

Article

« D'égal à égal ? Herméneutique critique du dialogue initié par l'État avec les musulmans d'Allemagne »

Schirin Amir-Moazami

Sociologie et sociétés, vol. 42, n° 1, 2010, p. 171-196.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/043962ar>

DOI: 10.7202/043962ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org



D'égal à égal ?

Herméneutique critique du dialogue initié
par l'État avec les musulmans d'Allemagne

SCHIRIN AMIR-MOAZAMI

Institut d'études islamiques
Université libre de Berlin
Altensteinstr. 40 — Raum 212
14195 Berlin
Courriel : schirin.amir-moazami@fu-berlin.de

Traduction: Rosalie Dion

INTRODUCTION

Si on s'attarde aux différents moyens employés pour gérer la diversité culturelle dans les politiques globales, le dialogue interculturel apparaît comme un outil de prédilection, découvert et conceptualisé afin de prévenir les conflits pouvant potentiellement résulter des différences culturelles. Ce dialogue fonctionne également, et de façon récurrente, comme contrepoids à la fameuse formule du choc des civilisations¹. À l'intérieur même des frontières européennes, la gestion des minorités s'est de plus en plus formulée en termes de dialogue interculturel. Cette expression est devenue un outil complémentaire au processus de sécurisation, particulièrement en ce qui concerne les

* J'aimerais remercier Barbara Thériault et Mika Hannula pour leurs commentaires judicieux.

1. Pour un effort nuancé de conceptualiser le dialogue interculturel comme réaction à l'idée du caractère incommensurable d'unités culturelles menant nécessairement au conflit, voir par exemple Beck, 2004. Pour une critique, voir Latour, 2004, dans le même numéro.

musulmans². Il est difficile de nier que le « dialogue » soit un outil adéquat dans les dynamiques interculturelles, voire le seul à travers lequel composer avec le pluralisme — et ce, tout particulièrement si on comprend le terme en son sens littéral : « par la parole ». Le dialogue est de plus quelque chose qui se déroule de façon constante, indépendamment des fins, des stratégies ou des motifs de ceux qui y prennent part. En d'autres mots, il est difficile de s'élever contre le dialogue en lui-même, qu'il ait été initié ou qu'il apparaisse spontanément. Toutefois, lorsqu'on aborde le dialogue interculturel comme un phénomène organisé et régulé, il est moins facile d'évaluer les questions reliées à la structure, au fonctionnement et, plus important encore, aux prémisses ou « motifs » à partir desquels le dialogue se conceptualise et se met en pratique. Je ne soulève pas ici la question de la notion de « culture » sur laquelle repose l'idée que des « représentants » de différentes cultures — pourtant complexes et dynamiques — devraient se rencontrer pour négocier les modalités d'un vivre-ensemble (cf. Dallmayr, 2008 : 24). Je me préoccupe surtout des prémisses à partir desquelles le dialogue se déploie, et de la façon dont se conçoivent, se représentent et ainsi se produisent à la fois soi et l'autre. Comment le dialogue interculturel se structure-t-il ? À partir de quelles prémisses et de quels motifs se déploie-t-il ? Quelles questions sont abordées et comment sont-elles déterminées ? Et enfin qu'est-ce que cela nous apprend sur les façons et les moyens à partir desquels autrui est abordé dans la rencontre ? Ce sont là les questions qui guideront cet article.

Comme point de départ empirique, je me pencherai sur un type particulier de dialogue interculturel en Allemagne : le *Deutsche Islam Konferenz* (que nous appellerons subséquentement DIK). Le DIK fut mis sur pied à l'automne 2006 par le ministère de l'Intérieur dirigé par Wolfgang Schäuble. Il se voulait un forum pour mettre en œuvre une conversation structurée entre des représentants de l'État et des musulmans de différents horizons vivant en Allemagne. Après une première période de trois ans, cette initiative peut aujourd'hui être évaluée sur la base de ses motifs, de sa dynamique, et aussi de ses résultats préliminaires. Le DIK fut généralement salué comme une étape nécessaire et attendue pour la reconnaissance des musulmans en Allemagne. Je me tiendrai à l'écart de ces évaluations en prenant quelques pas de recul. J'examinerai de façon critique les questions reliées à la conception sous-jacente de cette initiative et des modes de représentation qu'elle implique.

Sur le plan conceptuel, j'analyserai le DIK en m'appuyant sur l'idée de Hans Georg Gadamer qui conçoit le dialogue comme événement herméneutique critique (Gadamer,

2. Pour ne mentionner que quelques-unes de ces initiatives : depuis la fin des années 1990, le ministère français de l'Intérieur a commencé à inviter les musulmans à s'asseoir « à la table de la République », avec comme objectif la création d'un corps de représentants musulmans qui a mené en 2003 à la naissance du Conseil français du culte musulman (CFCM). Aux Pays-Bas, des programmes visant à délimiter et promouvoir les voies adéquates pour être musulman dans un contexte néerlandais se sont multipliés depuis l'assassinat de Theo Van Gogh (cf. Tezcan, 2008). En Italie, des tentatives pour structurer les échanges entre le gouvernement et les organisations musulmanes ont mené à la création d'une plateforme de dialogue administrée par l'État.

1988, 2001, 2006 [1975]). Gadamer fut l'un des penseurs les plus importants de l'herméneutique philosophique, et nombre de penseurs ont réinterprété son approche pour en faire un cadre directeur applicable aux dialogues interculturel ou interreligieux (par exemple : Mal, 2005 ; Zaidi, 2007 ; Dallmayr, 2008). Mon objectif n'est cependant pas ici d'offrir une méthode, ni même des conseils pratiques quant à la façon dont le dialogue interculturel devrait idéalement être structuré pour être fécond ou inclusif. Je chercherai plutôt à faire ressortir quelques éléments de la notion de « compréhension » (ou compréhension critique) de Gadamer, afin d'interpréter et décortiquer certains des problèmes inhérents au DIK. En d'autres mots, il s'agit de mettre au jour les raisons pour lesquelles ce genre d'initiative de dialogue peut en fait miner l'objectif premier, dans la mesure où l'autre peut se sentir traité avec condescendance et même se voir privé de sa propre voix. En conséquence, j'analyserai le DIK à travers deux aspects interreliés de la pensée de Gadamer : d'abord, l'emphase qu'elle met sur la nécessité de se concevoir comme des êtres historiques, d'où découle le caractère profondément situé de nos présuppositions et qui devrait se refléter à *travers* la rencontre avec autrui. Ensuite, et conséquemment, à la base de chaque échange se trouve le principe d'ouverture, à la fois quant à la possibilité de réviser son propre point de vue mais aussi, et de façon plus générale, quant à l'issue de la rencontre dialogique. Dans la conception du dialogue de Gadamer, la différence ou la similitude entre soi et autrui n'est ni donnée d'avance ni immuable, mais doit être découverte au fil du *processus* de compréhension qui émerge de l'interaction.

En utilisant implicitement ces prémisses comme fil directeur, j'avancerai que l'un des principaux problèmes du DIK réside dans le refus de « comprendre », et ainsi de reconnaître la différence de l'autre, un refus qui découle de celui d'exercer une réflexion critique sur ses propres présuppositions. En présentant certains discours de ces « autres » qui sont ici les musulmans, j'évoquerai à la fin de cet article le caractère potentiellement ambivalent de cette rencontre, en rappelant qu'il n'existe pas nécessairement de relation causale entre les motifs d'une action et ses conséquences. En ce sens, une approche reposant sur Gadamer me permettra de faire ressortir les problèmes et les potentialités qui non seulement participent de ce type particulier d'entreprise dialogique, mais également en découlent. Je commencerai par présenter les aspects qui peuvent être considérés comme cruciaux à la fois pour la compréhension de la pensée de Gadamer et pour une conceptualisation du dialogue comme mise en pratique de la compréhension critique. C'est à la lumière de ces idées que j'analyserai ensuite le DIK.

LE DIALOGUE COMME COMPRÉHENSION CRITIQUE

L'œuvre de Gadamer doit être située dans l'ère de l'herméneutique philosophique ; elle se préoccupe des dimensions *éthiques* de la pratique interprétative. En d'autres mots, en situant son herméneutique philosophique au sein de la tradition de la « philosophie pratique », Gadamer conçoit la compréhension non pas seulement comme une technologie adéquate ou une simple technique, mais comme étant surtout liée à des

questions et à des notions du « bien », à savoir « quelle est la meilleure conduite de vie, ou la meilleure constitution de l'État » (Gadamer, 2001 : 328).

La question philosophique fondamentale à laquelle s'attaque Gadamer est celle de savoir comment s'orienter vers, et interagir avec les revendications de l'autre, un autre qui peut aussi bien être un texte qu'un individu, une peinture ou même un horizon historique reculé. À un niveau très élémentaire, on peut ainsi dire que l'herméneutique philosophique s'efforce de faire justice à l'intégrité du monde qui se déploie au-delà du soi. Ce n'est pas la similitude — qu'elle soit de rendre autrui identique à soi ou de devenir soi-même identique à autrui —, mais bien la différence qui permet l'émergence de possibilités alternatives qui ne nous sont pas propres. L'herméneutique philosophique de Gadamer est en quête d'une ouverture disciplinée à l'inconnu et à l'étranger, et elle favorise une tension créatrice entre les présomptions et les attentes issues de notre propre horizon et celles qui en diffèrent. C'est dans cette perspective que l'herméneutique philosophique recherche le *dialogue* avec autrui. Ainsi, même si Gadamer lui-même se préoccupait principalement de rencontres interprétatives avec des textes, certaines de ses hypothèses fondamentales peuvent être transposées à des rencontres, et donc également à des dialogues, entre des individus issus de cultures différentes (cf. Mal, 2005 ; Zaidi, 2007 ; Dallmayr, 2009).

