

CHARIA OU DEMOCRATIE ?

Semih Vaner

Par un arrêt rendu public le 31 juillet dernier, la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) a apporté sa caution à l'interdiction – prononcée par la Cour Constitutionnelle à Ankara en 1998 – du parti *Refah* (« la prospérité ») de Turquie, d'inspiration islamique. L'importance symbolique d'une telle décision ne fait pas de doute. Il y a fort à parier qu'elle fera date et jurisprudence.

Le jugement de la CEDH se fonde certes sur des arguments qu'il importe de prendre en considération : certaines déclarations provocatrices des dirigeants du parti défunt, l'appel supposé de certains de ses cadres au système multi-juridique (dans lequel chaque groupe serait régi par un ordre juridique conforme aux convictions religieuses de ses membres), etc. En bref, le Tribunal de Strasbourg estime que la sanction infligée aux requérants peut « raisonnablement être considérée comme répondant à un besoin social impérieux pour la protection de la société démocratique ». Ce verdict extrêmement sévère est toutefois discutable, notamment parce qu'il risque, en définitive, d'apporter une certaine légitimité à la fraction autoritariste du pouvoir à Ankara. Il reprend d'ailleurs souvent la terminologie officielle de l'Etat turc, pas seulement pour faire place à la thèse du « gouvernement », en usant et abusant d'expressions comme « centres des activités contraires aux principes de la laïcité » (*mihrak*), ce qui est en même temps, s'agissant de la formation interdite, sujet à caution, sinon faux. Avec la notion de la *charia* (la loi islamique), celle du *djihad* (la guerre sainte) est également très souvent employée dans l'arrêt de quarante-sept pages – deux « projets » visiblement imputés à la formation bannie.

Par delà l'expérience turque, les questions de la participation d'un parti politique comme le *Refah* au jeu électoral ou de son accession au pouvoir, de son maintien ou de son interdiction, sont de nature à avoir des résonances dans l'ensemble du monde musulman, – comme en témoigne d'ores et déjà la réaction des Frères musulmans en Egypte –, où le rapport de l'islam au politique est lourd de passions et de malentendus,

conduisant nombre d'observateurs occidentaux, voire locaux, à avancer, au mépris d'une confusion des registres et par une assertion culturaliste et superficielle de l'incompatibilité entre islam et démocratie, une version moderne des vieilles thèses sur le « despotisme oriental ».

La situation présente n'est pas dépourvue d'ironie. A la veille de la décision de fin juillet par laquelle une institution européenne de premier plan approuvait la dissolution, des représentants de l'Union européenne se sont rendus en Turquie pour suggérer aux dirigeants turcs d'éviter de dissoudre la *Fazilet* (« la vertu »), le successeur du *Refah*. Au même moment, à Ankara, les députés, y compris les conservateurs, étaient en train de chercher à introduire – il est vrai, parfois pour mieux plaire à Bruxelles – des amendements constitutionnels pour rendre plus difficile la dissolution de formations politiques.

L'Union européenne reproche souvent à juste titre, à la Turquie, son déficit démocratique, tout en s'en servant comme d'un alibi, pour mieux repousser sa demande d'adhésion, parfois pour des raisons culturelles inavouées. Les manquements de l'Etat turc aux droits de l'homme et aux règles démocratiques sont sans cesse avancés comme obstacles à cette intégration. Ces affirmations ne sont pas toujours sans fondements : députés destitués de leur mandat et certains d'entre eux emprisonnés, une pratique contestable même si des provocations sont parfois à l'origine de telles condamnations. Les droits syndicaux et associatifs sont restreints dans leur exercice, les conditions de détention pénitentiaires déplorables – et pas uniquement pour les détenus politiques – des journaux sont fermés et journalistes condamnés, en vertu d'un délit d'opinion toujours en vigueur, malgré la suppression de quelques articles du Code pénal hérité d'un autre âge, et... allions-nous ajouter, partis politiques dissous par la Cour constitutionnelle, comme dans le passé les partis de gauche et pro-kurde, interdictions auxquelles s'était opposée, à juste raison, ...la Cour de Strasbourg, etc.

