasser autant la conflictualité inhérente dans le réalisme que l'homogénéisation/l'assimilation inhérente dans le cosmopolitisme. Mais dans quelle mesure le dialogue interculturel véritable permet-il vraiment d'accommoder la diversité et d'offrir, de cette manière, une nouvelle conceptualisation du vivre ensemble dans la discipline de RI ? En répondant à cette question, je vais argumenter que les réflexions récentes sur le dialogue interculturel véritable représentent un point de départ prometteur dans l'effort d'accommoder la diversité, parce qu'elles envisagent un vivre ensemble basé sur le respect (ce qui permet d'éviter la conflictualité, mais pas les divergences) et l'affirmation (ce qui permet d'éviter l'homogénéisation) de la différence. Mais, tandis que le concept de dialogue interculturel véritable présente un potentiel qui ne devrait pas être négligé, les rapports de force existant dans la politique mondiale (des rapports qui sont négligés dans la conceptualisation du dialogue) constituent un défi important pour la réalisation des deux

¹ L'intensification des migrations internationales, l'émergence des nouveaux acteurs transnationaux (par exemple, les mouvements sociaux transnationaux, les compagnies multinationales etc.), l'intensification des réseaux de gouvernance transnationales, le processus de déterritorialisation qui accompagne l'économie globale ont été tous interprétés comme étant des phénomènes qui remettent en question la primauté de la représentation de l'organisation du monde en États-nation et, implicitement, l'exclusivité de l'identité nationale en tant qu'identité politique. Tout cela a poussé les réflexions sur la culture et l'identité au-delà des conflits ethniques et des mouvements nationalistes pour prendre en considération la multiplicité des catégories du Nous et des Autres au niveau mondial.

² Il s'agit ici des approches critiques en RI (le constructivisme, les approches féministes, le post-colonialisme, le post-modernisme) qui, par le travail de déconstruction des prémisses théoriques de la discipline, par la mise en question du clivage interne/externe et de la conceptualisation traditionnelle de l'identité politique, ont fait la place dans la discipline des RI au « retour de l'identité et de la culture » (Lapid et Kratochwill 1996).

conditions de base de ce dialogue - l'ouverture des participants au dialogue et le caractère inclusif du dialogue lui-même.

Dans ce but, la première section sera centrée sur une analyse qualitative de la littérature en RI sur le dialogue interculturel véritable en tant que principe de base du vivre ensemble. Le potentiel et les limites du dialogue interculturel véritable dans la politique internationale seront illustrés, dans la deuxième section, à travers une analyse de l'initiative de l'ONU concernant le dialogue entre les civilisations.

1. Le dialogue interculturel véritable et les Relations Internationales

Avant de se concentrer sur le potentiel du dialogue interculturel véritable dans la reconceptualisation du vivre ensemble, il faut préciser que l'idée de dialogue est présente sous différentes formes ou conceptualisations dans les théories des relations internationales, conceptualisations dont les implications (au niveau du but, des effets ou de la possibilité même du dialogue) diffèrent aussi considérablement. Par exemple, le post-structuralisme, soutenant la thèse de l'incommensurabilité radicale³, est très sceptique par rapport à la possibilité d'un dialogue véritable entre des agents appartenant à différents contextes socio-culturels⁴ (Shapcott 1994 : 62, 66), tandis que les théories du choix rationnel limitent le dialogue à la négociation diplomatique, à l'interaction stratégique basée sur l'échange de l'information destiné à dépasser les problèmes de coordination entre les États⁵ (Lynch 2000 : 313 ; Risse 2000 : 3).

Entre l'idée de l'impossibilité d'une conversation interculturelle véritable et la réduction de la conversation interculturelle à la négociation diplomatique, il y a d'autres conceptualisations du dialogue qui mettent l'accent sur le potentiel transformatif du dialogue lui-même. Ces approches mettent en évidence le potentiel du dialogue d'ouvrir une voie alternative dans la conceptualisation et l'articulation du vivre ensemble au niveau mondial, dans le but de dépasser autant la fusion ou l'assimilation que la conflictualité qui dominent l'imaginaire de la discipline des Relations Internationales. Ces conceptualisations critiquent le fait que dans les théories des relations internationales l'impact de l'interaction, de la coexistence multiculturelle sur l'identité même des acteurs concernés a été ignoré ou pas assez théorisé (Shapcott 1994 :58). Dans ce cas, la conversation implique la reconnaissance de l'Autre et son intégration dans le dialogue non pas dans le but de l'assimiler ou 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 et la célébration de la différence.

Un des auteurs qui fait une plaidoirie pour le dialogue entre les différentes communautés politiques est 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. Dans son livre « The Transformation of Political Community »,

³ Selon le post-structuralisme, il n'y a pas de vérité absolue ; 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 ou compatibles.

⁴ Le seul résultat que le dialogue ou l'interaction entre le Nous et les Autres peut avoir au niveau international est, selon le post-structuralisme, soit la domination (l'hégémonie culturelle) soit, tout au plus, une coexistence minimale (le relativisme).

⁵ Le Nous et les Autres étatiques entrent en dialogue avec des intérêts stratégiques bien définis et la participation au dialogue n'a pas d'autres buts que la réalisation de ces intérêts (Lynch 2000 : 313).

Linklater critique le « projet totalisateur » de la modernité⁶, et affirme que, dans le contexte de la mondialisation et de la fragmentation, les conceptions traditionnelles de la communauté politique perdent leur légitimité morale (Linklater 1998 : 6). Le problème principal de la communauté moderne est que, dans ses efforts de délimiter une communauté homogène, elle n'accorde pas suffisamment d'attention et de respect pour la différence qui se trouve autant à l'extérieur, qu'à l'intérieur de celle-ci⁷.

C'est pour cela que Linklater 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). Une telle transformation marquera la transition vers d'autres types de communauté politique – les communautés post-Westphaliennes ou communautés dialogiques.