Ce que je souhaite ici faire ressortir de l'œuvre complexe de Gadamer, c'est l'idée que sa notion d'herméneutique philosophique ne s'oriente pas vers le consensus, mais se base plutôt sur la possibilité et la capacité de rendre effectives certaines transformations d'une position initiale au sein de la rencontre dialogique. Deux éléments particuliers pointent vers cette hypothèse fondamentale, et c'est eux que je m'emploierai à esquisser ici. Le premier aspect important concerne ce que Gadamer appelle « le travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*) (Gadamer, 2006 [1975] : 299 et suivantes). Bien que le concept de *Wirkungsgeschichte* se déploie en fait à plusieurs niveaux, il peut se résumer par l'idée fondamentale du caractère situé de l'interprète. Il renvoie à l'enchâssement dans l'histoire du texte et de celui qui le lit, l'interprète et doit le comprendre. La compréhension herméneutique ne défend donc pas l'idée qu'il est impossible d'interpréter un texte selon les intentions potentielles de son auteur ; elle soutient plutôt que le regard porté sur le texte est ancré dans une position propre à l'interprète. Cette position initiale n'est pas donnée dès le départ, mais devient en fait apparente au fil du processus de rencontre et de compréhension. Il ne s'agit pas de supposer ou d'exiger d'un individu qu'il comprenne un texte en tant qu'observateur neutre, habilité à lire à partir du point de vue de celui qui écrit dans un cadre temporel différent. Gadamer avance en fait que c'est l'horizon temporel du lecteur qui devrait se révéler, et donc le contexte historiquement situé au sein duquel il ou elle lit et interprète un texte, à travers le *Wirkungsgeschichte* de son propre ancrage historique : « la conscience d'être affecté par l'histoire (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) est d'abord la conscience de la situation herméneutique » (*ibid.* : 301).

Même si les multiples couches et dimensions du travail de l'histoire empêchent l'individu d'y parvenir complètement, la prise de conscience d'être *dans l'histoire* doit

être son ultime aspiration. Selon Gadamer, la compréhension inclut ainsi la conscience de ses propres préjugés (*Vorurteil/Vorverständnis*) acquis à travers les conventions, et souvent difficilement identifiables au premier coup d'œil (*ibid.* : 273). Seule cette conscience des préjugés, soutient-il, et non la supposition d'une position neutre, permet à l'individu de les contrôler³. Pour Gadamer, le préjugé n'est donc pas seulement inévitable, il est de plus un élément productif puisqu'il renvoie à une conscience historique particulière de la compréhension propre à un individu⁴.

Ceci devrait être lu d'abord et avant tout comme un argument lancé contre l'idée d'une position supposément neutre, à partir de laquelle un interprète ne serait pas affecté par ses présuppositions, ou encore serait en fusion parfaite avec autrui. Gadamer offre également ici une critique constructive de certaines des hypothèses principales de l'esprit des Lumières, par exemple sa condamnation des notions de tradition, ou sa conception particulière de la temporalité pensée en termes de progrès et de ruptures historiques. On peut aussi aisément rapprocher la position de Gadamer d'une critique de certains aspects fondamentaux de la pensée libérale, notamment sa conception d'un individu autonome et sans attache, flottant librement au-delà de toute situation historique. Les idées de Gadamer sur la tradition et les préjugés en tant que points de départ nécessaires pour la compréhension du point de vue d'autrui renvoient entre autres à son ancrage dans la tradition philosophique aristotélicienne, qui présente l'homme comme un être fondamentalement inscrit dans une communauté historique. Ces idées font également écho à celles d'autres penseurs issus par exemple de la philosophie morale, comme Alasdair MacIntyre (1998). Dans la perspective de Gadamer, la tradition devrait surtout se comprendre comme une reconnaissance du caractère historique de l'existence; c'est ce qu'il traduit comme l'impossibilité d'un « point zéro » dans la situation herméneutique. Nous ne pouvons comprendre quelque chose que sur la base de ce que nous savons déjà ou de ce que nous avons déjà expérimenté. Selon Gadamer: « La compréhension doit être pensée moins comme une action subjective que comme une manifestation de la tradition. Un processus de transmission dans lequel le passé et le présent sont constamment diffusés. » (Gadamer, 2006 [1975] : 299). Dans la terminologie de Gadamer, cette idée de compréhension qui intervient dans la rencontre et qui enclenche le processus du devenir à soi-même différent, se conçoit plus fréquemment en termes de « fusion des horizons » (*ibid.* : 305 et suivantes), et comprend d'abord une dimension temporelle: « Il n'existe pas plus d'horizon isolé du présent en

3. Gadamer rappelle que la connotation négative du préjugé dans la pensée des Lumières remonte à sa critique de la religion et à sa transmission à ses yeux injustifiée. Le préjugé est devenu l'équivalent d'un « faux » ou d'un « mauvais » jugement, et ainsi quelque chose qui doit être évité si l'on souhaite atteindre un savoir scientifique (et donc neutre).

4. L'emphase que met Gadamer sur la force productrice et non perturbatrice du préjugé devrait, bien sûr, être comprise comme une critique générale adressée aux prétentions d'universalisme, de rationalisme et de savoir objectif (à l'abri des préjugés et de la conscience historique) des Lumières. Gadamer situait également ouvertement son approche en réaction, et comme critique, à certains aspects de la philosophie des Lumières. (Voir par exemple: Gadamer, 2006 [1975] : 280.)

lui-même que d'horizons historiques devant être acquis. En fait, la compréhension est toujours une fusion de ces horizons que l'on suppose exister en eux-mêmes » (*ibid.*).

La capacité de prendre conscience de son propre point de vue entraîne la capacité de le réexaminer afin de comprendre l'autre. Cette idée implique un second aspect sur lequel j'aimerais m'attarder. La conscience de ses propres présuppositions et de sa situation historique ne devrait pas être confondue avec une « conscience de soi » globale, mais doit plutôt se comprendre comme quelque chose devant englober à la fois l'incertitude et l'ouverture: « Le mouvement historique de la vie humaine réside dans le fait qu'elle n'est jamais rattachée à un seul point de vue, et qu'elle ne peut donc jamais avoir un horizon réellement fermé. L'horizon est plutôt quelque chose au sein duquel on se meut et qui se meut avec nous » (*ibid.* : 303). Pour Gadamer, la compréhension se conceptualise comme quelque chose grâce à laquelle la rencontre avec la différence ouvre la voie à une transformation mutuelle de la compréhension initiale que chaque participant apporte avec lui. Si l'un des buts est de devenir conscient de ses propres présuppositions, il y a et devrait toujours y avoir possibilité de réviser ces présuppositions. Ainsi, chaque appropriation pour soi du sens d'un autre recèle un potentiel de changer sa propre compréhension de soi, pratique et morale. Lorsqu'on se comprend soi-même différemment grâce à la compréhension — et non par assimilation ou immersion de l'autre — on a progressé. Dans son analyse de Gadamer, Nicholas Davey (2006 : 5) explicite bien cette idée :

L'accent spécifique que met l'herméneutique philosophique sur la compréhension concerne ces moments révélateurs d'une réalisation, lorsqu'il devient apparent qu'autrui ne pense pas de la même façon que moi, ou que je ne peux plus continuer à penser de la même façon qu'avant sur un individu ou un texte. Prendre conscience de la différence chez l'autre m'a permis de me devenir différent à moi-même.

Dans la pensée de Gadamer, la compréhension critique devient ainsi un « événement » qui *me* fait nécessairement quelque chose, comme il fait quelque chose à l'autre : « La compréhension s'avère être un événement, et la tâche de l'herméneutique, vue de façon philosophique, est de demander quel type de compréhension, quel type de science se trouve lui-même à progresser par un changement historique ». (*ibid.* : 308)

Sur fond de ces deux idées — la compréhension en tant que rencontre qui englobe et génère des préjugés issus d'horizons particuliers (*Wirkungsgeschichte*), et la capacité de transformer ces préjugés à travers la rencontre avec d'autres points de vue et horizons — le dialogue pris dans le sens de Gadamer peut seulement se comprendre comme un processus, dont l'issue ne peut être déterminée ou définie d'avance mais qui émerge au sein même de l'événement dialogique. La compréhension ne peut intervenir en amont du processus de lecture ou d'interprétation, mais seulement *au sein* du processus et *à travers* lui. Être expérimenté signifie être exposé à l'inattendu. Peu importe ce que je comprends, j'en viens à comprendre grâce à la médiation d'autrui. Ainsi, l'herméneutique philosophique suppose une disposition éthique, en ce sens que l'« événement » qu'est la compréhension n'est pas un accomplissement individuel, mais présuppose en fait une rencontre éthique avec l'autre et une reconnaissance (engendrée éthiquement) de l'autre et de sa différence.

LE DIK : OÙ A-T-IL DÉRAPÉ ?

Maintenant qu'ont été présentées quelques-unes des idées centrales de Gadamer sur le dialogue comme pratique herméneutique, quel genre d'éthique trouve-t-on derrière l'initiative de dialogue du DIK? En d'autres mots, quels sont les problèmes qui émergent lorsqu'on y applique la grille de lecture de Gadamer? Il importe tout d'abord de rappeler les grandes lignes structurelles du DIK. Le comité se compose de quinze représentants de l'État, issus des paliers fédéral et régional, et de quinze musulmans parlant en leur nom propre ou en celui d'associations de mosquées⁵. Le groupe se rencontre deux fois par année en sessions plénières semi-publiques, qui n'incluent que les invités officiels et un certain nombre de journalistes sélectionnés. Parallèlement au forum plénier, le DIK compte quatre groupes de travail qui se rencontrent chaque mois en vase clos⁶, ayant pour titres: 1) «L'ordre sociétal allemand et le consensus sur les valeurs», 2) «Questions religieuses du point de vue de la Constitution allemande», 3) «L'économie et les médias en tant que créateurs de liens», et 4) «La sécurité et l'islamisme»⁷. Ces formules donnent déjà une idée du ton général de l'événement. Dans les séances plénières comme dans les groupes de travail, l'ordre des présentations, les thèmes abordés ainsi que le temps accordé à chacun des intervenants sont déterminés par le ministère de l'Intérieur. À chacune des rencontres, les participants ou des invités spéciaux font des présentations sur des sujets en lien avec le thème général, qui sont suivies par des discussions ouvertes.

Comme sa structure le laisse déjà deviner, il semble approprié d'évaluer le DIK en tant qu'initiative ancrée bien davantage dans des politiques d'intégration que dans des politiques de négociation de la différence. La mise sur pied du DIK doit ainsi être située dans un contexte plus large, soit celui de la reconnaissance relativement tardive, tant par les politiciens que par la société civile allemande, du caractère durable de l'implantation des musulmans en Allemagne. L'initiative se veut une réponse à leur quête — menée principalement par des organisations musulmanes — d'une citoyenneté à part entière, d'une reconnaissance de droits égaux et de l'opportunité de pratiquer leur religion au même titre que les autres communautés religieuses établies. Indépendamment des considérations sécuritaires et de l'engagement de l'État au côté des musulmans

5. Les différentes organisations comprennent la branche allemande de l'Union turco-islamique des affaires religieuses (*Diyanet Isleri Türk Islam Birliği* [DITIB]), le *Zentralrat der Muslime in Deutschland* (ZMD) et l'*Islamrat*. Les représentants musulmans qui ne sont pas affiliés incluent des écrivains, comme l'auteur et fondateur de *Kanak Attack*, Feridun Zeimoglu, des orientalistes comme Navid Kermani, ou encore l'avocate Seyran Ates qui se définit elle-même comme féministe laïque. Pour une liste détaillée des participants de la séance plénière: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1318820/SubSites/DIK/DE/DieDIK/Teilnehmer/teilnehmer-node.html?__nnn=true (consulté le 8 septembre 2009).

