

Introduction

La Turquie évoque en nous, pêle-mêle, l'incomparable ville-monde, Constantinople-Istanbul que Jean Cocteau comparait à « une vieille main couverte de bagues tendue vers l'Europe », *L'Enlèvement au Sérail* de Mozart, *Bajazet* de Racine, *Aziyadé* de Pierre Loti, les poèmes et les lettres de Nâzım Hikmet écrits durant sa longue détention dans la prison de Bursa, les romans de Yaşar Kemal et les films de Yılmaz Güney, les derviches tourneurs, les églises rupestres de la Cappadoce et les plages d'Antalya, *Midnight Express*, teinté de racisme, les petits restaurants un peu artisanaux de Munich, de Lyon ou de Bruxelles qui proposent la « pizza turque », les performances des sportifs en lutte, en haltérophilie et en football. Plus récemment, on se souvient des assertions géographiques de Valéry Giscard d'Estaing dissimulant mal une réticence culturelle dont le débat français sur la question de l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne a révélé l'étendue. Les auteurs du présent ouvrage abordent tous ces thèmes, mais ils vont évidemment plus loin.

Face à tous ces clichés, on peut se demander si la Turquie ne fait pas exception dans le monde musulman. Si la démocratie représentative est rare dans ce dernier, pour ne pas dire introuvable, la Turquie constitue un cas à part, rarement reconnu à sa juste valeur. Certes, au regard du monde occidental, cette notion est tardivement entrée dans le lexique politique de ce pays et par conséquent dans sa vie pratique. Mais d'autres principes qui en sont proches, à savoir la liberté, la république, la laïcité, le sécularisme, le progrès et la civilisation, ont constitué les pierres angulaires de la pensée et de l'action de plusieurs générations d'hommes politiques, de cadres militaires et d'intellectuels. Nous scruterons ici, à l'aide de ces différentes notions, les formes

turques de la modernité et de la modernisation, préoccupation et objectif prioritaires des élites de ce pays, depuis les Jeunes Ottomans, les Jeunes Turcs et surtout Mustafa Kemal, et encore aujourd'hui, dans une société confrontée à un changement social et culturel profond, monté des diverses forces sociales, politiques, ethniques et confessionnelles.

Sur le plan économique, la Turquie se distingue également de beaucoup de pays de la région qui s'appuient sur la rente pétrolière, du fait de son effort d'industrialisation mené dès les années 1930, sur la base d'un étatisme d'inspiration soviétique d'abord, d'une économie mixte ensuite, du libéralisme enfin. À tout cela s'ajoute sa position stratégique sur l'échiquier régional, voire international, avec un souci constant de surveiller l'évolution dans les Balkans, la Méditerranée orientale, le Moyen-Orient et, singulièrement depuis la chute du mur de Berlin, le Caucase méridional et l'Asie centrale. Sa candidature à l'Union européenne interpelle l'« identité européenne » et semble lui poser, plus qu'aucune autre candidature, la difficile question de ses « frontières ». Son émigration, solidement cohérente du fait de la pratique de la langue turque occupe de plus en plus de terrain, notamment en Europe occidentale.

DE L'EMPIRE À LA RÉPUBLIQUE¹

Pays carrefour, ni tout à fait ici, ni tout à fait ailleurs, nulle part et partout à la fois, la Turquie moderne est marquée par un héritage lourd à assumer, qui combine une forte tradition étatique et les restes d'un empire multi-ethnique et multi-confessionnel réduit à une peau de chagrin. Ce pays s'est appuyé, depuis l'installation de son fondateur, Mustafa Kemal, un militaire qui s'est révélé un véritable homme d'État, sur le modèle de l'État-nation

1. Le présent ouvrage devrait être lu à la suite de celui que Robert Mantran a coordonné, *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, et en particulier des chapitres suivants : Gilles Veinstein, « L'empire dans sa grandeur (xvi^e siècle) », pp. 159-226 ; Robert Mantran, « L'État ottoman au xvii^e siècle : stabilisation ou déclin ? », pp. 227-264 ; Paul Dumont, « La période des *Tanzîmât* (1839-1878) », pp. 459-522 ; François Georgeon, « Le dernier sursaut (1878-1908) » pp. 523-576 ; Paul Dumont et François Georgeon, « La mort d'un empire (1908-1923) », pp. 577-647.

d'inspiration européenne. Une modernisation autoritaire, née d'un rapport complexé à l'Occident, a été menée, tambour battant, dès les années 1920-1930.

