

O. Cengiz AKTAR

# L'occidentalisation de la Turquie

Essai critique

Préface de Alain CAILLÉ



➤ **histoire et Perspectives Méditerranéennes**  
L'Harmattan

Institut kurde de Paris

GEN 1498

**L'OCCIDENTALISATION  
DE LA TURQUIE**

Institut kurde de Paris

## Collection

### Histoire et perspectives méditerranéennes

Dans le cadre de cette nouvelle collection, les éditions L'Harmattan se proposent de publier un ensemble de travaux concernant le monde méditerranéen des origines à nos jours.

#### Ouvrages parus dans la collection :

- *Familles et biens en Grèce et à Chypre*, sous la direction de Colette Piault.
- Fathi Al Dib, *Abdel Nasser et la Révolution algérienne*.
- Bessis Juliette, *La Libye contemporaine*.

#### Ouvrages à paraître en 1986 :

- Caroline Brac de La Perrière, *Les employées de maisons musulmanes en service chez les Européens à Alger pendant la guerre d'Algérie (1954-1962)*.
- Catherine Delcroix, *Espoirs et réalité de la femme arabe : Egypte-Algérie*.
- Geneviève Dermenjian, *La crise anti-juive oranaise (1895-1905) : l'antisémitisme dans l'Algérie coloniale*.
- Ahmed Koulakssis, *Le Parti socialiste SFIO et l'Afrique du Nord : de Jaurès au Front populaire*.
- Gilbert Meynier et Ahmed Koulakssis, *L'émir Khaled, premier zaïm : identité algérienne et colonialisme français*.
- Claude Tapia : *Les juifs sépharades en France*.

Pour tous renseignements au sujet de cette nouvelle collection et pour recevoir le catalogue 1985 des *Editions L'Harmattan* écrire à l'adresse suivante : 5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique, 75005 Paris.

**O. Cengiz AKTAR**

**L'OCCIDENTALISATION  
DE LA TURQUIE**

**Essai critique**

**Préface de Alain CAILLÉ**

**Editions L'Harmattan**  
**5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique**  
**75005 Paris**

INSTITUT KURDE DE PARIS

© *L'Harmattan*, 1985  
ISBN : 2-85802-570-0  
ISSN : 0757-6366

**A ma Grande Mère Şükriye Çekiç**

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

« L'origine de l'asservissement des peuples est la force complexe des gouvernements : ils usèrent contre les peuples de la même puissance dont ils s'étaient servi contre leurs ennemis. »

Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France*, p. 97.



## PRÉFACE

*Tout, dans l'essai qu'on va lire, est provocateur, au bon sens du terme, celui qui désigne la provocation à la réflexion. Cette provocation se pressent dès la lecture du titre. Pourquoi nous parler « d'occidentalisation de la Turquie » là où, au regard de la production théorique courante on se serait attendu à un essai sur « le développement de la Turquie » (version néolibérale) ou sur « l'accumulation du capital en Turquie (version néomarxiste) ? Il suffit de noter ce que ces deux versions, néolibérale et néomarxiste, ont en commun pour mesurer l'ampleur de la provocation et son enjeu. Trois points essentiellement : 1° La certitude, tout d'abord, que c'est dans l'ordre technique et économique qu'il convient de chercher le moteur des mutations historiques et que cet ordre fonctionne de façon largement autonome, indépendamment de toute motivation ou contrainte politique ou symbolique. 2° La certitude, encore, que ce moteur tire nécessairement dans la bonne direction puisque, par hypothèse, il fait passer les sociétés de l'archaïsme à la modernité et puisque, dans tous les cas de figure, plus de production vaudrait mieux que moins. Sur l'imaginaire balance transcendante qui nous sert à évaluer le degré de positivité des sociétés, rien ne saurait peser valablement, sur l'autre plateau de la balance, face à la positivité infinie que représenteraient le plus minime accroissement de la production économique, la plus infime diminution de cette rareté matérielle dont on nous dit qu'elle mène le monde parce qu'elle en représente la fatalité et la tare originelles. Totalitarismes ou dictatures militaires, par exemple et selon les versions, aussi regrettables soient-ils, représenteraient, en tout état de cause, de moins*

dres maux, le prix à payer pour impulser la croissance économique. Ou encore, la destruction des systèmes alimentaires d'autosuffisance comme celle des civilisations traditionnelles est tenue pour une fatalité inexorable, qu'on la déplore parce qu'elle réduit la diversité folklorique de la planète ou qu'on s'en réjouisse parce qu'elle constitue une des finalités nécessaires et revendiquées du mouvement de l'Histoire. 3° Car, et c'est là le troisième terrain d'entente entre marxistes et libéraux, le moins immédiatement visible mais le plus profond, il ne saurait faire de doute que la croissance économique constitue le processus civilisateur par excellence, celui qui contraint les sociétés à quitter le socle de leurs particularismes bornés pour accéder aux valeurs rationnelles et universelles. Il est l'universel en marche, celui qui conduit vers toujours plus d'universalisme civilisé.

Parler au contraire d'occidentalisation de la Turquie (et la leçon vaut, bien entendu, pour nombre d'autres pays du « Tiers Monde ») c'est donc, d'emblée, semer un doute fécond sur les racines les plus intimes de l'économisme contemporain. Et si en effet, loin de constituer cette démarche purement instrumentale d'accès à l'universel rationnel, le développement économique n'était pas autre chose, en son fond, qu'une sorte de reddition d'une tradition culturelle à une autre, la tradition occidentale, qui, par elle-même ne serait ni plus universaliste ni moins particulariste que la tradition vaincue (1)? Qu'on ne se méprenne pas, cependant. Ce qui mène l'interrogation de Cengiz Aktar ce ne sont pas les bons sentiments un tantinet naïfs qui se font jour de plus en plus aujourd'hui et qui poussent à postuler une sorte d'égalité de principe de toutes les cultures. C. Aktar est trop averti des incertitudes de la notion d'égalité et du fait que, paradoxalement, c'est à travers l'affirmation de l'égalité universelle des individus et des cultures que l'Occident asseoit le plus fermement

---

(1) Cf. dans le même sens « Le sous-développement est une acculturation » de Serge Latouche in *Bulletin du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales), n° 2 et n° 3/4, 1982.

son hégémonie, pour tomber dans ce piège (2). Au contraire, ce qui l'incite à mettre en doute l'universalisme et la valeur de l'économisme, c'est son extrême sensibilité à une autre question, née elle aussi du terreau de la pensée occidentale, celle de la démocratie. Mais là où l'idéologie moderne croit ou fait semblant de croire que la démocratie résultera nécessairement, tôt ou tard, du développement économique, C. Aktar place la question du politique au premier plan. De cette inversion des priorités théoriques découlent toute une série de conséquences hautement significatives autour desquelles se construit le présent essai. Et tout d'abord celle que le développement économique ne se décrète pas sous peine de rester frappé d'inaïté. De ce point de vue, les indices économiques sont encore plus trompeurs que ne le donnerait à penser leur simple critique technique. Il est parfaitement possible en effet que la production économique s'accroisse réellement, quelle que soit la façon dont on la mesure, sans que cela diminue pour autant l'irréalité sociologique d'une rationalité économique imposée à un peuple qui y demeure étranger et s'y refuse. La grande différence qui sépare la Turquie, et bien d'autres pays, de l'Europe, tient à ce que l'impulsion à la croissance économique n'y procède pas de la logique immanente du rapport social mais ne constitue que la cristallisation largement imaginaire des fantasmes d'une élite modernisatrice auto-proclamée. Entre le peuple (employons ce mot ambigu, faute de mieux) et « l'élite » (même remarque) qui, depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, cherche dans l'imitation de l'Europe le moyen de pallier la décadence militaire de l'empire ottoman, il n'existe pas ces relais multiples, ces corps intermédiaires ni ces classes moyennes éprises des vertus de l'épargne qui, en Europe, ont conféré au processus de développement sa réalité et sa prise effective sur le rapport social. Pas de médiation entre l'Etat et la société et ceci d'autant moins que l'Etat turc ne peut se désiner laïque, rationalisateur et modernisateur qu'en entreprenant une délégitimisation radicale, et souvent violente, des formes religieuses et politiques

---

(2) Comme en témoigne éloquentement son « Louis Dumont et les paradoxes de l'égalité des cultures », in *Bulletin du MAUSS*, n° 9, 1984.

ancestrales, laissant ainsi la société parfaitement démunie de tout organe d'autoexpression. Dans son Essai sur la Révolution (3), Hannah Arendt opposait la révolution française à l'américaine en montrant que, dans la seconde, la constitution et l'ordre républicains sont restés intangibles et inquestionnables, presque sacrés, parce qu'ils sont issus spontanément du mouvement réel de la société, accomplissant une révolution sans le savoir et hors des dogmes là où, dans le cas de la première, dès l'origine les constitutions se sont vues frappées d'illégitimité parce qu'elles ne représentaient que leurs rédacteurs et une poignée de représentants très vite coupés d'une société ne disposant d'aucun lieu d'expression et de débat puisque tous les anciens corps intermédiaires avaient été balayés et déconsidérés par la débâcle de l'Ancien Régime absolutiste avec lequel ils s'étaient irrémédiablement compromis. D'où les fictions irréelles mais inéluctables de la volonté générale et de la nation. La fiction de la nation toutefois ne s'est pas révélée aussi illusoire à terme que ne le suggère H. Arendt parce que, quelque dévoyée qu'elle ait été dans son déroulement effectif, la révolution n'en procédait pas moins des tréfonds du rapport social au point que la France a constitué pour le monde entier l'exemple par excellence de la Nation. Rien de tel dans le cas turc, au contraire, nous suggère C. Aktar, où la nation, loin de condenser le mouvement social réel, fait figure d'imaginaire projeté sur lui. La Turquie fait ainsi figure de nation d'Etat plutôt que d'Etat national. Ce sont les apories nées de cette sorte de péché originel de l'Etat turc moderne que nous décrit l'essai qu'on va lire. On concevra aisément que l'analyse ici présentée ait de quoi surprendre le lecteur économiste qui ne trouvera que peu d'informations le concernant directement mais qui découvrira, par contre, ample matière à réflexion sur les modes de légitimation d'une élite vouée à une espèce de schizophrénie à force d'impuissance à combler le vide que son action même creuse entre elle et la société qu'elle entend représenter et modeler tout à la fois. Pour une fois ce ne sont donc pas l'analyse des modes de production ou des étapes de la croissance qui se trouvent à l'honneur mais

---

(3) Collection Tel, Gallimard.

*une réflexion authentiquement sociologique, heureusement inspirée par Max Weber et Claude Lefort notamment. Espérons que la problématique tout à fait novatrice de C. Aktar (ou rénovatrice puisqu'elle renoue avec les interrogations ouvertes par les grands systèmes sociologiques classiques) suscite des débats et des prolongements qui permettent enfin de réfléchir sur les phénomènes dits de développement dans toute leur complexité et pas seulement dans leurs aspects économiques, les plus visibles sans doute mais aussi les moins significatifs parce qu'ils ne sont jamais que l'écume des choses.*

Alain CAILLÉ

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

## AVANT-PROPOS

D'ordinaire, les études sur le développement sont des études économiques qui semblent faire le pari qui consiste à vouloir voir dans le confort matériel la solution aux divers « maux » qui sévissent dans les pays non-développés. Ces études, par conséquent, se meuvent dans un champ clos où les causes et les conséquences sont, au fond, données d'avance. Ce faisant, elles ont tendance à réduire d'une part les pratiques sociales autochtones au statut d'entraves ou d'opportunités pour le développement économique, d'autre part les comportements des dirigeants des pays en question à de pures volontés économiques conscientes ou inconscientes. Dans cette configuration, il n'existe pratiquement pas de vérité autre que celle qui est négativement déterminée par la tentation causale-économique. Ainsi par exemple, le « sous-développé » est un homme ou un pays qui n'a qu'une existence négative dite dans le préfixe « sous » ; ainsi encore, « pré-capitaliste » est l'adjectif d'un comportement négatif qui renvoie à une antériorité, conformément à la linéarité historique. De même, les décisions politiques des gouvernants sont interprétées, en dernier lieu, comme servant la cause de l'économie d'une manière positive ou d'une manière négative, dans la mesure où il est toujours possible d'agrèger les résultats des exercices dans les termes d'un « revenu net par habitant ».

Il nous semble en ce qui concerne les pays dits sous-développés, que l'économie, loin d'être reconnaissable et isolable en tant que tel, c'est-à-dire en tant que transparence, est tout au plus un élément parmi d'autres, faisant partie de l'ensemble hybride que forme la société « sous-développée ». Cette appréhension, nous dira-t-on, est,

somme toute, celle de ceux qui étudient les manières de développer les pays « sous-développés », d'autant plus que le problème semblerait consister à dépasser justement ce fait « anormal », afin d'accéder à une transparence, une fois les « fantasmagories » comme dit Marx, mises à nu. Cette façon de concevoir les choses, aussi cohérente soit-elle, par rapport aux parti-pris, ne peut pas empêcher l'analyse, *hic et nunc*, de ces vérités « perverses », de ces sens cachés, de ces « superstructures » qui déterminent « encore » ces « infrastructures ». Car tout simplement, personne ne saurait dire qu'un jour ces faits finiront par fournir des terrains transparents qui se livrent d'eux-mêmes à l'analyse, ni non plus qu'ils forgeront des sociétés libres. Au contraire, à force de chercher cette transparence, autrement dit à force de vouloir (se) développer, on semble perdre de vue les véritables anomalies quand on ne cherche pas à les légitimer, les regards fixés sur le bonheur matériel futur.

Les sociétés dites sous-développées sont avant tout des sociétés brusquées, voire précipitées. Elles sont constamment harcelées, que ce soit par leurs dirigeants volontaristes ou par des ingénieurs en développement. Ce sont des sociétés hybrides dans lesquelles le commerce des hommes est tiraillé entre des enjeux aussi divers que contradictoires et qui vont de la post-industrialité ou droit de cuissage. Vouloir les réduire à des agrégats statistiques ou encore y voir la main invisible d'une hyper-rationalité-maître du jeu, ne saurait plus satisfaire personne. Mais la vérité intrinsèquement complexe d'une telle société ne devrait pas pour autant arrêter l'investigation. Selon nous, deux voies sont possibles. Elles sont données directement par les caractéristiques du phénomène de développement, qui sont premièrement la tentative de la part des « développeurs » d'une destruction plus ou moins radicale des valeurs particulières, deuxièmement la volonté de ces mêmes d'instituer d'autres conduites que celles qui sont issues de ces valeurs. Ces deux caractéristiques, quoi que complémentaires par définition, peuvent ne pas l'être dans les faits, et il pourrait y avoir plusieurs variantes selon les données précises de chaque pays. Mais ce qui est certain c'est cette réalité d'un processus sans retour, d'autant qu'il

n'existe pratiquement pas de pays qui ne se dit pas « en voie de développement ». Ainsi donc se dessine la première voie de recherche qui consiste à observer le processus d'annihilation des valeurs particulières ou locales, soit par le biais de leur autodestruction provoquée par le changement social, soit sous l'empire de la volonté et de la répression de ceux qui sont au pouvoir. Cela afin de pouvoir s'interroger dans un deuxième temps sur les réactions émanant du social, au phénomène de développement dans toutes ses dimensions, qu'elles soient religieuses, culturelles, économiques ou politiques. Car si la pénétration de l'imaginaire occidental paraît souvent se faire par la voie de l'économique et même si les théoriciens du développement veulent que cela ne puisse se faire autrement que par l'économique, cette pénétration est loin d'avoir uniquement des conséquences économiques. Plus, ces dernières, même là où elles paraissent adéquates donc simplifiables par des méthodes statistiques, relèvent en fait d'autres comportements qui court-circuitent l'économie-fin en soi, comme par exemple pour les phénomènes d'instrumentalisation, d'entraide, etc., où la rationalité économique apparaît comme un moyen en vue d'autre chose. L'examen de ces formes hybrides qui découlent de la coexistence de différents imaginaires, nous semble plus fécond que les extrapolations statistiques (1).

Mais d'un autre côté ce genre de recherches ne devraient pas aveugler, lorsqu'il s'agit des retombées sociales de pratiques économiques répressives, dictées par des dirigeants ou par des ingénieurs économètres. D'ordinaire, ces pratiques procèdent d'une conception volontariste pour ne pas dire idéologique du développement et finissent par mettre en place non pas des sociétés économiques mais un rapport social biaisé dans lequel les parties se mettent en communication en passant par des mécanismes discursifs où la parole du pouvoir n'est pas toujours synonyme de pouvoir de la parole. De nombreux « petits » totalitarismes

---

(1) L'interdisciplinarité, en fait, est loin d'avoir une valeur analytique ex-post concernant le pays « sous-développé » ; elle est au contraire la seule méthode d'analyse possible là où les comportements et les motivations sont difficilement isolables en tant qu'objets de connaissance de diverses disciplines.

qui sévissent dans les pays dits du Tiers Monde, tiennent ainsi des discours économiques, au nom d'un bonheur futur, quitte à faire de la démocratie un accessoire superfétatoire. Car à la limite, comme on ne peut pas savoir si un jour ces procédés coercitifs vont avoir du succès dans le domaine économique, on ne peut pas discourir impunément sur leur nature anti-démocratique induite par « la force des choses ». Et cela d'autant moins que ces procédés relèvent de conceptions économiques souvent irrationnelles qui obéissent en dernier ressort à l'arbitraire des pouvoirs en place. Aussi, il nous semble nécessaire d'interroger les diverses tentatives développementistes encore sous le rapport démocratie-économie (2), quitte à rouvrir le débat concernant la consubstantialité du moins formelle du capitalisme et de la démocratie. Et cette hypothèse est nécessaire pour avoir droit de regard critique et vigilant sur la chose, autrement dit pour déterminer les possibilités qui se dégagent des entreprises de développement pour l'édification d'une société démocratique. Et à l'inverse, c'est-à-dire quand il s'agit d'une répression pure et simple, pour pouvoir constater les ravages culturels, religieux ou autres auxquels ces procès de développement donnent lieu. Ces interrogations découlent du caractère universel du phénomène de développement devant lequel il ne peut plus être question d'avoir une attitude contemplative se résumant, en fait, dans l'acceptation d'un processus par étapes, plus ou moins rapide (les théories du décollage économique, du développement progressif, etc.), d'une réédition moderne du développement du capitalisme. Sur ce point, nous ne saurions dire s'il peut en être autrement c'est-à-dire s'il est possible de « brûler les étapes » ; toujours est-il que ni le « confort » économique, ni la démocratie, dans les pays dits du Tiers Monde, ne semblent être pour demain. Notre position pourrait, au demeurant, paraître puriste, voire utopique. Elle est surtout exigeante devant ce phénomène qui dénature les sociétés dans lesquelles il apparaît, tout en anéantissant la

---

(2) Nous entendons par économie, l'économie capitaliste de marché.

possibilité de la meilleure découverte que les sociétés occidentales ont faite, au-delà de l'économique, à savoir la démocratie. « L'économie » que l'on cherche à travers le développement n'est-elle pas après tout, un moyen pour l'apprentissage de la démocratie ? Ne sert-elle pas, au-delà des avantages matériels qu'elle procure, à jeter les bases de celle-ci ? Et partant, que peut bien signifier une richesse économique accumulée à coups de mots d'ordre, de discours et de répression ?

Notre problématique ne relève pas directement de ces deux possibilités pour l'analyse du phénomène de développement. Elle ne relève pas de la première en ce sens que nous omettons sciemment l'étude de la société turque face au développement et par conséquent l'étude du rapport conflictuel modernisation-traditionnalité. Toutefois nous faisons l'hypothèse que la société en question est non-développée sans chercher à entrer dans le débat concernant les causes du non-développement. Par ailleurs notre problématique ne relève pas non plus d'une interrogation sur la nature répressive du développement économique. Mais elle consiste en une approche globale du phénomène, qui ne soit pas en rapport seulement avec l'aspect économique. Ce choix, nous l'avons fait pour des raisons précises. D'abord parce que le phénomène de civilisation-occidentalisation (le concept de développement étant inexistant en 1923) ne peut pas être intelligible, seulement dans sa composante économique, même si le but déclaré de l'opération est l'accroissement de la richesse matérielle. Le phénomène, au contraire, renvoie à une mutation globale qui exclut parfois une réelle transformation économique. Et c'est la deuxième raison pour laquelle nous allons l'examiner dans son ensemble. En d'autres termes il nous semble que le processus de civilisation tel qu'il est déclenché en Turquie à partir de 1923 ne procède pas de l'économique. Mais d'un autre côté cette hypothèse ne nous empêchera point d'utiliser les catégories analytiques adéquates dans la mesure où l'élite turque se réclame d'une économie comme d'une nation ou d'une éducation, à l'occidentale. Cela afin de mieux repérer, justement, les enjeux qui découlent de l'institution d'une domination légale, conformément aux définitions de Weber, sans que les

motivations sociales y soient réelles, et maintenant, sans qu'elles y soient réalisables. Et c'est là que nous allons rejoindre la dimension première du phénomène de développement, c'est-à-dire, celle qui est relative à la destruction des valeurs locales. En résumé, nous chercherons à déterminer les conséquences prévisibles de la mise en place d'une domination légale, en examinant la pratique et le discours de ceux qui veulent le changement. Ces derniers, nous les appellerons l'élite, parce qu'ils ne font pas partie d'une classe, d'autant qu'il n'existe pas de classes. Cette dénomination, pourtant, n'est valable que pour les débuts de leur domination dans la mesure où ils finissent par se bureaucratiser. Concrètement nous commencerons par un retour en arrière, dans le temps, afin de pouvoir constater la genèse du phénomène élitaire. Après avoir identifié les principales causes et conséquences des toutes premières modernisations, inspirées de l'Occident, effectuées au sein de l'Etat patrimonial Ottoman, nous insisterons sur l'émergence de ce nouveau type de « serviteurs de princes » d'après la formule de N. Elias ; une émergence donc qui est étroitement liée au déclin voire à la faillite de l'imaginaire régissant l'ordre ottoman. Nous évoquerons parallèlement à ce phénomène qui finira par avoir un caractère centrifuge, la recentralisation effectuée par des despotes éclairés, à l'échelle administrative, financière, politique et militaire. Ces deux phénomènes, c'est-à-dire d'un côté une recentralisation politique, de l'autre le déclenchement d'un processus oppositionnel au sein du corps dirigeant de l'Empire Ottoman, nous seront de précieuses données quant à la mise en place d'une domination légale. Entre-temps nous examinerons dans deux chapitres les idées politiques et sociales de ces « serviteurs de princes » devenus des constitutionnalistes farouches (Jeunes Ottomans) ou des opposants exilés, épris de liberté (Jeunes Turcs), tout en décrivant brièvement leurs principales pratiques politiques et sociales. La description historique qui sera donnée restera pourtant incomplète d'abord parce que nous isolons, en quelque sorte, le phénomène élitaire de son contexte, en nous bornant à décrire les conditions de son émergence, les idées qui sont les siennes et le milieu dans lequel et contre lequel il agit, c'est-à-dire l'Etat. Ensuite parce que

ce sont ses successeurs qui sont les protagonistes du changement révolutionnaire qui survient en 1923.

Ce sont encore eux qui prolongent cette rupture dans le sens de l'institution d'une domination légale. De même, nous nous contentons d'évoquer ces élites, d'abord ottomanes, ensuite turques, dans la mesure où de l'empire cosmopolite éclaté, naît, entre autres, la Turquie qui est d'une certaine manière l'objet de notre travail. Enfin parce que nous pensons qu'au-delà d'innombrables déterminismes internes ou externes, il existe une pensée élitaire propre qui, une fois mise en acte, ne relève plus de ces mécanismes inéluctables, de cette « force des choses », auxquels la tentation causale est trop encline à céder. Il nous paraît nécessaire, par contre, d'aller au-delà de ces causes suprêmes pour penser ce phénomène dans ses multiples manifestations. Car que nous dit-on ?

D'abord les analyses qui donnent la priorité à la dépendance nous expliquent la désintégration du système patrimonial ottoman et la « périphérisation » de l'économie par les modalités de son intégration au système capitaliste mondial (3). Et par la suite elles nous décrivent les mécanismes de l'exploitation de la périphérie par le centre en réduisant à la fois la société et l'Etat « périphériques » à un statut de dépendance quasi absolue. Dans ce schéma la société n'agit qu'en fonction de ses liens-économiques et l'Etat (sous) commande les modalités de l'intégration à la division internationale du travail. Ces analyses ont deux inconvénients. D'une part elles ont la faiblesse d'appréhender la société et l'Etat « périphériques » dans les termes d'une dépendance économique totale là où ces éléments « périphériques » cherchent justement les moyens d'une dépendance ou d'une autonomie économique vis-à-vis

---

(3) Notamment : C. Keyder et H. Islâmoğlu « Agenda for Ottoman History » in *Review*, 1, 1977, pp. 31-55 ; Keyder « Turkey : dictatorship and democracy » in *New Left Review*, 115, 1979, pp. 3-44 et récemment du même auteur : *A Definition of a Peripheral Economy : Turkey 1923-29*. Ces analyses néo-marxistes sont les plus « fines » parmi tant d'autres et elles démontrent l'existence d'un seul système industriel à l'échelle mondiale (*sic*) (I. Wallerstein étant la référence, dû à ses analyses de « World Capitalist System ») et de montrer l'inégalité du développement à l'intérieur de ce même système (S. Amin étant l'autre référence).

du « centre ». Autrement dit elles tiennent un discours économique là où l'économie (au sens général), dirions-nous à la limite, n'existe pas (4). D'autre part et ce faisant, elles perdent de vue les véritables lieux de conflits de la société « dépendante » qui sont irréductibles au phénomène de « périphérisation » et même parfois à l'économique. Evidemment, là-dessus, on pourra toujours chicaner en évoquant « le déterminisme en dernière instance » de l'économique. Nous pensons qu'au fond, la dépendance économique des pays dits du Tiers Monde est de nos jours trop vraie pour être la seule vérité à valeur heuristique. En ce sens, il ne faudrait peut-être pas oublier que finalement « ce n'est pas Mehmed Ali qui a subi les réformes de Napoléon Bonaparte mais c'est lui qui les a demandées » (5).

Tout à fait dans la lignée de ce premier type d'analyses, sont les études qui mettent l'accent sur « la révolution d'en haut » (6). Celles-ci après avoir conclu à l'incapacité des révolutionnaires (bureaucrates militaires) à réaliser une indépendance économique vis-à-vis du centre, pour les pays « sous-développés », trouvent la solution adéquate dans une prise de conscience soudaine de ces révolutionnaires ou encore dans l'émergence d'autres révolutionnaires « responsables » et « patriotes », afin de réaliser « un développement économique plus humain », à l'aide d'une

---

(4) « Entre 1924 et 1928, la moyenne annuelle des exportations représente 11 % du Produit National. Les importations, d'un autre côté, s'élèvent à 23 % du PIB, dans la seconde moitié de la décennie. Bien que ces chiffres ne prouvent pas d'une manière irréfutable que les relations commerciales ont été le principal facteur qui décide de la forme de l'économie, nous dirons qu'elles ont constitué la principale dynamique du développement de la production de marchandises. » C. Keyder, *A Definition...*, p. 68, c'est nous qui traduisons.