Les communautés dialogiques ont comme fondement l'éthique du dialogue (ou l'éthique du discours), développée par Habermas, selon laquelle les normes ne peuvent être valides que si elles sont le résultat du consentement de tous ceux qui peuvent être affectés par elles. Par conséquent, la communauté politique post-Westphalienne doit prendre en considération les effets que ses actions peuvent avoir sur ceux qui se trouvent à l'extérieur de la communauté, ce qui implique l'élargissement des frontières morales de toute communauté pour permettre la participation de tous les êtres humains à un dialogue véritable⁸ (Linklater 1998 : 91).

Le dialogue véritable 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. C'est une attitude que Habermas inclut dans le type de morale post-conventionnelle⁹.

Si le point de départ de l'éthique du discours est la « coopération empathique entre les individus avec toutes leurs particularités et la recherche d'une compréhension mutuelle de leurs besoins et contextes » (Linklater 1998 : 95), l'accomplissement du but final de ce dialogue – l'émergence 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 discours serait, selon Linklater, le fait qu'au moins elle crée la possibilité et les conditions pour la réalisation de

⁶ Ce projet 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).

⁷ La solution universaliste/cosmopolite proposée pour répondre à ce problème, souffre, selon Linklater, du même problème – manque de reconnaissance et respect limité de la différence culturelle.

⁸ Dans la communauté dialogique, le principe de légitimité est basé sur la responsabilité envers tous les êtres humains et non pas seulement envers le groupe restreint de personnes qui forment la communauté en cause.

⁹ En faisant une distinction entre trois types de morale, pré-conventionnelle (les sujets obéissent les normes car le contraire peut entraîner des sanctions 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, en étant le résultat d'un processus d'apprentissage moral, représente le point culminant de la morale post-conventionnelle (Linklater 1998 : 91).

ce but, enlevant les modes d'exclusions mises en place par la conceptualisation traditionnelle de la communauté et permettant de cette manière un équilibre entre l'universalité et la différence.

En même temps, la transformation de la communauté politique représente une révolution car les relations entre les divers acteurs ne seraient plus basées sur la domination et la force dans un contexte d'anarchie, mais sur le dialogue et le consentement (Linklater 1998 : 8). Linklater argumente que cette transformation de la communauté politique vers les communautés dialogiques implique la fin de l'ère Westphalienne, mais pas nécessairement la fin de l'État. Le monde post-Westphalien suppose plutôt une reconstruction de l'État (Linklater 1998 : 44). Les États doivent renoncer au monopole du pouvoir souverain et à la prétention d'incarner une communauté nationale homogène pour faire la place à d'autres types d'autorité, sous-nationaux et transnationaux, le tout étant intégré dans des systèmes de « joint rule ».

L'équilibre entre l'universalité et la particularité est donc au centre des efforts de Linklater, et la réalisation de cet équilibre doit être accompagnée, selon lui, par la réduction des inégalités entre les acteurs. La création des relations sociales moins inégales figure au même titre que les relations sociales plus inclusives et plus sensibles aux différences culturelles dans la triple transformation de la communauté politique. Pourtant Linklater accorde très peu d'attention à la réduction des inégalités dans son analyse; il n'explore pas les mécanismes de la redistribution du pouvoir¹⁰ et du bien-être dans la société internationale. Le caractère inclusif du dialogue et l'ouverture des participants pour questionner et changer leurs propres positions dans le dialogue semblent conduire automatiquement, selon Linklater, à la création des relations sociales plus égalitaires.

La possibilité de participer au dialogue, d'avoir une voix dans les délibérations qui modèlent les relations sociales, le vivre ensemble, donne certainement aux groupes exclus ou marginalisés actuellement le pouvoir de faire entendre aux autres leur position. Mais faire entendre leur voix ne se concrétise pas nécessairement dans une transformation des rapports de pouvoir sans une volonté claire de la part de tous les participants dans ce sens. Ainsi, comment assurer l'ouverture des participants au dialogue et comment cette ouverture se concrétise dans une réduction des inégalités restent des questions qui doivent être explorées davantage autant par Linklater que par d'autres auteurs, tel que nous le verront plus bas.

Un autre aspect qui mérite l'attention dans la conceptualisation du dialogue élaborée par Linklater est le statut même du dialogue dans l'articulation du vivre ensemble. Linklater nous propose d'orienter la recherche non pas vers la quête des valeurs universelles mais vers les procédures qui vont permettre la transformation de la communauté politique dans des communautés dialogiques. Il y a donc deux conditions qui doivent être remplies (l'inclusion et l'ouverture des participants) pour qu'un dialogue interculturel véritable existe et ce dialogue véritable est, à son tour, le moyen à travers lequel la transition vers les communautés dialogiques se produit et la base procédurale de ces communautés¹¹. En donnant un statut procédural au discours et au dialogue, Linklater relègue donc ce dernier dans la praxéologie, tandis que d'autres conceptualisations du dialogue, tel que nous le verrons plus bas, donnent à celui-ci aussi un statut ontologique et axiologique.

¹⁰ Par exemple, il n'explique pas comment les États renoncent au monopole du pouvoir souverain.

¹¹ Pour Linklater, le discours représente « les moyens que ceux qui sont radicalement différents utilisent dans leurs efforts d'explorer les possibilités d'un accord sur les principes de la coexistence » (Linklater 1998 : 96).

En même temps, l'articulation du dialogue autour du « meilleur argument » chez Linklater (Habermas), compromet dans une certaine mesure son objectif de réaliser un équilibre entre l'universalisme et le particularisme, car cela implique que tous les participants au dialogue doivent adopter un certain type de discours (celui argumentatif) et que tous les participants seront capables de reconnaître quel argument est meilleur « rationnellement ». L'idée du « meilleur argument » ne prend donc pas en compte que la logique d'un discours n'est pas toujours argumentative et que ce qui est un bon argument ou le meilleur argument ne répond pas aux mêmes critères d'un groupe à l'autre. Alors, même si la réalisation d'un équilibre entre le particularisme et l'universalisme est l'objectif principal de Linklater, la balance semble plutôt pencher vers l'universalisme dans son argumentation.