La Turquie de 1923, dont l'acte fondateur qui hante aujourd'hui encore sa mémoire est le traité de Lausanne, était un microcosme de l'empire disparu ayant échappé à l'humiliation de Sèvres (1920), gardant le souvenir des « patries perdues » et vivant dans l'obsession de subir de nouvelles amputations. La perte des provinces balkaniques avait provoqué un grand traumatisme dans la société, et plus particulièrement chez les élites qui constituaient, avec l'Anatolie, le noyau de l'État ottoman et la pépinière d'une grande partie de sa classe dirigeante. L'exode, notamment lors des guerres balkaniques, des réfugiés turcs ou musulmans vers l'Asie mineure éveillait brusquement chez les dirigeants et l'intelligentsia ottomans, qui abandonnaient progressivement leurs projets panottoman et panislamique, un sentiment national turc, dont l'Anatolie était le dernier carré. Les pratiques coercitives du parti unique et les contestations localisées mais violentes qu'elles suscitèrent, notamment en Anatolie, puis les radicalismes et les violences des décennies 1960-1970, et, enfin, les diverses formes de contestation et de mobilisation d'après le coup d'État de 1980 (davantage dans les milieux féministe et écologiste, par exemple, que syndical, signe d'ancien blocage), ne peuvent être compris indépendamment de cet arrière-plan historique.

On ne peut en effet ignorer la forte historicité de la mémoire collective (ce qui n'exclut pas une certaine amnésie), liée à une aventure humaine qui renvoie aussi bien aux confins de la Chine qu'à Vienne, Budapest, voire Toulon. L'historiographie turque officielle, rigide et frileuse, ne peut ici en masquer une autre, parallèle, qui porte parfois la marque de la naïveté du néophyte zélé et incompétent, tenté de régler ses comptes avec l'État. Dans ce registre de la mémoire, par endroits refoulée, tout au long de la période pénible de la chute de l'Empire, plus que l'effroyable combat des Dardanelles, en 1915, où les jeunes élites furent décimées face aux armées étrangères, plus que les campagnes militaires de Tripoli, de Yémen ou de la Macédoine, plus que les dizaines sinon les centaines de milliers de soldats morts de froid et de famine sur le front de l'Est lors de la conquête du Turkestan entreprise par Enver Pacha, c'est un autre épisode, insuffisamment connu celui-ci, qui revient à la surface, sous la pression de l'opinion publique européenne, singulièrement française, incitée

par une diaspora issue d'une population arrachée à l'Empire et nommée naguère « communauté loyale » (*millet-i sadıka*).

Il s'agit de l'indicible drame de 1915-1917 qui a touché les populations arméniennes et qui poursuit la Turquie comme un fantôme, en dépit de la disparition, quasiment au même moment, d'un empire dont elle reste, sans conteste, l'une des héritières les plus importantes, mais pas la seule. Le travail de mémoire autour de ce drame arménien se pose en termes d'éthique, de faits historiques et de politique contemporaine. Les parties prenantes, concernées ou intéressées, se renvoient des documents, tantôt vrais et tantôt falsifiés, autour du terme « génocide », obsédant et obsessionnel, fortement politisé au cours de la dernière décennie, à l'approche de l'échéance européenne. Jugé blessant et périlleux par les uns, il correspond à une réalité pour ceux qui en portent la plaie, ou pour ceux qui s'en servent d'alibi pour leur futur combat politique. Tout cela ne dédouane guère le comité Union et Progrès, certes pris dans la débandade totale de l'engagement erroné de la Première Guerre, et par conséquent dans l'accélération de la désintégration d'un empire prêt à tout pour « sauver » ce qu'il considérait comme essentiel, et qui n'a pas pu ni probablement voulu voir les conséquences désastreuses d'un déplacement de populations. Nous nous en tiendrons pour le moment, avant que toute la lumière ne soit faite sur cet épisode douloureux, au jugement de feu Robert Mantran, l'un des meilleurs historiens ottomanisants français du xx^e siècle : « Quant au problème arménien, si sa "solution" est à imputer aux Ottomans, les causes ne sont pas à chercher que du seul côté turc¹. »

Il est impossible aussi de ne pas revenir, pour évoquer le passage de l'Empire à la période républicaine, sur la figure historique et emblématique de Mustafa Kemal qui a profondément marqué l'histoire contemporaine – aussi bien celle de l'État que de la société – et dont il serait prématuré aujourd'hui encore d'annoncer la mort et de dénoncer cavalièrement et en bloc le legs. On peut faire dire beaucoup de choses au fondateur de la République. Il s'agit de faire la part de ce qui est dépassé et que beaucoup (laïcistes, nationalistes, étatistes, nostalgiques de l'homme fort, etc.), se réclamant de la pensée et de l'action du « chef éternel », ne comprennent pas, mais aussi de ce qui résiste, concerne et interpelle la modernité. Plus que l'homme, c'est sa pratique qui a compté, et le système qu'il a engendré de 1923 à 1950, et

1. Robert Mantran, *Histoire de l'Empire ottoman*, op. cit., p. 11.

qu'il convient, pour échapper au simplisme et au manichéisme, d'appréhender dans sa globalité, en le contextualisant, sans oublier la guerre de libération nationale (1918-1923) qu'il a organisée et qui a fondé sa légitimité.