6. Selon un des coordonnateurs du DIK, cette séparation du public a été décidée en accord avec les représentants musulmans afin de maintenir une sphère qui soit à l'abri des médias (entrevue menée le 3 juillet 2009).

7. Les observations qui suivent se basent principalement sur l'analyse de documents accessibles au grand public, ainsi que sur des entrevues menées auprès de membres des sessions plénières et des groupes de travail.

dans un « partenariat pour la sécurité » (Schiffauer, 2008), l'une des motivations centrales du DIK et des initiatives de dialogue qui y sont reliées est de réguler et structurer cette quête de reconnaissance. À l'instar des programmes d'intégration qui prennent actuellement de plus en plus d'ampleur, ce forum de dialogue n'a pas un caractère législatif mais vise en fait à structurer et à réguler les conduites de vie sur le plan extrajudiciaire des sensibilités, des attitudes personnelles et des pratiques religieuses quotidiennes. C'est également sur ce plan qu'il envisage de formuler autant des mesures contraignantes que des recommandations.

Cette constatation est d'autant plus frappante si l'on observe comment, à ses débuts, l'initiative de dialogue a été présentée au public par son principal protagoniste, le ministre de l'Intérieur Wolfgang Schäuble. Le discours de Schäuble expose en effet l'idée d'une « hospitalité conditionnelle » (cf. Yeğenoğlu, 2003) mêlée d'une volonté d'incorporer les musulmans au moule d'une nation allemande préformatée. Préalablement et parallèlement à la mise sur pied du DIK, Schäuble a expliqué à plusieurs reprises que l'Islam était devenu « partie intégrante de la société allemande », et que les musulmans étaient « les bienvenus » en Allemagne⁸. Cette déclaration fut largement applaudie par les musulmans présents au DIK⁹ comme un geste nécessaire contre l'exclusion rhétorique de l'islam du paysage allemand, et comme un pas en faveur de sa reconnaissance politique. Pourtant, l'aspect le plus important de ce geste de « bienvenue » a pour une grande part été éludé¹⁰. Le fait d'accueillir des immigrants vivant au pays depuis près de deux générations reste encore à être abordé de façon critique. En lui-même, il réaffirme le confinement des musulmans à un statut d'« invités » qu'il faut accueillir avant qu'ils ne fassent pleinement partie de la société allemande, un statut qui remonte à l'établissement du système de travailleurs invités et qui s'est cristallisé depuis (cf. Mandel, 2008 : chap. 2).

L'aspect le plus pertinent de mon argumentation est ici surtout le fait que ce geste de bienvenue s'est vu doublé de certaines exigences prédéterminées par l'hôte ; il s'accompagnait de l'idée que l'invité doit d'abord intégrer certaines leçons avant d'être reconnu comme membre à part entière. Par exemple, la notion d'intégration, bien qu'explicitement détachée de celle d'assimilation, a été régulièrement conceptualisée comme un processus nécessitant davantage d'efforts de la part des musulmans que de

8. Voir les discours de Schäuble sur la page d'accueil du DIK : http://www.deutsche-islam-konferenz.de/nn_1318844/SubSites/DIK/DE/PressePublikationen/Reden/reden-node.html?__nnn=true, consultée le 20 juillet 2009.

9. Voir par exemple les discours prononcés durant la quatrième séance plénière : http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1319566/sid_B7688C1B4D7634B50A3042C93087EAA1/nsc_true/SubSites/DIK/DE/DieDIK/Plenum/Pressekonferenz/pressekonferenz-node.html?__nnn=true, consultée le 20 juillet 2009.

10. Sur ce point, voir Peter, 2009.

celle de la société allemande en son ensemble¹¹. Aussi, le DIK illustre de façon symptomatique une tendance à associer l'idée d'intégration à la production d'un sujet musulman qui doit en fait potentiellement affronter le problème de l'intégration. Dans son discours inaugural, Schäuble déclare :

Afin d'ouvrir des perspectives pour un futur commun, nous devons essayer de résoudre les problèmes pouvant nuire à la coexistence avec les musulmans de notre pays : l'éducation religieuse dans les écoles coraniques et publiques, le foulard, la formation des imams, le rôle des femmes et des filles, l'abattage rituel, pour ne mentionner que certains mots-clés¹².

Il devient évident d'ici la fin du discours que la raison d'être du DIK s'expliquait principalement par certains manques du côté des musulmans, et ce bien que l'intervention reposât principalement sur une reconnaissance des musulmans comme partie intégrante de la société allemande¹³. Le ministre de l'Intérieur renvoie à une idée qui se trouve perpétuée par la structure et l'organisation mêmes des groupes de travail : il s'agit d'identifier les problèmes associés aux musulmans, puis de s'orienter vers leur résolution grâce au soutien de l'État qui joue ici un rôle de gardien. Finalement, et bien qu'ils soient présentés comme faisant déjà partie de la société allemande, les musulmans doivent encore être façonnés de telle façon qu'on puisse appréhender « leurs » problèmes et assurer « leur » intégration.

Si l'on s'attarde à la formation et à l'identification du programme adopté par les groupes de travail, une logique en deux temps apparaît : d'abord l'identification des problèmes des musulmans, et ensuite les tentatives pour les résoudre collectivement lors des réunions. Il est important de mentionner qu'en de multiples occasions, Schäuble a insisté sur le fait que le DIK n'était pas une mise en scène déterminée d'avance, mais bien une initiative dont l'issue demeurerait ouverte, et dont les discussions elles-mêmes étaient aussi importantes que les résultats attendus¹⁴. Il déclarait également que la conduite de vie des musulmans ne regardait pas l'État fédéral, et ne figurait donc pas parmi les préoccupations du DIK. Les intitulés des sous-thèmes des groupes de travail étaient de plus formulés en des termes plutôt vagues, qui auraient effectivement pu témoigner de cette ouverture promise par Schäuble. Toutefois, un examen approfondi

11. Du discours d'inauguration aux remarques concluant trois années d'activité, tous les rapports réitérèrent dans les mêmes mots l'idée que bien que l'intégration soit un « processus mutuel », les musulmans se doivent de fournir un effort supplémentaire afin de s'ajuster aux normes allemandes, « particulièrement aux orientations de la société d'accueil basées sur le droit, l'histoire et la culture » (voir le discours d'inauguration, les rapports intérimaires et les remarques conclusives, documentés sur la page d'accueil du DIK, *op. cit.* note 8, également publiés dans le livret *Deutsche Islam Konferenz*, 2009).

12. Bulletin der Bundesregierung, 93-1, 28 septembre 2006 : 3.

13. Le théoricienne des médias et participante du troisième groupe de travail du DIK, Sabine Schiffer, rappelle que les thèmes liés à la « normalité » de la vie sociale et religieuse des musulmans en Allemagne étaient absents du DIK, en faveur de questions centrées plutôt autour de leurs « problèmes ». Voir *Zeit Online*, 25 juin 2009 : <http://www.zeit.de/online/2009/26/ganz-praktisch>, et *Qantara*, 25 mai 2007 : http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-701/i.html, consultés le 2 août 2009.

14. Voir par exemple l'entrevue du *Süddeutsche Zeitung*, « Der Islam ist Teil Deutschlands », 26 septembre 2006.

révèle qu'ils englobent en fait des exigences et des attentes à l'endroit des musulmans somme toute bien plus concrètes qu'il n'y paraît, et la structure même des groupes de travail montre clairement que leur programme et son implantation étaient joués d'avance.

Ceci devient explicite lorsqu'on observe par exemple la façon dont sont abordées les questions liées aux sexes et aux normes sexuelles — des questions centrales souvent identifiées, bien au-delà du DIK, comme étant particulièrement problématiques dans le cas des musulmans (Ahmed, 1992; Abu Lughod, 1999; Amir-Moazami, 2007, Bilge dans ce numéro). Alors que le DIK considère l'égalité des sexes comme étant une « valeur non négociable¹⁵ », il conceptualise d'avance l'islam comme étant problématique pour l'ordre démocratique et les valeurs d'égaies libertés, et traduit cette valeur d'égalité en un certain nombre de thèmes, de critères, mais aussi d'objectifs préalablement formulés. Dans les deux premiers groupes de travail en particulier (« L'ordre sociétal allemand et le consensus sur les valeurs » et « Questions religieuses du point de vue de la Constitution allemande »), des enjeux comme celui des pratiques corporelles telles que le port du voile ou la conduite religieuse prise de façon générale, ou encore les interactions entre musulmans et non musulmans dans les espaces publics — principalement dans le domaine de l'éducation — sont à l'ordre du jour. Ils abordent des thèmes comme « les symboles religieux », « l'égalité des sexes », « la famille », « l'éducation » ou « l'autonomie de la jeunesse ». Un peu plus loin, ils réfèrent à la « nécessité pour les filles musulmanes de participer aux cours mixtes d'éducation physique à l'école », ils mettent en garde contre le « comportement des garçons musulmans à l'endroit des filles non musulmanes », et ils contemplant, de façon plus générale, une « amélioration de la condition des femmes musulmanes en Allemagne ».

De telles formules sont révélatrices d'une orientation déclarée vers l'obtention d'objectifs précis. Non seulement les enjeux abordés par le DIK sont-ils déterminés d'avance, mais le sont également certains critères de discussion ainsi que certaines cibles à atteindre. Pourtant, ces résultats ne pouvaient être formulés explicitement avant la tenue des rencontres sans remettre entièrement en question l'étiquette de dialogue dont l'initiative se réclame. D'un point de vue structurel, le DIK est ainsi moins axé vers la « compréhension » que vers la résolution de problèmes préalablement identifiés, une idée confirmée par l'un des coordonnateurs ainsi que dans une entrevue individuelle mettant l'accent sur le fait que le dialogue était mis en place dans le but « d'aider les musulmans à mieux intégrer la société allemande¹⁶ ». Bien qu'une telle approche puisse être défendue en tant qu'étape stratégique justifiable au nom des responsabilités du gouvernement, cette conception du dialogue — dans laquelle l'une des parties anticipe d'avance le résultat — mine sérieusement l'idéal d'une rencontre ouverte et équilibrée. En d'autres mots, il s'agit d'un schéma dialogique dans lequel autrui est défini d'avance plutôt que découvert par, et à travers, la rencontre.