(5) H.A.R. Gibb « La réaction contre la culture occidentale dans le Proche-Orient » in *Cahiers de l'Orient Contemporain*, 23, 1951, pp. 1-10.

(6) Notamment : E.K. Trimberger « A theory of elite revolutions » in *Studies in Comparative International Development*, 7, 1972, pp. 191-207 du même auteur, *Revolution from Above. Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*.

mobilisation de masse (7). Ces théories considèrent l'œuvre de telle ou telle révolution uniquement du point de vue de leur capacité à promouvoir un développement économique, de préférence indépendant, quitte à céder en fin de compte devant les méthodes qui ont « fait leur preuve », récemment au Cambodge, pourvu qu'elles servent la bonne cause. Nous ne nous étendrons pas plus longtemps sur ces élucubrations qui, d'un autre côté et malheureusement ne sont que surabondantes. Leur caractère rigide, quant à l'explication des changements survenus de part et d'autre, qui découle de leur conception, en somme évolutionniste du changement, ne donne pas tellement l'occasion de s'arrêter sur un phénomène précis faisant partie de l'inaltérable linéarité de l'économie (8). Cette sorte de fatalisme trouve, en quelque sorte, un écho chez les tenants d'une certaine idée, fort manichéenne, du phénomène de civilisation. Ceux-ci sont prêts à légitimer d'une façon ou d'une autre, en évoquant le risque de contre-révolution, les ravages d'une guerre d'indépendance ou alors la désorganisation sociale, le manque d'une infrastructure économique ou encore l'attardement incurable des masses ; toute pratique coercitive au nom d'une nécessité de « civilisation » dont le contenu reste souvent très mal défini. Ces approches ont l'inconvénient de perdre de vue non seulement les traumatismes sociaux qui découlent du processus civilisationnel mais aussi les distorsions infligées dès le départ à l'avenir du processus sociétal. Cette façon de trouver des « excuses » à toute terreur pourvu qu'elle soit civilisante est, en dehors des études souvent historiques qui relèvent d'elle, fort commune en Turquie.

Ainsi, notre propos se place entre ces mécanismes externes et internes afin de pouvoir penser les idées et la

---

(7) Dans la conclusion de son livre, E.K. Trimberger poursuit : « La question reste si les bureaucrates militaires en alliance avec leurs partisans technocrates ont la capacité (ou peuvent développer la capacité) d'accomplir cette mobilisation de masse pour un développement non-capitaliste » (*sic*) p. 174, c'est nous qui traduisons.

(8) Dans la préface de son livre le même auteur nous annonce : « Se servant d'une armature structuraliste et matérialiste, je n'ai pas examiné les similitudes ou les différences entre leur culture (des quatre pays en question) ». *Ibid.*, p. VII.

pratique conséquente de l'élite révolutionnaire et républicaine turque à travers son héritage politique et sa position spatiale. Nous pensons qu'au-delà des « multiples déterminismes », il existe, répétons-le, une pensée propre à l'élite, qui dans un contexte géo-politique déterminé, agit selon des parti-pris qui ne lui sont dictés par aucune force extérieure ou intérieure. En cela la dépendance, s'il y en a une, est visible seulement dans les termes de son discours et dans les formes de sa pratique politique qui sont résolument occidentaux. Maintenant, sa domination prend forme, en fonction, d'abord de ses sources d'inspiration, ensuite de son héritage politique, enfin et tout à fait incidemment, de la société à laquelle elle a affaire. Dans cette configuration, nous commencerons par examiner en détail la mise en place de cette domination, voulue rationnelle et légale, selon une périodisation relativement arbitraire, effectuée en vue de mieux faire ressortir le déplacement des termes de l'obstacle devant lequel l'élite se trouve ; obstacle qui est immédiatement en rapport avec son volontarisme.

Dans un premier temps, donc, durant à peu près sept ans, les républicains s'attaquent à ce qu'ils semblent considérer comme le mal principal qui sévit dans le peuple, à savoir la religion musulmane. Parallèlement à ce que nous appellerons le processus de « sécularisation de la religion » qui signifie en fait, la destruction de sa dimension spécifique, temporelle ou séculière, une pacification-recentralisation et une homogénéisation ethnique s'observent durant la même époque. Mais cette politique exclusive et par conséquent répressive tend peu à peu à laisser la place à une politique intégrationniste qui se repère fondamentalement au niveau de la découverte d'une nation. En effet la continuité idéologique entre l'élite républicaine et ses prédécesseurs nationalistes, ne se rétablit qu'au bout d'une coupure pendant laquelle est défini le contenu d'une nouvelle nation qui ne ressemble point à celle dont s'étaient réclamés les Jeunes Turcs. L'élite républicaine veut une nation dont le caractère particulier soit immédiatement universel.

Nous pensons qu'au sein de ce processus de changement révolutionnaire, le lieu du conflit le plus profond n'est

pas directement l'économique. Le développement que l'élite turque réalise n'est pas un développement économique, mais quelque chose de plus global encore, que celle-ci appelle d'ailleurs la civilisation. Et ce sont les termes de la façon de civiliser qui changent dans le temps. La nation, notamment, devient ce lieu par excellence, où s'observent quasiment toutes les dimensions de la forme et du contenu de la domination légale de l'élite turque. Une analyse strictement économique ne suffirait pas à la compréhension des enjeux réels qui découlent de la volonté civilisatrice des « missionnaires » turcs.

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

*PREMIERE PARTIE*

**PETITE HISTOIRE  
DES VOLONTÉS RÉFORMATRICES**

Institut kurde de Paris

INSTITUT KURDE DE PARIS

La période historique que nous nous proposons de couvrir dans cette partie, s'étale sur environ un siècle et demi (1795-1950). La période retenue est longue ; elle est témoin d'événements cruciaux dans l'histoire de l'Empire Ottoman et du pays contemporain, la Turquie, né de la dislocation de cet empire. Mais néanmoins elle est retenue d'une façon arbitraire, pour une raison précise. Le long processus de déclin global de l'Empire Ottoman, bien qu'il s'accroisse au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, n'est pourtant pas repérable dans le temps : il ne débute pas à une date précise, telle 1800. En fait le début du XIX<sup>e</sup> siècle figure une date importante dans l'histoire des décisions politiques prises afin d'endiguer ce processus de déclin. Le XIX<sup>e</sup> siècle est une période au cours de laquelle les dirigeants de l'Empire Ottoman se tourneront vers l'Occident dans le but d'y trouver les moyens de remédier à la lente désagrégation de leur entité impériale. Les diverses volontés réformatrices qui se succèdent sans cesse au cours de ce siècle, seront en réalité incapables d'arrêter le processus de déclin. Ce qui nous intéresse ce sont ces volontés réformatrices en elles-mêmes c'est-à-dire indépendamment des résultats ou des échecs auxquels elles ont pu donner lieu.

Ces volontés réformatrices présentent selon nous deux caractéristiques majeures : un occidentalisme de plus en plus marqué et l'étatisme ou le centralisme. Nous pensons pouvoir les souligner au cours de l'examen des diverses volontés réformatrices (première partie) afin de faire ressortir la figure bizarre de la fiction moderne à laquelle la tradition réformatrice a donné lieu à force de trop vouloir devenir civilisé, moderne, rationnel, etc. (deuxième partie).

L'histoire des volontés réformatrices que nous proposons suit le cours des événements historiques qui précipiteront la chute et la désagrégation de l'Empire Ottoman (période

pré-républicaine). Il existe en effet deux processus parallèles dans le temps : la volonté de réformer s'accroît à mesure que la situation politico-militaire empire. Mais au-delà de ces processus, il existe une filiation précise qui regroupe les diverses volontés réformatrices. Ainsi par exemple, les réformes des despotes éclairés et de leurs serviteurs traditionnels — les hommes d'Etat ottomans — (1795-1876) consacrent l'émergence d'une nouvelle génération d'hommes d'Etat, formée à l'occidentale et mue par une volonté réformatrice différente et plus radicale. Ainsi encore ce mouvement — jeune ottoman — est à l'origine de la deuxième génération de réformateurs — les Jeunes Turcs. Ainsi enfin les révolutionnaires républicains de 1923 qui prennent la relève des Jeunes Turcs sont formés dans un environnement politique et idéal, marqué du sceau de leurs prédécesseurs. Cet enchaînement historique qui prévaut entre les diverses volontés réformatrices est repérable d'une autre manière encore que la simple relation de cause à effet. Ces volontés sont reliées entre elles par le développement progressif d'une ambition sociale moins apparente au départ mais omniprésente dans la pratique républicaine. Cette pensée sociale se développe selon l'époque et à divers degrés, dans différents domaines, sur différents thèmes comme la nationalité, l'économie, la représentation politique, la civilisation, la religion. Développés, mûris et parfois mis en acte même si c'est d'une façon rudimentaire, au cours de la période pré-républicaine ces thèmes deviennent avec l'avènement de la république les leitmotifs de la volonté réformatrice républicaine.

Les trois chapitres qui constituent cette partie tentent de refléter à la fois l'enchaînement historique des diverses volontés réformatrices et les caractéristiques communes à ces volontés. Toutefois l'accent est mis sur ce dernier aspect, c'est-à-dire que notre attention est retenue particulièrement par le centralisme, l'étatisme et l'occidentalisme progressif des volontés réformatrices. D'autre part, ce que nous avons nommé la tradition de pensée sociale est étroitement liée à l'une de ces caractéristiques : l'occidentalisme est presque toujours synonyme, dans la pensée réformatrice, de « projet social » ou de « projet humanitaire ».

De façon concrète, le premier chapitre (1795-1876) est consacré à un bref examen des réformes réalisées surtout par les despotes éclairés et par leurs serviteurs traditionnels. Ces réformes comme toutes celles qui vont suivre jusqu'à l'avènement de la république, sont dictées par deux séries de contraintes politiques. Premièrement, la pression militaro-politique croissante d'un Occident chrétien qui domine d'ores et déjà ce dernier bastion d'un islam jadis supérieur, incarné par l'Empire Ottoman. Deuxièmement, une incapacité chronique des dirigeants ottomans pour le contrôle administratif et surtout fiscal. Est discuté, toujours dans ce chapitre et en fonction de cette trame historique de déclin et de réformes, une des caractéristiques des volontés réformatrices à savoir l'impératif de la prééminence étatique.

Le deuxième chapitre (1876-1918) traite des premières élites, différentes des serviteurs habituels du monarque ottoman. Il les situe dans leur contexte historique, tente de rendre compte de leur position paradoxale au sein d'un environnement politique régi par la volonté d'un seul, et cherche à identifier la filiation idéale entre deux générations d'élites tout en insistant sur les caractéristiques communes et particulièrement sur l'accentuation de l'occidentalisme (la Constitution de 1876, l'émergence du laïcisme, la réflexion sur la nécessité d'une nation turque).

Le troisième chapitre (1918-1950) fournit des éléments importants pour la discussion qui sera engagée dans la deuxième partie et traite particulièrement de la mise en place d'une domination légale par une élite révolutionnaire (1923) qui libère d'abord le territoire (la Turquie actuelle) partiellement occupé à la fin de la Première Guerre mondiale et ensuite met fin à la monarchie ottomane (1922). La rupture révolutionnaire est l'œuvre de cette élite qui ne se veut plus la continuatrice de l'empire. Mais d'un autre côté, cette rupture est bel et bien l'œuvre d'une élite dont la volonté s'inscrit dans la tradition réformatrice. En fait, dans un certain sens, c'est dans la volonté de l'élite républicaine et notamment dans son paternalisme, son étatisme et son phantasme civilisant, que l'on retrouve les formes achevées des caractéristiques des diverses volontés réformatrices.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE PREMIER

# LES PREMIÈRES RÉFORMES

Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les institutions fondamentales de l'Empire Ottoman commencent à subir la volonté réformatrice de deux monarques, Selim III et Mahmoud II. La vague de réformes sans précédent, se poursuit pendant l'époque dite de « Tanzimat » (qui signifie les mises en ordre) (1) par des « serviteurs de princes ». La raison d'être de ces réformes est avant tout et d'une façon apparente, la recherche d'une réponse aux défis lancés de l'extérieur et de l'intérieur à l'intégrité de l'Empire Ottoman. Quelques historiens, parmi ceux qui ne cherchent pas à expliquer ces faits de réforme à partir d'un quelconque déterminisme économique (2), mettent l'accent sur une causalité de part en part négative, à savoir la perte de la raison propre d'un empire expansionniste, d'un empire qui commence à perdre son hégémonie militaire à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (3) et ceci au profit de son adversaire principal, la Chrétienté. Causalité négative parce qu'aussi bien les réformes suscitées par la nouvelle position défensive et non plus, militairement parlant, offensive, que l'attachement farouche à l'entité impériale

---

(1) Pour un exposé détaillé de la part d'un observateur relativement précoce, cf. E. Engelhardt *La Turquie et le Tanzimat*.

(2) Particulièrement : B. Lewis *The Emergence of Modern Turkey* ; et les auteurs de *Political Modernization in Japan and Turkey* sous la direction de R. Ward et D. Rustow.

(3) D. Rustow pour sa part, situe la période charnière entre 1768 et 1799 c'est-à-dire au moment des défaites subies contre les Romanov et contre les Habsbourgs. « The modernization of Turkey in historical and comparative perspective » in *Social Change and Politics in Turkey*, p. 95.

menacée et par conséquent l'effort de sauvegarde de sa structure patrimoniale (4), sont tour à tour les signes d'une volonté de maintenir une identité propre face à l'Occident désormais supérieur. A l'époque où l'Orient, identifié à l'Empire Ottoman, devient « la Question d'Orient » pour les occidentaux, les ottomans se questionnent sur l'Occident en tant que menace potentielle pour leur intégrité, leurs valeurs et leur façon de s'imaginer. Car la structure hermétique de leur empire conquérant s'avère désormais vulnérable. En effet, tout le système patrimonial que ce soit au niveau de l'administration, de l'organisation militaire, de la taxation ou de la structure foncière, et qui est régi par l'existence conquérante de l'Empire Ottoman, tombe en désuétude dès l'instant où la machine conquérante et glorieuse cesse de fonctionner. Et là, contrairement aux « canons du Commodore Perry », les défaites militaires que l'empire accumule en tant que « contraintes historiques externes » n'entament son herméticité que, principalement, au niveau de sa tradition militaire. Ainsi, la période des réformes est surtout caractérisée par la prédominance d'efforts répétés pour la restructuration de l'appareil militaire (5). Seulement, la relative perméabilité due principalement à l'attitude défensive du pouvoir patrimonial et décelable dans les fondements mêmes des réformes lancées, apparaît comme le point de départ d'un processus de changement irréversible. En d'autres termes les ottomans, en adoptant les techniques occidentales pour une restructuration de leur système patrimonial traditionnel, créent, ce faisant, les conditions nécessaires en soi, mais non suffisantes d'un processus que nous allons qualifier, pour le moment, de sécularisation. Par ailleurs cette même attitude qui consiste en général, à conférer une certaine « neutralité » au contenu et à la forme des techniques étrangères,

---

(4) Nous utiliserons les définitions de Weber, aussi rappelons celles des dominations patrimoniale et sultanique. « On appellera domination patrimoniale toute domination orientée principalement dans le sens de la tradition mais exercée en vertu d'un droit personnel absolu ; sultanique, une domination patrimoniale qui, dans la manière dont elle est administrée, se meut principalement dans la sphère de l'arbitraire non lié à la tradition. La distinction est très fluide. »

(5) Cf. B. Turner, *Weber and Islam*, particulièrement 8<sup>e</sup> partie.

à partir du moment où on les adopte, devient un trait dominant du long processus de modernisation défensive ; et pour cause ! La différence des « mises en ordre » ottomanes avec la Restauration de Meiji réside, il nous semble, dans ce refus de se savoir vaincu ou encore dans cet attachement à un imaginaire d'ores et déjà en faillite.

## I. LES REFORMES MILITAIRES ET EDUCATIVES (6)

Nous regrouperons les réformes réalisées durant presque sept décennies dans deux ensembles en interrelation eu égard au but que leurs promoteurs se fixent : la sauvegarde de l'empire.

La réforme militaire, d'abord, consiste en la création d'une armée moderne en remplacement des janissaires, cette armée prétorienne formée dans un milieu particulièrement imprégné du mysticisme des sectes hérétiques de l'Islam (7). De nombreux conseillers militaires, surtout français et prussiens, sont chargés de la formation des différents corps de cette armée moderne.

Les réformes éducatives, ensuite, se font pour la plupart dans la lignée de la réforme militaire et tentent de donner une structure de base à cette armée nouvelle. Une école de génie militaire (1795) et une école militaire (1834) sont ainsi créées. Quant à l'enseignement civil, deux écoles secondaires, l'une américaine (1860), et l'autre française (1868) commencent à fonctionner dans le but de former les futurs hauts fonctionnaires, de préférence et pour la première fois d'origine turque c'est-à-dire musulmane. Toujours dans ce cadre plusieurs autres écoles secondaires

---

(6) Pour les réformes en général, nous nous sommes reportés à N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*.

(7) B. Turner, op. cit., pp. 143-144 ; pour un exposé historique cf. A.P. Caussin de Perceval, *Précis Historique de la Destruction du Corps des Janissaires par le Sultan Mahmoud en 1826*. Paris, 1833.

à enseignement laïque, une école de médecine (1838) (8) et une école de sciences politiques (1859) sont ouvertes.

Au sein du processus global de réforme, les transformations touchant à la structure militaire et à la structure de l'éducation et de la formation ont une place autrement importante du fait de leur nouveauté. D'abord le nouveau corps militaire du fait de ses sources de recrutement extrapatrimoniales, c'est-à-dire en dehors de la mouvance de la Cour, consacre l'association des sujets à la tâche militaire, au niveau du commandement (9). Ensuite, l'enseignement moderne proprement dit, surtout à l'école de médecine, dans les écoles militaires techniques et les écoles secondaires à enseignement laïque, devient une véritable source de propagation d'idées « positives » tout à fait inconnues, en tout cas ignorées.

Sur un plan plus global, ces brèches ouvertes dans la structure première du patrimonialisme ottoman, à l'échelle de sa bureaucratie civile et militaire, indiquent le lieu privilégié des enjeux futurs. Ceci signifie que l'immobilisme ou encore le conservatisme découlant de la position défensive de l'empire vis-à-vis de l'Occident quant à ses valeurs propres, se trouve être entamé à travers ces réformes destinées à des fins conjoncturelles, donc considérées en fait comme des moyens de conservation. Mais ceci signifie aussi et surtout que la mobilité, si mobilité il doit y avoir, n'existera qu'au regard de cette bureaucratie civile et militaire, formée à l'occidentale, imprégnée d'idées évolutionnistes, matérialistes et laïques. Le changement, dans un tel contexte semble désormais ne pouvoir relever que de cette nouvelle bureaucratie étatiste par vocation, et non d'une quelconque potentialité périphérique. En effet, une des premières tâches de ces « serviteurs de princes » issus des nouvelles institutions, consiste à briser le pouvoir des notables locaux (ayan) établis dans divers endroits du ter-

---

(8) L'enseignement y est dispensé, pendant un certain temps, en français. Un visiteur étranger de l'école nous informe sur les lectures des étudiants : d'Holbach, Diderot, Cabanis et Voltaire ; cité in N. Berkes, *op. cit.*, p. 117.

(9) Evidemment association signifie encore, ici, assimilation progressive. Ces recrutés extrapatrimoniaux finissent tous par rentrer à la Cour avec divers titres, de noblesse s'ils épousent une noble, ou de rang (pacha) et ils n'ont aucune autonomie.

ritoire de l'empire (10). Cette recentralisation mérite un examen attentif. La consolidation du pouvoir central, réalisée par le monarque Mahmoud II et les bureaucrates ancien ou nouveau style, est avant tout le signe d'une volonté qui obéit à l'impératif de sauvegarde de l'unité politique. A une échelle plus globale cela signifie le maintien des structures de la domination traditionnelle patrimoniale. L'Etat Ottoman, à la suite des défaites militaires, semble en quelque sorte redécouvrir son empire. Autrement dit, une fois la progression vers l'extérieur arrêtée, l'enjeu devient la conservation du territoire. Or, très vite, l'on s'aperçoit que ce territoire est l'objet d'actes séditionnels, voire de revendications séparatistes. Ainsi la tradition offensive fait place à une position défensive, à une tentative de sauvegarde des possessions territoriales qui, en tant que telle, ne met aucunement en cause le patrimonialisme ni l'impérialité.

Ici, la relation prévalente entre l'impératif central étatique et le développement social, en ce qui concerne le sultanisme oriental, semble précieuse pour comprendre cette mutation défensive. Car finalement, les ottomans n'hésitent pas pour choisir entre une politique d'ouverture vers d'éventuelles potentialités périphériques au sens large, et une politique autoritaire donc traditionnelle. Ils recentralisent et, conjointement, modernisent l'appareil bureaucratique et l'armée, dans le but de sauvegarder leur empire.

---

(10) Ayan est le pluriel de l'arabe 'ayn dans le sens de « notable » et est souvent employé pour désigner les personnages éminents sous le kalifat et les régimes islamiques qui lui ont succédé, précise l'article de l'*Encyclopédie de l'Islam* (T. 1, p. 801). Le pouvoir des « ayan » a été un important facteur déstabilisant au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle. Le pouvoir central après avoir signé une sorte d'armistice (1808) réussit à briser leur pouvoir d'une manière définitive. Ce phénomène a été très critiqué à l'époque, particulièrement par des observateurs anglais comme étant une entrave à la constitution d'entités économiques et politiques indépendantes ; cité in N. Berkes, *op. cit.*, p. 93. Par la suite ses conséquences ont été interprétées comme ayant eues des effets anticipateurs sur le processus d'indépendance des contrées où régnaient ces notables, comme par exemple pour la Grèce. Pour une étude sur ce pays, cf. D.S. Skiotis « From bandit to pacha : first steps in the rise to power of Ali of Tepedelen, 1750-1784 » in *International Journal of Middle East Studies*, 2-3, 1971, pp. 219-244.

Certes, cette logique découle dans un premier temps, de la position défensive. Mais dans un deuxième temps elle réaffirme le primat du centre dans l'enjeu du moment ou dans les enjeux à venir, pour la sauvegarde comme pour le changement, pour les aménagements conjoncturels comme pour les mutations structurelles. L'Etat demeure le lieu par excellence de tout enjeu, tant sur le plan de la continuité que sur le plan de la rupture. C'est à travers lui que l'on cherchera à introduire un changement, il est aussi et surtout ce que l'on changera d'abord et avant tout. C'est que l'Etat apparaît comme le seul référent possible ou encore le seul pôle réel, mobilisable, accessible, compte tenu de sa légitimité et de sa figure de garant.

## II. LES REFORMES JURIDIQUES ET ADMINISTRATIVES

L'examen global des réformes ottomanes d'avant la Constitution de 1876 porte, en deuxième lieu, sur l'ensemble des réformes juridiques et administratives qui sont tout aussi révolutionnaires par rapport à leur environnement, que les réformes éducatives et militaires. Brièvement : un premier édit impérial (1839) énonce le principe de la garantie des droits et des libertés des sujets et la protection de leur vie et de leurs biens, quoi que ces notions restent encore très vagues. Un deuxième édit (1856), plus concret, surtout à l'égard des sujets non-musulmans de l'empire, libère ceux-ci d'un impôt (l'avanie) qu'ils avaient à payer du fait de leur religion (11). Cet édit préconise par ailleurs la création d'une banque, la mise en application d'un budget et affirme le principe de la nécessité de faire appel à des conseillers européens en matière de développement économique. Dans la pratique ces recommandations aboutissent à l'adoption en 1850 du droit commercial français de 1807 et dix ans plus tard à la

---

(11) Pour un exposé détaillé des réformes financières, cf. S. Shaw « The 19th century ottoman tax reforms and revenue system » in *International Journal of Middle East Studies*, 4, 1975, pp. 421-459.

création de tribunaux de commerce, les premiers à avoir une juridiction indépendante de la juridiction traditionnelle ou du droit coutumier. Parallèlement, on assiste à des tentatives de codification juridique et, pour la première fois, à la création d'une juridiction concernant l'habeas corpus : le code pénal français de 1810 est adopté en 1858 et, avec lui les « tribunaux réguliers » ou « réglementaires ». C'est pendant la même année que quelques textes en matière de droit de propriété foncière sont introduits (12), tandis qu'une loi sur les départements est adoptée six années plus tard.

La ratification de nouveaux textes juridiques et administratifs ou encore la création de nouveaux tribunaux, sont, dans leur essence les manifestations de cette même volonté réformatrice agissant toujours dans les mêmes buts : la sauvegarde de l'unité politique et la réaffirmation du rôle central de l'Etat patrimonial.

Dans un premier temps, la recherche d'un sous-bassement juridique à la nouvelle égalité des droits entre tous les sujets de l'empire ou encore la nécessité de mise en ordre dans les relations commerciales extérieures pour une évaluation correcte des revenus imposables des marchands ottomans — non-musulmans, dans leur quasi-totalité (13) — sont les raisons principales des réformes. Mais au-delà, ce que nous retenons de ces dernières, c'est qu'elles obéissent encore une fois aux impératifs et aux intérêts du centre et ceci bien qu'elles introduisent des changements en direction du social. Les réformes juridiques commerciales par exemple, arrivent à s'imposer en tant que telles dans la mesure où le commerce est non seulement considéré comme une occupation honorable par la religion mais où en plus il convient aux intérêts financiers de l'Etat ;

---

(12) La notion moderne de propriété, notons-le, ne va être acceptée définitivement et sans réserves, qu'en 1926.