Une forte tradition étatique ancienne et bien établie interdit de penser dans notre contexte le phénomène de l'État sous le vocable de « greffe », rencontré très souvent sous d'autres cieux, plus particulièrement dans ce qu'il était convenu d'appeler le « tiers-monde », dont la Turquie ne fait pas partie, tant pour des raisons historiques que politiques ou économiques. La « principale armature » de l'État, c'est-à-dire l'armée, hormis le fait qu'elle fournit un objet d'analyse politologique de premier ordre pour la sociologie militaire, constitue toujours une sorte de « pouvoir tutélaire » sans le consentement duquel aucun réaménagement radical de l'État et de la société n'est possible en matière de gestion ethnique et religieuse. Elle est considérée comme la « vestale de la mère patrie et du culte patriotique ». En même temps, l'armée est aussi une des forces politiques susceptibles de modifier les positions relatives des différents groupes sociaux dans le partage du revenu national. Elle peut difficilement être définie comme un arbitre neutre, apolitique, au-dessus de la société.

LA TURQUIE ET L'« EXCEPTION DÉMOCRATIQUE »

Le déficit démocratique turc est rarement ramené à ses justes proportions, moins aux États-Unis d'ailleurs qu'en Europe occidentale. Il y a à cela plusieurs raisons, ayant trait d'une part aux éclipses que la démocratie représentative, qui s'est pourtant imposée depuis plus d'un demi-siècle, a connu du fait des interventions militaires, et d'autre part, paradoxalement, aux représentations négatives de la part des Européens dont elle subit le rejet. Le fait est que l'État et la société turcs sont devenus progressivement plus démocratiques, parfois sans le savoir, en dépit de toutes leurs imperfections.

La démocratie serait-elle l'apanage, le monopole des sociétés occidentales, que ces dernières se réclament d'une religion ou de

la laïcité ? Entendue ici comme « forme de régime *et* état de société¹ », autour des éléments constitutifs connus de tous, tels la contestation du pouvoir établi et l'arbitrage des électeurs, des élections régulières au suffrage universel, la liberté d'expression et d'association, et singulièrement « comme fruit involontaire d'un rapport de forces indécis plutôt que comme l'incarnation idéalisée de la pensée des philosophes² », elle est, Jacques Derrida nous l'a rappelé dans ses récents *Voyous*³, toujours relative. Elle exige bien de la vigilance, y compris en Europe, puisqu'elle n'est jamais donnée une fois pour toutes, et sur le plan sociologique un certain nombre de conditions : développement d'une société civile, pluralisme social et politique, pluralisme culturel et moral, droits des individus. Elle suppose enfin la neutralité de l'État dans les affaires publiques, la tolérance, l'acceptation du pluralisme par l'État et la société.

La notion de société civile serait-elle suffisamment pertinente pour expliquer les avancées démocratiques de ces dernières années en Turquie ? Il est communément admis que l'institutionnalisation des régimes constitutionnels et démocratiques dépend de l'existence et du développement d'une société civile. S. E. Eisenstadt souligne même qu'au-delà de l'existence d'une société civile il est essentiel, pour la viabilité d'un régime démocratique, qu'aucun groupe, ni aucune catégorie ou institution de la société, ne puisse monopoliser les ressorts du pouvoir et les ressources et ne puisse ainsi exclure la possibilité pour les autres groupes d'accéder éventuellement au pouvoir⁴. Il rappelle aussi que, à part l'autonomie indispensable des acteurs sociaux par rapport à l'État doivent se tisser entre ces derniers des liens institutionnels et idéologiques, c'est-à-dire l'ossature constitutionnelle de la représentation politique, les institutions juridiques majeures et les supports et les modes de communication adéquats pour un fonctionnement libre de l'information politique, sans que ceux-ci soient court-circuités par des arrangements corporatistes entre quelques secteurs de la société.

La question de la société civile et celle du fonctionnement

1. Jean Leca, « La démocratie à l'épreuve des pluralismes », *Revue française de science politique*, vol. 46, avril 1996, p. 132.

2. Ghassan Salamé (dir.) *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, p. 132.

3. Paris, Galilée, 2003.

4. S. E. Eisenstadt (dir.), *Democracy and Modernity*, Leyde/New York, E. J. Brill, 1992, p. ix.

démocratique sont naturellement liées à la question du pluralisme. On peut à ce propos attirer l'attention sur la distinction faite par Benjamin Braude et Bernard Lewis¹ entre « plurales » et « pluralistes » (lorsqu'ils évoquent, il est vrai, surtout les communautés), le premier terme qualifiant les sociétés musulmanes. Au vu de cette distinction, les premières interrogations sont les suivantes : toutes les sociétés musulmanes seraient-elles « plurales » ou, à la limite, « plurielles » (mais pas « pluralistes ») comme semblent le soutenir ces auteurs, ou y aurait-il des exceptions ? En réservant sans exception ce qualificatif aux sociétés musulmanes et à elles seules, ne risque-t-on pas de tomber dans le travers du culturalisme, voire de donner raison aux auteurs qui réservent le qualificatif « non démocratique » aux seules sociétés musulmanes, voire constatent la prédisposition de ces sociétés à l'autoritarisme ? Sinon, quelles sont les particularités historiques, sociales ou politiques de ces sociétés ou leurs trajectoires historiques qui font qu'elles sont « plurales » et non « pluralistes » ? Tout en reconnaissant la pertinence analytique d'une telle distinction, ne convient-il pas d'être plus précis lorsqu'on évoque le pluralisme ? Nous nous y efforçons dans le corps de cet ouvrage.