Parmi les auteurs qui font du potentiel transformatif du dialogue le point central de leur argumentation se trouvent aussi David L. Blaney et Naeem Inayatullah (Blaney et Inayatullah 1994 ; Inayatullah et Blaney 1996 et 2004). Se basant sur les arguments de Tzvetan Todorov et d'Ashis Nandy en faveur de la communication ou du dialogue véritable entre les cultures, Blaney et Inayatullah considèrent que ce dialogue est possible en dépit des obstacles implicites dans une société internationale ordonnée hiérarchiquement (un aspect important que Linklater ne prend pas en compte) (Blaney et Inayatullah 1994 : 26). La possibilité d'une véritable conversation entre les différentes cultures, dépend, selon Todorov et Nandy, d'une manière idéale de se rapporter à l'Autre (Blaney et Inayatullah 1994: 24), manière qui serait basée, selon Todorov, sur la « communication non-violente »¹², et selon Nandy, sur le « dialogue des visions », les deux impliquant la compréhension et le respect de l'Autre par un processus d'analyse critique autant de l'Autre que de soi-même.

Blaney et Inayatullah mettent en évidence que, pour Nandy et Todorov, le dialogue interculturel véritable est rendu possible¹³, et nécessaire en même temps, par le fait que « l'autre apparaît comme partie d'une multiplicité interne » du soi, qu'il n'y a pas de séparation étanche entre le soi (ou le Nous) et les Autres. Ils argumentent que la découverte de et le dialogue avec l'Autre sont nécessaires pour l'auto-connaissance et la construction de l'identité du soi (et du Nous)¹⁴ (Inayatullah et Blaney 1996: 81). La possibilité du dialogue interculturel découle donc du besoin d'auto-exploration, d'auto-connaissance autant de la part du Nous que de la part des

¹² Selon Todorov, dans la communication non-violente, la conversation n'a plus comme but la subjugation de l'autre, mais l'établissement d'un horizon commun qui va au-delà des convictions particulières des participants au dialogue (Blaney et Inayatullah 1994 : 32).

¹³ Mais tandis que pour Todorov le dialogue véritable avec l'Autre (autant interne que externe) reste un idéal à atteindre, pour Nandy ce dialogue est une pratique qui se réalise dans un monde oppressif. Nandy argumente que les cultures ne sont pas complètement différentes, mais qu'il y a des valeurs qui sont partagées en commun et qui découlent du caractère biologique de l'être humain et de son expérience sociale. Il donne comme exemple d'élément commun de toutes les visions culturelles « l'expérience de la co-souffrance », « l'expérience et la confrontation avec l'oppression » (Blaney et Inayatullah 1994 : 31, 36, 38 ; Inayatullah et Blaney 1996 : 78-79). Alors, si pour Nandy ce sont les points communs entre les visions/cultures qui rendent la conversation possible, pour Todorov cette possibilité découle plutôt de la capacité des individus d'apprendre à découvrir l'Autre comme égal et différent et à adopter la perspective de l'Autre (Inayatullah et Blaney 1996 : 77- 78).

¹⁴ « Selves and cultures come to know themselves, construct their identities, in relation to a world beyond themselves, construct their identities, in relation to a world beyond themselves. A sense of the world, a cosmological scheme, a vision or a representation of the world –sustains the culture or self, constituting its particular conceptions of what it means to be human (and a human community) in the world. This sense of the world (and by implication, “otherness”) is the basis for action in and on the world” (Inayatullah et Blaney 1996: 81).

Autres. En retour, l'interaction et la conversation avec l'Autre constitue une source continuelle de transformation de l'identité autant du Nous que des Autres, ce qui donne donc un caractère fluide à l'identité.

En partant donc des réflexions de Todorov et de Nandy sur la conversation entre les cultures et en soulignant le fait que ces réflexions se concentrent seulement sur la relation entre deux cultures (dans le cas du colonialisme) et non pas sur l'interaction multiculturelle dans un contexte global plus complexe, Blaney et Inayatullah se proposent de combler cet aspect et d'appliquer ces réflexions à l'analyse de la société internationale. Leur point de départ est que le dialogue véritable est possible à ce niveau, mais que cette possibilité n'exclue pas le fait que le dialogue est aussi très vulnérable. Cette vulnérabilité vient du fait qu'au niveau international, l'interaction entre les cultures se fait par l'intermédiaire de l'État¹⁵. Le problème avec cela est que le fonctionnement de la société internationale actuelle est basé sur la compétition (« competitive self-help »), compétition qui produit une hiérarchisation mondiale, en fonction de la capacité de chaque État de maintenir ou d'améliorer sa position de supériorité économique et politique par rapport à d'autres États. En même temps, cette hiérarchisation basée sur les capacités des États conduit une valorisation de l'identité et de la culture de ceux qui se trouvent en haut de l'hiérarchie ce qui représente un obstacle devant une véritable conversation entre les cultures (Blaney et Inayatullah 1994 : 44). Même si la compétition au niveau international est basée sur une égalité formelle entre les acteurs (le principe de la souveraineté), la différence entre les capacités matérielles des États et la hiérarchie qui en résulte se traduisent en termes d'infériorité ou supériorité culturelle. C'est donc cette structure compétitive de la politique internationale qui empêche la conversation véritable, car elle implique une manière de se rapporter à l'Autre où l'Autre ne peut pas être en même temps égal et différent – la différence étant toujours interprétée comme inégalité.