(13) En ce qui concerne la nouvelle politique économique du pouvoir central, privilégiant le commerce en tant que principale source d'impôt, devant l'impossibilité croissante d'atteindre la paysannerie malgré l'annihilation du pouvoir des notables locaux, cf. I. Sunar « L'anthropologie politique et économique : l'Empire Ottoman et sa transformation » in *Annales*, mai-août 1980, p. 568 ; aussi les thèses de G. Ardant sur le mercantilisme comme une réponse à la difficulté d'asseoir l'impôt en économie fermée, in *L'Histoire Financière de l'Antiquité à Nos Jours*, pp. 219-220.

et la juridiction en la matière est d'autant plus partielle qu'elle ne touche qu'une frange de la société ottomane. A l'opposé, l'impact que peut avoir une loi « rationnelle » sur la société dans sa totalité, est immédiatement contrebalancé, comme par exemple pour la nouvelle juridiction pénale, par le maintien de la juridiction pénale canonique comme ultime garantie et source première de référence. Cette dualité est en fait une des caractéristiques des réformes sociales ottomanes du XIX<sup>e</sup> siècle et, plus précisément, l'expression de la difficulté d'appliquer une juridiction à un environnement régi par un droit coutumier et arbitraire. Maintenant quant au bien-fondé d'un texte comme le droit pénal français de 1810 ou encore du principe de l'égalité des sujets, leur introduction est considérée par les réformateurs comme un moyen d'atténuer les pressions étrangères en faveur des droits des sujets non-musulmans de l'empire. En plus, ces réformes sont surtout conçues comme des moyens de redonner confiance à tous les sujets et en cela elles sont parfaitement conformes à la tradition politique. C'est que la légitimité des tenants de la domination traditionnelle, semble, à travers ces concessions juridiques, d'autant moins lésée que les textes en question ne compromettent en rien l'autorité de l'Etat. Somme toute, ces textes s'adressent, en dehors des restrictions majeures que nous avons signalées, à une multitude inorganisée. Par conséquent, leur caractère formel, dépourvu de sous-bassement juridique réel, fait en sorte qu'ils finissent par renvoyer encore une fois à l'arbitraire du pouvoir.

La même continuité avec l'exercice de la domination traditionnelle s'observe à l'échelle des réformes administratives et fiscales. La recentralisation notamment, opérée à travers l'anéantissement des pouvoirs locaux, ne vise essentiellement que le maintien sinon la revivification des rapports traditionnels de domination entre le centre et les sujets. L'anéantissement des notables n'est nécessaire, dans la logique étatique, que dans la mesure où ceux-ci semblent avoir abusé d'un pouvoir qui leur avait été conféré et non d'un pouvoir qui leur appartient. Locaux au sens premier du mot, ces représentants du pouvoir central n'ont aucune velléité économique de type bourgeois. Ils ne sont pas non plus des féodaux. De ce fait, loin de figurer des menaces

à la toute puissance du centre, ils semblent tout au plus avoir parasité le fonctionnement du rapport centre-sujets, dans lequel ils n'ont traditionnellement qu'un rôle d'intermédiaire révocable à tout moment (14). De même, le code de la terre de 1858 et la loi départementale de 1864 s'inscrivent dans la logique étatique-centrale. Par ces biais l'Etat tente de rétablir les relations avec ses sujets sans passer par les notables, poursuivant en cela la tradition patrimoniale qui consiste à éviter coûte que coûte l'attribution d'un statut politico-juridique à ces derniers et ainsi à ne jamais infléchir sa politique dans le sens d'un compromis avec un quelconque pouvoir centrifuge (15). En effet, le texte de 1858 apporte une meilleure garantie à la petite exploitation terrienne et tente ainsi d'empêcher la concentration abusive de la terre dans les mains des notables (16). Quant au texte de 1864 qui renforce les pouvoirs des préfets, il essaie de promouvoir l'application du code de la terre et surtout de consolider l'autorité et la présence de l'Etat à l'échelle locale.

Ainsi donc, cette deuxième série de réformes, bien qu'elles visent, à la conservation d'un système menacé de destruction, comme les réformes militaires et éducatives, ne représentent pas pour autant au niveau de leur logique propre les caractéristiques fondamentales que nous

---

(14) S. Mardin « Power, civil society and culture in the Ottoman Empire » in *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, pp. 258-281.

(15) Pour une étude claire et concise, cf. M. Heper « La relation centre-côté dans la vie politique ottomane » in *Toplum ve Bilim* (Société et Science), 9-10, 1980, pp. 3-35. L'auteur précise qu'il emploie le terme « côté » ou « pourtour » au lieu de « périphérie » pour insister sur le caractère unilatéral de la relation. Il considère que le terme périphérie renferme une certaine bilatéralité vis-à-vis d'un centre.

(16) La charge fiscale, notamment pour la dîme qui varie auparavant entre 10 et 50 % de la récolte, est fixée à 10 % par les nouveaux textes. L'intention paraît claire en ce qui concerne l'assainissement du système fiscal vu la proportion de cette taxe dans les recettes globales : le quart des revenus du budget pour l'année fiscale 1859-60 ; la difficulté des petits paysans de se libérer d'une taxe de 50 % les contraignait à céder devant les usuriers et les notables. Bien entendu ces réformes fiscales n'ont pas pu contribuer à renflouer les caisses de l'Etat.

G. Akalin, *La structure socio-économique de notre agriculture. Imposition et développement* (en turc), pp. 97, 100 et 107.

avons pu signaler des réformes touchant l'armée et le système d'éducation. Alors que celles-ci semblaient être les vecteurs d'une mutation même conjoncturelle, les réformes que nous venons d'examiner s'orientent plutôt vers un conservatisme politique aussi bien dans leur forme que dans leur contenu. Et en cela elles constituent surtout des réaménagements plutôt que des réformes. Cependant, les résultats auxquels elles donnent lieu s'avèrent compromettants pour la politique de sauvegarde. Ainsi, par exemple, le code de la terre de 1858 ne fait que renforcer, voire officialiser, la grande propriété, alors que son but était de la contrecarrer. Le principe de garantie des droits pour tous les sujets précipite le morcellement de l'entité impériale, en devenant un texte de base pour les revendications séparatistes que l'autorité centrale ne pourrait ni ne voudrait satisfaire. Mais d'un autre côté, si effectivement ces réformes dévient de leur cours pour introduire presque aussitôt des changements « inattendus » ou pour aller à contrecourant de la logique qui les inspire, ce n'est là que l'expression d'une politique qui, quoiqu'elle ne fonctionne plus comme avant, reste néanmoins la seule possible et imaginable aux yeux des tenants de la domination. Que ces réformes aient eu des résultats totalement négatifs, c'est un fait ; mais ce que nous pensons pouvoir retenir de cette attitude politique, c'est qu'elle est l'illustration fidèle de la position défensive qui présente au chapitre des réformes touchant directement le social, une continuité avec la tradition, et ceci malgré l'inexistence d'une menace réelle qui aurait pu venir d'une « périphérie » puissante. Finalement ces réformes, loin d'introduire une dynamique nouvelle comme dans le cas des réformes éducatives et militaires, semblent être destinées à une stabilisation et par conséquent à la conservation de la structure relationnelle de la domination patrimoniale ; ceci dans leur logique inhérente et sans tenir compte des effets secondaires qu'elles ont pu avoir dans un contexte géo-politique marqué par de multiples velléités nationalistes (sauf bien entendu pour l'élément musulman).

Une dernière question vient à l'esprit et semble être restée dans l'ombre : pourquoi le rapport traditionnel entre l'Etat et ses sujets s'avère-t-il désuet, dépassé dès que l'on

tente de le raviver ? Question d'ailleurs qui vaudra aussi pour l'action réformatrice des élites Jeunes Ottomans et Jeunes Turcs. Mais nous n'allons pas pour autant nous étendre davantage sur l'historique. Ce que nous retiendrons c'est cet aspect « perte du contrôle » des tenants de la domination patrimoniale sur leurs sujets, qui se manifeste dans deux faits : une difficulté croissante pour ramasser le tribut et une désorganisation militaire-administrative généralisée. Cette perte de contrôle se fait évidemment au profit des notables locaux mais sans que ceux-ci deviennent de réelles forces centrifuges ou encore des prétendants au pouvoir. C'est la domination patrimoniale qui se trouve reproduite, à la limite, à une échelle locale. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences de la perte par l'Etat non pas de sa légitimité mais de son contrôle, et aussi sur les prolongements modernes de cette habitude politique centrale, qui se manifeste, ici, à travers cette volonté qui puise malgré tout aux sources, afin d'y trouver les moyens pour réaffirmer son imaginaire en décrépitude.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE 2

# LES PREMIÈRES ÉLITES OCCIDENTALISTES

### I. LES JEUNES OTTOMANS (1)

#### *a) Enjeux et limites d'une politique extrapatrimoniale*

Vers le milieu des années 1870, les réformes réalisées auparavant finissent par donner d'autres résultats que ceux escomptés. La tentative d'ouverture vers le social qui a accompagné et soutenu la volonté de changement des monarques afin de sauver leur empire, commence à aller dans un sens inédit. Les conséquences politiques et sociales de l'ouverture tendent à échapper à leurs limites logiques. La modernisation défensive effectuée par la mise en place d'une série d'écoles et par l'adoption de mesures administratives, imitées de l'Occident, dévient de leur cours purement conjoncturel pour induire des mutations non souhaitées. Au sein de ce processus apparaît un groupe de fonctionnaires réformateurs que nous appellerons l'élite. Urbains, habitant la capitale, formés très souvent à l'occidentale et surtout à la française (*alla franca* à l'opposé d'*alla turca*), faisant plutôt figure d'intellectuels politisés et économiquement non impliqués, ils évoquent à peu de chose près à cette description que fait Tocqueville : « Tout l'esprit d'opposition politique que faisaient naître les vices

---

(1) Nous nous sommes particulièrement reportés à S. Mardin, *The Genesis of young Ottoman Thought*.

du gouvernement, ne pouvant se produire dans les affaires, s'était réfugié dans la littérature et [...] les écrivains étaient devenus les véritables chefs du grand parti qui tendait à renverser toutes les institutions sociales et politiques du pays » (2).

Mais cela à une chose près : en effet, l'enjeu devant lequel ces intellectuels se trouvent est encore une fois la sauvegarde de l'empire, et leur moyen politique consiste à réformer et à améliorer ce qui existe déjà comme habitudes et mœurs. Ces Jeunes Ottomans ont pour solution politique l'ottomanisme, tel qu'il apparaît dans le principe légitimiste qui figure dans la première Constitution ottomane (Loi Fondamentale) de 1876 qu'ils rédigent ; et selon lequel le monarque est le rassembleur de tous les ottomans et le garant de leur unité (3). Ce texte est inspiré plutôt de bonnes intentions politiques, compte tenu de ses principes égalitaristes, pluralistes (il garantit une nouvelle fois les droits de vie et de propriété de tous les sujets et instaure le principe d'élections locales) que d'une appréciation solide de la réalité. Plus, en tant que nouvelle institution, il n'est pas justifiable comme telle, ce qui fait qu'il crée deux séries de problèmes dont l'une renvoie à la légitimité religieuse requise pour un tel texte et l'autre à l'unité politique de l'empire, désormais encore plus compromise.

En vue de la légitimité religieuse une solution est recherchée dans le droit canon et curieusement la caution légitimante est trouvée dans une règle relative à l'exercice du pouvoir des khalifes qui consiste en l'obligation de ces derniers de consulter la communauté des croyants (umma) (4). Cette règle (bi'at) est totalement étrangère à

---

(2) A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 245.

(3) La Constitution ottomane de 1876 est presque entièrement inspirée de la Constitution belge du 7 février 1831. Mais elle ne la suit point sur la séparation des pouvoirs, plus, elle reconfirme le monarque dans l'étendue de ses fonctions surtout en matière d'exécutif. Et l'Islam conserve sa place de religion d'Etat, le nouveau régime constitutionnel ayant pour ultime référence le droit canon. Y. Abadan, *Un Regard aux Développements Constitutionnels en Turquie* (en turc), p. 34 ; et N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, pp. 235-250.

(4) Concernant la recherche de caution légitimante : les constitutionnalistes ottomans passent sous silence le texte de 1808 statuant le compromis passé avec les notables locaux, qui nor-

l'idée de souveraineté populaire, de séparation des pouvoirs et de représentation-représentativité politiques. Le problème, au demeurant, est bien entendu de circonscrire le pouvoir céleste du sultan (il est de par sa qualité de khalife « l'ombre de Dieu sur la terre ») par le pouvoir séculier d'une assemblée des représentants prévue par la Constitution. Chose faite d'ailleurs, un an après la promulgation de la Constitution et malgré que celle-ci soit contraire à la tradition et injustifiable par cette règle canonique. Le compromis, en fait, revient à ajourner l'enjeu fondamental : les constitutionnalistes n'ont pas encore réglé leur compte avec l'Islam, ni avec l'entité ottomane. Bien au contraire leur tentative réformiste fait référence à la religion en cherchant à la dynamiser. Néanmoins, l'idée de représentation et de représentativité figure, au-delà des apories, comme une volonté « révolutionnaire » qui tente de bilatéraliser un processus relevant jusqu'alors d'une domination patrimoniale par définition unilatéralement assurée (5). Mais cette volonté, une fois de plus, est celle d'une élite qui poursuit dans la tradition centraliste. Autrement dit, l'ouverture vers les sujets ne peut se faire que si elle assure et soutient l'unité politique, et que si elle est contrôlée et administrée par l'autorité centrale.

Les aménagements et les reprises en main de l'époque précédente, réalisés à l'instigation de despotes éclairés, en abolissant les potentialités conflictuelles d'origine « périphérique » (le pouvoir des notables et le pouvoir des

---

malement a valeur d'exemple pour ce qui est du pluralisme. Davison, tire ses arguments de cette préférence pour la règle canonique pour affirmer le peu d'intérêt que les ottomans accordaient à ce texte — unique dans le genre, R. Davison « The advent of the principle of representation in the government of the Ottoman Empire » in *Beginnings of Modernization in the Middle-East : The XIXth century*, p. 95.

Carra de Vaux note pour sa part que la Constitution de 1876 était présentée officiellement comme une concession du Sultan conformément aux exigences de la religion et non comme un droit naturel. Baron Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, tome 5, p. 155.

Les Jeunes Turcs chercheront également dans le même sens que leurs prédécesseurs, d'où le titre du journal d'A. Riza, publié à Paris, Mechveret, qui est en rapport avec cette règle canonique de consultation.

(5) M. Weber, *Economie et Société*; à propos des types de domination, pp. 220, 221, 222 et passim.

sectes hérétiques implantées dans l'armée, donc dans une institution centrale), redéplacent, nous l'avons vu, le lieu de tous les enjeux et conflits futurs vers le centre aussi bien au niveau de leur origine qu'au niveau de leur solution. Ces aménagements consolident, ce faisant, le pouvoir de l'orthodoxie religieuse musulmane d'un côté, celui du pouvoir central de l'autre. L'émergence, tout comme le pouvoir politique de ces fonctionnaires réformateurs se situe dans ce contexte. Leur marge d'action est modelée par les impératifs du centre. Ceci à tel point que, lorsque l'octroi de certains droits aux peuples non-musulmans de l'empire commence à dégénérer dans le sens de la création d'entités nationales indépendantes, c'est-à-dire dès que cette ouverture commence à engendrer des menaces pour l'unité de l'empire (surtout dans les Balkans), le modernisme constitutionnaliste des réformateurs perd sa raison d'être en échouant dans son objectif prioritaire : la sauvegarde. Et c'est là que la fragilité de leur volonté et de leur pouvoir apparaissent au grand jour, car ni la Constitution ni l'Assemblée n'ont de sous-bassement réel. D'ailleurs le monarque, dès qu'il commence à régner seul, ne fait que proroger *sine die* l'Assemblée (1878) sans abroger la Constitution qu'il ne respecte plus. Il fait comme s'il prouvait la contradiction de telles pratiques surtout quand il démontre durant 30 ans de règne solitaire que la seule façon de faire de l'ottomanisme, tout en gardant son identité religieuse, c'est de gouverner d'une façon absolue.

S'il faut dire un dernier mot sur ce long processus de changement de presque un siècle (1795-1878), cela consisterait à faire remarquer le pouvoir de ce centralisme étatique qui commence tout d'abord par se ressaisir à travers l'annihilation des forces périphériques habitant son territoire pour pouvoir introduire en quelque sorte, ses réformes centrifuges mais contrôlées qui, dès qu'elles touchent à la limite du contrôlable, sont immédiatement arrêtées (6). Nous reviendrons dans la partie concernant

---

(6) Cette tradition patrimoniale concerne aussi d'un autre côté les « serviteurs de princes ». En effet ceux-ci et les Jeunes Ottomans ne font pas exception à la règle, sont non seulement révocables à tout moment mais risquent par-dessus tout leur tête.

la république sur d'autres manifestations, modernes, de cette tendance.

### *b) Deux conceptions divergentes du changement*

Les dilemmes qui découlent de la nécessité de sauvegarder l'unité politique et l'identité religieuse tout en voulant faire des réformes, se retrouvent à travers la pensée et l'action politiques de deux hommes de lettres du courant jeune ottoman : Sinasi (1826 ? - 1871) et Namik Kemal (1840-1888). Leur différente façon d'appréhender le changement survenu dans le cours traditionnel de la vie politique ottomane, prend racine dans une nouvelle problématique que nous appellerons la « Question d'Occident ». C'est que les retombées de ces réformes d'inspiration occidentale commencent à devenir des menaces avant tout culturelles pour l'identité prévalente, que ce soit au niveau du patrimonialisme ou au niveau de l'Islam. Dans ce sens la question devient celle de savoir jusqu'où l'Islam est capable de soutenir les conséquences des réformes imitées de l'Occident chrétien, si l'on continue à les mettre en œuvre. Les prises de position radicales de Sinasi et celles éclectiques de Namik Kemal reflètent assez fidèlement la divergence fondamentale entre les inconditionnels de la Civilisation et les autres, c'est-à-dire ceux qui sont à la recherche d'une synthèse ; controverse qui par ailleurs sera toujours très vive. Ce que nous retenons pour notre part de cette nouvelle problématique, c'est qu'à part les penseurs religieux, plus personne ne réfléchira désormais à la « Question d'Orient » proprement dite.

C'est en prenant le contrepied des thèses d'Ernest Renan et en prolongeant ainsi la controverse qu'elles ont soulevée, surtout dans l'Empire Ottoman et en Egypte, que Namik Kemal cherche à définir ce qu'il considère comme les vertus et les avantages de la civilisation islamique en face de la civilisation chrétienne. L'affirmation de Renan selon laquelle l'incapacité de l'Islam à assimiler la science et le progrès, est due à la fusion de l'Etat et de la religion (7) est discutée par Namik Kemal dans son pamphlet

---

(7) N. Berkes, *op. cit.*, p. 262.

« Réfutation de Renan ». Il y défend la justice islamique inspirée du droit canon. Pour lui, le support spirituel présent dans l'Etat signifie la supériorité de la justice de l'Islam. Ainsi les sources suprarationnelles de l'Islam devraient être supérieures à celles, rationnelles, de l'Occident en matière de justice et en matière d'éthique. Face à cette prise de position défensive celle de Sinasi fait plutôt figure de position universaliste considérant la civilisation comme unique. Tandis que les chemins qui mènent à la Civilisation sont tracés pour Namik Kemal par la morale religieuse, pour Sinasi ils sont garantis par la rationalité. Ami de Renan qu'il a connu à Paris où il était envoyé pour étudier les finances publiques, Sinasi finira par s'intéresser au positivisme et à la littérature. Contrairement à Namik Kemal, il pense que le droit positif a ses sources dans la nouvelle religion positiviste qui forme la base de la Civilisation. Sa conception du progrès social exclut le changement strictement politique et privilégie l'éducation du peuple, action à laquelle il se consacre par le biais de son journal quotidien (1860) et de ses pièces de théâtre d'un côté, et de l'autre à travers le mouvement littéraire (La Nouvelle Littérature) qu'il anime (8). Finalement tandis que Sinasi met ses espoirs dans un changement qui viendrait des masses « éduquées », Namik Kemal mise sur un bouleversement politique. En effet les écrits de ce dernier témoignent d'un fort accent provocateur, émotionnel, exaltant le patriotisme.

c) *D'une volonté réformatrice  
à une opposition politique*

Le mouvement jeune ottoman cristallise en son sein toutes les idées « progressistes » ou nouvelles : l'occidentalisme, l'ottomanisme constitutionnaliste, l'islamisme non-

---

(8) Dans le même courant de pensée que Sinasi, il faut citer un autre homme de lettres, journaliste, romancier et essayiste Ahmed Mithad, auteur du premier livre de vulgarisation économique : *Ekonomi Politik* (1880) dans lequel il attire l'attention du lecteur sur l'utilité de l'épargne et de la tenue d'un livre de comptes ; S. Mardin, *Les Idées Politiques des Jeunes Turcs, 1895-1908* (en turc), p. 24 ; N. Berkes compare Ahmed Mithad à Benjamin Franklin, *op. cit.*, p. 282.

intégriste et réformateur. Même cette dernière tendance d'origine essentiellement arabe et qui consiste en une toute première tentative de « Réforme » de l'Islam, trouve un écho chez les Jeunes Ottomans. Et ces tendances s'imbriquent les unes dans les autres chez ces derniers. Chez leurs successeurs, les Jeunes Turcs, par contre elles s'autonomisent en se clarifiant et aboutissent à des mouvements antagonistes qui vont s'exclure les uns par rapport aux autres. Les Jeunes Ottomans, dans le contexte politique qui est le leur, semblent contraints à faire avec l'ottomanisme et l'islamisme au nom de l'unité et de l'identité. Et leur occidentalisme trouve ses limites dans cet environnement impérial, dominé par la religion. Un environnement qui modèle jusqu'à l'avènement de l'Etat national et laïque, la pensée et l'action des élites ottomanes.

## II. LES JEUNES TURCS (9)

A la différence de la première, la deuxième génération de mouvement « jeune » se trouve de plus en plus dans une position d'exclusion au niveau des affaires gouvernementales et publiques ; processus de rupture qui finit par le règne solitaire du Sultan Abdülhamid II (1878-1908). Au départ, ces Jeunes Turcs poursuivent dans la tradition d'élite « conseillère du Sultan ». Mais très vite ils se voient obligés d'abandonner ce rôle. Ainsi, tandis que les uns se voient dans la contrainte (au risque de perdre leur vie) de quitter l'empire pour aller à Paris, à Genève, à Londres ou au Caire, les autres profitant soit de leur situation de militaire en poste aux frontières, surtout à Salonique, soit de leur situation d'étudiant dans les écoles militaires et civiles, deviennent des opposants souterrains (10). Dans cette nou-

---

(9) Il y a une confusion entretenue en ce qui concerne l'appellation, entre les deux générations « jeunes ». Bien que les européens appellent toutes les deux sans distinction les « Jeunes Turcs » ce ne sont que les seconds qui se définissaient comme tels.

(10) Ramsaur note que les Jeunes Turcs de Salonique avaient commencé à s'organiser dans des loges maçonniques et au sein des sociétés secrètes ; E. Ramsaur, *The Young Turks*, p. 103.

velle configuration, les exilés ont surtout un rôle idéologique. Les autres, par contre, constituent des foyers d'activistes au sein et aux confins de l'empire. Ce sont eux qui mettront effectivement fin en 1908 au règne solitaire du Sultan en l'obligeant à respecter la Constitution de 1876 (11). Notre propos concerne les premiers.

### a) Centralisme et libéralisme

Parmi les idéologues exilés nous allons retenir la figure d'Ahmed Riza (1859-1930) : ancien élève de l'Ecole Nationale d'Agriculture de Grignon, coreligionnaire positiviste, rédacteur en chef du journal *Mesveret* (signifie consultation ou délibération publique) publié en turc et en français à partir de 1895 à Paris, secrétaire général de la section parisienne du Comité Ottoman d'Union et de Progrès (C.O.U.P.) (12), président de l'Assemblée après le coup d'Etat de 1908, il est la figure représentative de la tendance centraliste dont nous verrons les prolongements durant les périodes pré- et post-républicaines.

La réflexion d'Ahmed Riza porte au début sur les raisons du retard qu'a pris l'Empire Ottoman. Dans les articles qu'il écrit dans son journal et dans la revue positiviste (*Revue Occidentale*) il soutient l'idée selon laquelle il n'est pas nécessaire d'être chrétien pour embrasser la morale, la Civilisation et le progrès (13). Dans ce sens, Riza renverse les termes de la problématique des Jeunes Ottomans qui consiste à rechercher la possibilité d'intégrer le progrès dans le monde statique de l'Islam. A ses yeux, le progrès

---

(11) L'activisme jeune turc à l'intérieur des frontières de l'empire se structure, dès 1889, autour du Comité Ottoman d'Union et du Progrès (C.O.U.P.), créé clandestinement à l'initiative des étudiants de l'Ecole Militaire.

(12) En 1895 à la création de la section parisienne du C.O.U.P., Riza propose l'adoption de la devise positiviste « Ordre et Progrès ». C'est finalement « Union dans l'Egalité et Progrès » qui est adopté. Néanmoins, il utilise cette devise pour son journal, cf. H.Z. Ulken, *l'Histoire de la Pensée Contemporaine en Turquie* (en turc), p. 128.

(13) Un de ses livres résume ses grandes idées exprimées dans ses articles : A. Riza, *La Crise de l'Orient*.

étant universel, l'Islam sera relégué de plus en plus à une place d'où il assurera la « solidarité sociale ». Le laïcisme de la pensée de Riza s'exprime dans cette image utilitaire de l'Islam. D'autre part sa préoccupation pour le progrès le pousse à réfléchir au problème de l'éducation qu'il conçoit comme un moyen nécessaire afin de montrer à chacun son devoir et d'avoir ainsi des individus utiles à la société. Ses idées sur l'éducation s'inscrivent dans sa conception générale du changement social considéré comme « un fait essentiellement biologique, c'est-à-dire continu » (14). Le progrès qu'il entrevoit est linéaire et ne peut être l'œuvre que d'un certain réformisme : « Nous voulons améliorer tout ce qui existe chez nous sans jamais rompre avec le passé, sans briser la continuité nationale » (15). La tâche d'améliorer revient tout particulièrement « aux patriotes éclairés » puisque « la masse sent plus qu'elle ne réfléchit » (16). Ces orientations se formalisent chez lui, en une théorie de l'action sur le social dont les acteurs sont les élites civiles et militaires. Ceux-ci pour pouvoir survivre, doivent « occuper et conquérir » la société (17). Chez Riza le souci de progrès, bien que dominant au départ, devient de plus en plus secondaire devant une problématique que l'on peut appeler d'« ordre pour le progrès ». Et à l'époque où cet ordre va être effectivement à l'ordre du jour (1908) Riza fera partie de ses promoteurs, par la suite il sera comme d'autres élites civiles, relégué de plus en plus dans un rôle secondaire, laissant, contraint et forcé, la place à l'aide militaire du C.O.U.P. (1913).

Les militaires ont une place autrement importante dans la pensée de Riza. Tout d'abord, ayant reçu une éducation moderne, ils font partie d'une armée de métier et ils forment une frange importante des éclairés (18). Tandis

---

(14) A. Riza, Bulletin de France in *Revue Occidentale*, 1891, p. 399.

(15) A. Riza, « L'inaction des Jeunes Turcs » in *Revue Occidentale*, 1903, p. 91. Il poursuit : « Il ne faut pas qu'une révolution qui aura épuisé le meilleur de l'énergie turque ne transmette à la génération future que la beauté du geste. »

(16) *Ibid.*

(17) Ce sont là les termes d'un proche collaborateur (anonyme) de Riza, dans le journal *Mechveret*, en 1896.