Le système turc a des velléités, qu'il s'agit de transformer en atout de maintenir le seul parti islamique, dans le monde musulman, évoluant dans un système pluraliste (si l'on excepte le cas spécifique de l'Inde, ayant une très forte population musulmane, mais à majorité hindoue, seul le Sénégal s'en rapproche quant au pluralisme politique), et de manière plus générale, d'intégrer l'islam dans le jeu politique. Sa montée correspond à un contexte de grandes mutations sociales, à la pluralisation également de la société qui a vu l'hypothèque de la guerre froide se lever et le corset kémaliste trop étroit se desserrer. Le sursis illusoire qui consisterait à exclure cette force politique

manu militari de la compétition, voire du pouvoir, ne résoudra pas les problèmes d'une société déchirée par la question identitaire et désorientée par une élite politique à l'occidentalisme outrancier. C'est sûr, l'affaire ne saurait être évaluée sous l'angle étiqué du juridisme. La dissolution est déstabilisatrice pour le système, et partant pour le régime.

La démocratie turque est fragilisée par deux défis aux principes fondateurs, jacobin et laïque, de l'Etat né il y a huit décennies : la question kurde et l'islam politique. Le recul militaire du PKK, une organisation dépourvue de projet politique cohérent, manipulé par plusieurs Etats de la région en conflits d'intérêts avec Ankara et avocat d'une stratégie frontale, naïve et suicidaire contre un Etat, qui, même lorsqu'il est miné et affaibli par la corruption et la gabegie, reste puissant lorsqu'il s'agit de défendre sa pérennité, son caractère unitaire et son intégrité territoriale, est en train de favoriser une ouverture de l'espace politique. La classe politique saura-t-elle profiter de cette opportunité pour élargir celui-ci plus avant et intégrer la question kurde dans le dialogue démocratique ? La plus grande prudence s'impose à ce propos, étant donné les blocages rencontrés en Turquie et la politique de courte vue menée par les élites dirigeantes actuelles.

UN PHENOMENE SOCIAL

La deuxième question, liée à l'islam politique, n'est pas moins cruciale. Le *Refah* qui avait pris la relève après l'interdiction de deux de ses prédécesseurs (les partis de « l'ordre national », *Nizam*, et plus tard « du salut », *Selamet*) toujours reconstitués sous la férule de Necmettin Erbakan, ingénieur de formation, avait fait le plein de ses voix en 1995, en arrivant en tête des élections législatives, avec 21,7 % des suffrages et 158 sièges (sur 550). Sa performance était encore plus remarquable aux élections municipales de 1996. L'instrumentalisation politique du religieux, et corollairement la montée du *Refah*, met avant tout en évidence la réémergence d'un islam longtemps enfoui, réprimé et tu. En ce sens, il serait inexact de parler de « réislamisation » de la société turque, puisque l'islam y a toujours été présent, en tant que culture. Cette poussée renvoie aussi à la dualité de la société turque, que l'on pouvait percevoir jusqu'à la décennie 1950 en termes de ville et de campagne. Le kémalisme, c'est-à-dire avant tout le laïcisme lancé par la guerre d'indépendance nationale, non sans s'appuyer sur les notables locaux voire sur les cheikhs religieux,

s'était imposé dès les années 1920 dans les villes, notamment à Ankara, qui n'était au début qu'une bourgade et allait bientôt devenir le symbole de la nouvelle république. La nouvelle mouvance islamique – dont le développement peut difficilement être attribué au seul phénomène religieux –, émerge dès la deuxième moitié des années 1970 dans un contexte social et politique spécifique. Elle vient en effet canaliser les frustrations d'une fraction de la population, cette « autre Turquie » laissée pour compte du dynamisme économique. Elle puise ses votes dans les provinces les moins développées de l'Anatolie et dans des centres périurbains qui abritent les couches sociales déracinées, souvent désœuvrées, frustrées par le consumérisme ostentatoire des plus fortunés. Après de ces populations en quête d'identité, le discours populiste, oecuménique et moralisant du *Refah* rencontre un écho indéniable.