En dépit de la structure compétitive de la société internationale, Blaney et Inayatullah considèrent que la conversation entre les cultures « reste une possibilité et un espoir », justement à cause de la présence de l'Autre dans nous-mêmes, présence qui, une fois qu'elle est découverte et valorisée (par l'alliance qui peut être réalisée entre l'autre interne et externe), nous permet non seulement de questionner notre propre identité, mais aussi l'organisation du monde entier (Blaney et Inayatullah 1994 : 45). Selon eux, le dialogue véritable entre les cultures *dépend* « de la capacité et de la volonté » de tous les acteurs - en haut et en bas de l'hiérarchie actuelle dans la société internationale - de se détacher de cette hiérarchie, de se rapprocher des Autres et de les retrouver à l'intérieur d'eux-mêmes dans un processus d'auto-exploration et d'authentification.

Comme dans le cas de Linklater, pour Blaney et Inayatullah la participation au dialogue sur pied d'égalité et l'ouverture des participants vers les Autres sont des conditions nécessaires pour un dialogue véritable, mais tout comme Linklater, la question du comment stimuler cette ouverture reste encore sans réponse satisfaisante. Si pour Linklater l'ouverture vers l'Autre serait un stade dans l'évolution morale des acteurs, cette ouverture découle, dans le cas de Blaney et Inayatullah, de l'exploration de soi. La question reste quand même si l'auto-exploration a comme conséquence nécessaire la découverte de l'Autre interne et l'ouverture vers un dialogue véritable

¹⁵ "It is also primarily as states, as formal equals within the organization and fora of international society, that cultures enter in conversation within international society" (Blaney et Inayatullah 1994 : 43).

avec les Autres. C'est un point auquel je vais retourner après l'analyse d'une autre conceptualisation du dialogue interculturel véritable – celle de Richard Shapcott.

S'inscrivant dans la même voie que Linklater et Blaney et Inayatullah, Richard Shapcott argumente lui aussi en faveur de la possibilité et du potentiel transformatif de la conversation entre les cultures. Mais à l'encontre des autres auteurs, il développe son argument à partir de l'herméneutique de Hans G. Gadamer qui permet, selon lui, de dépasser autant les limites du cosmopolitisme, 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 premièrement en évidence les limites du cosmopolitisme dialogique multiculturel avancé par Linklater à partir de l'éthique du discours de Habermas. Il souligne le fait que le caractère voulu inclusif du dialogue n'est pas atteint dans le raisonnement développé par Habermas et emprunté par Linklater, car, d'un côté, les sujets de conversation ne visant pas à atteindre un consensus universel basé sur le principe du meilleur argument sont exclus du dialogue¹⁶, et de l'autre côté, la conversation concernant les normes universelles se fait entre des agents ayant atteint un certain degré d'émancipation, ce qui exclut les autres¹⁷.

Ayant mis en évidence les limites de la conceptualisation de Linklater inspirée par Habermas, Shapcott se propose lui aussi d'aller au-delà du débat entre le cosmopolitisme et le communautarisme et 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 nous sommes tous des êtres linguistiques¹⁸ et que comprendre (ou connaître) c'est interpréter car toute connaissance est constituée ou toute compréhension se fait par l'intermédiaire du langage et du dialogue (Shapcott 1994 : 71 ; Shapcott 2001 : 135 ; Shapcott 2002 : 233). La compréhension ou l'interprétation par le langage est autant un acte conscient qu'une condition ontologique – c'est notre manière d'être dans le monde. Mais cette prétention à l'universalité n'est pas aussi accompagnée par la prétention au fondationalisme, car si la connaissance est interprétation, alors il n'y a pas de

¹⁶ 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 » (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 sujets de conversation qui ne visent pas à atteindre un consensus universel. Donc le contenu du dialogue est fixé avant même la rencontre de l'autre (Shapcott 2002 : 229).

¹⁷ 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 (des agents qui arrivent à avoir une attitude critique par rapport aux normes morales qui guident les manières de penser et agir du groupe dont ils font partie et qui sont en même temps ouverts aux perspectives des Autres). 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.

¹⁸ "Language is the fundamental mode of our being-in-the-world and the all embracing form of the constitution of the world" (Gadamer, cité dans Shapcott 2002: 71).

connaissance objective, de vérité absolue, il n'y a pas de sens ultime à découvrir. La vérité, dans l'herméneutique, est dialogique dans le sens qu'elle est basée et dépend du consensus intersubjectif. Ainsi toutes les prétentions à la vérité deviennent légitimes car il n'y a pas de repère objectif ou transcendant qui nous permettrait de juger parmi ces différentes vérités.

En même temps, l'herméneutique permet d'éviter les limites du relativisme, car à côté du fait qu'il rend possible la compréhension du monde, le langage rend aussi possible la compréhension avec les Autres. Gadamer explique cela par la métaphore de la « fusion des horizons ». Selon lui, la compréhension ne se fait pas dans un *vacuum*, mais à l'intérieur d'une tradition ou d'un horizon de la conscience créé par notre langage et historicité (Shapcott 1994 :72). Selon Gadamer, c'est cet encrage dans un horizon particulier qui, par le fait qu'il assure notre finitude (par le fait qu'il construit nos limites), crée la possibilité et la motivation pour la conversation et la connaissance¹⁹. En posant la reconnaissance de notre finitude et la quête de la connaissance comme motivation pour la recherche des Autres et pour le dialogue avec eux, Shapcott se rapproche beaucoup de l'argument de Blaney et Inayatullah concernant le besoin ontologique et épistémologique des Autres, de la l'altérité. C'est seulement en relation avec les Autres que nous construisons notre identité et nous donnons un sens au monde.