(18) D'autant qu'à côté de la seule école de sciences politiques il existe cinq écoles militaires supérieures.

que l'armée ancienne est caractérisée par la loyauté au Sultan et par le système promotionnel traditionnel, l'armée moderne a ses valeurs propres et elle semble plus proche du peuple eu égard à ses sources de recrutement expatriationnel. C'est en ce sens que les militaires ont leur place dans la vie civile en tant que guides, ils doivent tenir le peuple dans un état de mobilisation constante, pour le faire participer au progrès.

Ahmed Riza est la figure centrale du centralisme étatique, de la conception d'un Etat qui doit assurer l'ordre pour promouvoir le progrès.

Neveu du Sultan Abdülhamid II, le prince Mehmed Sabahaddin (1877-1948) est l'organisateur du premier congrès (1902) jeune turc, chez le sénateur Lefèvre-Pontalis, à Paris. C'est lors de ce congrès que les divergences fondamentales entre les deux tendances majeures du mouvement, dont les protagonistes sont A. Riza et le prince Sabahaddin, se soldent par un état apparent de rupture. La première de ces divergences est la question de la participation des militaires à la révolution. La deuxième apparaît quand il est question de solliciter une garantie européenne à propos des réformes à entreprendre. Riza est le chef de file de la tendance indépendantiste tandis que le prince opte pour la formule garantie-assistance étrangères. La rupture est consommée par la création d'une nouvelle structure distincte du C.O.U.P. et qui s'appelle la Ligue de Décentralisation Administrative et d'Initiative Privée ou l'Entente Libérale (19).

La Ligue du prince se dote d'un programme dans lequel figurent la décentralisation administrative et le problème de la représentativité des diverses ethnies qui forment l'empire. A propos de la décentralisation, on pense que les affaires doivent être traitées par des experts locaux. Tandis que la représentativité consiste en l'instauration de la règle de la proportionnalité d'après l'importance quantitative de chaque ethnie, une position qui va totalement dans

---

(19) E. Ramsaur, *op. cit.*, pp. 84-86-120-125-131. Les idées de Sabahaddin n'apparaîtront pas sur le plan politique avant le passage au multipartisme. Elles se retrouveront notamment au sein du parti libéral (le Parti Démocrate) au pouvoir dès 1950.

le sens contraire des vues de Riza selon lesquelles il ne peut y avoir de pays sans un pouvoir central.

Ces différences de vue reflètent en fait, sur un plan global, la différence des sources théoriques des deux protagonistes. Face au positivisme de Riza, le prince s'inspire de l'école de Le Play. Conformément à ses sources, il a tendance à définir la société ottomane comme une société orientale, c'est-à-dire une « société communautaire » dont la base qui est la famille y occupe une place centrale ; tandis que dans la société « particulariste » la place primordiale est occupée par l'individu. Selon Sabahaddin, sans l'accession à une société de deuxième type le progrès est inconcevable. De plus tel progrès reste irréalisable sans l'initiative personnelle des entrepreneurs. Sabahaddin considère que les pays les plus proches de ce type de société sont l'Angleterre et les Etats-Unis (20).

Dans la même optique il prend une position très critique à l'égard des réformes éducatives qui selon lui ne consacrent que l'émergence d'une élite politique. Partisan de toutes sortes d'élites, Sabahaddin pense que le système éducatif doit permettre l'émergence d'individus libres et utiles. Le progrès, d'après lui ne correspond pas à l'augmentation du nombre des fonctionnaires — qui consomment, mais à l'accroissement de la production grâce aux entrepreneurs (21). Le prince voudrait voir se créer un système éducatif qui permette aux individus de s'affranchir du joug de la famille, de la communauté et de l'Etat (22).

Quant à l'adoption de tel système politique ou de tel autre, Sabahaddin n'y voit guère de possibilités pour un

---

(20) Etant très lié avec Edmond Demolins, le prince était au courant de ses idées exposées dans son livre *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?* Firmin Didot, Paris, 1897.

(21) Prince Sabahaddin, *Comment sauver la Turquie ?* (en turc), 1911.

(22) Etant influencé par Alfred Fouillé, le prince donne l'exemple des français et des prussiens qui ont l'habitude d'attendre tout de l'Etat, d'où un intérêt accru pour le fonctionariat. Mais il considère que l'Ecole des Roches en France (créée par Demolins et ses amis en octobre 1899, avec pour but de dispenser un enseignement à l'anglaise) constitue un pas en avant dans le sens contraire. Il préconise de même une éducation scientifique au sens de Henri de Tourville continuateur des théories de Le Play.

changement. En ce sens il critique le constitutionnalisme intransigeant des Jeunes Turcs qui, selon lui, limitent le changement à une occidentalisation formelle en cherchant à créer les mêmes écoles, construire les mêmes chemins de fer, promouvoir le même système politique qu'en Occident. Pour lui, il faut plutôt commencer par réfléchir aux raisons qui font que l'Occident invente alors que l'empire imite.

### *b) Le C.O.U.P. au pouvoir*

Au mois de juillet de l'année 1908, suite à un coup d'Etat la Constitution est remise en application. Le pouvoir est dans les mains des Jeunes Turcs de tendance centraliste et militariste. L'emportant sur la tendance libérale de Sabahaddin, ceux-ci vont conserver le pouvoir jusqu'à l'écroulement de l'Empire Ottoman à la fin de la Première Guerre mondiale.

Durant cette période, il est question pour les Jeunes Turcs de mettre en œuvre une pratique politique différente de celle du souverain, jugée insuffisante pour sauvegarder l'empire face aux menaces extérieures, mais aussi de jeter les premières bases d'une entreprise globale de changement. Dans leur ensemble les nouvelles tentatives de réformes obéissent à la volonté de cette élite qui prétend incarner une volonté collective « cachée » ou « refoulée » à cause de l'autoritarisme du règne solitaire.

Cette nouvelle problématique de représentation introduit pour la première fois dans la coquille patrimoniale une pratique jusqu'alors inconnue, à savoir la politique, et aussi, bien entendu, la question du mode et de l'objet de la représentation. Concernant le mode de représentation, les Jeunes Turcs poursuivent d'un côté dans la tradition centraliste quant à la prééminence du centre (ou de la capitale) en matière de direction et de décision, et de l'autre ils entament la transformation progressive de leur organisation politique en une structure de parti. Quant à la représentation proprement dite, elle bute dans un premier temps sur la diversité multiethnique. Et quoi que l'impossibilité d'une représentation pluraliste soit assez rapidement écartée, l'élite se retrouve dans une position

délicate d'autant que ce qu'elle cherche à représenter reste à créer. C'est à travers cette impasse que la stratégie politique devient nationaliste et en l'occurrence turquisante voire même panturquisante. Ainsi, étant plutôt tentée au départ par une certaine idée égalitariste à l'échelle des différentes populations formant l'empire et par l'ambition d'une mobilisation politique globale, l'élite se voit de plus en plus dans une position d'avant-garde ethnique pour ne pas dire national, cherchant à dégager son élément — national du cosmopolitisme impérial. De même, la tentative de réorganisation globale de la société ottomane laisse la place à un activisme nationaliste qui se donne comme tâche prioritaire la sauvegarde de l'empire, mais dès lors à travers la nouvelle idéologie nationaliste.

La manière dont les réformes sont mises en œuvre sous les Jeunes Turcs ne présente pas une continuité du début jusqu'à la fin quant à la logique du réformisme et quant à ses conséquences. En effet les deux tendances de l'aile radicale du mouvement se succèdent dans l'exercice du pouvoir. La faction militaire et militariste affirme sa suprématie dans le temps, sur les élites civiles. La radicalisation se manifeste surtout dans la pratique de l'aile dominante qui, déterminée à aller au-delà des professions de foi élitiste et dirigiste des civils, cherche justement à concrétiser celles-ci par une politique nationaliste dans les domaines de la politique étrangère, de l'économie et de la politique intérieure.

Cette nouvelle priorité nationale se heurte d'emblée aux barrières : de cosmopolitisme impérial et de religion islamique au travers desquels il est impossible de percevoir une nation turque.

Dans la pratique, les élites tentent d'attaquer le pouvoir du clergé, surtout en matière de justice et d'éducation. Elles arrivent par exemple à lui enlever son droit d'utiliser les fonds provenant des fondations, pour le fonctionnement des écoles primaires, cherchant ainsi à l'exclure de l'enseignement primaire traditionnellement sous son contrôle. De même elles réussissent à instituer le mariage civil à côté du mariage religieux et surtout à faire traduire le Coran en dépit des protestations de l'autorité religieuse. Ces tentatives peu nombreuses mais radicales par rapport à l'omni-

potence de la religion dans les affaires publiques, n'arrivent pourtant pas à porter le coup décisif en matière de laïcisation de l'Etat dans la mesure où le chef suprême de la hiérarchie religieuse conserve sa place et son droit de veto aux décisions gouvernementales préjudiciables à la religion. Et c'est précisément à travers des politiques évitant l'écueil de la censure religieuse que les élites tentent de dégager l'élément turc de son environnement impérial. D'abord en vertu d'une politique extérieure irrédentiste dans un contexte militaire où l'Empire Ottoman est plutôt dominé, ils s'aventurent à récupérer les terres « turques » de l'Asie Centrale. Ensuite à travers une politique de l'éducation militaire, technique et théorique donnant la priorité aux sujets « turcs » ils tentent d'inculquer une « culture turque ». Enfin et surtout ils se font les ardents défenseurs d'une économie nationale dans les termes définis par F. List, d'une « économie étatique » fortement inspirée des économistes allemands comme Wagner ou Schmoller.

L'influence allemande (23) dans les décisions de l'élite ottomane devient importante surtout pendant la guerre mondiale où les deux pays sont alliés. En matière d'éducation, les Allemands, outre leurs vingt-trois écoles secondaires, conseillent l'armée, enseignent à l'université, forment des techniciens turcs en Allemagne et créent des écoles techniques et d'artisanat. Quant aux mesures économiques proprement dites, ils donnent des conseils pour la mise en place d'un contrôle des changes et pour la nationalisation du commerce extérieur. En fait, l'influence allemande reste surtout visible, dans l'intention et dans la volonté des Jeunes Turcs, comme une source d'inspiration pour la création d'une entité nationale. Leur politique économique notamment, reste largement tributaire de cette volonté nationaliste qui tente de faire être des « capitalistes turcs » dans un contexte où le turc ottoman ne figure pas jusqu'au début de la première guerre mondiale parmi les commerçants ottomans (24).

---

(23) De même la réussite japonaise, dès cette époque, était connue et appréciée des Jeunes Turcs, N. Berkes, *op. cit.*, pp. 324 et 343.

(24) A.J. Sussnitzki « Ethnic division of labour » in *The Economic History of the Middle East : 1800-1914*, p. 122.

### c) La réflexion sur un Etat national

La nette réfutation des deux universalismes, à savoir l'ottomanisme et l'islamisme, se fait pour la première fois par l'apparition d'une réflexion portant sur la nation. C'est Z. Gökalp (1876-1924), adepte de Durkheim, qui est le principal maître d'œuvre de cette idée nationale (25).

Selon lui, la civilisation est un ensemble dont les parties sont les nations. Contrairement à la communauté ottomane et à la communauté islamique qui sont des entités refermées sur elles-mêmes, la nation est une ouverture sur la civilisation, qui, de plus, permet de conserver les particularités ethniques. Dans cette perspective, Gökalp pense qu'« à cet Etat, il faut une nation ». Les nations pour lui, s'uniformisent à l'échelle de la *civilisation* et se démarquent les unes des autres quant à leur *culture* respective. La nation participe aussi bien de sa culture spécifique (nationale) que de la civilisation (internationale).

Pour Gökalp, une nation s'observe à travers la « solidarité sociale ». Les bases de cette entité ce sont la conscience collective de la nation (entité culturelle) et la division du travail qui surgit par la simple appartenance à la civilisation (entité universelle). Tandis que la conscience collective trouve ses racines dans l'émotion collective suscitée par l'expérience historique, la division du travail découle de la différenciation des métiers et de la multiplication des activités industrielles. Pour Gökalp, la culture turque et la civilisation occidentale ne sont pas antinomiques, sauf que la première doit être purifiée des effets néfastes de l'Islam, ce qui suppose un retour aux sources préislamiques de la culture. Gökalp tente de même de retrouver les éléments communs de la « culture turque » et de la civili-

---

(25) Avant d'adhérer aux idées durkheimiennes, pendant sa période ottomaniste, Gökalp s'inspirait de Tarde et de Fouillé. D'après H.Z. Ulken, son passage soudain au turquisme signifie une « vraie conversion ». Cette conversion correspond au changement de son lieu social. Il va d'une province orientale de l'Empire à Salonique. H.Z. Ulken, *op. cit.*, p. 304.

Comme sources françaises concernant ses activités, cf. J. Deny « Ziya Gökalp » in *Revue du Monde Musulman*, LXI, 1925 et Ziaeddin Fahri, *Ziya Gökalp, Sa vie et sa sociologie, Essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie*, Paris, 1936.

sation occidentale. Selon lui, les huit vies sociales (religieuse, morale, juridique, artistique, intellectuelle, économique, scientifique et linguistique) qui sont les éléments communs de toutes les cultures et qui sont en même temps les bases de la civilisation, existent bel et bien chez les turcs (26). L'Islam selon lui a ignoré et méprisé l'Occident tout en déculturant les peuples islamisés. Or, maintenant qu'on a pris conscience du fait national, on a tout ce qu'il faut pour participer à la civilisation, pour prétendre aux avantages techniques que celle-ci fournit et sans que l'identité nationale en soit altérée.

La possession de la technique (artificielle) ne compromet pas d'après Gökalp la culture qui est « innée » et « naturelle ».

Chez Gökalp, la conception du changement est accompagnée et complétée par une théorie des élites. Celui-ci les définit selon leur rôle dans et pour le changement. Il pense que la conscience collective crée la solidarité sociale, mais c'est seulement la volonté collective des élites qui peut la rendre dynamique et efficace.

D'après lui, il existe deux sortes d'élites : les réformateurs et les inventeurs. Les premiers sont les représentants de la conscience collective, ils sont les interprètes des sentiments communs d'une communauté culturelle. Dans cet esprit, Gökalp relit l'histoire récente et désigne les réformateurs de l'époque précédente comme les porte-parole de la volonté générale d'une nation en quête d'unité politique. Ces faits annoncent selon lui le premier type de solidarité qui a pour base la similitude des sentiments (et qui correspond à la solidarité mécanique de Durkheim). Mais plus la division du travail augmente, plus ce sont les inventeurs qui apparaissent et qui deviennent les protagonistes du phénomène de solidarité. Ce deuxième type de solidarité est la solidarité organique. Par ailleurs, avec la spécialisation et la différenciation des rôles naît une conscience professionnelle (division horizontale du travail) assurant l'intégration sociale des individus. Dans cet environnement, les réformateurs représentent l'imagination créative à base cultu-

---

(26) Z. Gökalp in *Turkish Nationalism and Western Civilization*, p. 104 et ch. 4.

relle tandis que les inventeurs incarnent l'intelligence créative d'une nation civilisée. L'action des premiers est hâtive et émotionnelle, celle des seconds naît d'une pensée méthodique. De la conscience collective éveillée par les réformateurs émerge la culture, de la conscience sociale des inventeurs dérivent l'éducation et la civilisation. Aussi les élites ont-elles le devoir d'aller vers le peuple pour y découvrir la culture et pour y apporter la civilisation.

L'anti-individualisme est dominant dans les idées économiques de Gökâl. Très critique à l'égard de la libre entreprise, il adhère à l'idée d'une réorganisation globale de la vie économique dans un sens corporatiste.

Quelle que soit leur apparente naïveté, les thèses de Gökâl préparent d'une certaine façon le champ idéologique de la période charnière entre l'empire et la république. D'abord elles annoncent l'amorce d'une pensée dans la direction du social. Ensuite et surtout, par la découverte de la nation elles mettent fin à la difficulté de sauvegarder une unité politique pluriethnique. Cette découverte permet de même de dépasser l'insoluble problème de la coexistence de l'identité islamique et du processus d'occidentalisation dans la mesure où la nouvelle identité nationale prétend faire de l'Islam une affaire de croyance personnelle.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE 3

# VOLONTARISME CIVILISATEUR

« (...) le but de l'évolution c'est de faire ressembler les hommes les uns aux autres ; le monde avance vers l'union ; entre les hommes s'amenuisent les différences dues à la classe, au rang, à la morale, à l'habit, à la langue, à la mesure de la valeur. »

Mustafa KEMAL parlant d'une théorie à laquelle il adhère, in *Ce que j'ai écrit de M. Kemal Atatürk*, p. 102.

« Pierre avait le génie imitatif ; il n'avait pas le vrai génie (...) Quelques-unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart étaient déplacées. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais quand il fallait commencer par faire des Russes : il a empêché ses sujets de devenir jamais ce qu'ils pourraient être, en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas. »

J.J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Livre II, p. 386, *Œuvres complètes*, t. III, Bibliothèque de la Pléiade.

La République de Turquie est créée en 1923 à la suite d'une guerre de libération contre les forces d'occupation des Alliés vainqueurs de l'Empire Ottoman à la fin de la première guerre mondiale. Les données militaires et politiques de ce processus diffèrent sur plusieurs points des données générales de l'époque d'avant 1914.

Dès 1918 et officiellement après la signature en 1920 du traité de Sèvres, l'enjeu, ni les protagonistes ne restent

les mêmes. D'abord une grande partie du territoire est occupée. Ensuite l'équipe qui se charge de libérer le territoire n'est plus l'équipe qui vient de capituler et la tâche qu'elle se fixe, à part la libération, ne vise pas la résurrection de l'empire. Dans cette nouvelle configuration, le point de rupture se situe indéniablement dans l'enjeu défini par les chefs militaires, M. Kemal et ses amis (1). Le nouveau pari consiste à transformer de fond en comble la structure de la domination patrimoniale ottomane pour mettre à sa place une domination légale et rationnelle. Cette transformation comporte deux processus parallèles dont l'un vise l'annihilation du double référent religieux-patrimonial et l'autre la mise en place d'un référent moderne et rationnel calqué sur l'Occident. Ces deux processus, dans une deuxième étape, se confondent en un seul et donnent naissance au processus national. La nation, conçue au départ comme simple moyen pour faire démarrer ces deux processus, devient par la suite la substance même du discours républicain ou encore l'unique lieu légitime de la nouvelle domination légale. Concept apparaissant par et dans le discours de l'élite, la nation turque est une entité qui voit le jour par la rupture politique et c'est sur elle que l'élite cherchera à asseoir sa domination. Dans ce chapitre, après avoir examiné les processus de mise en place des institutions modernes (« Institutions Républicaines ») et d'annihilation des institutions traditionnelles, nous verrons de près les efforts pour faire être une nouvelle identité nationale. Et à partir de là nous nous interrogerons sur les principaux axes du volontarisme civilisateur de l'élite jacobine turque.

---

(1) Gazi Mustafa Kemal Atatürk (1881 Salonique - 1938 Istanbul), commandant en chef de l'armée, premier président de la République, fondateur du Parti républicain du Peuple, dit « fondateur de la Turquie moderne ». Son nom signifie « Père des turcs ».

## I. LE CHOIX

En Turquie post-ottomane lors de la mise en place de la domination légale, la religion islamique est de part en part la cible première des révolutionnaires, tant dans sa dimension spirituelle que temporelle. Elle est identifiée pour la première fois dans la pensée des élites à la figure du Mal, bien davantage que pour le référent patrimonial. D'abord parce que, pour l'élite, le sultanat ne semble plus figurer une transcendance ayant quelconque emprise sur le social, ensuite parce que la religion paraît avoir acquis une omniprésence et une omnipotence en se succédant symboliquement à ce garant initial que figurait le monarque, durant le long processus de déstabilisation et de déclin militaire. Les nombreuses mesures qui visent dès 1922 la religion partout où elle est présente, sont les conséquences de ce constat. Alors que l'empire est transformé en république au bout d'un quart d'heure de discussion à la Grande Assemblée Nationale, reléguant fantastiquement dans le passé des siècles de patrimonialisme !

Evidemment toute la structure héritée est remaniée par l'installation du régime républicain, en particulier par la promulgation d'une Constitution (1924) (2), par la déclaration du principe du suffrage universel, par la création de partis politiques (1924) et par la reconnaissance des pleins pouvoirs de la Grande Assemblée Nationale (3) — unique représentante de la souveraineté nationale qui est la seule source légitime du pouvoir — pour le législatif et pour élire les membres de l'exécutif. Mais le déplacement de l'ultime base de l'autorité de l'Etat patrimonial et de sa figure en chair et en os, le sultan au double pouvoir spirituel et temporel, vers la société, c'est-à-dire le nouveau principe régulateur de l'ordre ancré dans la souve-

---

(2) E.M. Earle « The new Constitution of Turkey » in *Political Journal Quarterly*, 1925, pp. 73-100 (contient le texte en anglais).

(3) « (...) c'est bien une manière de terreur qui règne à Angora ; le tribunal révolutionnaire siège en permanence et l'Assemblée kémaliste rappelle notre Convention. » H. Massis « Un accord franco-turc est-il encore possible ? » in *Revue Hebdomadaire*, 28, 1921, p. 200.

raineté nationale, est un principe formel et le reste. C'est que ceux qui se réclament d'un nouveau pouvoir doivent leur position à la tradition patrimoniale et ne peuvent revendiquer une quelconque légitimité avant de créer un pôle d'opinion capable effectivement de contrôler le nouvel ordre social. Deux contraintes majeures surgissent à ce niveau. D'abord la nouvelle domination légale est illégitime dans cet environnement post-ottoman où l'omniprésence de la religion contraste avec les principes universels dont l'élite se réclame. Ensuite la nécessité de battre en brèche le pouvoir religieux interdits aux tenants du pouvoir de partager réellement ce pouvoir avec le peuple puisqu'il s'agit d'exorciser un mal qui sévit dans ce même peuple. Cette nécessité les oblige, tout au contraire, à contenir le pouvoir dans les limites de l'Etat comme dans le patrimonialisme ottoman, et à se cantonner dans ces mêmes limites (4). Ce nouvel autoritarisme vise essentiellement, transgressant le réel social du patrimonialisme, l'imaginaire de ce réel, avec la volonté de mettre en place une nouvelle éthique dont les termes sont dictés par une certaine conception de la civilisation occidentale.

---

(4) Avant d'entamer le processus révolutionnaire l'élite républicaine commence par assurer son pouvoir au sein de l'institution suprême *i.e.* l'Assemblée. Les débats qui portent sur la représentation politique de différents groupes, idées et corporations, sont dominés par la position radicale de la majorité de l'élite, qui met l'accent sur la nécessité de l'union des pouvoirs pour la réalisation du nouvel ordre. Face à ceux-ci, les tenants des groupements professionnels et surtout les membres d'un parti-minoritaire insistent sur le caractère pluraliste du nouveau régime. Quant à la liberté d'expression, certains pensent qu'elle devrait concerner même la parole religieuse. Au terme de ces débats, la solution autoritaire, la censure et l'exclusion frappent en premier lieu le courant religieux à qui toute activité à des fins politiques est désormais interdite. Avec l'affirmation de la priorité de l'intérêt général, les groupements professionnels — représentants des intérêts particuliers, se trouvent exclus d'office de l'institution suprême. Celle-ci devient ainsi, et surtout avec la fermeture du deuxième parti (Parti Progressiste Républicain) après six mois d'existence, le lieu d'expression de la Conscience Nationale dont le porte-parole est le Parti Républicain du Peuple, composé par la grande majorité de l'élite.

## a) *Le futur obligé : la civilisation* (5)

La série de révolutions républicaines commencée dès la proclamation de la république et visant en particulier l'institution religieuse, obéit à une logique précise qui consiste à légiférer pour supprimer ce qui paraît dépassé et adopter ce qui paraît utile et moderne. En ce qui concerne les institutions religieuses directement en rapport avec le fonctionnement de l'Etat, le mouvement est à sens unique, notamment pour le khalifat et pour la haute instance religieuse qui sont abolis en 1924. Selon les républicains le khalifat était devenu depuis l'abolition de la monarchie en 1922, une institution désuète dans la mesure où ses pouvoirs temporels n'existaient plus (6). Forts de ce jugement, ceux-ci décident que la dignité khalifale sera désormais représentée par la Grande Assemblée Nationale et le gouvernement turc, allant jusqu'à décréter que la prière pour la personne du khalife lors de la prière du vendredi reviendra aussi au gouvernement républicain et à la nation islamique. Quant à la haute instance religieuse, elle est remplacée par une Présidence des Affaires Religieuses, entièrement soumise au contrôle du gouvernement, s'occupant des affaires courantes comme l'administration des lieux de culte, etc., et n'ayant plus le pouvoir de décréter si telle ou telle décision gouvernementale est conforme aux prescriptions religieuses. Autre mesure, touchant cette fois-ci les finances de l'institution religieuse, est celle qui institue la Direction Générale des Fondations Pieuses et qui, dans un sens, sécularise les biens du clergé sans toutefois aller jusqu'à apporter des restrictions au fonctionnement de cette institution qu'est le wakf (7). Et dernière-

---

(5) La formule officielle est : « Elever la nation au degré auquel elle a le droit d'aspirer dans le monde civilisé. » *Discours du Ghazi Moustafa Kemal*, p. 676, c'est nous qui soulignons.

(6) Selon W.C. Smith, la solution abolitionniste est un rejet de la question khalifale plutôt qu'une solution, in *Islam in Modern History*, p. 84.