15. http://www.focus.de/politik/deutschland/islamkonferenz_aid_55097.html, consulté le 20 juillet 2009.

16. Entrevue menée le 3 juillet 2009 avec une personne qui ne souhaite pas être nommée.

DES DROITS AUX VALEURS : «GRUNDGESETZ PLUS»

L'objectif de mon argumentation devient plus clair si on étend la perspective jusqu'à la façon même dont s'est mené le dialogue¹⁷. Il est particulièrement intéressant de s'attarder à l'identification qui s'est faite, tout au long du DIK, entre les droits et les valeurs. En tant que point de départ de l'initiative, l'objectif déclaré des instigateurs du DIK était de trouver et de formuler certaines règles et principes ayant valeur d'obligation. En d'autres mots, il s'agissait d'établir un consensus pouvant s'inscrire dans un cadre défini par « l'ordre libéral-démocrate », dont il fut plus tard précisé qu'il s'enracinait dans la Constitution allemande présentée comme « nonnégociable¹⁸ ». Bien que cette idée fasse écho à la notion de patriotisme constitutionnel telle que développée par d'importants penseurs comme Jürgen Habermas (1993, 1995), un certain discours s'est graduellement imposé au fil du dialogue : un discours dans lequel les principes constitutionnels ont de nouveau acquis une dimension éthique devant être partagée par chaque citoyen. Un tel discours élargit la notion de patriotisme constitutionnel, et fait plutôt écho à une trajectoire spécifiquement allemande du concept de nation, dans laquelle sont mis de l'avant des liens principalement émotionnels.

Déjà, au cours des deux premières séances plénières, Schäuble avait réorienté son discours en insistant sur le fait que la relation des musulmans avec la société allemande devait aller au-delà d'une simple loyauté à la Constitution, et se concentrer sur des liens mutuels qui dépasseraient les seuls principes légaux. Abordant ainsi une sphère davantage affective, Schäuble déclare qu'il est en fait question « d'appartenance à une communauté, de mémoires communes, peut-être aussi d'une entente commune sur le futur ou, comme le dit le sociologue Karl-Otto Hondrich, avec des émotions partagées et des relations émotionnelles »¹⁹. De telles demandes ne manquent pas de renvoyer au débat sur la « *Leitkultur* » initié à la fin des années 1990 par le secrétaire général du Parti chrétien démocrate, Friedrich Merz, et ajoutent simultanément une nouvelle dimension à ce discours. Elles révèlent en fait une nouvelle orientation dans la façon dont les musulmans en général, et les organisations musulmanes en particulier, sont actuellement abordés par l'État. Avant la mise en place du DIK, il était généralement avancé que la principale exigence envers les musulmans, pour être pleinement reconnus comme citoyens, était leur loyauté à la Constitution. Au fil de la conférence, cette exigence s'est vue étendue et la notion de « *Grundgesetz Plus* » (Constitution-plus) a été mise de l'avant comme point de départ de la future coexistence entre musulmans et non-musulmans en Allemagne. Dans son discours à l'occasion du rapport intérimaire, Schäuble a contourné le sujet en référant aux valeurs constitutionnelles telles

17. Il est important de rappeler que les observations suivantes se basent strictement sur le matériau véhiculé dans les médias et sur des entrevues individuelles menées avec les membres des sessions plénières et des groupes de travail. Puisque je n'ai pas accès aux réunions elles-mêmes, une analyse détaillée de la dynamique des rencontres, interprétée à travers ma propre voix et mon point de vue, est impossible.

18. Schäuble, discours d'ouverture, *Deutsche Islam Konferenz*, 2009 : 14.

19. Discours prononcé à l'Académie de Tutzing : http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1319102/SubSites/DIK/DE/PressePublikationen/Reden/Reden/20060701-einheitindervielfalt.html, consulté le 1^{er} septembre 2009.

qu'elles se reflètent « dans la jurisprudence de la cour constitutionnelle ». Dans un même temps, il a cependant légitimé de nouveau le fait de demander aux musulmans de respecter « les règles de vie communes dans la vie quotidienne²⁰ » au-delà d'une loyauté à la Constitution. Au-delà de ces changements d'orientation rhétoriques, cet appel à s'ajuster à une base commune de valeurs a aussi atteint des formes plus concrètes et explicites.

Avant la troisième réunion plénière, par exemple, après avoir fait foi à plusieurs reprises de leur confiance en la Constitution, quelques représentants de fédérations musulmanes ont été appelés à accepter une convention encadrant une base commune de valeurs allant au-delà des principes codifiés légalement, sous l'appellation de « communauté de valeurs allemandes » (*deutsche Wertegemeinschaft*). Cette entente devait élargir leur « simple » allégeance à la Constitution allemande, et comprendre des exigences assez détaillées quant à la conduite sociale et religieuse à adopter dans des contextes de vie quotidienne, comme le renoncement au port du foulard dans les écoles primaires publiques, ou la participation obligatoire des filles musulmanes aux cours mixtes de natation²¹.

Une autre illustration du discours *Grundgesetz-Plus* s'est manifestée à l'occasion d'une controverse publique initiée par la tête du Conseil musulman (*Koordinierungsrates der Muslime in Deutschland*), Ayyub A. Köhler, avant la seconde séance plénière sur la question de la participation d'élèves musulmans aux cours d'éducation physique et de natation dans les écoles publiques. Köhler a publiquement déclaré que pour lui, le dossier des cours d'éducation physique mixtes était matière à discussion. De façon plus controversée, il a avancé que le rôle des fédérations musulmanes était d'appuyer les parents et étudiants musulmans dans leurs efforts pour examiner les possibilités d'introduire, dans les écoles publiques, des cours d'éducation physique non mixtes. Cette déclaration avait déclenché d'importantes discussions (Cantzen, 2007: 273), et entraîné une violente réaction de la part du commissaire pour l'intégration et représentante de l'État au DIK, Maria Böhmer:

La diversité culturelle est quelque chose de beau et d'enrichissant. Mais je veux clarifier une chose: elle s'arrête lorsque nos droits et nos valeurs fondamentales sont remis en question. L'égalité des sexes est l'un de ces droits fondamentaux non négociables. Elle se manifeste, entre autres choses, dans des cours d'éducation physique et de natation communs aux garçons et aux filles, ou dans des sorties pédagogiques communes. Nous ne permettrons pas qu'une petite minorité réactionnaire tente d'introduire les règles de leurs grands-pères²².

20. Discours prononcé à la quatrième séance plénière: http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/SharedDocs/Anlagen/DE/DIK/Downloads/Sonstiges/schaeuble-plenum4,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/schaeuble-plenum4.pdf, consulté le 1^{er} septembre 2009.

21. Il s'agit là d'informations qui n'ont pas été publiées, mais que j'ai recueillies au cours d'entrevues individuelles menées auprès de représentants d'organisations musulmanes. Voir aussi Werner Schiffauer: « Muslime schätzen die deutsche Verfassung », dans le *Berliner Zeitung*, 26 mars 2009.

22. http://www.bundesregierung.de/nn_1500/Content/DE/Interview/2007/04/2007-04-30-interview-boehmer-noz.html, consultée le 20 août 2009.

Plus généralement, la déclaration de Böhmer illustre la compréhension limitée du pluralisme culturel en Allemagne, souvent réduit à la notion de « l'autre abstrait » ou de « l'autre antiseptique » (Žižek, 1998 : 77) qui ne va pas tellement plus loin qu'une idée folklorique. Cette vision est caractéristique d'une tension significative au sein du discours politique et public allemand depuis l'immigration d'après-guerre (Mandel, 2008 : chap. 3 ; Terkessidis, 2002). Dans la déclaration de Böhmer, la différence n'est acceptée que dans la mesure où les personnes issues de l'immigration n'encouragent pas une discussion sur les implications des « droits fondamentaux », ni même sur les « valeurs fondamentales ».

L'étroite association qui est faite entre les droits et les valeurs, d'une part, et d'autre part la définition plus spécifique de ce en quoi consiste l'égalité des sexes (par exemple, dans la mixité des cours d'éducation physique et de natation, ou des sorties pédagogiques) révèle à quel point l'acceptation de la différence fonctionne de façon conditionnelle. Cette déclaration met au jour la charge normative de l'égalité des sexes comme « droit » fondamental, que supposément les musulmans ne peuvent respecter qu'en acceptant inconditionnellement certaines « valeurs » spécifiques, ouvertes ni à l'interprétation, ni à la discussion ou à la contestation, mais dont la signification est fixée et doit être prise pour acquise.

Si on le confronte à l'idée de Gadamer sur la nécessité de réfléchir sur sa propre position et son propre horizon de pensée à *travers* la rencontre avec l'autre, ce qui s'est produit à l'occasion du DIK (du moins dans cet exemple) s'avère en contradiction complète. Les horizons qui sont ici en jeu n'ont pas été exposés, n'ont pas même été matière à réflexion, mais ont bien plutôt été produits et figés au fil d'une stabilisation — et non d'une remise en question — de jugements préalables et de préconceptions sur le caractère incommensurable de la différence de l'autre. Ce qu'écluse le vigoureux débat sur la nécessité d'embrasser la mixité dans les écoles publiques si l'on veut être un bon sujet libéral, c'est le fait qu'en Allemagne, la « valeur » de la mixité n'est aucunement partagée de façon unanime par les non-musulmans. Par exemple, un important débat fait rage depuis quelques décennies dans les domaines de la psychologie et de la pédagogie, à savoir si une séparation des sexes dans les classes ne serait pas bénéfique au succès des filles dans des cours comme ceux de sciences naturelles, mais aussi d'éducation physique (voir par exemple Schmolze, 2007). De plus, un nombre considérable d'écoles publiques dans les États de Bavière, du Bade-Wurtemberg et de Saxe ont mis en place des cours ségrégués d'éducation physique, sans pourtant avoir déclenché de débat sur le principe d'égalité des sexes. Dans le processus ici à l'œuvre, les différents niveaux qui forment l'horizon de pensée d'un individu se subsument en un seul ordre temporel, à savoir un récit du progrès qui se traduit par l'émergence d'un sujet féminin graduellement émancipé.