Pour Gadamer, la possibilité de la compréhension avec les Autres vient du fait que les traditions ne sont pas des grilles fermées et inflexibles. Elles sont plutôt ouvertes, changeantes et toujours en mouvement (Shapcott 2001: 142). Cette possibilité de changement et d'apprentissage continu nous permet de comprendre d'autres traditions et donc de dépasser la thèse de l'incommensurabilité²⁰. La possibilité de transformation rend possible la compréhension parce que celle-ci, par sa nature dialogique, est un processus de fusion : « Understanding involves a fusion in the sense that it does not involve either the annihilation or assimilation of existing positions but rather their coming to inhabit a shared perspective » (Shapcott 2002 : 234). L'idée de fusion implique donc l'émergence d'un sens nouveau, communément partagé par tous les participants à la conversation ; un sens qui va au-delà et transforme les horizons initiaux, sans les détruire. Tout en préservant les différents horizons en conversation, la fusion permet d'atteindre des degrés plus grands d'universalité.

Dans le processus de fusion des horizons, l'ouverture vers l'Autre est essentielle : toute en reconnaissant la différence, c'est important de rester ouvert à la perspective de l'autre horizon et non pas d'essayer de l'assimiler dans notre horizon. Ainsi, la conversation dans le sens herméneutique ne désigne pas l'échange ou l'acquisition d'information dans des buts stratégiques; elle implique une approche critique par rapport à notre propre perspective ou situation et le désir de se placer dans un horizon différent dans le but d'élargir notre propre horizon. Donc, l'historicité et le dynamisme des horizons, des traditions, ouvrent la possibilité de la conversation, en dépit des différences entre ceux-ci, et permettent, tout en respectant la différence et la diversité, la création de nouveaux sens et même d'un consensus²¹. Mais, comme

¹⁹ « Finitude however, is simultaneously that which motivates and allows our search for understanding and which provides our openness to new knowledge and experiences. The search for meaning and understanding is ... an implicit recognition of this finitude » (Shapcott 2001: 137).

²⁰ « The very existence of change in history directs us to the possibility of understanding other traditions because it denies the 'fixedness' and 'closeness' that incommensurability and relativists presuppose or imply » (Shapcott 1994: 74)

²¹ Shapcott précise que l'idée de consensus chez Gadamer est différente de celle de Habermas – elle n'implique pas nécessairement un accord rationnel sur des principes moraux universels. Même s'il n'exclue pas cette possibilité, pour Gadamer « [a]greement means simply that the self has successfully 'stood in the other's shoes' » (Shapcott

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 1994 : 76).

Contrairement à Linklater, et dans la même direction que Blaney et Inayatullah, pour Shapcott, le dialogue n'est pas seulement un moyen ou une procédure ; le dialogue est en même temps un but en soi²² - un idéal auquel on aspire, un principe moral qui doit guider notre vie. Aussi à la différence de Linklater qui met l'accent sur la rationalité argumentative de la logique du dialogue, Shapcott, tout comme Blaney et Inayatullah, souligne plutôt l'idée de réflexivité et de narration. La conversation ne doit pas nécessairement prendre la forme de l'argumentation, mais plutôt d'une narration (de l'exposition des différentes positions sur le sujet de la conversation) dans laquelle nous devons être ouverts au récit des Autres et prêts à questionner et changer notre propre récit. Une telle conceptualisation du dialogue ne poserait des limites ni au niveau des participants au dialogue (tous ceux qui le veulent peuvent participer), ni au niveau des sujets de dialogue (tous les sujets sont bienvenus).

Tout comme Linklater et Blaney et Inayatullah, Shapcott souligne aussi, à côté de l'inclusion radicale, l'importance de l'ouverture des participants dans le dialogue. C'est cette ouverture qui assure le caractère véritable du dialogue et c'est son absence qui compromet la conversation. Et tout comme ces auteurs, il ne développe pas sur comment atteindre ou assurer cette ouverture. Il suggère à la fin de son livre que l'ouverture dépend de la « bonne volonté » des participants, et que cette « bonne volonté » est d'autant plus difficile à atteindre dans le domaine des relations internationales (surtout à cause du dilemme de la sécurité) (Shapcott 2001 : 236). Cela nous amène encore à la principale limite de la conceptualisation du dialogue interculturel véritable chez tous ces auteurs – il s'agit de l'absence d'une discussion sur les rapports de pouvoir dans lesquels les identités sont imbriquées ainsi que de la manière par laquelle ces rapports de pouvoir peuvent constituer un obstacle pour la participation, la « bonne volonté » ou l'ouverture dans le dialogue. Ces conceptualisations ne nous disent pas comment encourager la participation au dialogue (surtout des acteurs marginalisés qui ne pensent pas qu'une telle participation changera grande chose dans leur situation) et comment favoriser l'ouverture des participants surtout après des siècles où, comme Blaney et Inayatullah le soulignent, l'interaction au niveau mondial s'est produite par l'intermédiaire des États, dans le contexte de la structure capitaliste basée sur la compétition.

2. *L'Organisation des Nations Unies et le dialogue entre les civilisations*

Un exemple concret de projet élaboré au niveau international suite à ce besoin de plus en plus manifeste d'accommoder la diversité est l'initiative de l'ONU concernant le dialogue entre les civilisations. Cette section présentera donc une analyse qualitative des principaux documents

2002: 240). Cela veut dire que dans la fusion des horizons nous arrivons à comprendre la position de l'Autre, sans nécessairement la considérer comme universable (donc sans nécessairement être d'accord avec elle). La fusion des horizons fait donc référence à la compréhension en tant que création d'un « terrain » ou un sens commun, qui peut conduire ou non à un consensus, mais qui permet la reconnaissance, l'inclusion, le respect et la célébration de la différence.

²² « To achieve both solidarity and justice, to build and maintain a discursive community, conversation must become both the means and the end » (Shapcott: 2002: 232).

issus de cette initiative (des résolutions, des rapports, des déclarations ainsi que d'autres publications) afin d'illustrer les obstacles qui rendent le potentiel transformatif du dialogue difficilement réalisable dans le cadre l'initiative de l'ONU. Les obstacles qui seront discutés reflètent, d'un côté, les limites de la conceptualisation du dialogue interculturel véritable et, de l'autre côté, ils sont le résultat de la manière dont l'ONU s'est approprié le concept de dialogue véritable.