(7) Dans la mesure où nous allons consacrer une partie de notre analyse sur l'économie à cette institution il nous semble utile de donner quelques précisions à son sujet. « Wakf » signifie littéralement arrêter, retenir ou empêcher en arabe. C'est un acte juridique par lequel une personne, normalement en vu d'être agréable à Dieu, se dépouille d'un ou plusieurs de ses

ment l'article 2 de la Constitution de 1924, déclarant l'Islam, religion de l'Etat, est aboli quatre années plus tard, suivi de l'introduction en 1937 du principe de « laïcisme » dans la Constitution. C'est là, dans ce refus de religion d'Etat que la dépossession formelle de la religion de ses attributs et fonctions temporels trouve sa plus haute expression. Les changements opérés à l'échelle macro-sociale et institutionnelle sont complétés par toute une série de mesures à travers lesquelles l'élite tente d'enrayer d'une manière radicale la dimension temporelle de la religion. Ainsi le quart de siècle qui suit la république de 1923 voit surgir les manifestations d'un activisme laïci-

---

biens et les met hors du commerce en les affectant à perpétuité à une œuvre, à un but pieux, charitable ou social, sans qu'il soit nécessaire que ce but soit atteint du premier coup et d'une façon absolue. Le wakf a une place secondaire mais non moins importante à côté de l'Etat, en matière de service public. Il est souvent interprété comme ayant (eu) une fonction d'immobilisation de la richesse face au risque de la perdre. Cette institution caractéristique du droit islamique outre son rôle politique en tant que moyen de peuplement des provinces conquises — un wakf nécessitant du personnel musulman et parfois en grand nombre — a surtout un rôle important dans l'éducation et l'enseignement dans l'Empire Ottoman. Un wakf peut être fondé pour être consacré à la création et à l'entretien de : lieux de culte, bibliothèques, soupes populaires, caravansérails, hôpitaux, guildes, fontaines, puits, canalisations, routes, ponts, embarcadères, trottoirs, toilettes, laveries, hôtels, bains, marchés, phares marins, gymnases ; ou encore afin d'aider les déshérités, d'affranchir les esclaves, de les marier, de soigner les cigognes malades, de mener les écoliers en promenade, de permettre aux jeunes filles déshéritées d'avoir une dot, d'aider ceux qui sont incapables de payer leurs dettes, de remplacer la vaisselle cassée par les domestiques pour qu'ils ne soient pas réprimandés par leurs maîtres, etc... Enfin il existe trois sortes de fondations wakf : public, dont le donateur ne tire aucun bénéfice ; familial, dont le revenu et l'administration reviennent à son fondateur ; semi-familial, qui se situe entre les deux premiers. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans l'Empire Ottoman, les parts respectives des trois sortes de wakf étaient de 18 %, 7 % et 75 %. Sous la république en 1930, le budget des wakf venait après celui des chemins de fer et celui du service de navigation, par ordre de grandeur en volume des budgets annexes. Il représentait 4 % du total des recettes de ces budgets ; cité in T. Mouhiddin, *Le Système fiscal de la République de Turquie*, p. 179. Pour une étude historique intéressante, cf. B. Yedyildiz, *L'institution du wakf au XVIII<sup>e</sup> siècle en Turquie*, thèse non publiée ; et aussi S.S. de Jenessens, *Les Jekfs de l'Islam Contemporain*, P. Geuthner, 1952, Paris.

sant soit pédagogique là où la religion est bannie mais remplacée, soit répressif là où l'interdit décrété n'appelle plus une quelconque présence ou substitution.

La « contemporanéité » est le mot d'ordre qui inspire les diverses mesures laïques qui touchent en premier lieu l'enseignement : par une loi dite d'Unification de l'Enseignement le contrôle et l'administration des écoles élémentaires sont retirés à l'autorité religieuse, les écoles coraniques sont dissoutes, les études supérieures islamiques sont rendues très difficiles d'accès, le nombre d'heures du cours d'instruction religieuse est progressivement réduit puis totalement supprimé des programmes scolaires. De même l'utilisation de l'alphabet arabe pour les textes en turc et l'enseignement de l'arabe et du persan sont prohibés. Sur un autre plan, une loi ordonne dès 1925 la fermeture des couvents de dervichs (mystiques islamiques), dissout toutes les confréries et transmet leurs locaux au domaine public (souvent à l'armée). En deuxième lieu viennent les mesures qui annulent tous les textes juridiques issus du Coran, en particulier ceux qui sont en rapport avec le droit familial et le droit pénal. Est déclaré par exemple non valide un mariage célébré uniquement par l'autorité religieuse.

En troisième lieu un important effort de désarabisation-turquisation du rituel est entrepris, notamment en ce qui concerne les sermons, l'appel à la prière et les Ecritures.

Il serait assurément fort aléatoire d'essayer de classer dans l'ordre les diverses mesures qui, dans un même temps, tentent d'enrayer la dimension temporelle de la religion pour faire d'elle une affaire de croyance personnelle, d'introduire à cette fin précise des modalités sociales nouvelles et des conduites de « civilisé » et enfin d'inscrire toute cette mutation dans une hypothétique identité nationale.

Il en est ainsi de cette autre série de mesures qui tend à remplacer les institutions traditionnelles par de nouvelles institutions calquées sur l'Occident. En ce qui concerne l'enseignement secondaire et supérieur, le système français est adopté tel quel. A la place de l'alphabet arabe l'alphabet latin, à la place de l'enseignement des langues arabe et persane l'enseignement du latin classique sont introduits. Une vaste campagne d'alphabétisation est lancée.

En matière juridique, le Code civil suisse, le Code de

commerce français, le Code pénal italien (de 1889) (8) sont mis en vigueur dès 1926.

Non moins importantes et significatives sont les mesures qui touchent directement aux us et coutumes. Parmi elles : l'adoption du calendrier international à la place de l'année lunaire, le changement du jour hebdomadaire de congé qui passe du vendredi (musulman) au dimanche (chrétien !), l'interdiction de chômer certains jours de fête religieuse (9), l'adoption du système décimal, l'obligation de porter désormais un nom de famille, la suppression de tous les titres de rang d'origine religieuse, nobiliaire, locale ou militaire, l'interdiction du port du fez (un couvre-chef d'origine maghrébine) à l'échelle nationale et l'obligation pour les fonctionnaires de l'Etat de porter costume et chapeau (10), enfin sur un autre plan la réduction sensible des émissions de musique locale à la radio, remplacées par des émissions de musique classique européenne (11).

Un dernier exemple de cette révolution des mœurs se

---

(8) Avec quelques articles en plus, notamment un article prévoyant des peines pour les mariés polygames.

(9) Relatif à la nouvelle dimension temporelle, signalons aussi la construction dans chaque ville d'une tour d'horloge.

(10) Lors d'un voyage effectué en 1925, M. Kemal déclare : « La révolution que nous avons réalisée et que nous réaliserons encore a pour but de faire du peuple turc une société tout à fait civilisée et moderne. En portant une coiffure distincte de l'univers nous restons à l'écart. Regardez le monde turc et musulman. Vous verrez des gens qui souffrent parce qu'ils ne conforment pas leurs pensées et leur esprit aux nouvelles conditions qu'exige la vie du monde moderne », cité in S. Dirks, *Islam et jeunesse en Turquie d'aujourd'hui*, p. 87. Conformément à la décision de M. Kemal, la politesse exigeait désormais de se découvrir contrairement à la coutume musulmane. D'autre part il résulta de cette révolution des difficultés pratiques frisant le ridicule comme par exemple l'impossibilité d'utiliser le chapeau pendant la prière à cause de sa visière qui empêche le front de toucher le sol, nécessaire pendant la prosternation. Un autre argument avancé contre le fez était de dire que c'était un couvre-chef grec donc ennemi, ou encore qu'il était fabriqué par des manufacturiers juifs — ce qui était d'ailleurs le cas — donc par des non-musulmans !

(11) Le minutage hebdomadaire pour la radio d'Ankara des divers programmes radiophoniques, en pourcentage se présente ainsi : musique européenne 34,70 %, musique turque 28,05 %, cours d'anglais 1,80 %, page historique 0,97 %, émission religieuse 0,30 %, etc. Source : *Statistical Abstract for 1947-50*, p. 350.

trouve dans la profession de foi éthique exprimée dans un texte de douze articles, qui s'intitule le *Pacte Economique* et qui est le document officiel final du congrès économique réuni à Izmir en 1923. Ce texte nous semble trop significatif de la pensée de l'élite pour être paraphrasé, aussi le voici en entier :

*Article premier* : La Turquie, à l'intérieur de ses frontières nationales, avec une indépendance sans tâche, est un des éléments de paix et de progrès du monde.

*Article 2* : Le peuple de Turquie, ayant obtenu son indépendance nationale au prix de son sang et de sa vie, ne la sacrifie pour rien et il est toujours le soutien de son Assemblée et de son gouvernement qui sont basés sur l'indépendance nationale.

*Article 3* : Le peuple de Turquie ne détruit pas, il construit. Tout son effort est destiné à élever économiquement le pays.

*Article 4* : Le peuple de Turquie produit lui-même autant que possible les biens qu'il consomme. Il travaille beaucoup, évite le gaspillage du temps, de la richesse et des biens importés. Il a l'habitude de travailler jour et nuit, s'il le faut, pour réaliser la production nationale.

*Article 5* : Le peuple de Turquie a conscience qu'il se trouve sur une mine d'or en termes de richesse. Il aime ses forêts comme ses enfants, pour cette raison il organise des fêtes de l'arbre et il reboise. Il exploite ses mines pour sa propre production nationale et il s'efforce de connaître ses richesses mieux qu'autrui ne les connaît.

*Article 6* : Le vol, le mensonge, l'hypocrisie et la paresse sont nos plus grands ennemis ; une fermeté religieuse loin de fanatisme est partout notre principe. Nous acceptons toujours de bon cœur les rénovations utiles. Le peuple de Turquie déteste la perversion et la propagande de ses ennemis à l'encontre de ses conceptions sacrées, de ses terres, de ses personnes et de ses biens et il reconnaît toujours comme un devoir la lutte contre celles-ci.

*Article 7* : Les Turcs sont amoureux de la connaissance et du savoir-faire. Le Turc est éduqué à pouvoir gagner

sa vie partout mais avant tout il appartient à son pays. Grâce à la valeur sacrée qu'il attribue à l'éducation, il célèbre le jour de naissance du prophète aussi comme une fête du livre.

*Article 8* : Notre but primordial est d'accroître notre population diminuée à cause de nombreuses guerres et obligations, et de sauvegarder notre santé et notre vie. Le Turc se méfie des microbes, de l'air pollué, des épidémies et de la saleté. Il essaie d'éduquer son corps par l'équitation, le tir à l'arc, la chasse, la pêche, la natation qui sont tous l'héritage des ancêtres. De même, il soigne ses animaux, il améliore leurs espèces et augmente leur quantité.

*Article 9* : Le Turc est toujours l'ami des nations qui ne sont pas les ennemis de sa religion, de sa nationalité, de sa terre, de sa vie et de ses institutions : il n'est pas hostile au capital étranger. Mais dans sa propre patrie il ne se met pas en relation avec des établissements non convenables à sa langue et à ses lois. Le Turc reçoit directement les innovations scientifiques et artisanales, quelle que soit leur origine, il ne veut pas trop d'intermédiaires dans des relations de toute sorte.

*Article 10* : Le Turc aime travailler fièrement, en liberté, il ne désire pas de monopole dans les affaires.

*Article 11* : Les Turcs s'aiment entre eux cordialement, quelles que soient leur classe et profession. En se donnant la main au sein de leur groupe et de leur profession, ils fondent des associations et organisent des voyages afin de se connaître et de connaître leur pays.

*Article 12* : La femme et le professeur turcs élèvent les enfants selon le Pacte Economique (12).

Certains commentateurs de la période républicaine disent souvent que pendant les dix premières années de la république, l'on a attendu l'avènement de la bourgeoisie et qu'à la fin, las, on a décidé de la créer. En fait, l'élite

---

(12) Reproduit dans *Le Congrès Economique de Turquie 1923-Izmir* (en turc), pp. 387-389 ; c'est nous qui traduisons. (Une liste des articles présentés à la grande exposition économique organisée à l'occasion de ce congrès, cf. annexe D-1-c).

républicaine semble déterminée à voir l'émergence non pas tellement d'une bourgeoisie mais de la vertu et de la conscience publique. Son idéalisme et son utopie transparaissent assez clairement à travers ce code de conduite que nous venons de lire et qui n'est qu'un condensé de traité de morale. Mais dont les implications vont pourtant assez loin : c'est que « le professeur turc » de l'article dernier à qui l'on confie la tâche n'est autre que l'élite (13). C'est elle qui décidera entre ce qui est bon et ce qui est mauvais, elle qui va se charger de l'éducation du peuple afin que celui-ci se réconcilie avec ses sources et, en réalité, avec l'Etat moderne, rationnel, civilisé.

Les interventions des républicains, les mesures qu'ils appliquent visent pour l'essentiel l'émergence des conduites morales du peuple turc qui sont censées renfermer par essence les vertus de la civilisation. Au début l'on se contente, dans cette optique, d'énoncer les « prédispositions » ethniques tout en cherchant à préparer leurs manifestations par le biais notamment de la révolution anti-religieuse. Mais à partir des années 30 se met en place une pratique politique d'intégration sous le double signe d'ordre et de progrès. Au sein de ce processus, la maïeutique dont l'élite est dotée ne concerne pas particulièrement la « prédisposition » économique de l'ethnie. Son intervention se fait dans le cadre politique et moral du moment qu'elle cherche à créer une entité formée d'individus nationaux et une identité qui ne soit habitée par aucune conflictualité sociale telle la lutte des classes productives.

## II. DE LA PACIFISATION A LA NATION CIVILISEE

La distance qui sépare les décrets, les discours, les principes et les recommandations morales de ce qui existe réellement, oblige les républicains à assumer un deuxième rôle à côté de celui qui consiste à interdire, à remplacer et à veiller sur le bon fonctionnement des nouvelles mesures.

---

(13) M. Kemal est notamment « le professeur en chef ».

Cet autre rôle, nous l'appellerons l'éducation nationale pour deux raisons. D'abord parce que quand l'élite parle des « prédispositions » ethniques à pouvoir assimiler la Civilisation elle fait appel à des choses qui n'existent pas comme telles et qui ne peuvent pas être subsumées, par-dessus tout, dans une hypothétique nationalité. Donc, à moins de devenir autre chose, français, danois ou italien, l'accès à la Civilisation passe d'abord et obligatoirement par une identité spécifique, fût-elle minimale. Ensuite et corrélativement la légitimité de la nouvelle domination dépend de la capacité de l'élite à pouvoir mettre quelque chose à la place de l'imaginaire prohibé. Celle-ci ne peut être qu'un autre imaginaire mais un imaginaire qui ne peut plus se baser sur une vague identité de civilisé : il faut d'abord apprendre au peuple qu'il est turc.

Les républicains font, en fait, l'amère expérience de leur solitude idéale, depuis le début de la guerre de libération (14) c'est-à-dire depuis le temps qu'ils lancent des appels à la conscience nationale. Et en cela ils commencent à savoir que le peuple à qui ils ont affaire ne porte pas en lui les mêmes valeurs qu'eux. Si bien qu'un changement capital dans les termes de leur activisme intervient avec cette volte-face nationale (iste). Désormais ils ne cherchent plus à homogénéiser en excluant mais en intégrant. Ce changement survient concrètement au début des années 30 c'est-à-dire à une époque où presque toutes les révolutions sont déjà faites, où s'observe une relative stabilité, à l'échelle du territoire, grâce à un contrôle sévère (15) et

---

(14) Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à un admirable roman qui est le journal d'un militaire républicain et révolutionnaire qui, ne pouvant participer à la guerre de libération (1920-22) à cause de sa blessure, se retrouve derrière les lignes, dans un village et dans l'attente d'une attaque ennemie. L'auteur qui est membre de l'élite, raconte dans ce roman l'indifférence voire la lâcheté aux yeux du militaire, du paysan « turc » face à l'enjeu : *Yaban* de Y.K. Karasmanoglu, traduit en allemand sous le titre *Der Fremdling*, A.H. Payne, 1939, Leipzig.

(15) Les deux instruments de ce contrôle sont l'armée et les Tribunaux d'Indépendance. Ces derniers sont les équivalents turcs des Tribunaux Révolutionnaires et sévissent une première fois lors de la guerre d'indépendance dans le but de punir les déserteurs, avec à leur actif 1 500 pendaisons sur 45 000 peines prononcées (cas examinés par E. Aybars, *Les Tribunaux d'In-*

une politique d'homogénéisation ethnique (16), mais aussi à une date où n'émerge pour autant l'ombre d'un élan collectif, ni d'un sentiment national, ni non plus de quelques comportements de civilisé. De ce nouvel effort d'intégration nous allons retenir deux entreprises majeures : la tentative de créer un sentiment national et la création de l'économie nationale.

### a) *L'Etat faiseur de la nation*

« Les lignes fondamentales de l'histoire turque », ouvrage collectif dirigé par M. Kemal est publié en 1931 avec seulement 6 pages sur 605 consacrées à l'Islam. La même année est créée l'Institution turque de l'histoire suivie de la

---

*dépendance* (en turc), p. 228). Après une courte absence ils réapparaissent en 1925 et ne disparaissent qu'en 1949. Leur activité pendant la période républicaine consiste à condamner des communistes, des chefs de la révolte kurde de 1925 et les auteurs présumés d'un obscur attentat contre M. Kemal en 1926, parmi lesquels des anciens du C.O.U.P. et des anciens du parti d'opposition de 1924.

Quant à l'armée elle occupe une place assez importante dans l'environnement républicain : à trois reprises — 1925-30-37 — elle écrase le soulèvement contre-révolutionnaire et intervient souvent contre des révoltes sporadiques. En fait la sévérité du contrôle est visible non seulement dans l'action répressive de ces deux institutions mais aussi dans les verdicts des tribunaux courants. Il arrive à ces derniers de se prononcer pour la peine de mort notamment pour les auteurs de ces révoltes sporadiques, souvent contre les interdits vestimentaires.

(16) L'échange de populations avec la Grèce se solde par le départ de 1 300 000 Grecs de l'Asie Mineure ; en échange desquels arrivent entre 1923-1926, 400 000 musulmans pas toujours turcs et ce genre d'échange continue jusqu'en 1954, à un degré moindre. Il est par ailleurs nécessaire de mentionner au sein de ce long processus de turquisation-pacification, l'histoire de la population arménienne dont la grande majorité est éliminée par divers moyens entre 1898 et 1924, ce qui fait qu'en 1927 elle ne comptait plus que 70 000 membres. Ces chiffres (approximatifs) prennent une certaine signification lorsqu'on sait que la population turque de 1927 ne dépassait guère le chiffre de 13 millions, y compris la population kurde donc « normalement » non turque. Et enfin, pour être complets, signalons la déportation d'une partie de la population kurde de l'est vers l'ouest de l'Asie Mineure, suite aux révoltes de 1925-30-37.

Pour l'échange de populations avec la Grèce, cf. S. Ladas, *The Exchange of Minorities : Bulgaria, Greece, and Turkey*, pp. 337, 442, 560 et passim ; pour les données statistiques : *La Turquie en chiffres*, p. 24.

création en 1932 de l'Institution turque de langue avec pour objectifs d'épurer la langue des mots d'origine arabe et persane, d'inventer des équivalents turcs aux mots supprimés et de créer ainsi une langue nouvelle dite « le turc pur ». Toutefois les mots utilisés dans la langue qui sont d'origine européenne et particulièrement française et italienne ne sont pas supprimés, au contraire on en adopte soit pour remplacer l'équivalent arabe, comme « kùltür », « ekonomi », soit parce que le concept est inexistant. Dans la même mouvance, parmi les quelques 500 œuvres littéraires traduites les classiques islamo-orientaux ne dépassent guère la vingtaine (17). Toujours durant cette même époque est commencée une campagne officielle portant sur la recherche des racines de la culture turque et sur l'approfondissement de la connaissance de l'héritage culturel anatolien mais en évitant soigneusement de tenir compte des dix siècles de passé islamique (18).

Quant à la diffusion (digestion dans le discours officiel) des grandes lignes du nouvel imaginaire national, elle se présente comme suit : d'abord les Foyers Turcs créés en 1912 par Z. Gökalp sont transformés pour devenir les Maisons et les Chambres du Peuple. Celles-ci sont confiées à des instituteurs républicains qui ont pour mission de « préparer les populations urbaines et paysannes selon les principes républicains et nationalistes ». Outre la propagande politique ces institutions dont on comptait 4 500 en 1950, sont chargées de l'alphabétisation des populations (19). Vient ensuite l'institution religieuse qui est déjà au service de l'élite pour la propagation de sa parole et ceci depuis le début de la guerre de libération par le biais notamment de ses appels à la guerre sainte contre l'infidèle (20).

---

(17) Source : *République de Turquie. Education nationale. Années scolaires 1943/44, 1948/49* (en turc), p. 163.

(18) Ce sont là des tentatives limitées qui ressemblent plutôt à des recherches folkloriques ou simplement, scientifiques, qu'à des velléités fascistes.

(19) Cf. *supra* Annexe D-3-f.

(20) De nombreux exemples sont cités in S. Dirks, à propos de ce relais institutionnel que figure désormais la religion « officielle » pour la diffusion de la parole laïque. En voici un tiré d'un livre scolaire : « Je suis un Turc et un musulman,

En troisième lieu figure l'armée qui pendant le service militaire relativement long se fait un moyen efficace de l'endoctrinement national. Enfin l'ensemble des établissements scolaires, y compris les écoles pour adultes, servent bien entendu la même cause. Ces dernières en particulier, créées en 1928, ont pour but de donner des notions de civisme (drapeau, impôt, histoire, tribunaux, etc.) d'hygiène, d'arithmétique, de lecture et d'écriture aux populations surtout rurales (21).

Les nouveaux principes nationaux, leur élaboration et les multiples tentatives faites afin de les diffuser (22) se présentent au sein du processus de changement comme une autre manifestation de cette manière idéaliste mais non moins coercitive de concevoir les termes et les moyens pratiques d'une mutation à opérer à l'échelle du social. Et ceci malgré que cette nouvelle tentative ait l'avantage de mettre en valeur un aspect incontestablement plus authentique de la multitude à laquelle elle s'adresse. (Il est probablement plus vraisemblable et plus efficace, de parler de l'apport des Turcs à la civilisation occidentale que d'essayer de faire admettre l'origine hellénique non chrétienne de cette civilisation afin de faciliter son acceptation par un peuple non-chrétien.) (23).

---

j'aime Dieu, je soutiens mon gouvernement et ma patrie [...] je vivrai avec une croyance nationale et religieuse à la fois.» *Op. Cit.*, p. 100.

(21) Pour une étude descriptive, cf. Y. Akyüz, *Le parti politique unique de la Turquie, 1923-1946 et l'Éducation politique du peuple*.

(22) Enfin la contrainte comme moyen de diffusion surtout pour la langue et qui consiste à interdire sous peine de lourdes amendes l'utilisation d'une autre langue que le turc dans les endroits publics.

(23) En effet on peut lire dans *Les lignes fondamentales de l'histoire turque* des passages comme : « les nouveaux arrivés (les turcs d'Asie) ont appris aux Européens la culture du blé, l'élevage et la poterie. Les immigrants ont libéré les autochtones [...] de la vie de caverne et leur ont montré le chemin du développement spirituel », p. 13, cité in S. Dirks, *op. cit.*, p. 73, n° 1. Au contraire, le discours de l'élite a un aspect beaucoup plus universaliste, tel qu'il apparaît dans cette thèse sur les origines helléniques de la Civilisation.

C'est dire que tout comme la mobilisation morale, la mobilisation nationale trouve ses limites dans la définition du contenu culturel de la nation.

Le troisième volet de cette tentative globale d'intégration concerne l'institution de l'économie. Au niveau de la conception même, c'est l'aspect « moyen d'intégration » qui semble dominer plutôt que la recherche d'une rationalité économique intrinsèque. Cette caractéristique première fait de l'action économique une action non exclusive comme pour la langue et pour l'histoire : l'économie est faite pour la (perfection de) nation et non pour une classe. Le discours économique de l'élite exprime d'ailleurs assez fidèlement cette préoccupation nationale : il s'agit « *du bonheur et de la prospérité matérielle de la nation* ».

Ensuite « l'étatisme économique » de l'appellation officielle, qui signifie la prise en main par l'Etat de la tâche économique, ne ressemble pas tellement à une intervention ex-post dans un domaine qui existe déjà, mais au contraire trouve sa raison d'être dans l'absence de dynamique économique. Car dans un sens, de même que l'homogénéisation ethnique par l'exclusion des « traîtres à la nation » ne suffit pas à faire naître une nation, de même l'exclusion des marchands et manufacturiers non-turcs — qui sont en partie les mêmes que les traîtres, d'ailleurs — ne suffit pas à provoquer l'avènement de l'homme économique turc. Comme les autres rôles d'avant-garde qu'elle joue depuis le début de la république, elle se décide dès lors à assumer le rôle d'avant-garde économique, en créant l'infrastructure nécessaire à une nation digne de ce nom. En fait, elle fait son économie à elle comme elle fait sa nation : à elle.

### *b) L'Etat fait l'économie pour sa nation*

Concrètement, dès la création de la république, l'action directe et indirecte de l'élite dans le domaine économique s'inscrit dans une optique nationale. La première phase de cette action est surtout caractérisée par une série de mesu-

res indirectes (24) qui cherchent sinon à privilégier du moins à protéger l'homme d'affaires turc face à la concurrence étrangère. Les principaux moyens de cette action indirecte sont : la création de la Chambre d'industrie et de commerce (1925), la création de la Banque d'affaires (1924), l'abrogation du monopole français sur le tabac et enfin deux lois dont l'une pour l'encouragement de l'industrie (1927) et l'autre sur le commerce maritime qui institue le monopole des marchands turcs dans les eaux territoriales (1926). La décision pour la nationalisation de l'entreprise étrangère date, de même, de la même période (25) (1925), tout comme la création du ministère de l'Economie et celle du Conseil économique supérieur (1928).

Ces mesures protectionnistes et « nationalisantes » sont suivies dans une deuxième phase par une prise en charge de plus en plus ouverte de l'économie par l'Etat qui ce faisant semble avoir décidé de servir la nation, aussi dans le domaine économique (26). De ce que nous pouvons appeler le paternalisme économique de l'élite le ton est donné clairement avec ce mot d'ordre cher à l'époque, « les trois

---

(24) L'activisme de l'élite durant cette période est souvent interprété comme un activisme durkheimien (girondin) s'inspirant notamment des idées solidaristes de Z. Gökalp et la radicalisation de son discours comme une transformation de ses préceptes éthiques — du corporatisme au nationalisme. Notons que la traduction par Ahmed Mithad de *De la Division du Travail Social* éditée par l'Assemblée date justement de 1923.

(25) Elle concerne notamment les chemins de fer, les établissements portuaires, les transports publics, les centrales électriques et téléphoniques, les mines de charbon, quelques usines dont une raffinerie sucrière. Notons aussi la suppression du régime des capitulations.

(26) En 1927, M. Kemal parle ainsi : « C'est au cours de la même période (1923-1927) que furent élaborées et éditées les lois qui promettent de fructueux résultats pour la nation dans les domaines social et économique et en somme dans toutes les manifestations de l'activité humaine », *op. cit.*, p. 676. Alors qu'en 1932 il dit : « Le but de la politique étatiste est, tout en reconnaissant l'initiative et l'action privées comme bases principales de l'économie, de porter la Nation dans le plus bref délai possible à un niveau convenable de prospérité et de bien-être matériel et, pour y parvenir, de demander à l'Etat de prendre soin de ses affaires quand les intérêts supérieurs de la Nation l'exigent, spécialement dans le domaine économique » cité in O. Okyar, « The concept of etatism » in *Economic Journal*, 297, 1965, p. 101, c'est nous qui traduisons.

blancs », qui rappelle la priorité à donner à la production du coton, du sucre, de la farine, trois produits essentiels à la satisfaction des besoins élémentaires.