En tout cas, une certaine effervescence est perceptible dans ce domaine : associations, fondations, syndicats, écologistes, féministes, journalistes, universitaires. Des phénomènes fréquents de corruption, le déséquilibre des revenus, le maintien d'un tribalisme, pour ne pas dire une retribalisation par endroits, la légitimation du politique par la référence religieuse, en réaction aux blocages sociaux et identitaires vécus par une partie notable de la population, en particulier la jeunesse, favorisent cette effervescence. Avec l'accélération de l'intégration à l'Union européenne qui se réalise contre vents et marées, pourrait-on y voir maintenant une nouvelle « technologie de gouvernement » ?

Que les aspirations démocratiques turques passent par le droit n'est pas, en tout cas, une chose nouvelle. Le constitutionnalisme est, depuis la fin du XIX^e siècle, parfois empreint d'un certain fétichisme, où l'on observe, le plus souvent chez les élites étatiques, le souci récurrent de préserver les rapports entre, d'un côté, un État méfiant envers ses propres citoyens et, de l'autre, une société de moins en moins docile.

1. Voir l'ouvrage qu'ils ont dirigé : *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes and Meyer, 1982.

LE RAPPORT À LA MODERNITÉ DE L'ISLAM TURC

Les analyses de la démocratie ont porté, jusqu'à présent, sur le monde occidental. La raison essentielle en est, certes, la trajectoire historique spécifique des pays occidentaux, mais aussi la rareté du système démocratique en terre d'islam. Quelques auteurs seulement se sont interrogés sur la relation de causalité qui pourrait exister entre islam et capitalisme¹, islam et laïcité², ou encore islam et démocratie, postulant aussi, parfois, une prédisposition des sociétés islamiques à l'autoritarisme, ce qui reste à démontrer ou à déconstruire.

Il est en effet fréquent de définir l'islam, voire une forme d'islamisme dans son essence, comme englobant et confondant le spirituel et le temporel, le religieux et le politique, l'Église et l'État (la symbiose *din wa dawla*). Il est vrai que les constitutions des États islamiques font presque toutes référence dans leur préambule à l'islam comme religion d'État d'une part, et que, d'autre part, le discours musulman traditionnel revendiqué par les islamistes entretient, voire amplifie la symbiose *din wa dawla*. Par conséquent, aux yeux de la majorité, il paraît aller de soi de considérer que l'islam, plus qu'un autre monothéisme, interdit du fait de sa nature même l'autonomisation de la sphère politique, la formation d'un espace public externe à la religion. L'Islam serait en quelque sorte essentiellement étranger à la sécularisation, à la vie privée, à l'individualisme, et donc à la pensée libre, à l'esprit critique, bref à la modernité politique, économique et sociale tout autant qu'à l'expression démocratique. Or, il est légitime de se demander si ce refus de séparer le religieux du politique et, en général, le spirituel du temporel ne tient pas plus à des raisons politiques (la prise du pouvoir et sa conservation) qu'à un prétendu lien organique entre le politique et le religieux dans l'islam.

La question de la démocratie n'est pas totalement dissociable de celle de la laïcité considérée dans son enracinement historique et social véritable. Les trois termes, à savoir la séparation de l'Église et de l'État, la séparation du pouvoir temporel et du pou-

1. Nous pensons bien entendu en premier lieu à l'ouvrage de Maxime Rodinson, *Islam et Capitalisme*, Paris, Seuil, 1965, qui démontre l'inexactitude d'une telle relation causale.

2. Olivier Carré, *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993.

voir spirituel, la laïcité et la sécularisation, indiquent aussi des registres différents. La séparation de l'Église et de l'État, si elle a un sens en France, ne signifie rien en Turquie ; il en est de même pour la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, puisque, avec l'abolition du califat, précisément, un tel pouvoir n'existe plus en Turquie (ni dans le reste du monde sunnite). Enfin, la sécularisation (des institutions, des sociétés) pourrait s'accommoder d'une situation où il n'y a pas nécessairement une stricte séparation de l'Église et de l'État.

L'histoire de la France montre à quel point la laïcité, terme qui est du reste essentiellement associé à l'expérience historique de ce pays, a parcouru un chemin semé d'embûches. Il faut se demander pour quelles raisons sociologiques, culturelles et intellectuelles le mouvement d'émancipation qui conduisit à la conquête des libertés s'est engagé et poursuivi en Occident, depuis le XVII^e siècle au plus tard. Sans enfermer l'islam dans une spécificité réductrice, une approche comparatiste aurait l'avantage de souligner les conditionnements historiques et sociologiques dont le monde musulman fit l'objet en retardant sa laïcisation, du moins en partie, si l'on songe aux cas de l'Empire ottoman et de la Turquie, à l'islam balkanique, au monde indonésien et aux sociétés centrasiatiques qui redessinent la carte du monde musulman et qui soulignent, si besoin était, sa diversité. Il existe aussi, de toute évidence, un décalage entre les situations française et turque : dans l'un des cas on peut évoquer la déconfectionnalisation (sans que cela puisse exclure la reconfectionnalisation) et le désinvestissement de l'État par rapport au religieux ; dans l'autre cas, il s'agit encore d'un débat très vif, loin d'être tranché.