Les Nations Unies ont proclamé (le 4 novembre 1998) l'année 2001 – l'Année des Nations Unies pour le dialogue entre les civilisations (A/RES/53/22). Cette décision a été prise à la suite de l'appel lancé par l'ancien président Iranien Seyed Mohammad Khatami, lors de la 53^{ème} session de l'Assemblée générale de l'ONU, le 21 Septembre 1998, « d'institutionnaliser le dialogue et de remplacer l'hostilité et la confrontation avec le discours et la compréhension »²³. En donnant cours à l'appel de Khatami, dans la Résolution 53/22, l'Assemblée générale :

« Invite les gouvernements, les organismes des Nations Unies, y compris l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, et les autres organisations internationales et les organisations non-gouvernementales compétentes à préparer et exécuter des programmes culturels, éducatifs et sociaux appropriés pour promouvoir le dialogue entre les civilisations, notamment en organisant des conférences et des séminaires et en diffusant des informations et des ouvrages théoriques sur la question » (Res. 53/22).

Par conséquent, plusieurs événements ont été organisés à l'initiative des États, des Nations Unies ou des organismes de l'ONU (l'UNESCO ayant un rôle très important dans ce sens), pour marquer cette année et pour promouvoir l'importance et le potentiel du dialogue entre les civilisations²⁴.

Le 9 novembre 2001, l'Assemblée générale présente dans la Résolution 56/6 l'Agenda Globale pour le Dialogue entre les Civilisations où sont présentés, d'une côté, les objectifs, les principes et les participants au dialogue et, de l'autre côté, un programme d'action. Le même mois, l'UNESCO a adopté à sa 31^{ème} Conférence générale la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle²⁵ où, au lendemain des événements du 11 septembre, l'organisation met l'accent sur l'échange et le dialogue interculturel comme la meilleure manière d'éviter les conflits.

Le Secrétaire Général de l'ONU a aussi désigné Giandomenico Picco son Représentant personnel pour l'Année des Nations Unies pour le dialogue entre les civilisations. Celui-ci a collaboré étroitement avec le Directeur général de l'UNESCO – Koïchiro Matsuura – et avec un

²³ Summary Report of the International Conference on Environment, Peace, and the Dialogue among Civilizations and Cultures, 2005: 1.

²⁴ Par exemple : la Conférence Internationale sur le Dialogue entre les Civilisations, organisée à Vilnius, en Lituanie (23-26 avril 2001), d'où est issue la Déclaration de Vilnius (A/56/87); la Conférence Internationale sur le Dialogue entre les Civilisations, organisée à Tokyo et Kyoto, Japon (31 juillet-3 août 2001); la conférence « Dialogue de Salzbourg entre les civilisations : un nouveau modèle des relations internationales » (août 2001), d'où sont issus les « Réflexions de Salzbourg » (A/56/419); et la liste continue avec d'autres conférences, ateliers, séminaires ou colloques, en incluant aussi des manifestations culturelles comme des expositions diverses ou concerts. Il faut préciser aussi que la liste des initiatives, activités ou publications sur ce thème ne s'est pas arrêtée avec la fin de l'année 2001, car les réflexions et les événements dans ce sens n'ont pas cessé de se multiplier.

²⁵ Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf#page=10>, (consulté le 20 mai 2008).

groupe de personnalités éminentes qui ont répondu à l'invitation du Secrétaire Général de contribuer à la promotion du dialogue entre les civilisations (la réunion inaugurale du Groupe de personnalités éminentes a eu lieu en décembre 2000, à Vienne (Rapport A/56/523)). Des travaux de ce Groupe est issu l'ouvrage « Crossing the Divide : Dialogue among Civilizations » qui réfléchit sur l'état actuel du monde et sur le potentiel du dialogue entre les civilisations de transformer le paradigme des relations globales.

Au centre de l'initiative de l'ONU se trouve le souci déclaré pour le respect et la promotion de la diversité. C'est pour cela que selon le Groupe de personnes éminentes²⁶, dans le contexte des dynamiques de la mondialisation, le premier pas vers la gestion de la diversité dans le respect et l'affirmation de la différence est l'effort de traverser les divisions, peu importe quelles seront ces divisions. Et la meilleure manière de le faire est par l'intermédiaire du dialogue. Le dialogue entre les civilisations est donc présenté comme une nécessité²⁷, comme la meilleure solution pour gérer la diversité au niveau mondial (une nouvelle manière de faire la politique internationale), mais aussi comme une nouvelle manière d'interpréter la réalité mondiale²⁸. L'ONU souligne donc le potentiel du dialogue dans la transformation des relations entre les différents acteurs au niveau mondial et de la manière dont la différence est perçue et approchée.

Dans l'initiative de l'ONU, le dialogue entre les civilisations est possible, d'un côté, parce qu'en tant que pratique enrichissante, le dialogue est respecté et apprécié par toutes les civilisations du monde entier et, de l'autre côté, parce que le dialogue présuppose l'existence des valeurs communes, universellement valables (Groupe 2001 : 37). Mais tandis que l'initiative de l'ONU est basé sur l'idée que chaque culture et civilisation valorise le dialogue en tant que pratique, le Groupe ne se demande pas si la pratique du dialogue est valorisée de la même manière par toutes les civilisations ou dans quelle mesure le dialogue entre les civilisations (le dialogue avec les Autres) est valorisé de la même manière que le dialogue entre les membres qui se considèrent comme faisant partie de la même civilisation.