Dans un article éclairant, Judith Butler (2008) se penche sur les débats récents en matière de politiques sexuelles, sous un aspect temporel. Elle examine, par exemple, les essais controversés, initiés par le gouvernement néerlandais, pour informer et instruire les nouveaux arrivants issus de sociétés présumées homophobes sur le mode de vie

libéral néerlandais²³. Butler avance que de telles techniques sont non seulement basées sur une interprétation spécifique de la liberté rattachée à une forme particulière de sexualité, mais que cette notion de liberté est de plus liée à une conception propre au temps (séculier) compris ici comme progrès, ainsi qu'à « ce que signifie le fait de déployer dans le temps un futur de liberté » (Butler, 2008 : 1). Plutôt que de contrer le temps « séculier » en lui-même avec l'idée essentialiste d'une division des différentes cultures ou espaces en différents cadres temporels, Butler défend l'idée que « certaines conceptions hégémoniques du progrès se définissent à partir de, et en réaction à une temporalité prémoderne qu'elles produisent elles-mêmes dans le but de se légitimer » (*ibid.*). Dans cette conception d'une liberté liée à un cadre temporel spécifique, l'Europe se perçoit comme ayant atteint la modernité, alors que les immigrants sont associés à des orthodoxies et des traditions devant être remodelées. Ce qui est crucial dans l'analyse de Butler, et aussi pour mon propos en ce qui concerne la déclaration de Böhmer, est le lien qu'elle repère entre les droits, les valeurs, la liberté et le progrès, et leur relation fonctionnelle avec d'autres notions de temporalité responsables de la production d'une conception de « notre » modernité et de « leur » arriération.

Une autre déclaration de Böhmer sur le même sujet peut se lire comme illustration supplémentaire de l'hypothèse de Butler :

En ce qui concerne la question de l'égalité des sexes, on constate que pour beaucoup de personnes issues de sociétés différentes ayant une conception très patriarcale du rôle de la femme et de l'homme, il y a tout un processus de rattrapage qui — comme il l'a été mentionné hier [à la réunion plénière du DIK] — doit également être un processus d'apprentissage. Je crois que c'est important pour les deux côtés. Notre opportunité en tant qu'Allemands consiste à clarifier quelles valeurs sont associées au principe d'égalité. Et pour les autres, c'est également, je crois, une opportunité que de vivre ici d'une façon particulière, à savoir dans l'égalité, et sous la bannière de la liberté²⁴.

Plutôt qu'une constatation du caractère hétéroclite et contradictoire des couches et marqueurs qui constituent l'horizon historique d'un individu, ce type de discours révèle plutôt une réification de ce même horizon historique, à travers une lecture sélective de l'histoire et du temps. L'image qui transparaît d'un tel discours est celle d'une communauté d'Allemands non musulmans qui ont réussi à atteindre quelque chose (à savoir l'égalité des sexes), que d'autres ont encore à apprendre. La rencontre dialogique sert ici à aider l'autre à atteindre un standard prédéfini. Plutôt qu'une rencontre dont l'issue serait ouverte, le discours de Böhmer trahit un manque de volonté de se pencher *de façon critique* sur ses propres présuppositions, ainsi qu'un refus — qui y est directement lié — de potentiellement réviser ces présuppositions sur la base de la rencontre, refus qui est finalement révélateur d'une fermeture à l'autre. Cette fermeture procède

23. L'un des aspects les plus contestés de cette mesure fut un film dans lequel deux hommes homosexuels s'embrassaient, que devaient regarder les nouveaux arrivants pour se familiariser avec ce qui les attendait dans les espaces publics néerlandais.

24. Maria Böhmer contre les cours d'éducation physique nonmixtes, http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/621200/, consulté le 20 août 2009.

en fait d'une image de l'autre comme affrontant des problèmes dont « nous » avons réussi à nous débarrasser.

Le ton condescendant de la déclaration de Böhmer est de plus révélateur de l'étroitesse de l'espace de négociation accordé à ces acteurs musulmans qui ne se conforment pas aux attentes établies par les initiateurs du dialogue. Alors que Köhler parlait de la nécessité de *discuter* du dossier des cours mixtes d'éducation physique, la ministre de l'Intégration rend très clair le fait qu'il n'y a pas d'espace de discussion, mais bien seulement un schéma unique qui doit être respecté.

En suivant la pensée de Gadamer, on pourrait avancer que la véritable motivation du DIK pour mettre la question de la mixité à l'ordre du jour résidait en fait dans une volonté d'aborder la question des pratiques corporelles ainsi que celles liées à la sexualité avec des musulmans qui, pour des raisons religieuses, s'abstiennent de participer aux cours mixtes d'éducation physique et de natation. Suivant une pratique optimale du dialogue telle que présentée par Gadamer, l'objectif serait de « comprendre » leurs perspectives en les *écoutant*, mais non nécessairement en les épousant. La capacité ou la volonté d'écouter doit également englober le témoignage des dimensions affectives que recèlent les pratiques et les sensibilités religieuses, y compris les pratiques corporelles et les normes sexuelles, et au moins un essai de comprendre leur caractère sacré aux yeux de cet autrui religieux. Dans ce cas-ci, il y a plutôt eu, préalablement à la rencontre, un rejet des pratiques de la différence, et une association de ces pratiques à des entités culturelles incommensurables. Le dialogue s'est ainsi déroulé d'une façon qui, d'abord, a contribué à la production d'une norme de la mixité comme expression de l'égalité des sexes et, ensuite, a érigé les déviations à cette norme en apologie illégitime de l'inégalité des sexes.

La demande formulée à l'endroit des musulmans pour qu'ils s'ajustent à une conception particulière des droits fondamentaux, fondée en l'occurrence sur une base éthique, est symptomatique d'une pratique de l'État qui vise à réguler et à discipliner les comportements éthiques, la conduite de vie, ainsi que les sphères émotionnelles de la société — des domaines qui, selon une conception libérale-démocrate et comme Schäuble l'a lui-même répété en entrevue²⁵, devraient idéalement être inclus dans le champ d'action de l'État²⁶. Cet élan pédagogique dans l'intervention dialogique s'est vu explicité par un autre des représentants de l'État au DIK : le ministre de l'Éducation du Schleswig-Holstein, Ute Erdsiek-Rave, qui a insisté sur l'idée que le DIK devait « envoyer des signaux » aux parents d'enfants musulmans, afin de s'assurer qu'ils « participent naturellement aux cours et aux leçons de natation²⁷ ». Le DIK peut ainsi s'interpréter comme un essai de remettre les musulmans dans les rangs, en particulier ceux ayant commencé à questionner certaines normes.

25. Voir les discours sur la page d'accueil du DIK (cf. infra, note 8).

26. Les théoriciens libéraux, de Rawls à Habermas, ont mis une emphase particulière sur la neutralité de l'État quant aux conceptions du bien.

27. « Schäuble zufrieden, Muslime kritisch », *Focus online Politik* : http://www.focus.de/politik/deutschland/islamkonferenz_aid_55127.html, consulté le 7 septembre 2009.

Il y a plusieurs interprétations possibles de ces quelques constatations. Il y a d'abord le simple constat empirique que les musulmans ont eux-mêmes commencé à s'appuyer sur des principes constitutionnels afin d'accéder à certains droits pour leur reconnaissance légale en tant que communauté religieuse. Les principes de liberté religieuse et d'égalité devant la loi sont les plus courants et aussi les plus efficaces pour une telle quête légale de reconnaissance. Il existe de nombreux exemples de luttes légales d'organisations comme l'*Islamische Gemeinschaft Millî Görüş* (IGMG)²⁸ qui a offert son soutien à de jeunes étudiants qui refusaient de participer aux cours mixtes de natation, de même qu'à une enseignante qui s'était rendue jusqu'en cour constitutionnelle pour défendre son droit d'enseigner en portant le voile (Amir-Moazami, 2007). La demande faite aux musulmans d'élargir leur identification aux principes légaux à une identification aux valeurs qui en sont constitutives est un clair reflet de l'effet déconcertant produit par le fait que les musulmans aient été en mesure d'« utiliser » la loi en appuyant leurs revendications sur l'ordre constitutionnel existant. Ceci explique également l'association récurrente établie entre les droits et les valeurs, et dont le DIK fournit un exemple important, en plus de mettre au jour les limites du « patriotisme constitutionnel », prôné par des penseurs libéraux comme Habermas, qui ne suffit pas à surmonter l'importante charge culturelle que recèle, dans la foulée du passé nazi, la conception allemande de la citoyenneté. Comme le suggère Heiko Henkel (2008), le patriotisme constitutionnel s'est forgé dans un contexte historique au sein duquel la présence active de musulmans porteurs d'importantes revendications normatives n'était pas anticipée.

La requête du gouvernement pour que les musulmans s'en tiennent à des valeurs communes peut ainsi être interprétée comme une tentative de s'assurer qu'ils n'élargissent pas trop les interprétations de principes constitutionnels, et qu'ils fassent usage des droits de la « bonne façon », à savoir pour des besoins qui sont en adéquation avec une société culturellement homogène. Cette idée fait clairement écho à des dossiers comme ceux d'un retrait des cours mixtes d'éducation physique et de natation. De façon plus générale, une telle démarche de la part du gouvernement fait état du soupçon voulant que les musulmans s'appuient stratégiquement sur des principes auxquels ils ne s'identifient pas réellement (voir aussi Schiffauer, 2007). Dans cette mesure, les initiatives officielles de dialogue étatique comme le DIK représentent une occasion d'instruire les musulmans de la façon appropriée de s'appuyer potentiellement sur la constitution et de s'identifier à elle afin de devenir des citoyens allemands à part entière. Les déclarations de Schäuble et de Böhmer mettent au jour les efforts déployés pour

28. L'IGMG, l'une des plus importantes organisations turco-islamiques, a été mise sur pied en Allemagne dans les années 1970 en tant que branche du mouvement islamique *Millî Görüş*, menée en Turquie par Necmettin Erbakan. Depuis 1993, l'IGMG est sous enquête par la Bundesverfassungsschutz (BVG), les services secrets nationaux. Les accusations portent sur l'« importation » de chefs religieux de Turquie, sur un manque de transparence quant à des transferts financiers, et sur des discours antisémites propagés surtout par le biais du quotidien *Millî Gazete*, qui a cessé sa diffusion en Allemagne en 1995 (cf. Schiffauer, 2009).

rétablir l'hégémonie de l'État dans des domaines où les musulmans ont étendu leur interprétation des droits fondamentaux et des normes à partir de la loi elle-même, en s'appuyant sur des principes fournis par l'ordre constitutionnel, ou encore en osant défier le consensus au sein d'une rencontre dialogique extrajudiciaire, comme l'illustre par exemple la citation du représentant du Conseil musulman (KRM) Köhler reproduite plus haut.