A partir de 1933 l'Etat se met en effet à l'œuvre et commence à créer des usines pour produire des textiles, de l'acier, du chanvre, des superphosphates, du papier, de la soie artificielle, de la céramique, de la porcelaine, du verre, du sucre, des allumettes, du ciment, des cigarettes, du vin et des spiritueux ; se charge de l'exploitation des mines, des forêts, poursuit sa politique routière et ferroviaire déjà en place (27), construit un barrage hydro-électrique, crée onze nouveaux monopoles, ce qui porte ainsi leur nombre à 13.

Sur le plan agricole, il essaie d'aider la petite exploitation par une politique souple de crédit, envoie des experts agronomes pour conseiller le paysan, crée plusieurs fermes d'Etat, une Direction de l'irrigation, réussit à stopper l'importation du blé, du sucre et des cotonnades, devient un gros acheteur de certains produits agricoles comme la betterave, le blé, le coton et le tabac, avec toutefois une obligation de vente aux organismes concernés à un prix fixe (« maximum »), crée un Office des produits agricoles (« greniers d'abondance »), étatisé l'exportation du blé (28).

Ailleurs il organise la distribution d'eau, d'électricité et de gaz, gère des établissements de tourisme et de loisirs.

Sur le plan institutionnel, il crée pour chaque secteur d'activité une Entreprise Economique d'Etat et les soumet à une législation globale. En matière de politique monétaire, il se dote d'institutions et de mécanismes jusqu'alors inexistantes comme la banque centrale, le contrôle des changes, le contrôle du taux d'intérêt et indirectement les barrières douanières. Il crée deux banques dont l'une pour le crédit immobilier et l'autre pour le crédit commercial.

---

(27) Cf. *infra* Annexe D-3-e.

(28) Il est à noter pour la suite que cette politique agricole était tellement irrationnelle au niveau de son administration que par exemple en 1948, alors que l'Etat se faisait un honneur d'avoir exporté du blé, l'on signalait pour les régions du nord, des cas de décès à cause d'insuffisance alimentaire, cité in K. Karpat, *Turkey's Politics*, p. 103, n° 18.

Sur le plan de l'enseignement (29) technique et économique, enfin, il réorganise l'Université et améliore l'enseignement en qualité et en quantité ; surtout grâce à l'accueil d'enseignants allemands anti-nazis.

Ce déblayage de terrain (30) serait sans doute incomplet sans une appréciation quantitative de l'effort économique accompli : dans le volume total des dépenses publiques de l'époque la part la plus importante va à l'indemnisation des firmes étrangères étatisées et à la construction des chemins de fer ; viennent ensuite les frais pour la construction de la nouvelle capitale (la ville d'Ankara), les frais pour l'entretien de l'armée et le paiement de la Dette ottomane (31). Par ailleurs le montant total des crédits octroyés à l'institution chargée de créer et de gérer les usines citées, conformément au plan quinquennal d'industrie de 1933, équivaut à peu près à la moitié des recettes budgétaires pour l'année fiscale 1929-30 (32).

Maintenant, il va sans dire que notre propos ne porte pas tellement sur l'impact quantitatif de l'effort accompli (33). Au contraire l'intérêt d'une telle entreprise réside

---

(29) En l'année 1949, à l'échelle nationale, on dénombre 201 écoles d'artisanat (mais seulement 381 CES), cours moyen et supérieur confondus ; et 43 écoles secondaires de commerce. Celles-ci, pratiquement toutes créées dans les années 40, forment en particulier des spécialistes en machines-outils. Il faut leur ajouter les Instituts de Village au nombre de 21 conçus par les républicains afin de subvenir aux besoins pratiques et techniques des populations paysannes et aussi de les instruire à l'aide d'instituteurs formés dans ces établissements et recrutés parmi les jeunes paysans. Sources : *République de Turquie. Education Nationale. Années Scolaires 1943/44 - 1948/49* (en turc), pp. 9, 40, 41, 48, 74 et *Statistical Abstract for 1947-50*, p. 132.

(30) Nous nous sommes reportés pour ces données principalement aux ouvrages de K. Karpat, *op. cit.* ; O. Conker, *Le Redressement Economique et l'Industrialisation de la Nouvelle Turquie* ; Z.Y. Hershlag, *Turkey: The Challenge of Growth*.

(31) G. Kazgan « La dépression de 1927-35 dans l'économie turque », in *Les Problèmes Economiques et Sociaux d'Atatürk*, p. 251 (en turc).

(32) O. Conker, *op. cit.*, 3<sup>e</sup> partie, ch. 1<sup>er</sup>, p. 179.

(33) Tout bien pesé, cet effort paraît dérisoire (cf. supra Annexe D-3-a et b) mais il peut très bien être jugé comme un effort considérable dans la mesure où il n'existait rien ou si peu. Autrement dit comme c'est le cas dans de nombreuses études, il y a là matière à discussion quant au niveau du développement. Nous remarquerons pour notre part que les succès économiques de l'élite, au moins pour une partie, ont consisté à

encore une fois dans sa conception : d'une part l'élite fait l'économie comme elle fait la nation, c'est-à-dire par décrets, d'autre part la logique à la fois pragmatique et empirique qui soutend ses interventions politiques pour réaliser telle chose ou telle autre vaut aussi pour ses réalisations économiques, et particulièrement au niveau du financement, disons en capital argent et en capital humain.

Nous retiendrons quelques pratiques pour illustrer cette logique, dont les trois premières sont en rapport avec le financement en capital et la dernière avec le financement en main-d'œuvre.

L'impôt, bien qu'il constitue la source première des revenus de l'Etat, ne subit aucune modification quant à sa logique traditionnelle ou patrimoniale. Là-dessus, la seule et unique différence entre l'époque républicaine et l'époque impériale se situe au niveau de la suppression de la dîme en 1926. Or, l'Etat se prive, se faisant, du quart de son revenu budgétaire. Ainsi très vite, et même dès avant l'abolition de la dîme, il cherche à combler ce trou par l'institution, d'une part, de 21 nouveaux impôts et taxes et d'autre part par l'augmentation du taux de 3 impôts hérités de l'époque ottomane (34). Et malgré tout cet effort financier il finit par rétablir la dîme en 1940 pour six années encore.

En deuxième lieu, parmi les nouveaux impôts figure un impôt dit « de route » (taxe vicinale) qui est particulièrement intéressant : il ressemble tantôt à la capitation, tantôt à la corvée ; il est levé dès 1921 sur chaque homme entre 18 et 60 ans et il est payable soit en nature c'est-à-dire en travaillant dix jours par an à la construction des routes

---

rattraper le retard dû au départ des minorités, visible dans la baisse de l'activité manufacturière et commerciale (pénurie d'outils agricoles par exemple) surtout dans l'ouest ; d'où d'ailleurs les recommandations sous forme d'affirmations du Pacte Economique. Sur l'impact économique de l'échange de populations, cf. C. Keyder, *The Definition of a Peripheral Economy : Turkey 1923-29*, 3<sup>e</sup> partie. Sur la division ethnique du travail, A.J. Sussnitzki « Ethnic division of labour » in *The Economic History of the Middle-East, 1800-1914*.

(34) Nous épargnons ici au lecteur des détails sur ces divers impôts pour le renvoyer à l'Annexe D-2 a et b.

— ce qui est plutôt courant, soit en espèce (35). Un deuxième impôt significatif est celui qui est levé sur la fortune (entre 1942 et 1944). Celui-ci frappe arbitrairement ceux qui paraissent riches et en particulier les manufacturiers et commerçants non-musulmans, avec la même possibilité de paiement en nature (36). La dernière pratique retenue est ouvertement coercitive. Elle consiste à embaucher manu militari, pour maintenir la capacité productive dans les usines et les mines de l'Etat, et en cas d'absentéisme, de refus de travail ou de fuite du lieu de travail à punir les quasi corvéables en question. Légalisée à partir de 1940 en vertu d'une loi dite de Protection nationale et renforcée en 1944 cette pratique est courante dans les régions surtout minières (37).

L'activisme de l'élite, le rôle historique qu'elle a décidé de jouer dans tous les domaines de l'activité humaine est un activisme solitaire souvent didactique, parfois répressif, dont la logique pragmatique et légaliste vacille durant cette époque entre la tentation d'une plus grande radicalité et la modération paternaliste. Les tenants de la tendance radicale se manifestent dès 1932 avec une publication « Kadro » (38) dans laquelle ils mettent l'accent sur la nécessité de l'intervention active de l'Etat dans l'économie afin de prévenir l'anarchie de l'économie de marché (conformément aux positions dominantes théoriques et pratiques des années 30), de rationaliser la production, de réaliser une redistribution égalitariste, d'harmoniser les intérêts divergents des deux classes potentielles grâce à une technologie avancée dont la mise en œuvre rapide servirait à contrebalancer le sous-développement dû à l'inégalité à l'échelle mondiale, en matière de développement. Leurs

---

(35) 1933 : 680 000 corvéables ; 1934 : 711 000 corvéables ; 1935 : 502 000 corvéables. Source : *Annuaire Statistique pour 1937-38*, p. 409.

(36) En effet 2 057 imposables ne pouvant se libérer en espèces ont dû effectuer des travaux dans un camp de travail et bien entendu il y a eu de nombreuses faillites. K. Karpat, *op. cit.*, pp. 114-116.

(37) *Idem*, p. 91 et p. 91, n. 28.

(38) Le mot signifie équipe ou cadres. Pour un travail monographique, cf. O. Sezgin, *La recherche d'une doctrine nouvelle du développement économique. Le mouvement de Kadro en Turquie*, thèse non publiée.

positions, que l'on appellerait aujourd'hui tiers-mondistes, se polarisent surtout sur la nécessité de l'accumulation de capital et sur celle de confier cette tâche à une équipe savante, en l'occurrence « Kadro » qui se veut le représentant de l'intérêt collectif et non d'une classe. Voici comment une des figures importantes du mouvement définit certains de leurs objectifs : « Le développement au sein d'une action de libération nationale, signifie la mobilisation du travail national. De même ceci signifie la mise en place d'un plan et enfin la mise en branle et la direction de la force nationale pour le bien de la nation. Si le capital vivant de ce processus est la force humaine son facteur d'investissement et de gestion est le capital national accumulé. L'accumulation et la gestion du capital national pour le bien du peuple au sein d'une action de libération nationale constitue le devoir primordial d'un Etat social » (39).

En face des positions radicales voire quelquefois zélées des animateurs de ce mouvement (concernant par exemple l'intérêt privé qu'ils excluent *a priori* par souci de l'intérêt-général de la nation) la position officielle soutient des thèses modérées : « La théorie du libéralisme est quelque chose qui est difficile à comprendre pour ce pays. Nous, en économie, nous sommes vraiment des étatistes modérés. C'est le besoin et la tendance innée de ce pays qui nous pousse dans cette direction. Tout le monde cherche les moyens de satisfaire les besoins du pays dans le Trésor. La ville sans électricité, la ville dont le port est en mauvais

---

(39) S.S. Aydemir, *La Révolution et Kadro*, p. 209 (en turc), c'est nous qui traduisons. Bien que peu influente, cette tendance pourrait paraître à l'origine des décisions politiques comme l'impôt sur la fortune, le Code de Travail inspiré du code italien de l'époque, qui met l'accent sur la coexistence harmonieuse d'individus différents uniquement selon la nature de leur métier et de leur devoir et interdisant la grève et le lock-out (1936), ou comme la réforme agraire avortée (1945) inspirée de la loi allemande de l'époque portant sur la terre et le logement. De même, le processus d'hyperpolitisation de l'administration territoriale aux termes duquel les secrétaires fédéraux du parti et les préfets régionaux d'un côté, le ministre de l'intérieur et le secrétaire général du parti de l'autre, se confondent, pourrait être la conséquence de leur prophétie radicalisante. Pour nous, ces mesures, entre autres, se rapprochent plus d'un activisme jacobin et égalitariste que d'une tournure ouvertement totalitaire.

état, l'homme qui ne trouve pas de travail, tous tiennent le gouvernement pour responsable. Nous sommes fautifs parce que nous n'arrivons pas à satisfaire les demandes du pays (...) Est-ce une chose que ce pays est capable de comprendre, que d'abandonner entièrement l'étatisme pour commencer à attendre tout de l'activité des capitalistes ? » (40).

Telle qu'elle apparaît dans le discours officiel, cette impérieuse nécessité de faire être la chose qui n'existe pas et en l'occurrence l'économie, indique la place réelle que celle-ci est censée occuper dans la hiérarchie des valeurs républicaines. Si dans le Pacte Economique l'on semble attendre la venue des valeurs morales l'optimisme ne dure, en effet, qu'un moment, pour faire place à la création de ces mêmes valeurs. On a vu comment l'élite savante se fait le découvreur de ces valeurs nationales et aussi leur diffuseur. Mais, en attendant que la nation devienne une nation économique, ou encore en attendant qu'elle mémorise « les lignes fondamentales » de son histoire, le seul adepte et garant à la fois de ces valeurs reste l'Etat. Ce dernier va ainsi s'engager de plus en plus et sa présence sera visible comme le dit M. Kemal « dans toutes les manifestations de l'activité humaine ». Ces nouvelles responsabilités ne changent en rien le but à atteindre, à savoir l'identité nationale de civilisé.

Le service économique rendu par l'élite vise le bien-être populaire, dote du même coup le pays d'institutions économiques dignes d'une nation moderne. Le caractère national de toute activité s'impose, au demeurant, comme une condition *sine qua non* du dépassement de l'ancienne identité non-nationale, cosmopolite et marquée du sceau des deux universalismes, l'empire et la religion. Quand un ministre de l'Intérieur affirme que « la meilleure religion pour les Turcs est leur nationalisme » (41) c'est parce que la nation lui paraît une base identitaire indispensable à

---

(40) Tiré du discours du Premier ministre I. İnönü en 1930, cité in İnönü dixit, pp. 163-164 (en turc), c'est nous qui traduisons. I. İnönü (1884-1973), ex-militaire, deuxième président de la République, plusieurs fois Premier ministre, il est le chef incontesté après la mort de M. Kemal, du Parti Républicain du Peuple.

(41) Cité in S. Dirks, *op. cit.*, p. 101, n. 1.

une action collective, présente ou future tendant à la modernité. C'est aussi parce que *la nation civilisée*, cette globalité abstraite et idéale au même titre que le peuple, est imaginée comme le contraire de l'ancien régime, source de tous les maux. L'intervention économique ou autre de l'élite reste dans ce sens, circonscrite à cette sphère abstraite, à cette totalité homogène et parfaite. A l'inverse, sa volonté étant de créer cette entité « heureuse », cette dernière exclut à son tour toute potentialité conflictuelle, y compris l'économie-fin en soi, susceptible de compromettre son être futur. La nation est le lieu par excellence où se manifestent à la fois le perfectionnisme et le jacobinisme de l'élite turque. Autant d'affirmations auxquelles nous tenterons maintenant de réfléchir.

*DEUXIEME PARTIE*

**RÉFLEXION SUR LES LIMITES LOGIQUES  
ET SUR L'ENJEU  
DE LA " CIVILISATION TURQUE "**

Institut kurde de France

Institut kurde de Paris

Dans cette deuxième partie nous nous sommes posé la question de savoir si la domination légale instituée a une chance d'être validée par les dominés ; si oui, dans quels termes et pour tendre vers quel genre de société. Ces deux questions et les réponses que nous allons tenter de leur apporter ont pour but de souligner l'aporie de la tentative civilisationnelle, de cette œuvre phantasmatique sortie de la tête d'une volonté instituante dont nous avons examiné l'héritage et la pratique.

La nation civilisée de l'élite républicaine turque n'existe pas parce qu'elle ne peut pas exister de la façon dont cette élite la conçoit. L'économie que l'élite crée existe, mais elle exclut toute participation sociale. Partant, la domination légale voulue par cette même élite se base sur des mécanismes sociaux étrangers aux définitions wéberiennes à propos des caractéristiques d'une telle domination. Elle se base notamment sur ce rapport traditionnel « Etat-sujets » qui est une des caractéristiques de l'ancienne domination, patrimoniale. Ce fonctionnement hérétique, nous pensons pouvoir le mettre en évidence en nous basant sur le discours et la pratique de la volonté instituante, notamment à propos de la nation et de l'économie qu'elle tente de faire être. Il nous semble, en effet, que ce discours et cette pratique sont des faits assez expressifs concernant ce fonctionnement hérétique et permettent à la limite de faire l'impasse sur une analyse à deux dimensions, c'est-à-dire sur un examen des réactions et comportements sociaux face au volontarisme rationalisant et modernisant de l'élite turque.

Celle-ci, nous l'avons vu, tente de civiliser son peuple c'est-à-dire d'insuffler des comportements modernes d'homme civilisé dans tous les domaines de la vie en société. Mais dans ce rôle d'avant-garde elle est étroitement déterminée par son héritage politique et idéologique. Sa volonté civilisatrice, autrement dit, est déterminée non seulement par sa croyance naïve aux vertus de la civilisation mais aussi

et surtout par sa croyance, tout aussi naïve, en la puissance de sa volonté. Ainsi, la nouvelle vérité en laquelle cette nouvelle élite a foi, à savoir la vérité (et la nécessité) de la Civilisation est (peut être jugée comme) une vérité apodictique, d'abord en vertu de la croyance de cette élite en sa propre force de volonté.

Maintenant, la volonté civilisatrice de l'élite turque devient réellement phantasmatique dans la mesure où ce qu'elle veut faire être lui échappe constamment, et cela du fait du contenu réel de ce qu'elle veut faire être à savoir une nation et une société économique à l'occidentale.

Il existe donc une trame perpétuelle depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, constituée par la succession de diverses volontés réformatrices qui se différencient les unes des autres seulement par rapport au contenu des réformes ou des révolutions. Dans ce sens, la république qui est mise en place par la volonté-républicaine, est étroitement marquée d'un côté par des penchants étatistes et centralistes, de l'autre par l'image que l'on se fait de la civilisation.

Les deux premiers chapitres de cette deuxième partie traitent des deux thèmes communs à presque tout processus de développement ou d'occidentalisation des actuels pays « sous-développés » à savoir la nation et l'économie. Le cas de la Turquie fait figure, à ce niveau, d'exemple précoce dans la mesure où ce pays est un des premiers terrains s'offrant de bonne heure à de telles expériences conçues à l'image de la civilisation, surtout dans le monde figé de l'Islam. Mais son cas est également particulier, notamment en fonction de la volonté qui tente d'instituer la nation et l'économie. Cela dit, l'analyse du cas turc a, selon nous, une valeur d'exemple quant aux thèmes développés par l'élite turque. La civilisation par exemple, apparaît comme un concept plus global et à la fois plus significatif pour désigner le processus entamé. Elle a l'avantage, contrairement au concept du développement (entendre développement économique) de signifier un processus de changement global qui ne soit pas seulement économique. Le discours et la pratique de l'élite turque reflètent d'une façon claire cette préoccupation du total contenu dans le terme de civilisation. Mais en dehors de son avantage, disons méthodologique, l'emploi de ce concept renvoie peut-être, sur le

plan historique, à un autre phénomène. La civilisation est peut-être l'ancêtre du concept de développement bien que ce dernier soit plus exclusif et qu'il signifie un mouvement précis, notamment économique. Autrement dit, la fascination de l'Occident est peut-être différente selon l'époque et selon les thèmes forts de sa civilisation. Dans ce sens, l'impératif économique n'apparaît peut-être pas d'une manière aussi éclatante que de nos jours, à l'époque où les élites turques essayent de civiliser — tout simplement — leur peuple.

Mais il semble qu'il y a au moins une constante en ce qui concerne les pays qui veulent imiter l'Occident, qu'il s'agisse de civilisation ou de développement et c'est *la volonté* des dirigeants d'appliquer tel modèle ou tel autre à leur pays. La fascination de l'Occident qui change de contenu selon l'époque, se traduisait apparemment en termes de civilisation et de bonnes mœurs au moment de la création de la république en Turquie, contrairement à notre époque où elle se traduit en termes de développement économique. Ou du moins elle paraît se traduire en ces termes. Car finalement, et c'est là la clairvoyance ou la naïveté de l'élite turque de 1923, il s'agit dans le cas du développement économique d'un changement social aussi total que dans le processus de civilisation, mais qui ne dit pas son nom. De là à conclure que le développement économique est un moyen redoutable au service des censeurs de sociétés, de ceux qui veulent rationaliser, moderniser, civiliser leur société, il n'y a effectivement qu'un pas à faire. Mais, *a contrario*, les nouveaux mécanismes — économiques — à travers lesquels circule désormais la civilisation ou sa fascination, ne devraient pas cacher sa vraie figure totale que les développeurs occidentaux et non-occidentaux voudraient trop souvent ne pas apercevoir et qui apparaît justement dans cette expérience dramatique tentée par l'élite turque de 1923. Et enfin sur un plan moins global, l'expérience de l'élite turque est riche d'enseignements pour celui qui cherche à voir la vraie figure du développement économique. Elle est riche d'enseignements en ce sens que l'économie que l'élite turque tente d'instituer et d'impulser ressemble plutôt à une assistance économique de l'Etat qui exclut une réelle transformation des mécanismes en place

(servage, impôts en nature, corvée, dîme, etc.) et qui du coup fait participer les masses à l'effort de « prospérité et de bien-être » d'une manière indirecte et à coup de bâton et de mots d'ordre.

Cette partie comporte quatre chapitres. Le premier tente de mettre à sa juste place la nation imaginée par l'élite républicaine, notamment en fonction de son parti-pris anti-traditionaliste et modernisant visant à enrayer la religion musulmane et à mettre à la place la civilisation comme base de l'identité nouvelle, nationale. En effet, ce que nous avons appelé la nation civilisée, apparaît comme un lieu vide entre ces deux universalismes et la volonté civilisatrice de l'élite turque accouche en somme d'une sorte de mini-civilisation sans contenu réel. Cette dernière, que nous pouvons encore appeler la civilisation du paraître, vaut aussi en ce qui concerne l'économie instituée par l'élite (deuxième chapitre). En effet celle-ci tente tout au plus d'éveiller un comportement d'économiste ou d'inspirer une éthique du labeur, d'abord parce que la nouvelle identité de civilisé nécessite de tels comportements et ensuite parce qu'il faut collecter de l'impôt pour financer les projets économiques. L'économique dans ce contexte, paraît neutre dans la mesure où le discours de l'élite ne fait pas appel à sa nécessité et ne se justifie pas non plus par rapport à sa structure héritée de l'ancien régime. La révolution de 1923 en Turquie ne semble pas relever d'une quelconque causalité économique. Mais d'un autre côté, l'économie d'assistance de l'élite turque qui rappelle fort les services économiques de l'Etat ottoman, consistant schématiquement à collecter l'impôt et à le dépenser dans des travaux de construction d'usines de biens de consommation et de routes comme en Occident, pose un problème : lors de son effort économique, l'élite turque se conforme quasi totalement au fonctionnement patrimonial dont nous venons de parler, dans un environnement légal théoriquement en rupture avec le patrimonialisme des ottomans.

Par ailleurs, ce fonctionnement économique pervers, cette identité nationale impossible et l'hystérie anti-religieuse des tenants d'un pouvoir qui pose le principe de l'équivalence entre les individus en vertu de la Loi, afin de

mieux les policer ou/et les civiliser (troisième chapitre), font surgir d'autres problèmes.

L'hystérie anti-religieuse consubstantielle à la création de la nation en soulève un, parce qu'elle signifie un changement souhaité par l'élite dans la finalité de l'existence des individus. Or, dans le cas turc ce bouleversement n'est même pas compensable par une nouvelle finalité sociale (l'économie par exemple) ni par une nouvelle croyance (la nation). En effet l'activisme de l'élite turque consiste à changer la finalité de l'existence des individus c'est-à-dire à les détourner de leurs valeurs et habitudes pour les engager sur les chemins de la civilisation. Or, ce qu'elle propose comme possibilités, ce sont ce sentiment collectif national dont l'être défie toute logique et cette économie assistée où l'Etat ne tolère aux individus qu'une participation indirecte. L'élite turque, autrement dit, est incapable de fournir la moindre finalité afin que les individus « oublient » la religion et leurs habitudes. Ce fonctionnement a pour effet, selon nous, la non-validation par les dominés, de la domination légale instituée et que nous allons examiner dans le quatrième chapitre. Mais rien que ce vide identitaire, créé à travers l'annihilation de la fonction séculière de l'Islam, et sans tenir compte de l'incapacité de l'élite à pouvoir mettre quelque chose à sa place afin de faire valider sa domination, indique à lui seul la distorsion infligée dès le départ à l'avenir de la société turque, notamment par la voie qu'ouvre la perte du garant islamique à une future société qui peut verser dans le délire, comme l'observent Bergounioux et Manin (1). Ce phénomène ne sera pas examiné ici en détail, mais néanmoins nous en donnerons quelques éléments dans le premier chapitre, surtout à travers l'examen de la parenté de la révolution de 1923 avec celle de 1789. Toujours dans la même direction comparative d'ailleurs, nous traiterons de la mutation des caractéristiques des volontés réformatrices examinées dans la première partie. Avec la révolution de 1923 celles-ci vont se retrouver confondues dans le jacobinisme. De même, concernant l'économie, la parenté des deux révolutions apparaîtra avec le fort accent physiocratique de la pensée économique

---

(1) « La Révolution en question », in *Libre*, 5, 1979, p. 210.

de l'élite qui du reste reste fidèle à sa tradition d'idéal physiocratique. Ainsi donc, notre propos, dans cette partie, va puiser à diverses sources, tantôt à la Révolution et à la Terreur, tantôt aux caractéristiques locales, mais toujours dans le même but de voir un peu plus clair dans cette soi-disant civilisation dont la Turquie actuelle porte forcément les traces.

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE PREMIER

# LA NATION, LIEU VIDE ENTRE DEUX UNIVERSALISMES

« La révolution que nous avons réalisée et que nous réaliserons encore a pour but de faire du peuple turc une société tout à fait civilisée et moderne. » M. KEMAL.

« Parmi les législateurs, il s'en est trouvé plusieurs qui ont institué des lois admirables sans les attribuer à Jupiter ou à Minerve. Tel fut le sénat romain (...) et tel de nos jours a été Pierre le Grand. »

VOLTAIRE, éd. Moland des œuvres de Voltaire, T. XI, p. 156.

### I. LA RELIGION

Nous avons essayé de relater lors de l'examen de la mise en place de la domination moderne, les termes dans lesquels apparaît le dilemme né de l'incompatibilité entre la culture locale et la civilisation, et aussi la façon dont ce dilemme est résolu, c'est-à-dire par l'adoption de la part de l'élite turque d'une attitude universaliste coupant court à tout syncrétisme.

Pourtant, cette solution marquée par la rapidité du choix identitaire est en elle-même le reflet de l'obstacle auquel l'élite se heurte.