On peut enfin constater quels rapports paradoxalement conflictuels les deux dynamiques, la démocratie et non pas la laïcité mais le laïcisme, peuvent entretenir entre elles, le laïcisme pouvant revêtir une fonction anti-démocratique. La laïcité est une situation de fait, un état historique et sociologique, éventuellement un contrat entre l'État et la société civile. En revanche, nous prêterons au vocable « laïcisme », en plus du principe qu'il exprime, puisqu'on peut admettre qu'il ne pourrait y avoir de laïcité sans un certain laïcisme, une dimension de militantisme et de volontarisme qui prend souvent la densité d'un dogme qui fait volontiers de la laïcité un combat. Cette distinction vise à attirer l'attention sur un comportement, une attitude, une orientation,

voire un trait idéologique¹. En Turquie, une forme de laïcité s'est développée grâce au terrain propice qu'offrait la sécularisation de la société, mais l'État autoritaire s'est aussi employé à imposer cette laïcité à la société et le laïcisme continue à caractériser aujourd'hui encore le comportement d'une grande partie de l'élite civile et militaire face à l'islam politique, mais aussi, tout simplement, face à la religion qu'elle a tendance à considérer comme une source d'arriération.

HOMO POLITICUS, HOMO ÆCONOMICUS

L'État et la société turcs sont nationalistes, conséquence probablement logique de la nostalgie de l'Empire et de la constitution, autour d'une nouvelle entité résiduelle, d'un modèle de l'État-nation, autre idée issue de la modernité occidentale et adoptée à contrecœur, faute de meilleur modèle. Ce nationalisme, qui en rencontre un autre aujourd'hui tout aussi vigoureux et mimétique, en l'occurrence le nationalisme kurde, est-il surmontable au XXI^e siècle ? Il faut à cet égard tenir compte de deux dynamiques aux effets contradictoires : l'intégration européenne, incomplète et incertaine, susceptible pourtant de l'atténuer dans la mesure où les idées de régionalisation, de décentralisation et de délocalisation gagneraient du terrain ; les tropismes moyen-oriental, caucasien, voire balkanique, où le concept relativement neuf de nation risque d'exercer, pour un temps encore, un attrait sur les élites et les populations à la recherche d'ordre, d'identités et de frontières, et susceptible d'alimenter par contrecoup un nationalisme de rejet en Turquie.

En rupture avec l'ordre impérial, multi-ethnique, plurilinguiste et multireligieux, la République turque, nationaliste, s'est distinguée par son rejet de la spécificité ethnique et culturelle kurde. C'est un sociologue, Ziya Gökalp, élève de Durkheim, originaire de Diyarbakır et vraisemblablement kurde, qui se fit paradoxalement l'idéologue du nationalisme turc. Le slogan suivant : « Qu'il

1. Cette distinction, qui va plus ou moins de soi en France, est souvent contestée en Turquie. Nous traduirons en effet le terme « laïcisme » par *laikçilik*, comme nous traduisons les termes *cumhuriyetçilik* et *devletçilik* respectivement par « républicanisme » et « étatisme ».

est heureux, celui qui se dit turc », qu'on lit, aujourd'hui encore, inscrit sur monts et collines, illustre bien cette idéologie et s'explique dans le contexte des années 1920 – surtout si l'on sait le sens péjoratif attribué à « Turcs », puisque ce terme désignait les « paysans » dans l'Empire – par le souci défensif de reconstituer une entité autour de l'idée de nation. Reste que la République tenta d'occulter le passé ottoman et tout ce qui le rappelait : cultures, langues, religions. Aucune des langues des communautés ethno-linguistiques, mises à part celles reconnues par le traité de Lausanne (grecque et arménienne notamment), n'a eu droit à la parole, si l'on peut dire. L'idéologie unitaire donna lieu, dans ses excès, à quelques aberrations : ainsi, deux théories officiellement appelées « thèse turque de l'histoire » et « théorie de la langue-soleil » décrétèrent que « la race turque est la mère de toutes les civilisations du monde » et que « la langue turque est la mère de toutes les langues ». Il faut dire, à la décharge du nationalisme turc, que la « turquicité » n'est généralement pas entendue, en dépit de certains dérapages, dans un sens racial : est considéré comme Turc celui qui accepte implicitement de faire partie du *melting-pot* anatolien et y a parfois trouvé refuge, à l'exemple du Tcherkesse du Caucase, du Bosniaque musulman, de l'Abkhaze de Géorgie, ou d'autres.