Dans un même temps, une telle interprétation viendrait trop confirmer selon moi la pensée libérale que j'ai indirectement critiquée plus haut à travers la pensée de Gadamer. Bien qu'ils admettent que la loi constitutionnelle se soit fondée dans un espace et un temps particulier, ainsi que sur une base éthique tout aussi particulière (voir par exemple Habermas, 1993: 183), la plupart de ceux qui se revendiquent d'une pensée libérale conçoivent encore le constitutionnalisme comme un ensemble de principes neutres et universels, mis à la disposition de chacun de façon égale. Pourtant, l'exigence de s'identifier à des valeurs précises associées aux principes légaux témoigne précisément du caractère non neutre, et donc éthiquement orienté, des principes constitutionnels eux-mêmes. L'exigence de souscrire également à une certaine substance éthique des principes constitutionnels trahit en elle-même le particularisme de ces normes constitutionnelles supposément universelles et disponibles pour tous.

Pour le dire autrement, je ne considérerais pas comme problématique en elle-même l'accent mis par les autorités politiques sur les valeurs éthiques que recèlent certains principes constitutionnels abstraits. Au contraire, elle m'apparaît comme une étape cruciale dans de tels processus de dialogue, du moins si l'on suit la ligne tracée par Gadamer et par d'autres. La reconnaissance de l'autre à travers le démantèlement de ses propres prémisses, suivant ce que j'ai expliqué plus haut, est cruciale et centrale pour l'aboutissement de quelque rencontre que ce soit. Ce que je considère comme problématique est plutôt l'hypothèse selon laquelle ces valeurs peuvent être tenues pour acquises et seraient partagées de façon consensuelle par tous les non-musulmans, comme le suggère explicitement Böhmer, alors que les musulmans ont encore à souscrire à leur supposée substance. C'est ce qui met en lumière le potentiel exclusif inhérent aux principes libéraux.

Dans un langage inspiré de Gadamer, plutôt que de prendre comme point de départ le caractère contesté, non défini et pluriel de ces principes, ainsi que les tentatives de les ouvrir à la discussion, à la controverse et à la négociation *au sein même* du processus de dialogue, la procédure du DIK révèle en fait une réification unilatérale et l'imposition de normes à l'endroit de ceux qui sont considérés comme n'étant pas tout à fait prêts à les absorber. Le problème qui surgit alors est que la base de valeurs sous-tendant supposément les principes constitutionnels n'est pas matière à redécouverte, à discussion ou à négociation. L'idée fondamentale de ce qu'est une vie bonne n'émerge donc pas à travers la rencontre, mais est en fait prédéterminée. Cette approche du dialogue est bien plus flexible, dans laquelle l'un des partenaires est en mesure de déterminer l'ordre du jour, le contenu des interventions, les questions qui seront discutées et celles qui ne le seront pas et, en définitive, une telle conception révèle les limites

légitimes de la reconnaissance de l'autre et de son appartenance. Ce qui en ressort n'est donc pas une volonté d'écouter, ni une ouverture principielle visant la fusion d'horizons différents, mais bien plutôt une tentative d'immerger l'autre sous un seul horizon sur lequel ne se développe aucune réflexion, qui est en fait donné d'avance et considéré comme irrémédiablement fixé.

Bien que l'idée d'une nécessité de prendre conscience de ses propres bases de valeurs, qui vient s'opposer à celle d'un terrain neutre d'entente, rencontre certaines des exigences de départ énoncées plus haut, la façon dont elle s'est traduite à l'occasion du DIK s'éloigne à la fois du principe d'une compréhension autocritique et de celui d'ouverture. Elle pallie le problème de sa propre ambivalence en projetant les lacunes sur autrui. Si on l'analyse à partir de Gadamer, la tâche d'un événement dialogique comme le DIK pourrait être, par exemple, de discuter de ce que représente la contestation des principes libéraux-démocrates pour chacun des participants, et d'ainsi libérer un espace de compréhension, tout comme — bien souvent et peut-être même plus souvent encore — d'incompréhension. Mais dans les faits, ce type de rencontre n'avait pas comme objectif de demander aux musulmans quelle pouvait être leur contribution aux fondements éthiques de la société, mais bien plutôt de leur prescrire unilatéralement ce que ces fondements devaient être.

Une telle procédure a paradoxalement comme résultat de pousser les musulmans vers le légalisme. La loi leur apparaît en effet le seul terrain de communication possible pour faire comprendre leur position et pour lutter pour leur reconnaissance. Dans la dernière partie de l'article, j'avancerai que cela semble être précisément le cas dans le contexte du DIK, du moins en ce qui concerne la direction des organisations musulmanes. Je m'attarderai, par le fait même, aux conséquences non intentionnelles qu'ont nécessairement des mesures de dialogues comme celle du DIK, malgré le fait que leurs objectifs et leurs résultats aient été prédéterminés.

LES CONSÉQUENCES NON INTENTIONNELLES DU DIALOGUE CONTRÔLÉ

Des rencontres comme celle du DIK, bien que leur structure et leur déroulement soient déterminés d'avance, et qu'ils s'orientent vers des objectifs définis par un seul des deux partis, ont néanmoins tendance à entraîner des conséquences ambivalentes. Malgré les lacunes évidentes et le caractère inégal des structures de pouvoir soulignées plus haut, les résultats du DIK et d'initiatives de dialogue similaires ne sont pas entièrement prédictibles ou contrôlables.

Ceci devient particulièrement évident si on se penche de plus près sur certains des représentants musulmans. Il est important ici de rappeler qu'en raison de la diversité des musulmans invités au DIK, il est difficile de généraliser leurs motifs, leurs objectifs ou leurs stratégies avant ou pendant le dialogue. Les activistes féministes laïques, par exemple, ont des priorités différentes de celles des musulmans dévots organisés en partie qu'elles accusent de réitérer un schéma de ségrégation des sexes et d'oppression de la femme. Les quelques observations suivantes ne font donc référence qu'aux acteurs musulmans qui représentent des fédérations islamiques. Ils sont également les cibles

archétypales d'interpellations comme celles que j'ai illustrées plus haut, dans la mesure où ils ont souvent été accusés de nuire à l'intégration des musulmans en développant des « sociétés parallèles », et parfois même d'ébranler l'ordre constitutionnel allemand²⁹.

Si on s'attarde aux réactions publiques des représentants d'organisations musulmanes au DIK, on constate que leur motivation pour participer à l'initiative de dialogue s'avère complètement différente de celle des initiateurs et des autres musulmans non affiliés. Leur but premier semble être de faire avancer leur quête de reconnaissance en tant que communauté religieuse établie, en atteignant des résultats pratiques. Leur motivation pour entrer dans un dialogue structuré avec l'État était par exemple de faire avancer les procédures visant à obtenir un statut de corporation de droit public, d'organiser et d'institutionnaliser l'enseignement de l'islam dans les écoles publiques, ou encore d'établir des facultés de théologie dans les universités allemandes afin de former les imams et leur fournir un diplôme reconnu. Un fossé important apparaît donc entre les préoccupations, objectifs et intérêts différents, fossé qui n'a pas été mis sur la table avant la rencontre. Alors que les musulmans affiliés attendaient de l'État qu'il les aide à mettre en place une infrastructure adéquate aux pratiques religieuses, le but premier de l'État était plutôt de les aider à s'ajuster à certains standards normatifs avant de leur fournir d'autres installations. Pendant et après le DIK, les représentants d'organisations musulmanes ont exprimé leur déception sur le fait qu'un débat, ou plutôt une imposition de valeurs, ait occupé une place centrale au détriment de questions pratiques qui auraient permis de faire avancer une institutionnalisation de l'islam en Allemagne³⁰.

Ayant été confronté tout au long du DIK à cette association entre droits et valeurs dont il a déjà été fait mention, Oguz Ücuncü, qui est à la tête de l'IGMG, a dit, à l'occasion d'une entrevue :

Je trouve en effet intéressant dans les discussions autour de ce thème qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui va au-delà de la Constitution. C'était également une discussion intéressante au DIK, alors qu'ils essayaient de nous renvoyer aux valeurs, à un ordre de valeurs, un ordre allemand de valeurs. Et de notre côté, nous avons, bien entendu, demandé à nos juristes, et dans la littérature légale ce concept n'existe pas. Il y a l'ordre normatif de la Constitution. [...] Pourtant, ils n'arrivent pas à définir ce que ce « davantage » est réellement, et nous ne le pouvons pas non plus. [...] C'est en effet un débat intéressant puisqu'il soulève la question de « qui nous sommes », et donc de l'identification à la société majoritaire. « Qu'est-ce qui nous constitue réellement ? » Nous demandons sans arrêt qu'on s'intègre à notre société, qu'on adhère à notre ordre de valeurs, mais qu'est exactement cet ordre de valeurs ? Qu'attendons-nous réellement de l'autre ? Et si soudainement apparaît un moment d'indécision, et plus encore une approche culturaliste dans le sens de « vous

29. Cette idée est particulièrement vraie dans le cas de l'organisation turco-musulmane IGMG, mise sous surveillance pas les services secrets qui la soupçonne de miner la constitution allemande et de s'orienter vers un ordre sociopolitique islamique (cf. Schiffauer, 2009).

30. Voir par exemple le discours d'Ayyub a. Köhler durant la quatrième et dernière réunion plénière : http://www.deutsche-islam-konferenz.de/cln_117/nn_1624762/SubSites/DIK/DE/DieDIK/Plenum/RedeTeilnehmer/reden-teilnehmer-node.html?__nnn=true, consulté le 13 septembre 2009.

devez vous débarrasser de vos poids culturels», cela crée bien sûr des tensions. Et c'est en fait ce que nous vivons les uns avec les autres, de dire, de dire en tant qu'individus qui vivent ici avec un bagage culturel et religieux différent, nous voulons faire partie de cette société, et non, nous ne vivons pas ça comme un poids, mais bien au contraire comme un enrichissement qui est même protégé par la Constitution et ne devrait pas être remis en question³¹.