Mais ce qui compte aussi, c'est qu'une sensibilité culturelle voire politique, longtemps écartée, est intégrée dans le jeu compétitif et démocratique. Certes la formation est tiraillée par une certaine contradiction : la nécessité de se situer, par tactique ou par contrainte, dans un contexte pluraliste, ce qui lui confère une certaine légitimité d'une part, et le facteur de « l'unicité de Dieu » (*tevhid*) qui est à la base de sa philosophie et considère le pluralisme comme une source de division (*nifak*), d'autre part. La nouvelle mouvance a souvent recours au terme *millî* qui signifie littéralement « national », mais dans le sens ambigu de « local » et de « rassembleur », rappelant davantage l'oumma (communauté des croyants musulmans) que, bien entendu, l'Etat-nation qu'il abhorre. Les spécificités sémantiques sont apparentes dans les appellations qu'il se donne : elles sont abstraites, métaphysiques et mythiques, et refusent les catégorisations occidentales (du type conservateur, libéral ou social-chrétien, en l'occurrence éventuellement « social-musulman »). Mais la démarche de la formation ne se limite pas à ces distanciations et contradictions. Et il ne faut pas oublier que près de 80 % de l'électorat ne vote pas pour cette formation.

Les signes d'intégration du parti au système sont multiples. Sa gestion d'importantes municipalités depuis 1994 – comme celles d'Istanbul et d'Ankara, n'est pas forcément un échec. Elle lui fournit un apprentissage de pratiques qui ne sont pas fondamentalement différentes de celles de ses prédécesseurs, pour ce qui concerne, par exemple, le clientélisme, ainsi que l'illustre le cas de la municipalité d'Ankara. L'adoption de cette stratégie montre que l'islam peut en fait évoluer vers une idéologie d'opportunisme politique, au service de la conquête du pouvoir et de l'ascension sociale. Car de tous les partis politiques dont beaucoup sont frappés d'immobilisme et divisés par des querelles factionnelles, le *Refah* est celui qui, avec son équipe de

cadres motivés, fait le mieux un travail en profondeur, d'attribution de prestations sociales. Il fournit également un cadre facilitant l'insertion sociale de ses militants et de ses électeurs, dans la mesure où le permettent ses ressources économiques.

L'évolution de ces vingt dernières années démontre même que le *Refah* est en passe de devenir, sur la durée et avec l'expérience, un parti politique comme les autres, avec leur utilité et leurs faiblesses, que son insertion politique est tout à fait possible, un peu à l'instar de la démocratie chrétienne occidentale. C'est d'ailleurs de cette dernière mouvance que s'inspire la toute nouvelle formation en gestation, autour de Recep Tayyip Erdogan, ancien maire d'Istanbul, qui englobe, à côté de la sensibilité religieuse dominante, des tendances conservatrice et libérale, au risque d'accroître l'extrême balkanisation des forces politiques, par conséquent l'instabilité gouvernementale. D'autant qu'après une « éclipse » de plusieurs années, N. Erbakan revient lui aussi sur la scène politique, en créant un nouveau parti politique, la *Saadet* (« la félicité »), dans la lignée de ceux qu'il a constitués depuis trois décennies, avec une ténacité qu'il faudrait lui reconnaître, après l'interdiction de *Fazilet*, successeur du *Refah*, par la Cour constitutionnelle pour des raisons tout aussi contestables, pour ne pas dire futiles.