Ce nationalisme est également susceptible d'être remis en cause par le processus d'individualisation en cours. Si cette question est profondément liée à la trajectoire occidentale de l'individualisme, on ne peut placer les sociétés de culture islamique et, *a fortiori*, la Turquie, parmi les archétypes du modèle communautaire, tandis que le modèle individualiste serait donné comme une caractéristique spécifique des sociétés occidentales¹. La longue trajectoire de l'individualisation a été analysée, notamment par Norbert Elias, à travers le lien qui existe entre ce qu'il appelle la « sociogenèse » de l'État et la « psychogenèse » de l'individu. Cette dialectique lui a suggéré que les structures politiques et sociales modifient, tout en se transformant elles-mêmes, les comportements et la psychologie des individus. Il montre comment la monopolisation par l'État moderne de la violence physique induit

1. Voir à ce propos l'introduction d'Ali Kazancigil et la conclusion de Farhad Kosrokhavar dans le dossier sur « L'individu en Turquie et en Iran », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 26, juillet-décembre 1998.

pacification de l'espace social, intensification des relations inter-individuelles, et maîtrise de soi chez chaque personne.

À travers sa voie forcément différente d'accès à la modernité, la Turquie suscite également l'émergence d'un individu-citoyen, certes encore embryonnaire. À côté d'un espace public qui revendique de plus en plus son autonomie, d'où émanent de nombreux projets de remise en cause de la suprématie de l'État et de développement de la démocratie, un espace privé s'affirme, avec un droit civil protecteur et le renforcement de l'économie de marché, surtout dans les centres urbains, même si le lien communautaire reste encore fort, notamment dans les réseaux tribaux, claniques et confrériques, voire dans les formations partisans et groupusculaires de l'extrême gauche léniniste et de l'extrême droite nationaliste, aussi bien turque que kurde.

L'*homo œconomicus* fait son apparition dans un contexte post-impérial où les citoyens turcs se destinaient, par *habitus*, à des carrières d'ordre administratif, tradition poursuivie au cours des premières décennies de la République. Un capitalisme dynamique impulsé à partir des années 1950, sous la pression de la mécanisation de l'agriculture, paternaliste et peu regardant des droits syndicaux, malgré la libéralisation apportée par la Constitution de 1961, une pierre blanche dans le parcours démocratique du pays, propulse l'entrepreneur industriel et financier, nouvelle figure dans la vie sociale et politique, vers une économie visant davantage la capacité productive effective du pays et évitant l'archaïsme de certaines méthodes agricoles.

L'héritage de l'ouverture libérale engagée par Turgut Özal au début des années 1980 est incontestable : un dynamisme économique indéniable que traduit notamment un taux de croissance soutenu. Mais à côté de cela subsistent des maux chroniques : un taux d'inflation élevé, en dépit des tentatives pour le maîtriser, de même que celui du chômage, de très fortes disparités régionales et sociales, une évasion fiscale toujours présente, une dette extérieure importante, l'existence d'une très active économie grise, etc. C'est ce qui explique l'attitude ambivalente et contradictoire de l'Union européenne : la Turquie exerce indéniablement un attrait, avec son marché de près de 70 millions d'habitants, mais aussi une certaine appréhension du fait de son retard, notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation.

La démographie, objet de fantasmes des nationalistes turcs d'un côté et de beaucoup d'Européens de l'autre, pourrait se stabiliser entre 85 et 100 millions d'ici à 2050. L'écart de développe-

ment économique, qui crée les flux migratoires, fait craindre un déferlement de migrants turcs vers les pays de l'Union qui connaissent déjà des problèmes de chômage et d'intégration. Certains avancent même le chiffre de 15 millions de migrants turcs potentiels, soit plus d'un cinquième de la population turque actuelle, qui rejoindraient les 3,8 millions de Turcs qui résident déjà dans les pays de l'UE. Mais trop d'incertitudes entourent toutes les projections démographiques : ainsi, au début des années 1980, les Nations unies prévoyaient une stabilisation de la population turque à 111 millions en 2010. Or aujourd'hui, même les statistiques les plus « pessimistes » excluent cette éventualité à l'horizon 2050. Ceux qui observent les pays membres du Sud, lesquels ont été à la source des flux migratoires et ont vu ces flux s'inverser à la suite de leur rattrapage économique font remarquer que le redressement du niveau de vie en Turquie, qui interviendrait d'ici à la fin des négociations réduirait très sensiblement les pressions migratoires de la Turquie vers les pays de l'Union.

La politique extérieure d'Ankara est, elle aussi, guidée par le principe issu de la modernité d'inspiration occidentale. Il s'agit d'un choix quasiment « civilisationnel » depuis les *Tanzimat* : on ne voit de progrès qu'en Europe occidentale. Mustafa Kemal, qui a pourtant combattu l'occupant étranger, majoritairement européen, a perpétué ce choix en refusant de collaborer avec l'Union soviétique sous Lénine et surtout sous Staline, et en tournant le dos, parfois sans ménagement, au Moyen-Orient arabe et iranien. Le facteur sécuritaire n'a fait que renforcer cette ligne après la Deuxième Guerre mondiale, en permettant aux États-Unis (et à l'OTAN) de trouver dans la région un allié d'une rare loyauté.