Il est intéressant que ce soit ici le représentant d'une organisation islamique contestée qui rappelle aux agents de l'État de ne pas élargir les limites des principes constitutionnels. L'insistance d'Ücüncü sur son respect des lois et son appropriation de plus en plus importante d'une rhétorique de droits doivent se comprendre dans le contexte des accusations portées par les services secrets nationaux (*Bundesverfassungsschutz*) quant à la menace que l'IGMG ferait peser sur l'ordre constitutionnel, accusations auxquelles l'organisation fait face depuis la fin des années 1980. Tout particulièrement à la lumière des discussions sur une introduction progressive du code de la *Shari'a* en Allemagne, l'effet est intéressant. Non seulement Ücüncü rejette-t-il les accusations pesant sur l'IGMG, mais de plus, il renvoie la balle à ses accusateurs en dénonçant leurs tentatives d'introduire la dimension normative extrajudiciaire d'une certaine germanité qu'ils ont eux-mêmes eu de la difficulté à concrétiser. Il révèle ainsi les problèmes liés à la construction d'un consensus basé sur des valeurs supposément prédéterminées.

Faisant partie de ces dirigeants d'organisations islamiques éduqués et formés au droit, Ücüncü illustre comment les musulmans sont parvenus à intégrer dans leurs demandes d'espaces religieux des idées et idéaux basés sur des principes libéraux constitutionnels. Ils transgressent ainsi un ordre normatif qui n'a sans doute pas été anticipé par les initiateurs du DIK. Ücüncü s'appuie sur la flexibilité, l'ouverture et l'herméneutique contenue dans les principes constitutionnels et dont émerge une multiplicité de valeurs qui, bien qu'«éthiquement imprégnées» (Habermas, 1993 : 182), n'en demeurent pas moins diverses et partiellement divergentes. Selon son interprétation, les principes constitutionnels, malgré leur imprégnation éthique, permettent d'accommoder les pratiques religieuses pour autant qu'elles n'entrent pas en contradiction avec d'autres principes. Plutôt que de renoncer à leur affiliation religieuse pour devenir des citoyens «intégrés», Ücüncü souligne le fait que le cadre institutionnel permet aux musulmans de respecter leur religion tout en s'identifiant à un pan significatif de la société allemande, à savoir la Constitution. Contrairement aux accusations dont il est régulièrement l'objet, l'emphase que met Ücüncü sur les normes constitutionnelles ne traduit pas une revendication de droits pour un groupe particulier, mais bien des droits individuels tels que garantis par la constitution. Dans leur refus d'abandonner certains aspects de la normativité islamique qu'ils jugent conformes à la Constitution, et malgré le caractère pluriel que présentent sans doute ces aspects dans la pratique et au sein de la vie organisationnelle, les organisations islamiques témoignent de la flexibilité et

31. Ücüncü. Entrevue menée à Kerpen, Cologne, dans les bureaux de l'IGMG, le 2 avril 2008.

du caractère plurivoque que peut présenter l'ordre constitutionnel. On pourrait affirmer qu'à travers de telles répétitions, soit dans l'adoption d'une rhétorique libérale dans une visée qui ne correspond pas elle-même aux normes et aux idéaux libéraux, les principes constitutionnels s'en trouvent étendus et ainsi vitalisés (Benhabib, 2004 : chap. 5).

Pourtant, comme nous l'avons constaté plus haut, l'espace permettant de telles répétitions est bien plus limité que ne l'avancent la plupart des libéraux, y compris les associations musulmanes qui adoptent actuellement un discours libéral. En d'autres mots, les agents étatiques présents au DIK ont rappelé aux musulmans qu'ils devaient suivre une voie adéquate dans l'utilisation des droits fondamentaux, plus précisément en souscrivant d'abord aux fondements de valeurs qu'ils impliquent. Même si l'espace disponible pour articuler une critique à l'endroit des demandes qu'engendre une telle conception est plutôt limité, il n'en demeure pas moins que le seul fait que ces représentants de l'État aient eu à écouter les points de vue de musulmans organisés et pratiquants a ouvert la voie à une remise en question de telles assomptions. Même si la structure et le fonctionnement du DIK ont fait des musulmans de simples figurants, cela a simultanément mis en route un processus dans lequel les présomptions fondamentales de l'initiative ont été inévitablement contestées par ceux qui remettaient en question la nécessité de suivre un mode vie qui, supposément, « nous » caractérise.

Bien qu'on ne puisse que spéculer, la scène décrite plus haut par Ücünçü sur l'« indécision » quant au contenu de ces présomptions fondamentales nous rappelle quelques-unes des idées de Gadamer sur la découverte graduelle de son propre horizon à travers la rencontre — un objectif qui, comme il nous le rappelle, ne peut jamais être complètement atteint. Bien que ce processus n'ait pas été discuté plus avant dans la rencontre dialogique elle-même, le seul fait que de tels instants d'indécision apparaissent entre clairement en contradiction avec l'hypothèse de l'existence d'une *Leitkultur* allemande incontestée que devraient adopter les musulmans. Certaines des rencontres du DIK ont ainsi apparemment déclenché un processus dans lequel les coordonnées de soi ont dû être matière à réflexion puisqu'elles ont été questionnées par autrui. Le DIK a de plus fourni un forum dans lequel certaines organisations musulmanes contestées ont pu faire état de leur légalité tant aux yeux des agents étatiques qu'à ceux du grand public, qui souvent, les associent spontanément à des cibles des services secrets.

Un certain fossé entre les critères prédéfinis, les objectifs et leurs conséquences, apparaît également dans ce qui a été présenté comme les « résultats » officiels de l'initiative. Au-delà des affirmations selon lesquelles un consensus doit être atteint entre les musulmans et les non-musulmans, le contenu explicite de cette entente demeure sans réponse si on se fie à la rubrique « résultats » des publications officielles du DIK. Aussi, lorsqu'on observe la façon dont ont été traités les dossiers controversés, comme celui des règles de conduite dans les écoles publiques, il devient évident que les recommandations du DIK ne dépassent pas le flou artistique, et se contentent de répéter la jurisprudence établie ainsi que les pratiques sociales déjà en vigueur. En ce sens, on pourrait

avancer que la tentative d'intervenir dans la vie sociale et dans les pratiques musulmanes en tentant de les mettre au pas grâce au dialogue ne n'est pas vraiment avérée fructueuse. Les musulmans, et particulièrement les groupes organisés, continueront probablement à s'appuyer méticuleusement sur l'ordre légal dans leur lutte pour certains droits³² — une conséquence que le DIK, en tant que mesure extrajudiciaire, cherchait précisément à éviter.

CONCLUSION

Dans cet article, mon objectif était de me pencher sur les possibilités d'établir un lien entre le dialogue en tant qu'idée philosophique et le dialogue en tant que pratique. En m'appuyant sur la notion de Gadamer d'herméneutique philosophique, j'ai d'abord mis en relief quelques-unes des assumptions fondamentales sur ce que le dialogue se devait d'être pour être conçu comme tel. Parmi les éléments les plus importants se trouvent la volonté et l'aptitude à structurer le dialogue en tant que rencontre potentiellement ouverte, dans laquelle autrui doit être compris à travers le processus même de compréhension. Interpréter le DIK à partir de la pensée de Gadamer m'a aidé, d'une part, à jeter un regard critique sur les prémisses de la rencontre, plus particulièrement le point de vue des agents de l'État responsables de sa mise sur pied. D'autre part, réinterpréter l'herméneutique philosophique en tant qu'entreprise remettant en question les critères de compréhension préétablis, et examiner plus précisément la façon dont l'issue du DIK semblait déterminée d'avance, m'a permis d'avancer que l'initiative délaissait certains aspects cruciaux de la compréhension en tant qu'entreprise éthique. Son objectif premier n'était pas tant de comprendre l'autre que de le convertir. Le DIK se basait sur des préconceptions de l'autre voulant qu'il soit indissociable d'une différence problématique, et visait à transformer l'étrange en familier. Plus importantes encore, les prémisses à partir desquelles autrui devrait souscrire à notre propre discours n'ont pas été explicitées, mais sont plutôt demeurées cachées derrière certains principes supposément tenus pour acquis. La rencontre n'était ainsi pas ouverte à l'interprétation de certains critères ni à la suggestion quant à la signification de ces critères, mais était en fait refermée sur un ensemble plutôt immuable de fondements finalisés.

Une analyse sous-textuelle du DIK à partir de Gadamer laisse donc entendre que ce genre de dialogue se transforme en pratique gouvernementale basée sur une rationalité extrajudiciaire qui, bien qu'elle sanctionne autrui, cherche simultanément à le modeler grâce à des moyens pédagogiques et communicationnels. Elle produit un ordre contrasté entre la normalité du détenteur du pouvoir et la déviation du marginalisé. Une telle logique de dialogue n'est pas l'apanage du DIK. Elle entre en résonance avec une tendance plus générale que l'on peut retrouver dans les tentatives de plus en plus nombreuses pour approcher les musulmans par le dialogue, qu'elles soient déployées par des membres de la société civile, des groupes cléricaux voués au dialogue interreligieux,

32. Ceci est devenu particulièrement évident à l'occasion d'une des entrevues que j'ai menées auprès d'Ücücü. Voir aussi Schiffauer, 2009.

ou encore des organisations politiques mettant en place diverses initiatives de dialogue interculturel³³. Bien que très diversifiées et plurielles, le point commun de ces initiatives demeure leur inscription dans une logique téléologique qui tente de régler les problèmes sociétaux et les conflits culturels. Levent Tezcan (2006) fait remarquer que depuis la fin des années 1990, même les groupes interreligieux locaux, à la structure relâchée, ont tenté de façon récurrente de lier leurs activités à des objectifs normatifs visant à faciliter et assurer l'intégration des musulmans dans la société allemande. Le dialogue est ainsi devenu l'une des pierres de touche des politiques d'intégration et une mesure curative en porte-à-faux avec la perception générale des musulmans en tant que terroristes, extrémistes et non intégrables, à travers leur endossement légal, politique et symbolique.