Les données culturelles, si on peut employer le terme de culture, se présente de la façon suivante. D'un côté figure ce qu'on veut appeler en 1923 la nation turque, dont

la seule composante observable, mais non revendiquée par ses participants, est la langue. Elle se présente en tant qu'unique source d'inspiration pour une éventuelle définition de la nation et de la nationalité. Loin d'être une entité universelle ou générale cette hypothétique nation n'est autre qu'une particularité dont on veut faire justement une globalité.

De l'autre côté existe une identité traditionnelle bien ancrée, et c'est la religion musulmane. Au sein de l'empire cosmopolite qu'est l'Empire Ottoman, c'est la religion qui dit la différence entre les sujets. Comme principale source d'altérité elle est présente dans le langage, c'est-à-dire que le terme de nation (1) tel qu'il existe, lui doit son sens. On parle ainsi d'une « nation chrétienne », d'une « nation juive », comme on parle d'une « nation musulmane », le tout étant intégré dans l'Empire Ottoman. Les différences au sein même des religions, c'est-à-dire les schismes et les hérésies très présents en Asie Mineure (tradition païenne, anciennes églises d'Orient, hétérodoxie d'origine persane), sont loin, eux non plus, d'impliquer la totalité d'une ethnie ou de telle autre. Il existe des arabes musulmans et des arabes chrétiens ; les albanais font partie de la nation musulmane, etc. La définition première de la « nation musulmane » passe, comme ses termes l'indiquent d'ailleurs, par une identité communuelle (positive) et par une identité ex-communuelle (négative) qui informent les limites de la représentation identitaire. Est national celui qui fait partie de la nation ou de l'union (umma en arabe) des musulmans, et donc est différemment national celui qui fait partie de la communauté juive ou de la communauté chrétienne. Ces précisions s'imposent. En effet, ce qui est tenté avant tout par la rupture révolutionnaire, c'est la création, voire l'invention d'une identité nouvelle pour le peuple. Cette identité nouvelle se conçoit d'abord comme une identité universelle (de civilisé), conformément au parti-pris de l'élite, et ensuite comme une identité nationale à l'image de la civilisation. Et puisqu'on raisonne en termes d'identité, on

---

(1) Nation se dit millet en turc ; c'est un mot d'origine arabe, qui, dans sa signification moderne et républicaine a toujours prêté à confusion du fait de son sens premier.

se trouve confronté, dans cette tâche de création d'une nation moderne, à l'identité religieuse prévalente. Le problème désormais renvoie à une rencontre conflictuelle entre non pas des habitudes particulières et d'autres nouvelles et universelles, mais entre deux universalismes, compte tenu de l'omniprésence d'une religion comme l'Islam en tant que fait social total. On conçoit ainsi, peut-être, le peu de signification que peut avoir une identité nationale dans la lutte qui oppose une religion universelle, dans sa dimension locale (anatolienne), à une volonté universaliste qui puise ses sources dans l'Occident. On aperçoit aussi les chances qu'un peuple a de se faire une place, fût-elle culturelle, dans un « concert » auquel il n'a jamais tenu à participer en tant que nation ni en tant que « civilisé » ; ceci dans un premier temps ; et dans un deuxième temps, les chances qu'un peuple possède pour se nationner, c'est-à-dire pour se définir vis-à-vis de valeurs presque entièrement diluées dans deux globalités rigides, à savoir l'Empire Ottoman et la religion islamique ; et maintenant tourné vers la Civilisation.

En Turquie, l'élite dirigeante de la première république a opté, nous l'avons vu, pour une identité nouvelle ayant ses racines profondes dans l'Occident. Excluant ainsi dans un premier temps le culturalisme naïf (2), du moins en apparence, mais surtout dans le but de faire primer la Civilisation sur la culture particulière ou locale, ils ont dû revenir par la suite à l'épineux problème de la culture nationale à présent à la lumière d'un Etat national requérant une identité nouvelle. C'est dire que la nécessité d'une identité nationale s'est imposée à partir et à l'image de l'Etat une fois celui-ci mis en place. Loin de le précéder,

---

(2) Le penseur nationaliste, Gökalp, est une figure importante de ce courant qui a pris un essor relatif, pendant la Deuxième Guerre mondiale sous l'influence des penseurs allemands, dans un sens raciste, cf. par exemple A. Uzmay, *L'Anatolie, le Pays de la « Race » Turque. Recherches sur les Caractères Anthropologiques des Populations de la Turquie (enquête sur 54 000 individus)*. A. Kundig, Genève, 1939. Gökalp moins engagé dans un tel courant cherche dans ses écrits à prouver les sources pré-islamiques du solidarisme durkheimien dans les festivités des anciens turcs de l'Asie Centrale, et notamment dans les concours de dilapidation de la richesse du chef par son peuple, qu'il présente comme un acte de solidarité économique !

la nation en tant qu'identité se manifeste comme une nécessité de la volonté étatique. Il en découle que sa spécificité est avant tout sa position paradoxale, pour ne pas dire anhistorique. Sa réalisation s'inscrit dans un double mouvement d'annihilation et d'assimilation.

Volonté d'annihilation d'abord du référent religieux dans ses deux dimensions : à l'échelle de l'Etat et à l'échelle de la communauté. En effet, le long processus de sécularisation observable depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle au sein des institutions politiques se solde, comme nous l'avons décrit, par une séparation nette des tâches respectives de l'Etat et de la religion ; une séparation qui signifie immédiatement une redéfinition des tâches ecclésiastiques par l'autorité étatique, visant à dépouiller toute représentation de son garant religieux ou méta-social. Cette redéfinition laïque du phénomène « superstructurel » est décisive dans la mise en place d'une domination rationnelle qui imagine une société tout aussi rationnelle dont le garant n'est (ne sera) donc que son propre être. Dans ce sens il importe peu de savoir dans quelle mesure cette volonté séculière et autoritaire réussit à prévaloir à l'échelle du social.

Au niveau de l'institution étatique proprement dite, la laïcisation radicale opérée par l'élite républicaine s'effectue premièrement par l'adoption des textes occidentaux relatifs à l'exécutif, au législatif et au juridique, et deuxièmement par un abandon de tout référent religieux au niveau de la définition constitutionnelle de l'Etat (3). Parallèlement aux textes qui sont à la base d'une nouvelle légalité positive et qui, du coup, consomment le transfert d'un certain nombre de pouvoirs cléricaux à l'Etat, l'abandon du référent religieux sous la forme d'un refus de religion d'Etat met fin à une tradition politique vieille de quatre siècles, à savoir le double pouvoir sultanique, celui du Grand Turc et celui du khalife de tous les musulmans. Cette omniprésence de la religion apparaît comme un trait dominant au-delà de quatre siècles d'histoire islamique si on prend

---

(3) Dans son discours, M. Kemal dit précisément : « (...) la langue officielle de l'Etat turc est le turc, tout le monde comprend ce que cela veut dire. Mais la phrase : la religion de l'Etat turc est la religion musulmane, sera-t-elle admise et comprise de la même manière ? » *Discours du Ghazi Moustafa Kemal*, pp. 557-558.

en considération les dynasties patrimoniales abbaside et mamlouk, les deux porte-flambeau de la religion avant l'Empire Ottoman (4). Dans la terminologie de Tönnies cette vocation globalisante de l'islam qui se concrétise par son omniprésence dans l'Etat, signifie qu'elle dépasse là où elle existe les limites de la communauté pour s'affirmer à l'échelle globale (sociale) ou encore qu'elle dépasse les fonctions d'une autorité ecclésiastique comme l'Eglise par exemple pour se combiner à l'Etat. La concorde communautaire religieuse ressemble à une convention sociale politique dans l'Empire Ottoman. Et l'institution de la domination légale est largement tributaire de cet état de choses. En cela la laïcisation totale est en effet une nécessité aussi bien pour la survie que pour l'application des préceptes humanistes de la domination légale, la sécularisation étant son corollaire logique à l'échelle du social. En fait c'est une sorte de nouvelle division des tâches politiques et sociales que l'on cherche à instaurer en dehors du garant métasocial et/ou métapolitique incarné dans la

---

(4) L'entrave à un libre redéploiement des velléités marchandes de l'islam primitif est, selon Turner, la conséquence de l'édification de ces trois dynasties patrimoniales dont les bureaucraties militaires ont donné un nouveau sens guerrier à la religion, ou encore l'ont reformulée conformément à ses préceptes conquérants. B. Turner, *Weber and Islam*, 11<sup>e</sup> partie et passim.

Arkoun qui appelle ces trois empires « les trois orthodoxies », pense que ceux-ci « se sont solidifiés en autant d'islams » de sorte que lorsqu'on parle d'islam on renvoie en fait à une entité abstraite dont le contenu réel varie avec la culture et l'appartenance ethnopolitique de chacun. M. Arkoun, « L'islam face au développement », in *Diogène*, 77, 1972, pp. 71-91.

Berkes lors de son analyse comparative des institutions séculières et religieuses soutient l'idée que l'islam n'était point à la source des institutions politiques des sociétés musulmanes et que par contre le fondement religieux de la politique en pays musulman passait par une reconnaissance de l'autorité politique à travers la transformation d'une législation canonique politiquement indifférente dans le but d'établir une liaison entre le monde et la religion. N. Berkes, « Religious and secular institutions in comparative perspective », in *Archives de Sociologie des Religions*, 16, 1963, pp. 73-77. Un islam orthodoxe donc, inspirant surtout à travers son éthique guerrière, pénétrant peu mais cautionnant les institutions politiques des empires patrimoniaux là où une « politique » fait défaut ; cet islam est omniprésent et/ou totalement impliqué dans les décisions qui régissent la politique.

religion (5). Et au demeurant, c'est cette situation de perte volontaire (volontariste) de garant qui pose un problème.

Loin de vouloir discuter ici, si cette exclusion sine qua non de la religion est une précondition absolue pour l'édification de l'Etat moderne et national, discussion qui garde d'ailleurs toujours son acuité dans le monde de l'Islam, nous voulons insister plutôt sur cette problématique que nous qualifierons, à la suite de Tocqueville, d'irreligion, consubstantielle à la genèse de cet Etat moderne rationnel et révolutionnaire. Autrement dit, c'est dans la problématique du vide faisant suite à la perte du garant religieux qu'il nous faudrait chercher, pour voir la spécificité aussi bien de l'Etat moderne que de la nation turque.

« On attaqua dans une sorte de fièvre la religion chrétienne, sans essayer même de mettre une autre religion à sa place. On travailla ardemment et continûment à ôter des âmes la foi qui les avait remplies, et on les laissa vides » (6) dit Tocqueville parlant de la Révolution. Et là, c'est seulement un aspect de la problématique du vide. En effet, la situation est doublement conflictuelle en Turquie où l'on ne perd pas seulement un garant à la suite de la table rase du passé religieux, mais on perd aussi et surtout le « garant islamique ». Reprenons Tocqueville à titre comparatif : « L'Eglise d'ailleurs était elle-même alors le premier des pouvoirs politiques, et le plus détesté de tous (...) ; car elle était venue *se mêler à eux sans y être appelée par sa vocation et par sa nature (...)* » (7) et suivons-

---

(5) R. Bellah dans son court article sur les aspects religieux de la modernisation en Turquie et au Japon met l'accent sur la nécessité pour les mouvements modernisants de prendre une coloration religieuse là où le niveau idéologique est insuffisant pour avoir une légitimité indépendante ; et affirme qu'en Turquie cette coloration religieuse est visible au niveau de la signification que l'élite a voulu donner à sa révolution, à savoir une signification quelque peu mystique faisant appel à l'émotion populaire, etc... R. Bellah « Religious aspects of modernization in Turkey and Japan », in *American Journal of Sociology*, 64, 1958, pp. 1-16.

(6) *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 243.

(7) *Idem*, pp. 245-246, c'est nous qui soulignons.

Ailleurs il nous dit à titre de sociologue des religions : « Mahomet a fait descendre du ciel, et a placé dans le Coran, non seulement des doctrines religieuses, mais des maximes politiques, des lois civiles et criminelles, des théories scienti-

le quand il parle de l'objet fondamental et final de la Révolution comme n'étant point de détruire le pouvoir religieux : « c'était bien moins comme doctrine religieuse que comme institution politique que le christianisme avait allumé ces furieuses haines (...) non parce que l'Eglise ne pouvait prendre place dans la société nouvelle qu'on allait fonder, mais parce qu'elle occupait alors la place la plus privilégiée (...) dans cette vieille société qu'il s'agissait de réduire en poudre » (8).

Dans l'Islam, les choses de ce monde (*dunia*) sont intrinsèques à la foi, aussi, dire perte du « garant islamique » c'est dire changement de la finalité de l'existence. Ce qui est d'ailleurs parfaitement bien vu par l'élite républicaine turque quand elle s'acharne sur la religion là où elle se trouve, c'est-à-dire partout. C'est aussi ce qui est requis pour la création d'une identité toute nouvelle sans aucun regard vers le passé, que ce soit ottoman ou islamique, qui compromettrait la réalisation de cette identité (9). C'est en suivant Tocqueville et en le paraphrasant que nous dirons qu'un changement de la finalité de l'existence ne peut se concevoir pour l'élite turque sans une exclusion de la religion aussi bien « des âmes » que de l'Etat. L'irreligiousité qui caractérise la Révolution de 1789 dans sa froideur rationnelle, semble avoir été le seul et unique modèle de révolution possible pour cette élite qui ne pouvait (voulait) croire qu'en elle-même (10), et qui du coup ne voulait (pouvait) être le tenant d'aucun titre ni d'aucun particularisme sinon d'un universalisme « imitable en cent

---

fiques. L'Evangile ne parle au contraire, que des rapports généraux des hommes avec Dieu et entre eux. Cela seul (...) suffit pour montrer que la première de ces deux religions ne saurait dominer longtemps dans des temps de lumière et de démocratie... ». Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, p. 230.

(8) *L'Ancien Régime...*, pp. 63-64.

(9) « La convention (sociale-moderne) veut au moins garder l'apparence de la coutume ; elle est mise en relation avec le sens moral et religieux de la beauté, devenu cependant réfléchi et formel » observe pourtant F. Tönnies à propos du devenir sociétal d'une communauté, *Communauté et Société*, p. 235.

(10) Avec l'abandon du principe constitutionnel « Islam religion d'Etat », les serments changent : au lieu de jurer « sur le nom de Dieu » l'on promet « sur l'honneur ».

endroits à la fois » comme dit encore Tocqueville. C'est peut-être cet aspect cosmopolite de la Révolution de 1789 qui fait écrire à Arendt que c'est elle « et non pas la Révolution Américaine qui mit le feu à la terre entière (11). De même, c'est peut-être encore ce même aspect reproductible à l'infini qui fait de la Révolution de 1789, avec surtout ce qu'elle véhicule d'irreligieux comme principe, une source de référence et d'inspiration. Car finalement le dépassement d'une universalité telle que l'Islam appelle pour ce faire une autre universalité, présente peut-être dans la rupture révolutionnaire de 1789.

Ici, nous ne pouvons pas ne pas donner la parole encore une fois à Tocqueville : « Par là, enfin, elle a pu prendre cet air de révolution religieuse qui a tant épouvané les contemporains ; ou plutôt elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans Dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, *comme l'islamisme*, a inondé toute la terre de ses soldats, de ses apôtres et de ses martyrs » (12).

Ce que nous avons appelé l'obstacle religieux, l'élite républicaine a voulu le dépasser en tenant compte de ses dimensions et de son impact, c'est-à-dire en cherchant à lui substituer une identité tout aussi globale et présente mais dont la vraisemblance est fonction de l'endroit auquel elle est assignée. Et cet endroit est vide. Il est abstrait et étranger, irreconnaissable à celui qui s'y hasarderait, faute de motivations, pour parler comme Weber. L'étrangeté de l'Etat turc, son isolement, est en rapport immédiat avec l'inexistence de motivations sociales qui fait que la moindre revendication étatique visant à faire soutenir la domination désormais légale, reste sans réponse. Mais si à la limite une société économique fait défaut pour la validation sociale de la nouvelle forme de domination, on pourrait par ailleurs difficilement se passer d'une soumission ou d'une « obéissance nationale » accessible, réalisable selon des motifs wertrational, pour que cette nouvelle forme de domination ait tout simplement un sens ou,

---

(11) H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, p. 77.

(12) *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 71, c'est nous qui soulignons.

comme écrit Weber, pour qu'elle puisse avoir la chance de trouver obéissance. Mais contentons-nous pour l'heure de continuer avec les impasses de la nouvelle identité.

## II. LA CIVILISATION

Parallèlement à la volonté d'annihilation du référent religieux, omniprésent dans l'identité prévalente, existe une volonté d'assimilation d'un référent nouveau, moderne, rationnel, contemporain ; volonté dont l'objet se trouve être ce vide identitaire qu'est la nation. Un vide donc qu'il s'agit de remplir à l'image de la civilisation et qui donne du coup tout son non-sens à une entreprise qui se réclamerait en même temps d'une culture spécifiquement autochtone ou nationale, tout en participant à la civilisation. A la différence des Japonais qui, n'ont eu non seulement aucun doute sur ce qu'ils sont, *i.e.* sur leur identité ethnique, mais ont eu au contraire une confiance illimitée en leur capacité d'adaptation découlant précisément de cette identité, au point de prétendre en assimilant le soleil à leur divinité qui gouverne le centre du ciel, que la théorie copernicienne était l'une de leurs plus anciennes croyances (13), l'élite turque, dépourvue de telles bases ne pense pouvoir justifier son action modernisatrice que d'une façon extrovertie. Et en cela la nation qu'elle imagine en tant que sujet moderne et entité contemporaine peut difficilement être un vecteur d'identité autonome dans ce contexte « *aut Caesar, aut nihil* » qui caractérise la Turquie républicaine.

La nécessité vitale de dépasser la religion, voire de l'annihiler, interdit la possibilité de toute référence culturaliste locale dans le but de motiver une quelconque identité nationale, ceci du moins dans ce que nous pouvons appeler l'idéologie de l'élite républicaine. Sinon, l'image de la Renaissance Allemande de Herder à Fichte, a de tout temps hanté les têtes pensantes, que ce soit au sein de

---

(13) Rapporté de D. Keene, *The Japanese Discovery of Europe*, London, 1952, pp. 36-37 et passim, in G.E. von Grunebaum, *L'identité Culturelle de l'Islam*, pp. 267-268, n. 26.

l'élite ottomane ou au sein de l'élite turque. L'option kémaliste, bien qu'elle présente le caractère d'une solution radicale de par son universalisme, n'arrive pas à faire disparaître pour autant le paradoxe inhérent à ce que nous avons appelé la nouvelle identité.

Parmi les idées héritées de la Révolution de 1789 figurent les notions de peuple et de nation définies négativement par rapport aux données politico-culturelles internes. Cela signifie qu'est considéré comme national et faisant partie du peuple celui qui est contre la religion et l'empire. Or nous savons (et l'élite le sait aussi) que celui-ci n'est pas pour autant turc, plus, il n'est turc ni « universellement » ni « nationalement ».

Cette définition de l'identité nationale, uniquement vis-à-vis d'une donnée interne et non point vis-à-vis d'un cosmopolitisme reconnu dans la figure de la France des Lumières de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par Herder, par exemple, rejette de la sorte toute référence culturaliste (autarcie culturelle) pourtant si chère aux Jeunes Turcs mais inaugure aussi ce que certains ont appelé la crise de l'identité (culturelle). L'arbitraire du choix universaliste, dans ce sens, requiert la nécessité, même minimale, d'une identité strictement nationale rien que pour soutenir le réel de ce choix. De là, on retombe malgré soi dans une problématique culturaliste et la nation revêt du coup un statut ontologique, faute de pouvoir être une collection d'individus conscients de leur statut de citoyen du monde, justement grâce à leur caractère de turc. Il est nécessaire pour l'élite de créer ainsi une confiance de soi dans le peuple, pour la justification de l'action collective ; confiance qui doit exalter les vertus nationales supposées renfermer les vertus universelles.

En Turquie kémaliste, le dépassement de l'ancienne identité est concevable, soit au prix d'une autarcie culturelle aventurière pour ne pas dire fascisante, soit à travers les valeurs occidentales universelles. Autrement dit, dans les deux cas, le dépassement de l'ancienne identité signifie l'acculturation, compte tenu des valeurs dont s'inspire « le peuple ». Maintenant, le dépassement de l'ancienne identité n'est possible qu'à travers le vide culturel, puisqu'aussi bien les références ethniques que les valeurs universelles sont

insoutenables, tandis que tout appel au peuple est obligé de passer par le référent qu'on tente d'enrayer. Autrement dit, dès que l'élite entreprend un « discours à la nation turque », ceci n'est censé trouver écho qu'à travers le référent en place et en acte dans le social qui, pour ce faire, le pervertit immédiatement.

Si l'ennemi désigné par Herder à l'intention des Allemands dans *Une Autre Philosophie de l'Histoire* est Voltaire et à travers lui les Lumières (et aussi, par incidence, leurs adeptes allemands, les gallomanes), l'ennemi désigné au peuple par l'élite turque est, *ceteris paribus*, le peuple lui-même.

C'est que l'élite turque, comme dit Goethe de l'intelligentsia allemande de son époque, est « une classe d'intellectuels dépourvus de Hinterland » (14) et dont l'unique source d'authenticité réside dans la langue qu'elle parle (15). Au-delà, le contenu culturel de la nation exclut, de part en part, toute particularité ethnique. Et le paradoxe, pour ne pas dire l'impasse de la pensée de l'élite se repère notamment dans cette nation qui n'en est pas une dans la mesure où son contenu culturel renvoie, aussitôt posé, à la civilisation. Nous l'avons vu, pour l'élite les masses ne manquent non pas d'une identité nationale-ethnique définissable sur-le-champ, mais souffrent d'un manque de civilité, de bonnes mœurs : elles sont barbares. Leurs carences, par conséquent, ne peuvent être comblées qu'en fonction d'une perfection repérable dans la civilisation et non dans une quelconque vertu particulière ou locale, d'ailleurs inexistante aux yeux de l'élite. Donc, si cette civilisation est de nature à pouvoir effacer les particularités dont souffre le peuple (la religion, les habitudes, les traditions, etc.) la nation, loin d'être une entité antagonique, ressemble plutôt à une mini-civilisation. Et c'est cette nation qui est étrangère aux masses, quant à son contenu culturel.

Le choix universaliste de l'élite turque, en dehors de son mépris viscéral des valeurs locales, tient d'un autre côté (et

---

(14) Cité in N. Elias, *La Civilisation des Mœurs*, p. 51.

(15) Et encore, car en fait, l'élite parle l'ottoman qui est un mélange formé de l'arabe, du turc, du persan et de nombreux termes occidentaux, ce qui est loin d'être le cas du peuple.

peut-être indirectement en rapport avec ce mépris) à son héritage politique et à sa position sociale. En effet, ce qui se constate depuis les Jeunes Turcs, c'est cette tendance des « serviteurs de princes » à s'autonomiser de plus en plus vis-à-vis de la Cour impériale et à développer en même temps une pensée, voire « une antithèse à prédominance sociale », comme dit Elias pour l'intelligentsia allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ce processus oppositionnel qui finit par donner comme on l'a vu, la révolution de 1923 et la république, est donc porteur d'une autodéfinition, dont les termes tendent sans cesse à agrandir la distance entre le monarque et les élites. Mais au départ la différence entre le monarque et les élites ne se fait pas au niveau de la remise en cause du principe du pouvoir patrimonial (comme dans les deux mouvements jeunes) mais se voit dans une volonté réformatrice plus ou moins indirecte et plus ou moins contestataire émanant des élites.

Pendant la différence entre les deux mouvements jeunes se situe à l'endroit, de l'absence pour le premier, et de la présence pour le second, d'une tentative d'autodéfinition contrastant avec le cosmopolitisme impérial. En cela le mouvement jeune turc apparaît comme une vraie opposition culturelle savante en plus nourrie de mépris pour la Cour impériale et dont l'élite républicaine est un veridique avatar. Ceux-ci, c'est-à-dire les Jeunes Turcs et l'élite républicaine, et bien que les uns soient ouvertement nationalistes et les autres pas, en fonction justement de leurs valeurs incompatibles avec les valeurs patrimoniales, sont et deviennent des révolutionnaires mais sans que leur révolution soit soutenue, secondée par une quelconque force sociale. C'est que dans leur discours et dans leur opposition ils vont bien au-delà de ce qui est réellement, à savoir le patrimonialisme ottoman. Et ceci à tel point qu'ils retrouvent au bout des révolutions les mêmes habitudes politiques que leurs prédécesseurs, contraints et forcés par « la force des choses » et des choses qu'il s'agit à présent de faire être (civilisation, économie, nation, etc.). Lors de ces mouvements de flux et de reflux, l'Etat reste l'endroit par excellence d'où part toute contestation et aussi l'endroit auquel aboutit tout révolutionnaire dans la mesure où les distances prises envers la direction patrimoniale sont

par nature exclusives de toute socialité, c'est-à-dire seulement différemment étatistes et centralistes.

Mais l'étrangéité de la parole révolutionnaire se fait flagrante seulement avec l'élite républicaine, là où les précédents — les Jeunes Turcs — s'évertuent à créer une bourgeoisie nationale. L'élite républicaine continue à prendre ses distances envers l'ancien pouvoir aussi bien sur le plan des institutions politiques que sur le plan d'une autodéfinition antithétique. Or son opposition culturelle finit par ressembler à quelque chose qui ne se définit qu'à l'image de la civilisation, abandonnant ainsi, par là même, toute référence particulière locale, et renversant les termes du rapport « impérialisme culturel-sousculture », présent dans l'environnement allemand du xviii<sup>e</sup> siècle ; que nous pouvons encore appeler l'acculturation. Dans cette nouvelle configuration, l'étranger envahisseur n'existe plus, mais du même coup n'existe plus, non plus, d'entraves ni d'éventuelles pressions culturelles locales préjudiciables à la volonté de l'élite, sinon un Grand Turc, comme dit Machiavel, qu'il s'agit de destituer (16) et un peuple mal pacifié, mal civilisé et qui inspire plutôt la méfiance.

Norbert Elias situe la différence entre la culture (allemande) et la civilisation (française) au niveau du faire. Ainsi pour l'allemand la culture signifie « essentiellement des données intellectuelles, artistiques, religieuses » et établit « une ligne de partage assez nette entre celles-ci et les faits politiques, économiques et sociaux » (17). Tandis que la civilisation apparaît comme un concept vague, non arrêté et qui évolue et s'étend d'une manière continue, elle peut se rapporter à des faits politiques, économiques, religieux, techniques, moraux et sociaux » (18). On peut être civilisé sans qu'on accomplisse quelque chose, rien que par son appartenance au milieu civilisé. Au contraire, la culture « reflète la conscience d'une nation obligée de se demander continuellement en quoi consiste son caractère spéci-

---

(16) Et bien entendu d'éliminer l'ancienne élite (les Jeunes Turcs), voir *supra*, pp. 58 et 70. Ce genre de purges fratricides est un leitmotiv de l'Etat patrimonial ottoman. Sur le Grand Turc, cf. Annexe C.