A la décharge de cette formation partisane, mais aussi de l'ensemble de la mouvance religieuse, il faut d'ailleurs rappeler que contrairement à certains autres pays du monde musulman, l'islam politique turc a évité, jusqu'à présent, de se situer sur le terrain du terrorisme politique. Un développement récent vient toutefois troubler cette constatation avec la mise en évidence de la responsabilité dans les meurtres de plusieurs dizaines d'individus, par le mouvement *Hizbullah*, instrumentalisé, semble-t-il par une fraction de l'appareil d'Etat, et visant aussi bien des militants nationalistes kurdes, que des personnalités modérées attachées à la laïcité, voire de sensibilité religieuse, mais rejetant la stratégie de la violence. Il reste à savoir si c'est un cas isolé ou si, en dépit des prises de position du *Refah* et plus tard de la *Fazilet*, désavouant cette stratégie, l'on assisterait à un certain dérapage. Cela nous paraît fort peu probable. La déclaration d'Erbakan sur la question de savoir si le changement de l'ordre social dans le sens prévu par son parti allait être « pacifique ou violent, et se faire en douceur ou dans le sang », qui semble servir de support aux deux tribunaux d'Ankara et de Strasbourg, est pour le moins ambiguë (qui ferait couler le sang ?) et isolée. *Takiya* dira-t-on, c'est-à-dire « dissimulation ». Avancer sans cesse cette thèse reviendrait à faire un procès d'intention et à alimenter une suspicion malsaine vis-à-vis d'une grande formation, et partant, envers une fraction importante de la population. Du

reste, la dissimulation n'est pas une tactique propre aux seules formations d'inspiration religieuse, en l'occurrence musulmane, elle est utilisée, à des degrés divers, par tous les partis politiques en système pluraliste. Il faut enfin rappeler que la formation d'inspiration spirituelle remplit également des fonctions positives, indispensables aujourd'hui au bon fonctionnement du système compétitif, en fournissant un contre-poids au laïcisme militant. Le test n'est pas inintéressant dans la mesure où il apporte une certaine clarification aux distinctions entre la sphère publique et la sphère privée.

LAÏCITE ET LAÏCISME

Mais que signifient « l'islamisme » et « la laïcité » en Turquie, dans ce pays charnière, le seul dans le monde musulman, voire l'un des premiers dans le monde – avant la France – à avoir inscrit la laïcité, et ceci depuis un demi-siècle, dans sa Constitution ? La laïcité ou plus exactement le sécularisme a fortement imprégné la société turque. Croire qu'une société comme celle de la Turquie peut basculer dans un régime de type théocratique, relève d'une très grossière erreur d'analyse dont il faut se débarrasser une fois pour toutes. Le problème ne se situe pas à un niveau aussi élémentaire. Cette société a ses spécificités théologiques, historiques et sociologiques, évoluant depuis des décennies sinon des siècles sur un terrain qui intègre les notions de laïcité et de sécularisme, la distinction du temporel et du spirituel, même si les zones floues subsistent inéluctablement, sans parler de toute une série de méthodes autoritaires, de réformes lancées vers la fin de la décennie 1920 et poursuivie tout au long des années ultérieures, visant, d'une part, à réduire la place de la religion dans la vie publique (abolition du califat, suppression de la clause constitutionnelle faisant de l'islam la religion d'Etat, etc.) et, d'autre part, à « apprivoiser » l'islam avec notamment le contrôle du culte par le biais de la Direction des affaires religieuses près la présidence du conseil. Au-delà de l'expérience volontariste du kémalisme, c'est aussi dans les spécificités de l'islam turc, syncrétiste, marqué par les religions centrasiatiques (chamanisme, bouddhisme, etc.), voire, essentiellement dans le monde balkanique, à travers le passé ottoman, par la chrétienté, qu'il faudrait rechercher un rapport spécifique qu'entretient la religion au politique en Turquie. De ce point de vue, dire, comme le fait l'arrêt, qu'« il convient de noter que la République de Turquie est fondée sur un processus révolutionnaire qui a transformé un Etat théocratique en un Etat laïque » est proprement simpliste. Ajoutons qu'il s'agit également d'un islam

éclaté, plus exactement diversifié, pluriel, couvrant toute la gamme de la gestion d'un fort héritage culturel-spirituel (politique, apolitique, radical, mystique, tolérant, etc.) qui comporte dans sa variante politique des tendances rivales.