L'espace attribué au partenaire de dialogue est pour le moins ténu. J'ai également avancé, toutefois, que les résultats d'une telle démarche et de mesures de dialogue similaires sont bien plus ambivalents qu'il n'y paraît. Des figures comme celles d'Ayyub A. Köhler ou Oguz Ücuncü se présentent à plusieurs égards comme des transgresseurs de frontière, et donc comme des *passseurs* au sens de ce numéro. Leur voix témoigne d'un processus mis en branle malgré des fermetures évidentes, au fil duquel les musulmans pourraient témoigner publiquement de leur loyauté à la Constitution tout en refusant d'abandonner ce qui leur est sacré, à savoir leurs engagements envers l'islam. Ils peuvent de plus questionner le fait que l'État aille au-delà de l'ordre constitutionnel, en soulignant le caractère problématique d'une posture culturaliste et non libérale. Plutôt que de se faire donner la leçon par l'État, les musulmans interpellés ont retourné les accusations vers leurs détracteurs. En rendant compte de tels aspects de la rencontre dialogique, on peut avancer que l'appel à un terrain d'entente basé sur certaines valeurs partagées au-delà de la Constitution a entraîné une prise de conscience inattendue sur le fait que ce consensus de valeurs était bien plus fluide et pluriel que ce qui était prévu et visé. Après tout, il ne reste plus grand chose du contenu explicite du consensus sur les valeurs allemandes prolongeant le *statu quo* libéral-démocrate.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure, aux yeux des différents acteurs, le changement est attendu ou survient de façon impromptue. Il est toutefois clair que les prémisses sur lesquelles s'est construite l'initiative du DIK ne se basaient pas sur l'hypothèse d'une transformation de corps et d'esprit chez les acteurs étatiques, mais uniquement chez (certains) des représentants musulmans. Malgré tout, il est devenu clair, au fil du déroulement du DIK, que certains de ces représentants n'étaient pas disposés à se transformer unilatéralement, mais ont plutôt choisi de questionner cette demande en remettant en question certaines de ses assomptions fondamentales.

En d'autres mots, en rendant compte des ambivalences de cette initiative de dialogue, je ne la concevais pas comme une simple étape stratégique qui réifie les positions de pouvoir et les acteurs. Même si ce fut définitivement le cas, il semble qu'autre chose

33. Voir en particulier les initiatives menées par le *Friedrich-Ebert-Stiftung*, proche du Parti social démocrate (SPD) : <http://www.fes.de>, consulté le 20 juillet 2009.

se déroule simultanément. Je me permets d'avancer qu'en examinant cette potentialité du dialogue à travers la perspective de Gadamer comme « événement » dynamique, il est possible de mieux analyser — et ainsi mieux gérer — ce qui pourrait éventuellement se dérouler dans cette rencontre particulière.

RÉSUMÉ

Cet article analyse le dialogue interculturel en Allemagne grâce à l'outil conceptuel que représente l'herméneutique critique de Gadamer. Le point de départ en est le *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), une initiative de dialogue avec les musulmans menée par l'État en Allemagne. À partir de l'idée de Gadamer du caractère processuel du dialogue et d'une ouverture principielle à la différence de l'autre, je souhaite montrer que le DIK trouve ses origines bien plus dans une politique d'intégration que dans une idée de « compréhension » mutuelle. Plutôt que de délimiter une réflexion critique sur les prémisses d'un « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*) propre à un individu et d'une révision potentielle de ces prémisses à travers la rencontre, cet article suggère qu'un tel événement dialogique se base sur l'assomption d'une normalité de soi et d'une déviance d'autrui à transformer. En donnant la parole à certains représentants musulmans et à leur refus de se transformer unilatéralement, j'avance que les retombées de telles mesures de dialogue n'en sont pas moins ouvertes et ambivalentes.

ABSTRACT

This article analyses intercultural dialogue in Germany through the conceptual tool of Gadamer's critical hermeneutics. The starting point is the *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), a state-led dialogue initiative with Muslims in Germany. Starting from Gadamer's idea of the procedural character of dialogue and a principled openness towards the difference of the other, I argue that the DIK is in the first place anchored in politics of integration and less in the ideal of mutual « understanding ». Instead of encompassing a critical reflection upon the premises of one's own « history of effect » (*Wirkungsgeschichte*) and a potential revision of these through the encounter, the article suggests that this dialogical event is based on the assumption of the normalcy of the self and the deviation of the other to be transformed. Introducing the voices of some Muslim representatives and their refusal to one-sidedly transform, I claim that the outcomes of such dialogue measures are nonetheless open and ambivalent.

RESUMEN

Este artículo analiza el diálogo intercultural en Alemania gracias a la herramienta conceptual que representa la hermenéutica crítica de Gadamer. El punto de partida es la *Deutsche Islam Konferenz* (DIK), una iniciativa de diálogo con los musulmanes dirigida por el Estado en Alemania. Partiendo de la idea de Gadamer del carácter procesual del diálogo y de una apertura principal a la diferencia del otro, este artículo desea mostrar que la DIK encuentra sus orígenes más bien en una política de integración que en una idea de « comprensión » mutua. Más que delinear una reflexión crítica acerca de las premisas de un « trabajo de la historia » (*Wirkungsgeschichte*) propia a un individuo y de una revisión potencial de sus premisas a través del encuentro, este artículo sugiere que tal evento dialógico se basa en la asunción de una normalidad de sí mismo y una desviación del otro que debe ser transformada. Al dar la palabra a ciertos representantes musulmanes y su rechazo a transformarse unilateralmente, el artículo señala que los resultados de tales medidas de diálogo no son menos abiertos y ambivalentes.

BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD, L. (dir.) (1998), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, New Jersey, Princeton University Press.
- AHMED, L. (1992), *Women and Gender in Islam. Roots of a Modern Debate*. New Haven et Londres, Yale University Press.
- AMIR-MOAZAMI, S. (2009), «Die Produktion des Tolerierbaren: Toleranz und seine Grenzen im Kontext der Regulierung von Islam und Geschlecht in Deutschland», in G. DIETZE, C. BRUNNER, E. WENZEL (dir.), *Kritik des Okzidentalismus. Transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-)Orientalismus und Geschlecht*, Bielefeld: transcript, p. 151-170.
- AMIR-MOAZAMI, S. (2007), *Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*. Bielefeld, transcript.
- BECK, U. (2004), «The Truths of Others A Cosmopolitan Approach», *Common Knowledge* vol. 10, n° 3, p. 430-449.
- BENHABIB, S. (2004), *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, W. (2006), *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- BROWN, W. et J. HALLEY (dir.) (2002), *Left Legalism/Left Critique*, Durham et Londres, Duke University Press.
- BUTLER, J. (2008), «Sexual Politics, Torture, and Secular Time», *The British Journal of Sociology*, vol. 59, n° 1, p. 1-23.
- CANTZEN, R. (2007), «Der "deutsche Wertekonsens" und die Religion der Anderen. Kulturalisierung des Islam: Die 2. Islamkonferenz in ausgewählten Printmedien», in I. ATTIA *Orient- und Islambilder*, Münster, Unrast, p. 267-277.
- DALLMAYR, F. (2009), «Hermeneutics and Inter-Cultural Dialog: Linking Theory and Practice», *Ethics & Global Politics*, vol. 2, n° 1, p. 23-39.
- Drei Jahre Deutsche Islam Konferenz (DIK) 2006-2009. Muslime in Deutschland — deutsche Muslime, ministère de l'Intérieur, SilberDruck oHG, Niestetal.
- DAVEY, N. (2006), *Unquiet Understanding. Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New York, New York State University Press.
- GADAMER, H.-G. (1988), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*. Francfort-sur-le-Main, Campus.
- GADAMER, H.-G. (2001), «Hermeneutics as Practical Philosophy», in K. BAYNES, J. BOHMAN et T. MACCARTHY (dir.), *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge, Massachusetts et Londres, MIT Press, p. 325-338.
- GADAMER, H.-G. (2006 [1975]), *Truth and Method*. Londres, Continuum.
- HABERMAS, J. (1995), *Die Normalität der Berliner Republik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1993), «Anerkennungskämpfe in einem demokratischen Rechtsstaat», in C. TAYLOR (dir.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, p. 147-196.
- HENKEL, H. (2008), «Turkish Islam in Germany: A Problematic Tradition or the Fifth Project of Constitutional Patriotism?», *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 28, n° 1, p. 113-123.
- LATOUR, B. (2004), «Whose Cosmos, which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck», *Common Knowledge*, vol. 10, n° 3, p. 450-462.
- MACINTYRE, A. (1988), *Whose Justice, Which Rationality?*, Notre-Dame, University of Notre-Dame Press.
- MAL, R. A. (2005), *Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen*, Interkulturelle Bibliothek, Bautz, Traugott.
- MANDEL, R. (2008), *Cosmopolitan Anxieties. Turkish Challenges to Citizenship and Belonging in Germany*, Durham/Londres, Duke University Press.

- PETER, F. (2009), « Welcoming Muslims into the Nation: Tolerance Politics and Integration in Germany », in CESARI, J. (dir.), *Muslims in Europe and the US since 9/11*, Londres, Routledge, p. 119-144.
- SCHIFFAUER, W. (2009), *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- SCHIFFAUER, W. (2008), « Zur Konstruktion von Sicherheitspartnerschaften », in M. BOMMES, M. KRÜGER-POTRATZ (dir.), *Migrationsreport 2008. Fakten, Analysen, Perspektiven*, Francfort-sur-le-Main, Campus, p. 205-238.
- SCHIFFAUER, W. (2007), « Der unheimliche Muslim. Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste », in TEZCAN, L., et WOHLRAB-SAHR, M. (dir.), *Konfliktfeld Islam in Europa, Soziale Welt*, numéro spécial 17, Baden-Baden, Nomos, p. 11-134.
- SCHMOLZE, C. (2007), *Koeduktion im Sportunterricht. Notwendigkeiten und Möglichkeiten der Differenzierung*, Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller.
- TERKESSIDIS, M. (2002), « Der lange Abschied von der Fremdheit. Kulturelle Globalisierung und Migration », *Aus Politik und Zeitgeschichte*, disponible sur le site du Bundeszentrale für Politische Bildung http://www1.bpb.de/publikationen/AXUE2O,0,Der_lange_Abschied_von_der_Fremdheit.html.
- TEZCAN, L. (2007), « Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs », in TEZCAN L., et WOHLRAB-SAHR, M. (dir.), *Konfliktfeld Islam in Europa, Soziale Welt*, numéro spécial 17, Baden-Baden, Nomos, p. 51-76.
- TEZCAN, L. (2006), « Interreligiöser Dialog und Politische Religion », *Aus Politik und Zeitgeschichte*, APuZ 28-29/2006, disponible sur le site du Bundeszentrale für Politische Bildung : http://www.bpb.de/publikationen/J9E9O3,0,Interreligi%F6ser_Dialog_und_politische_Religionen.html.
- YEGENOGLU, M. (2003), « Liberal Multiculturalism and the Ethics of Hospitality in the Age of Globalization », *Postmodern Culture*, vol. 13, n° 2.
- ZAIDI, A. H. (2007), « A Critical Misunderstanding. Islam and Dialogue in the Human Sciences », *International Sociology*, vol. 22, n° 4, p. 411-434.
- ŽIŽEK, S. (1998), *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien, Passagen.