Dans ce registre, l'intégration ou la non-intégration de la Turquie à l'Union européenne participe d'un mouvement historique, politique et géoculturel qu'il importe de considérer, d'inscrire dans ce large *spectrum*. Les réticences principalement d'ordre culturel que rencontre, du côté européen, la demande obsessionnelle turque d'adhésion à l'UE renvoient aux « souvenirs » construits par la mémoire collective. Pour comprendre le malaise inhérent à ces relations, il s'agit de cerner les questions relatives à « l'Europe en Turquie », à « la Turquie sans l'Europe », et à « la Turquie dans l'Europe » et d'y répondre, il s'agit aussi de ne pas oublier que la Turquie est en quelque sorte déjà dans l'Europe : trois millions de ses ressortissants y vivent et, aux yeux de nombreux États membres de l'Union européenne, Ankara représente

un partenaire de premier plan. De ce point de vue, l'adhésion est davantage une question « technique ». La première de ces rubriques renvoie plus généralement à la problématique de l'altérité, mais aussi à celle de l'influence et de l'interaction. La deuxième est liée, à travers le différend gréco-turc et le dossier chypriote, aux modes de résolution, en l'occurrence de non-résolution, de contentieux entre un membre d'un bloc « intégré » et un État tiers. La troisième, enfin, fait surtout appel à l'impact du facteur économique, transnational, voire transsociétal, dans une relation éminemment politique.

La stratégie de l'Union européenne se résume-t-elle, dès les débuts de ses relations avec Ankara, à « l'accrocher sans s'accrocher » ? Une certaine perte d'intérêt de la part de l'UE, malgré la décision du Conseil européen du 17 décembre 2004, vis-à-vis de ce partenaire, et ce depuis une décennie, c'est-à-dire depuis l'arrivée de nouveaux candidats pour l'élargissement, est-elle en partie liée à la fin de la polarisation Est/Ouest, et par conséquent à une certaine « dévalorisation stratégique » de la Turquie ? Ou s'agit-il, de la part de l'UE, de la volonté d'intervenir en Turquie « comme un facteur de dynamisme de changement » ? Les arguments évoqués par l'Union européenne, concernant la différence culturelle, apparaissent comme une sorte de substitut au concept vague de « l'Europe culturelle » en utilisant implicitement l'argument religieux encore défendu par les milieux chrétiens-démocrates, aussi bien en Allemagne qu'en France. Ainsi, dans *Selbstbehauptung Europas*, Helmut Schmidt (rejoint par Helmut Kohl et François Bayrou) s'efforce de trouver une « substance commune », et définit la culture dans un sens restrictif, aux relents d'exclusion, en y incluant la culture politique. Aujourd'hui encore, influencée par ces idées, l'UE conçoit ses limites géographiques en termes sécuritaires de « murs » et de « frontières » précisément, et non de « marches » (*limes*).

Un phénomène pourtant porteur d'avenir pour la diplomatie turque est l'apparition, depuis la chute du mur de Berlin, d'une *aire turque*, mais qui ne peut être dissocié de la vision occidentalocentrée des élites turques elles-mêmes. En effet, elles ont envers l'Asie (concept géographique étrangement dévalorisé dans les débats sur l'Europe) turcophone (Turkménistan, Ouzbékistan, Kazakhstan, Kirghizie, sans parler d'Azerbaïdjan), un regard parfois comparable à celui de beaucoup d'Européens sur la Turquie. Sans prétendre à la possibilité d'exportation des modèles, l'on peut aussi se demander à ce propos si celui de la Turquie, à sup-