En tout cas, il serait inconcevable, si l'on s'arrête aux signes extérieurs, d'imprimer sur les billets de banque turcs, l'équivalent de « In God We Trust », à la place par exemple du mausolée d'Atatürk ou des barrages du Projet de développement du sud-est anatolien, même si l'on peut raisonnablement se demander si la société américaine n'est pas plus laïcisée ou plus exactement, sécularisée que la société turque. Une université peut s'appeler « catholique » en France ou en Belgique, par exemple à Lyon ou à Louvain ; on imagine mal une telle institution se nommer et surtout être nommée « sunnite », ou « shiite » (en l'occurrence *alévie*) en Turquie. De même, il y a probablement un certain anachronisme pittoresque dans le cas de la monarchie britannique dont la tête est en même temps le chef de l'église anglicane, alors qu'il serait difficile d'imaginer par exemple Ahmet Necdet Sezer et Haydar Aliiev, respectivement présidents de Turquie et d'Azerbaïdjan agir en tant que chef spirituel de l'islam. Du point de vue de la laïcisation effective, le cas azerbaïdjanais supporte la comparaison avec le cas britannique. Pour la démocratie, c'est évidemment toute autre chose. On peut multiplier les exemples et constater que si, dans beaucoup de pays musulmans, l'islam est en effet « la religion d'Etat », un état de fait souvent noté par les observateurs, la Grèce, membre de l'Union européenne, a inscrit dans sa Constitution l'orthodoxie comme religion d'Etat, ce que l'on relève moins.

On peut constater d'ailleurs à ce propos les rapports paradoxalement conflictuels que les deux dynamiques peuvent entretenir entre elles. Le laïcisme – et non pas la laïcité – pourrait en fait exercer une fonction anti-démocratique. La laïcité – ou mieux encore la sécularisation – est une situation de fait, un état historique et sociologique, éventuellement un consensus entre l'Etat et la société civile, un processus, une synthèse, éventuellement un principe. En revanche on peut prêter au vocable « laïcisme », une dimension de militantisme et de volontarisme, de laïcité de combat, souvent d'un dogme, à côté d'un principe aussi, puisqu'on peut penser qu'il ne pourrait avoir de laïcité, sans une forme de laïcisme. Cette distinction attire l'attention sur un comportement, une attitude, une orientation, voire un trait idéologique. Dans le cas de la Turquie, c'est le laïcisme qui continue à caractériser plus que jamais aujourd'hui encore, le comportement d'une grande partie de l'élite civile et militaire face à l'islam politique mais aussi face, tout simplement, à la religion qu'elle a tendance à considérer comme une source d'arriération. Aujourd'hui encore le mot *laiklik* devenu un

quasi-slogan, un mot fétiche, est utilisé pour dénoncer les agissements des « islamistes », plus que pour la défense de son véritable contenu.

Le laïcisme militant est souvent excessif, détournant des véritables problèmes du pays, par exemple dans les domaines de l'éducation et de la santé, gravement négligés, sans parler d'évidentes disparités sociales et régionales. Ce point est parfois reconnu avec sagesse, au sein même de l'appareil d'Etat, dont l'un des exemples les plus spectaculaires et courageux, est celui du président de la Cour de cassation, Sami Selçuk. Force est de constater aussi que « l'utilisation de la religion à des fins politiques » (*dinin siyasete âlet edilmesi*) est une stratégie sans cesse dénoncée par les intellectuels parfois laïques, souvent laïcistes, en Turquie, depuis les débuts de la République. Mais ceux-ci sont néanmoins souvent incapables de forger les armes et les arguments appropriés afin de combattre « culturellement » et, peut-on ajouter, politiquement, une telle « utilisation ».