De plus, le dialogue entre les civilisations présuppose l'existence des valeurs communes²⁹ (ce que le Groupe appelle « un dénominateur commun global » (Groupe 2001 : 37)) et son but est de permettre et d'augmenter la conscientisation de ces valeurs communes en dépit des différences qui existent entre Nous et les Autres. C'est pour cela que le grand défi du dialogue n'est pas de « convaincre » les autres civilisations d'adopter ces valeurs, mais de mettre en

²⁶ Toute référence à ce Groupe est directement liée à l'ouvrage issu du travail de ce Groupe : « Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations » 2001, School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University, South Orange, New Jersey, USA, p. 20.

²⁷ La nécessité du dialogue est, selon l'ONU, d'autant plus pressante que certaines interprétations théoriques des dynamiques de la mondialisation sont soit très pessimistes (la thèse du choc des civilisations de Huntington) soit très optimistes (la thèse de la fin de l'histoire de Fukuyama).

²⁸ Dans l'initiative de l'ONU, le dialogue peut conduire à un nouveau paradigme des relations internationales ; il est présenté comme étant « a proper instrument to achieve a new paradigm of global relations » (Groupe 2001 : 37).

²⁹ Pour ce qui est des valeurs et les principes communs, l'Agenda Globale pour le Dialogue entre les Civilisations mentionne les droits de la personne, les droits égaux des hommes et des femmes, des nations grandes ou petites. À cela s'ajoute : le respect des obligations stipulées dans la Charte des Nations Unies, le respect des principes fondamentaux de la justice et de la loi internationale, la reconnaissance des différentes sources de connaissance et de la diversité culturelle comme caractéristiques fondamentales et enrichissantes de l'humanité, la reconnaissance du droit des membres de chaque civilisation de préserver et de développer leur héritage culturel l'engagement pour l'inclusion, la coopération et la quête pour la compréhension et la promotion de la participation de tous les individus, les peuples et les nations dans les processus de décision (Agenda Globale : art.4).

évidence le fait, qu'au-delà des différences, ces valeurs se retrouvent dans toutes les cultures et les civilisations, et de trouver des manières de transformer ces aspirations communes en réalité, par des actions concrètes (UNESCO 2004).

La conceptualisation du dialogue en tant que pratique commune qui a un but précis limite le potentiel transformatif souligné dans la conceptualisation du dialogue véritable car le dialogue est réduit à sa dimension praxéologique, tandis que sa dimension ontologique (que Schapcott et Blaney et Inayatullah soulignent) est totalement ignorée. Le statut ontologique du dialogue qui reflète la relation dialogique qui existe entre Nous et les Autres manque totalement dans l'initiative de l'ONU. Selon le Groupe, le dialogue est possible parce que les Autres sont comme Nous et non pas parce que les Autres, constituent une partie de Nous; non pas parce que le Nous a besoin de l'altérité pour se construire et se définir soi-même.

En même temps, tel que nous l'avons vu dans la section précédente, le dialogue doit remplir deux conditions de base afin que l'on puisse parler d'un dialogue véritable : l'inclusion dans le dialogue (le dialogue devrait être ouvert pour tous les acteurs et tous les sujets) et l'ouverture des participants au dialogue (les participants doivent être ouverts aux perspectives des autres). Mais même si le caractère inclusif du dialogue est affirmé dans la majorité des documents de l'ONU³⁰, donner un but clair au dialogue limite son caractère inclusif, car la participation est en effet réduite à ceux qui partagent la conviction qu'en dépit des divisions qui existent entre les différents groupes, il y a un « dénominateur commun global » en vertu de notre humanité commune. Il s'agit donc, dans le cas de l'ONU, de stimuler le dialogue seulement entre ceux qui s'approprient l'objectif du dialogue entre les civilisations, en excluant de cette manière la différence radiale, ceux qui ne pensent pas qu'une éthique globale est possible ou même désirable³¹.

Le Groupe souligne aussi l'importance de l'ouverture des participants dans le dialogue : le but des participants au dialogue devrait être d'écouter et d'apprendre des autres participants et, dans ce but, ils doivent être ouverts par rapport aux autres perspectives qui se manifestent dans le dialogue, ils doivent être prêts à questionner leurs propres présuppositions afin de « découvrir les domaines de consensus tacite et d'explorer les meilleures pratiques pour le fleurissement humain. (Groupe 2001 : 65-66). En même temps, le Groupe affirme que le dialogue véritable :

« is an art that require careful nurturing. Unless we are intellectually, psychologically, mentally and spiritually well prepared, we are not in a position to engage ourselves fully in a dialogue. Actually, we can relish the joy of real communication only with true friends and like-minded souls » (Groupe 2001: 63-64).

Donc, ici aussi, l'ouverture des participants au dialogue est présentée comme une disposition émotionnelle, psychologique ou même spirituelle, une disposition qui est nécessaire

³⁰ « Le dialogue entre les civilisations est inclusif. Il est une invitation ouverte à tous les membres de la communauté globale » (Groupe 2001 : 81).

³¹ L'objectif clair du dialogue dans le cas de l'initiative de l'ONU limite aussi le caractère inclusive du dialogue au niveau des sujets de dialogue. Le Groupe précise aussi que « le dialogue commence d'un point de départ commun, l'identification des principes communs » et, par après, il peut être appliqué à des problèmes spécifiques en « politique, société, économie, environnement, éducation et éthique » (Groupe 2001 : 37). Donc le dialogue se déroule en principal sur le sujet des valeurs et des normes communes et ensuite sur des sujets et des problèmes par rapport auxquels les participants au dialogue peuvent diverger, tout en étant conscients qu'ils valorisent la même chose. Ainsi, le choix du sujet ou de l'objectif principal du dialogue – les valeurs universelles – ne constitue pas un sujet de dialogue en lui-même.

pour le succès du dialogue et qui doit être cultivée soigneusement. Mais le Groupe ne s'attarde pas non plus sur les manières d'acquérir et de cultiver cette disposition. Il semble que pour le Groupe cette disposition dépend encore de la conscientisation de notre humanité commune qui devient en même temps condition, objectif et résultat du dialogue. Les participants vont nécessairement trouver à travers le dialogue des valeurs qu'ils partagent en commun, en vertu de leur nature humaine, et ce sont ces valeurs communes qui assurent le succès du dialogue. C'est pour cela que le Groupe affirme qu'une communication réelle est celle entre des amis ou les « like-minded souls », ce qui exclut encore une fois du dialogue la différence radicale et réduit de cette manière le potentiel transformatif du dialogue.