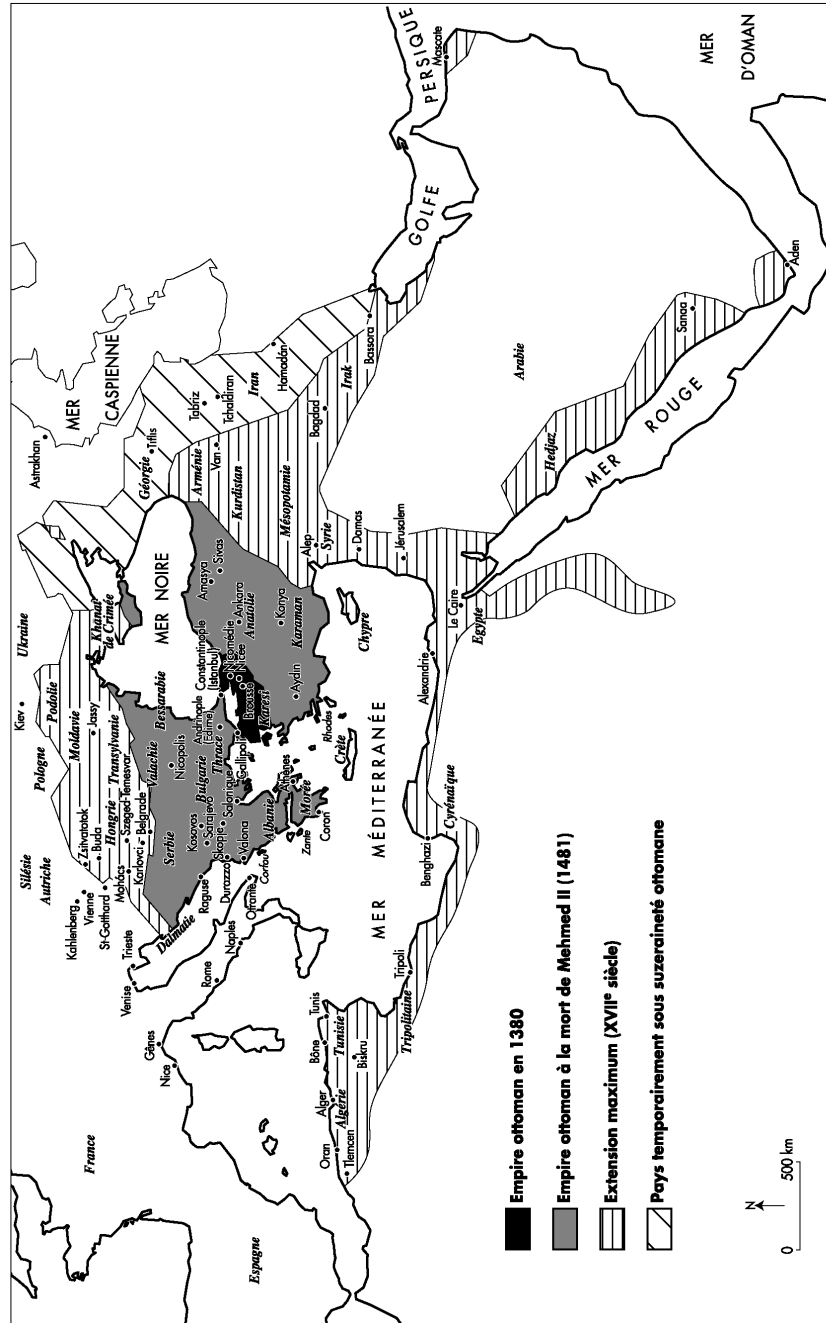
poser qu'il y ait « modèle », pourrait avoir un impact dans cette zone guettée par le risque autoritaire de la rente pétrolière (ce qui n'est pas le cas de la Turquie, contrairement à beaucoup des pays de la région, qu'il s'agisse du Moyen-Orient arabe ou iranien, du Caucase et de l'Asie centrale turcophones).

Dans le domaine des relations internationales, le rôle d'un acteur ne saurait être oublié : celui de l'émigration. Aujourd'hui, près de onze millions de musulmans vivent dans les principaux pays d'Europe occidentale, constituant à l'exception notable des Turcs une « minorité postcoloniale ». Il est vrai que la conceptualisation reste, en matières d'études et de recherches sur les communautés immigrées musulmanes, très souvent conventionnelle, alourdie de trop nombreuses confusions et représentations, depuis l'islamologie classique jusqu'à une certaine sociologie alarmiste et intéressée, et qui continue à parler encore et toujours de « l'Islam ». La population immigrée issue de Turquie (qui a ses clivages ethniques, confessionnels, politiques) n'échappe pas toujours à cette catégorisation. La démarche de reconnaissance de cette population s'inscrit dans un processus d'intégration qui peut emprunter des voies différentes d'un pays à l'autre, par-delà la diversité des schémas jacobin, communautaire ou multiculturaliste, mais où la convergence domine dans le désir d'institutionnaliser la religion islamique, dans son nouvel environnement, à travers des conflits ou des négociations avec les sociétés d'accueil. Pourrait-on parler à ce propos d'une « citoyennisation » de la communauté turque-musulmane à travers la gestion de la représentativité de celle-ci ? Ou faudrait-il encore retenir la notion de *denizens*, c'est-à-dire, d'après la définition de Thomas Hammar, de « groupes de population qui ont émergé et ne peuvent plus être considérés comme des citoyens étrangers sans pour autant avoir accédé à la citoyenneté » ?

La turcologie française (et turque « francoscribe ») a ses lettres de noblesse, notamment en histoire et en linguistique. Depuis les années 1980 une nouvelle génération de chercheurs et de professeurs a renouvelé les études sur la Turquie contemporaine, dans des disciplines aussi variées que la science politique, l'économie, le droit public, l'anthropologie, la sociologie, la géographie humaine.

Le présent ouvrage s'organise autour de sept parties : la sortie de l'Empire, pour ce qui est de l'histoire ; les relents de l'autorita-

risme et les avancées démocratiques, pour ce qui est proprement politique ; l'islam, la laïcité, la sécularisation et le pluralisme, pour ce qui est des faits religieux et de leur rapport au social et au politique ; l'ethnicité, les disparités régionales et sociales, pour ce qui touche la géographie humaine ; l'économie (formelle et informelle) ; les relations extérieures, sans oublier l'émigration ; et enfin, la culture et les arts.



L'Empire ottoman