SIMPLISTES DICHOTOMIES

En fait, la question ne se pose pas, pour la Turquie, dans les termes de « *djihad* ou démocratie » - ou plus exactement de « *charia* ou démocratie ». Aucun musulman ne peut en principe réfuter la *charia* sans se renier, puisque ce terme signifie justice, mais c'est en même temps un idéal impossible : elle est pratiquée incomplètement, par exemple, en Arabie saoudite ou en Iran. Du côté de la démocratie, cette dernière est elle aussi toujours relative, jamais parfaite : toujours incomplète, comme la *charia*. Or c'est malheureusement l'impression que donne la lecture de l'arrêt, et en tout cas le débat passionnel qui se déroule aujourd'hui en Turquie.

De même, il n'est pas possible de poser la question religieuse en termes d'opposition binaire, entre les « laïcs » d'un côté, les « intégristes » de l'autre; il existe des comportements hybrides, sans parler des spécificités des « musulmans » turcs dont une partie importante a fait une sorte d'*aggiornamento* avec la modernité. Les croyants prennent le chemin des urnes par millions le jour des élections (très souvent anticipées d'ailleurs), ils s'inscrivent à des partis politiques et désapprouvent parfois les violations des droits de l'homme ; les laïcs qui ne sont pas toujours des athées mais souvent des croyants, approuvent fréquemment les coups d'Etats militaires et s'abstiennent le jour des élections. L'inverse est tout aussi vrai.

Il serait donc plus judicieux de sanctionner individuellement les auteurs de propos incompatibles avec les règles démocratiques internes ou avec les normes de la

Convention européenne, et non une formation tout entière qui devrait avoir sa place consolidée dans le paysage politique et pluraliste de la Turquie, sans être systématiquement harcelée, étant entendu que dans une grande formation il y aura toujours des voix et des dérapages irresponsables et provocateurs. Dans le cas contraire, c'est le système démocratique qui en pâtirait, amputé sans cesse, comme cela se produit maintenant depuis trente ans d'une sensibilité politique dont la participation à la vie publique est décisive. A propos des normes démocratiques, les trois juges dissidents de l'arrêt de Strasbourg sont d'ailleurs dans leur droit quand ils avancent non sans une certaine force, que « le fait qu'un projet politique passe pour incompatible avec les principes et les structures actuels d'un Etat ne le rend pas contraire aux règles démocratiques ».

Il importe de penser la question du rapport à la démocratie de la religion, en l'occurrence de l'islam, davantage en termes de contraintes, de rapport de force, de règles du jeu institutionnel et de poids de la société civile qu'en fonction de la conformité ou non de la croyance divine et collective au système compétitif et parlementaire. Dans les sociétés musulmanes, les responsabilités, les échecs et les blocages que rencontre le processus de démocratisation sont également à rechercher, du côté des « laïcs », chantres de l' « interdictionnisme » (*yasakçılık*) en Turquie, à l'instar des « éradicateurs » en Algérie. Ce ne sont pas forcément des démocrates et ils n'ont pas nécessairement intérêt à faire prévaloir la démocratie.

« L'antagonisme de l'obstination religieuse et de l'ambition laïque » pour reprendre l'expression de Marcel Gauchet se répercute inéluctablement au niveau de l'évolution démocratique d'une société quelle que soit sa religion. Si une forme de laïcité est ancrée et institutionnalisée dans le pays, la Turquie se trouve aujourd'hui confrontée à plusieurs problèmes, singulièrement le blocage d'un Etat et d'une classe politique frileux face au phénomène religieux. La question de l'intégration définitive de l'islam politique dans la démocratie pluraliste, une condition incontournable du bon fonctionnement du système politique, dépend aussi bien de l'évolution de la mouvance religieuse que de l'attitude des laïcistes. La tendance « éradicatrice » dans l'armée et, d'une manière générale, dans la classe politique et dans l'élite civile, ne saurait obtenir gain de cause, en interdisant pour toujours le parti « religieux ». D'autant qu'une telle attitude menacerait de mettre en péril la légitimité même du système choisi.