Les carences théoriques concernant les manières de déclencher, stimuler et cultiver l'ouverture des participants au dialogue se reflètent donc totalement dans le fait que l'ONU a la difficulté d'envisager des mécanismes pour encourager la disposition émotionnelle qui assurera l'ouverture dans le dialogue. Cette disposition est pourtant essentielle pour avoir une conversation véritable car même si le dialogue devient le plus inclusif possible, l'inclusion n'assure pas en elle-même le potentiel transformatif du dialogue.

Tout comme les auteurs présentés dans la première section, le Groupe ne prend pas en compte comment les rapports de pouvoir dans la politique mondiale influencent ou obstruent la confiance et l'ouverture des participants au dialogue. Jusqu'à quel point les acteurs peuvent être ouverts et avoir la confiance dans les Autres, sachant que cela peut conduire, par exemple, à la reproduction ou à l'amplification des inégalités en place? Et jusqu'à quel point les acteurs peuvent être ouverts dans un dialogue qui pourrait ultimement diminuer leur influence dans la politique mondiale? Même si le Groupe parle de l'égalité dans le dialogue comme l'un des éléments du nouveau paradigme de relations internationales, il s'agit plutôt d'une égalité dans la vulnérabilité et non pas dans les capacités (Groupe 2001 : 114). Le Groupe affirme d'ailleurs que « [d]ialogue introduces a dimension of equal footing; it cannot and does not, however change the factual reality of power » (Groupe 2001: 116). Ce qui est important, selon le Groupe, est de faire entendre sa voix et c'est cela qui va permettre « possiblement » à ceux défavorisés d'acquérir l'égalité dans un monde qui est de plus en plus interdépendant.

Conclusion

Les approches basées sur le dialogue interculturel véritable visent donc à dépasser l'impasse dans lequel les théories traditionnelles des RI gardent la discipline en ce qui concerne la conceptualisation du vivre ensemble. Elles visent à dépasser le débat entre l'universalisme et le particularisme/relativisme et à répondre au besoin évident d'appréhender un vivre ensemble dans l'affirmation, l'inclusion, le respect et la célébration de la différence. Selon ces approches, un tel vivre ensemble ne peut être atteint que par le dialogue ou la conversation véritable. En dépit des différences dans la manière dont ils conceptualisent le dialogue, tous les auteurs présentés argumentent donc que le dialogue véritable présente un grand potentiel – celui de rendre possible un vivre ensemble basé sur la compréhension, sur la fusion à travers les distances créées par l'histoire, la culture, la tradition ou les civilisations. Ils font tous une plaidoirie premièrement pour la possibilité d'un tel dialogue (à l'encontre du post-structuralisme) et deuxièmement, pour le potentiel transformatif du dialogue – dans le sens de la création des bases solides pour l'affirmation et le respect de la différence. Pourtant, tous ces auteurs ne s'attardent pas sur l'impact des rapports de pouvoir autant sur l'articulation des identités que sur les efforts

de les accommoder. Cela serait d'autant plus important dans une discipline qui pour des décennies ne s'est concentré que sur la configuration des rapports de pouvoir dans la politique internationale. Blaney et Inayatullah soulignent cet aspect, mais ils ne développent pas davantage là-dessus. La hiérarchie existante au niveau international a pourtant un impact important autant pour ce qui est de la participation au dialogue (des groupes exclusives comme le G8 le démontre pleinement) qu'en ce qui concerne les sujets discutés (ce n'est pas tous les sujets qui sont favorisés dans le dialogue). C'est ici donc une des grandes limites du dialogue véritable, une limite qui ne devrait pas annuler le potentiel du dialogue et qui ne devrait pas inhiber la réflexion, mais la stimuler davantage.

Bibliographie :

- Assemblée Générale de l'ONU, *Rapport du Secrétaire Général A/56/523* (2 novembre 2001)
- Assemblée Générale de l'ONU, *Agenda Globale pour le Dialogue entre les Civilisations*, Résolution 56/6 (9 novembre 2001).
- Groupe de personnes éminentes, *Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations*, 2001, School of Diplomacy and International Relations, Seton Hall University, South Orange, New Jersey, USA, p. 20.
- Lapid, Yosef et Kratochwill, Friedrich (1996), "Revisiting the 'National': Toward an Identity Agenda in Neorealism?" dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Linklater, Andrew (1998), *The Transformation of Political Community*, University of South Carolina Press, Columbia.
- 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.
- Inayatullah, Naeem et Blaney, David (1996), "Knowing Encounters: Beyond Parochialism in International Relations Theory", dans Y. Lapid et F. Kratochwil (eds) *The Return of Culture and Identity in IR Theory*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Lynch, Marc (2000), "The Dialogue of Civilisations and International Public Spheres", *Millennium: Journal of International Studies*, 29 (2), 307-330.
- Organisation des Nations Unies, *Résolution 53/22 de l'Assemblée générale des Nations Unies* (16 novembre 1998).
- Organisation des Nations Unies, *Summary Report of the International Conference on Environment, Peace, and the Dialogue among Civilizations and Cultures*, 2005: 1.
- Risse, Thomas (2000), « 'Let's argue': Communicative Action in World Politics », *International Organization*, 54(1), 1-39.
- 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.
- UNESCO, *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf#page=10>, (consulté le 20 mai 2008).
- UNECO, *Dialogue among Civilizations. The Round Table on the Eve of the United Nations Millennium Summit*, (2001), UNESCO Publishing, Paris.