(17) *Op. cit.*, p. 13.

(18) *Ibid.*

fique » (19). En Turquie, avec l'avènement de la république et à travers le choix universaliste de l'élite, l'option « culturelle » semble être exclue du champ des possibles (20). Maintenant si on prend la définition d'Elias à la lettre, c'est-à-dire, si la culture signifie d'emblée des réalisations différentes de celles d'autrui, et la civilisation, plutôt une combinaison de l'être et du faire du civilisé, on peut dire dans un premier temps, de l'élite turque, qu'elle choisit pour son peuple la civilisation qui efface les particularités et le faire différents. Cependant, dans un second temps, si on souligne l'aspect éthique et moralisateur du discours et des préceptes de l'élite d'un côté, de l'autre le dominant paternaliste de sa pensée économique et sociale, aspect sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant, on est tenté de dire que ce qu'elle entend par Civilisation c'est son composant d'être ou de *paraître* et sûrement pas son composant de faire, autrement dit son composant de part en part social, politique et économique. En cela la civilisation de l'élite ressemble justement à la « culture » dans la mesure où celle-ci (la culture) établit une ligne de partage assez nette entre les données particulières, spécifiques, et les faits politiques, sociaux, économiques. La nation qu'imagine l'élite turque, est nourrie d'une culture (spécifique) de civilisé (universelle).

---

(19) *Idem*, p. 15.

(20) C'est M. Kemal qui parle : « La culture c'est ce qu'une société humaine peut faire a) dans la sphère de vie étatique, b) dans la vie intellectuelle à savoir, dans la science, dans la socialité et dans les beaux-arts, c) dans la vie économique, à savoir dans l'agriculture, dans l'artisanat, dans le commerce, dans les transports et communications par voies de terre, de mer et d'air. Quand on dit la civilisation d'une nation, je crois que celle-ci n'est pas différente de la somme des trois activités que nous avons nommées sous le nom de culture. Pour moi, séparer la civilisation et la culture est difficile et inutile ». Un peu plus loin : « la base de la République de Turquie est la culture », passages cités in A. Afetinan, *Ce que j'ai écrit de M. Kemal Atatürk* (en turc), pp. 43, 45, c'est nous qui traduisons.

## CHAPITRE 2

# LA PLACE DE L'ÉCONOMIE DANS LA HIÉRARCHIE DES VALEURS RÉPUBLICAINES

Dès le départ nous allons poser qu'une économie fin en soi est inconcevable dans l'environnement républicain et révolutionnaire. La possibilité de manifestation de cette économie fin en soi est proscrite, parce que l'idéal de l'élite, sa volonté de faire une nation civilisée, n'a pas ses origines dans une éthique économique mais dans une éthique tout court. A l'inverse, c'est cette dernière qui inclut et commande par définition l'éthique économique. Cette façon essentialiste de voir les choses d'un côté, l'absence d'une force sociale organisée telle la bourgeoisie ou la sans-culotterie, de l'autre, informent les limites de l'action économique de l'élite républicaine. C'est dire que cette dernière, au sein de son entreprise de transformation globale de la société, n'a de limite que sa pensée propre et ce qui l'empêche de prolétarianiser ses masses, c'est d'abord son attachement aux valeurs occidentales mais aussi son idéal d'harmonie autarcique qui, à la longue finit par contredire cet idéal occidental dans la mesure où il tend à conserver la structure héritée de l'économie.

Commençons par émettre quelques hypothèses. L'éthique dont l'élite se réclame est, nous l'avons vu, assez clairement exprimée dans le Pacte Economique et se repère par la suite dans les multiples mesures prises pour en faciliter ou en préparer la venue. Ce discours et ces actes sont

marqués par l'absence d'une logique économiste-productionniste et insistent au contraire sur l'économie non pas comme une fin en soi mais comme un élément du comportement universel d'homme civilisé. Autrement dit, c'est pour être civilisé, pour avoir droit à cette dénomination, qu'il faut être « économique ». En cela le libéralisme de l'élite, là où il n'y a trace de bourgeoisie, s'observe à l'endroit de son discours — pendant 27 ans tous les dirigeants répètent qu'ils ne sont pas contre l'économie de marché — parce que l'imaginaire qu'elle cherche à faire être, comprend aussi l'imaginaire bourgeois en tant que sous-ensemble. De même son dirigisme s'avère une nécessité dictée « par la force des choses », c'est-à-dire par l'absence d'une économie nationale, et son intervention semble être modelée, dans un sens, non pas directement par la future émergence d'une économie adulte mais par celle d'une nation adulte avec théoriquement ses bourgeois, ses prolétaires, etc. Et s'il est question de la recherche d'une transparence future, l'élite ne semble pas l'avoir repérée à l'endroit de l'économique mais à l'endroit d'une éthique. C'est que ce qui fait défaut pour l'élite, ce n'est pas tellement la rationalité économique, mais la rationalité en soi, et ce qui empêche l'émergence de cette rationalité c'est la religion et tout ce qui a trait à la domination traditionnelle. Aussi, ces deux obstacles une fois éliminés, reste la redécouverte du sens caché, des fondements enfouis, et l'économie ou le comportement économique figure parmi ces fondements, mais sans plus. Car l'élite turque ne justifie pas son action en fonction de l'économie héritée de l'ancien régime, et curieusement, elle ne justifie pas son action, non plus, contre la domination traditionnelle dans sa relation à l'économie. Précisément parce qu'elle ne remet pas en cause l'arbitraire fiscal et l'incompétence administrative, ces deux caractéristiques de la domination traditionnelle mises à jour par Weber (1). Autrement dit, ce n'est pas l'aspect anti-capitaliste de la domination traditionnelle qui est visé par l'action anti-domination traditionnelle de l'élite turque. Par conséquent on ne peut plus parler, seulement d'une fuite dans la morale, visible dans le juridisme incondi-

---

(1) M. Weber, *Economie et Société*, p. 245.

tionnel dont fait preuve l'élite dans son action de transformation du traditionnel en moderne. Pas plus qu'on ne saurait parler, seulement d'une attitude utopique qui espère, par le truchement de la Loi, l'avènement d'une morale populaire (ou nationale) parfaite et laissant ainsi, de côté, les solutions — économiques — circonstancielles considérées comme des pseudo-solutions à une pseudo-cause. Nous croyons pouvoir dire qu'il s'agit là d'autre chose encore, et dont la compréhension appelle irrésistiblement une analyse extra-économique. L'élite, pour ainsi dire, ne s'occupe pas des retombées sociales de la domination traditionnelle, du moins dans ses dimensions économiques. Elle ne pense pas, par exemple, dirons-nous à la suite de Weber, que la domination traditionnelle exclut de par son redéploiement, le capitalisme ou lui cause un retard substantiel. Et de ce point de vue nous ne savons pas s'il existe ou s'il doit exister une linéarité dans la marche de l'histoire. Toujours est-il que l'élite turque semble récuser cette linéarité ou encore l'enchaînement naturel des modes de production. Mais d'un autre côté rien que ce refus devrait permettre de dévier l'analyse du mécanisme causal-économique. Aussi il est peut-être nécessaire de nous interroger plus sur la politique fiscale qui reste l'unique rapport ou relation signifiant une contrainte matérielle au sens large, entre l'élite et les masses.

En effet, l'impôt reste l'unique source de revenus et a une part importante dans le financement des projets économiques de l'élite. Et en matière d'impôt, l'époque républicaine connaît, avec toutefois quelques aménagements que nous avons signalés auparavant, une continuité qualitative et quantitative au niveau des méthodes traditionnelles de l'époque précédente. Dit dans les termes de Weber : « l'arbitraire dans le mode et le volume de l'impôt et [...] l'assujettissement à la tradition dans le mode et le volume des sources directes de l'impôt » (2) sont maintenus tels quels malgré les revendications anti-traditionalistes de la nouvelle domination légale. Ainsi, si nous tenons compte de la capitation, la corvée et la dîme qui subsistent toutes, sous leur forme la plus primitive, c'est-à-dire selon l'arbitraire

---

(2) *Idem*, p. 352.

fiscal le plus pur, la continuité avec la politique fiscale du sultanisme s'avère plus qu'apparente mais sûrement pas inadéquate. D'ailleurs le même arbitraire fiscal s'observe, nous avons vu, pour l'impôt sur la fortune, c'est-à-dire même pour un impôt théoriquement monétaire (3).

« Les taxes sont nécessaires à cause des circonstances » disait Saint-Just (4). Pour le cas de l'élite turque la circonstance semble être la création d'une économie nationale auto-suffisante. Partant l'on pourrait dire que pour l'aboutissement de ses projets économiques nécessitant des revenus réels à court terme, l'élite n'hésite pas à s'accommoder des obligations de service caractérisant plutôt la domination traditionnelle, y étant d'ailleurs contrainte par l'inexistence d'un mécanisme fiscal basé sur l'assentiment des imposables. Et ainsi l'utilisation traditionnelle de la contrainte, tout autant que l'utilisation des mécanismes de prélèvement et d'imposition courants en économie fermée, à savoir les redevances en nature et l'arbitraire, seraient toutes les deux justifiables. Mais ceci reviendrait à dire aussi, que l'élite fait *son économie*, tout comme elle fait sa nation parce qu'en vérité le peuple ne participe que tout à fait indirectement à cet effort économique. En effet, celui-ci reste dans le cadre d'une économie fermée (*extra commercium*) et se voit obligé d'obéir à l'arbitraire et au bon plaisir du pouvoir en place. Et quand il lui arrive d'y participer en tant qu'ouvrier ce n'est pas en vertu d'une raison ou/et en fonction d'un mécanisme économiques, mais bel et bien en tant que corvéable ou tributaire, comme dans les mines par exemple. Cette participation indirecte (et involontaire) signifie à l'inverse le contrôle indirect (*ex post*) de l'Etat en ce qui concerne le procès « économique » traditionnel ou réel (5).

Les réalisations économiques de l'élite, mises à part celles qui visent au bien-être et à la prospérité de la nation, jettent

---

(3) Weber note à propos de la politique financière du sultanisme qu'elle est arbitraire même là où elle est monétaire.

(4) *Pour un Gouvernement Révolutionnaire*, p. 122, cité in Ch. A. Michalet, « Economie et politique chez Saint-Just », in *Actes du Colloque Saint-Just*, p. 187.

(5) Justement, par exemple, pour ce qui est de la dîme qui est levée sur le produit final.

une autre lumière sur le fait dont nous venons de parler. On dirait, eu égard à leur destination finale, que la nécessité d'une économie nationale se dessine en fonction des erreurs et des incompétences de l'ancienne élite ottomane. Dans ce sens, l'élite turque semble combler les lacunes de l'ancienne direction en cherchant à faire mieux qu'elle (6). En effet, celle-ci, nous l'avons vu, paye la Dette Ottomane, entretient l'armée qui ne cessait de perdre les guerres sous l'empire, nationalise les firmes étrangères qui ont pu prospérer sous les ottomans et, pour couronner le tout, crée une ville entière pour en faire sa capitale, son espace à elle. Les dépenses effectuées pour ces réalisations, sont les signes de la volonté de l'élite quant à la nécessité de se démarquer, peut-être pas directement d'une certaine forme de domination, mais d'une façon de diriger. C'est cette même volonté de se démarquer de l'ancienne direction, mais à présent dans sa figure tournée vers les masses, qui caractérise ces autres réalisations économiques, celles qui visent le bonheur et la prospérité de la nation. Là encore la nouvelle élite comble les lacunes de l'ancienne pour ce qui est de la satisfaction des besoins des individus, mais maintenant de leurs besoins « naturels », dictés par une nécessité universelle d'être civilisé (7). Ainsi le service économique tendant à satisfaire ces besoins apparaît comme un service relativement nouveau par rapport aux services habituels de l'Etat tel que les républicains en ont hérité. Autrement dit l'avènement de la République ajoute aux vocations traditionnelles de l'Etat ottoman une vocation économique qui se manifeste d'une manière plus réfléchie, en tout cas plus directe. Précisément : l'adjectif « généreux » qui qualifie traditionnellement l'Etat ottoman (Kerim Devlet) retrouve tout son sens avec l'élite républicaine qui, se débarrassant de la nécessité de préparer des guerres de conquête ou de défense, grâce à la stabilisation territo-

---

(6) M. Kemal dit précisément : « Notre république est encore trop jeune. Les affaires vitales qu'elle a héritées du passé ne sont pas en mesure de satisfaire les obligations du temps », cité in A. Afetinan, *op. cit.*, p. 66, c'est nous qui traduisons.

(7) « Avec l'émergence de la liberté et de la civilisation, les devoirs et les responsabilités de l'Etat augmentent proportionnellement » dit M. Kemal, *idem*, p. 64.

riale, trouve l'occasion de pouvoir satisfaire son peuple. Il existe en effet une suite logique depuis le xvi<sup>e</sup> siècle dans l'attitude de l'Etat vis-à-vis de ses sujets, qui consiste à veiller sur la prospérité de la paysannerie de façon à pouvoir lever d'une manière régulière l'impôt (8), et, pour ce faire, à privilégier, du moins à protéger la paysannerie contre les notables locaux et plus tard contre les fermiers généraux, notamment par des « édits de justice », et en contrôlant étroitement la nomination de ces représentants de l'Etat. Traduite dans le discours de Soliman II (dit le Magnifique), cette politique affirme que les vrais seigneurs du pays sont les peuples (paysans) soumis par la conquête ; déclaration que l'on retrouve sous forme de mot d'ordre dans le discours de M. Kemal : « Le paysan est notre seigneur ». Mais ceci, répétons-le, à une différence près : l'élite républicaine semble considérer le paysan comme son seigneur, non pas pour pouvoir lever l'impôt afin de faire la guerre, mais afin de faire le bonheur et d'assurer la prospérité du paysan. C'est cet idéal de prospérité matérielle à contre-coup ou disons sous la tutelle de l'Etat que nous appelons *l'économie nationale* ou *l'économie de l'élite* dont la mise en œuvre exclut d'emblée et par définition la société économique, exactement comme la nation qui exclut par définition la société.

Après avoir défini l'Etat (9) comme « un être composé par la forme totalisée des individus installés dans un espace précis et en possession d'une force appropriée » et comme étant « à la fois l'instrument et le soubassement d'une société », M. Kemal nous énumère les devoirs de l'Etat qui sont « d'abord a) promouvoir l'ordre public et la justice ; b) veiller sur l'indépendance nationale et ensuite c) construire des routes et des chemins de fer ; d) s'occuper de l'instruction publique ; e) s'occuper de la santé publique ; f) promouvoir l'aide sociale ; g) s'occuper des affaires économiques comme l'agriculture, le commerce et l'art (?) ». Soucieux d'un autre côté des droits économiques de l'in-

---

(8) M. Heper « La relation centre-côté dans la vie politique ottomane », in *Toplum ve Bilim* (Société et Science), 9-10, 1980, p. 15 (en turc).

(9) Les références qui vont suivre sont toutes tirées de l'ouvrage de A. Afetinan, *op. cit.*, pp. 47-67.

dividu, il tente de tracer les limites de l'épanouissement économique de ce dernier justement en fonction du devoir économique de l'Etat. Aussi, son critère primordial est-il de savoir si telle ou « telle activité (économique) présente dans le temps et dans l'espace un caractère privé (et non commun ou général) permanent » pour s'assurer que ladite activité « ne fait pas obstacle à l'accomplissement des devoirs vitaux de l'Etat » vis-à-vis des masses, et ceci à cause, précisément, de sa nature individualiste compétitive (10) partant nuisible à l'intérêt général et à son garant, l'Etat. Ainsi, une fois la boucle bouclée, l'Etat généreux s'attribue le droit, conformément à sa vocation « naturelle », de s'ériger non pas en une « raison économique » mais en un serviteur de la vie économique dans les termes définis par M. Kemal : « La Turquie ne sera pas bolchévique. Parce que le but premier du gouvernement turc est de donner de la liberté et du bonheur au peuple, d'entretenir notre peuple civil autant que nos soldats » (11). Au reste, c'est cet idéal de bien-être, de bonheur et de prospérité (12) qui dit toute la logique de l'effort économique de l'élite. Désireuse d'assurer le bonheur du peuple elle exclut aussi bien la richesse que la pauvreté ; ce rôle, elle

---

(10) M. Kemal ne dit pas comme Saint-Just qu'il faut éliminer la concurrence parce qu'elle est trop pleine de violence, mais affirme qu'on ne pourrait créer un ordre économique avec. Il est par ailleurs nécessaire de signaler la méfiance des révolutionnaires républicains à l'égard de l'esprit mercantile en général et de ses représentants locaux ou européens, en particulier. Aussi, dans un certain sens, l'exclusion des non-turcs (ou des non-musulmans) pourrait être considérée comme l'exclusion des représentants locaux de l'esprit mercantile traditionnellement en étroite collaboration avec le capital financier et industriel étranger. Et l'élite républicaine de payer la Dette Ottomane et de nationaliser les firmes étrangères. Mais il existe au-delà de la méfiance des dirigeants toute une tradition assez ancrée quant à la nature « sordide » du négoce qui ne relève pas tellement des préceptes islamiques mais d'une tradition relative à la division ethnique du travail dans l'empire. Pour une discussion sur la nature marchande originelle de l'Islam, cf. B. Turner, *Weber and Islam* et sur la division ethnique du travail, cf. A.J. Susnitzki, article cité.

(11) Il est, semble-t-il, courant d'entendre de la bouche des dirigeants républicains que s'il fallait un jour devenir communiste cette tâche reviendrait aussi et encore une fois à eux.

(12) Il faut dire que le mot prospérité est employé par l'élite, pas forcément dans le sens d'abondance ou d'opulence.

l'accomplit en mettant les ressources habituelles de l'Etat ottoman, les revenus de l'impôt, au service de l'imposable, c'est-à-dire au service de la paysannerie ; en cela elle favorise la conservation des structures « anciennes » et ainsi enfin, sciemment ou non, elle réalise (ou confirme) son idéal physiocratique (13). Car finalement « le paysan est notre seigneur » semble être à double tranchant (14). En effet les mesures destinées à l'amélioration de l'agriculture, mesures dont nous avons parlé auparavant, tout comme la réforme agraire, avortée certes mais qui réussit néanmoins, dans la foulée, à distribuer partiellement les terres de l'Etat, viennent s'inscrire à plein dans la logique de cet idéal, de même peut-être que toutes les autres mesures, celles particulièrement qui ont trait à la consommation.

Cette place privilégiée accordée à la consommation, c'est-à-dire à la satisfaction des besoins vitaux, apparaît d'abord dans ce mot d'ordre « les trois blancs » et traduit non seulement la volonté de l'élite de démontrer sa vocation ou sa capacité économique en matière de substitution des importations (70 % des importations sont formés par les biens de consommation courante au début de la république) mais illustre aussi ce choix, disons consumationniste. Ce constat pourrait paraître contradictoire eu égard au nombre important d'impôts qui accablent le paysan et l'environnement pourrait paraître plutôt autarcique, voire austère. C'est que dans la logique de l'élite l'autarcie semble être une étape ou un détour pour la prospérité, le lieu de cette étape étant l'Etat. Quand M. Kemal dit qu'il faut sauver le peuple des méfaits de l'ascétisme intramondain — traduit dans l'expression populaire : une bouchée, un chandail — il aspire à pouvoir donner au peuple autre chose encore que le pain et le lainage. Et c'est pour ce faire que lui et son équipe ont recours aux mesures austères voire coercitives. L'Impôt est pour le bien du peuple, même s'il lui enlève tout moyen pécuniaire (15).

---

(13) Cf. *infra* Annexe D-3-c, h, i.

(14) Après 1950 avec le parti libéral, un autre mot d'ordre remplace celui-ci : « A chaque quartier un millionnaire. »

(15) Un exemple pour illustrer ces deux « nécessités » contradictoires par essence : en 1930 lors de la création téléguidée d'un parti d'opposition, le chef désigné de ce parti axe notam-

L'assistance économique de l'élite turque s'inscrit dans un fonctionnement qui est, à certains égards, indifférent du fonctionnement traditionnel caractérisant la domination patrimoniale, d'abord au niveau de l'arbitraire fiscal et ensuite à l'échelle de ces institutions dites fondations-wakf. En effet le système des fondations pieuses est la seule institution religieuse qui soit maintenue en tant que telle sous le régime républicain (16). Nous avons énuméré auparavant les diverses activités qui peuvent être concernées par ces fondations. Avec la république celles-ci passent par le truchement de la Direction des Fondations Pieuses sous le contrôle de l'Etat qui semble voir en elles des moyens tout à fait appropriés à son action d'assistance économique. Dans ce sens, l'élite ne semble pas se soucier du fonctionnement traditionnel de ces sortes de « poor-houses » dans la mesure où elle n'attaque guère son principe anti-économique au sens où K. Polanyi l'entend (17). Au contraire elle poursuit dans l'esprit du principe de la fondation-wakf et crée d'autres institutions de bienfaisance, modernes comme le Croissant Rouge, le Croissant Vert, etc. Voici à ce titre comment M. Kemal traite de la solidarité sociale : « Si partout l'homme a une dette envers son

---

ment sa propagande sur le poids de l'impôt et connaît du coup beaucoup de succès. Après la fermeture du parti au bout de trois mois, M. Kemal entame un voyage dans le pays pour connaître les sources du malaise. A son retour les taux de certains impôts, surtout parmi ceux qui taxent les biens de consommation courante, sont réduits d'une manière sensible. Cité in G. Kazgan « La dépression de 1927-35 dans l'économie turque », in *Problèmes économiques et sociaux de l'époque d'Atatürk*, p. 267. Weber à propos de l'économie financière du sultanisme : « Pour rationaliser l'économie il manque cependant en général la possibilité de calculer d'une manière précise non seulement les charges mais aussi le degré de liberté de l'acquisition privée. » *Op. cit.*, p. 246.

(16) Constatation de G. Jäschke « Der Islam in der neuen Türkei » in *Die Welt des Islam*, p. 168, notre référence est faite à la traduction en turc de l'ouvrage.

(17) Ou alors au sens de Daniel Defoe, dans la mesure où donner l'aumône permet de fainéanter à celui qui la reçoit, donc l'empêche de travailler ; de même employer le pauvre dans un établissement public livrant une abondance de biens sur le marché signifie la faillite à long terme des entrepreneurs privés ; d'où le titre de son pamphlet « *Giving Alms no Charity and employing the Poor a Grievance to the Nation* » (1704), cité in K. Polanyi, *The Great Transformation*, pp. 108-109.

prochain, comme toute dette elle doit être payée. Par qui ? Par ceux qui, en profitant des liens naturels et sociaux qui existent entre les hommes, ont obtenu des richesses. A qui doit-elle être remboursée ? A ceux qui ont souffert de ces liens naturels et sociaux. Cela dit, on ne peut pas les identifier mais ils ont leurs représentants. L'Etat ou alors les institutions d'aide sociale. Comment rembourser ? Avant tout en payant l'impôt à l'Etat, surtout en en augmentant la quantité et après, parce qu'elles sont liées à l'Etat, en donnant aux institutions d'aide » (18) et M. Kemal de signaler la voie d'accès aux « garanties sociales » qui est la voie de la légalité et d'énumérer lesdites garanties (logements bon marché, épiceries dans les écoles, loi de protection contre les maladies contagieuses, loi de Travail).

L'élite turque, nous l'avons vu pour ce qui est de la création de la nation, domine à travers et avec la parole du pouvoir et sans le pouvoir de la parole. Cette incompatibilité est valable pour l'économie nationale qu'elle tente de faire être.

Par exemple, à voir sa pratique économique, on est tenté de dire que son étrangeté, sa figure bizarre ne pourraient à la limite résulter des contraintes directes qu'elle fait subir mais plutôt des contraintes nouvelles qui circulent à travers les anciennes. L'Etat, en effet pourrait figurer une domination étrangère aux masses s'il provoquait une pression monétaire généralisée découlant de l'impôt exigé en numéraire et s'il forçait ainsi le cadre de l'économie fermée (quoi qu'en plus la monétarisation ne signifie pas forcément intégration économique). Mais ce n'est pas le cas puisque l'on peut se libérer en nature. En revanche la contrainte fiscale est insupportable (19) d'abord parce

---

(18) In *op. cit.*, p. 102. Par ailleurs et à titre comparatif ce phénomène d'étatisation des fondations ou leur passage sous le contrôle des Etats date du XVIII<sup>e</sup> siècle pour l'Europe à l'exception de l'Angleterre. L'idée d'un Etat qui « doit animer, contrôler voire diriger l'assistance » revient en force deux siècles plus tard sous la plume de M. Kemal, mais à une exception près : cette assistance est une bienfaisance pure, c'est-à-dire qu'il ne s'agit (même) pas d'une assistance par le travail. Pour la comparaison, cf. J.P. Gutton, *La Société et les Pauvres en Europe, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, p. 164 et 2<sup>e</sup> partie, ch. 3.

(19) Cf. *infra* Annexe D-2, le rendement réel de l'impôt.

qu'elle l'est depuis des générations (et pas seulement en Turquie) et ensuite en ce qu'elle émane d'un nouveau pouvoir illégitime, non reconnu en tant que garant et dont le paternalisme occasionnel va s'avérer dangereux à la longue dans la mesure où il sera l'instrument d'une volonté éducative allant — justement grâce aux routes construites par les corvéables eux-mêmes, à l'encontre des habitudes réelles. Car finalement le tribut à payer est toujours le même pour les masses paysannes, en tout cas qualitativement parlant, mais ce qui est différent à présent c'est la destination et peut-être la raison d'être de ce tribut. La corvée est révoltante surtout en ce qu'elle est destinée à la construction de routes que vont emprunter le percepteur, le gendarme et l'instituteur républicain. En cela l'effort de développement entrepris par l'élite, du moment qu'il met en œuvre une mutation par contrecoup du mode de vie traditionnel des masses, du moment qu'il est concentré dans le procès de reproduction et d'information sans toucher à la production, risque d'être tout au plus la cible de réactions défensives contre ces gratifications négatives que nous pouvons regrouper sous les termes de modernisation et de contemporanéité.

Un premier constat qui se dégage du fonctionnement de l'économie turque entre les dates retenues est celui qui consiste à dire que l'élite moderniste et occidentale est bien loin de ses sources d'inspiration surtout pour ce qui est de l'individualisme libéral. Il faut croire que ce n'était pas le but de son action, et ceci à tel point que ce qui semble se dessiner à l'approche de sa pratique réelle c'est plutôt une prolongation moderne du despotisme oriental selon le schéma « despotes éclairés — second servage ». L'élite turque ne semble ni déterminer, ni définir son action économique contre l'imaginaire prévalent dans les masses, c'est-à-dire contre le fonctionnement habituel d'une « communauté économiquement active » (20) dans laquelle l'économique est un moyen en vue d'autre chose. Tout au contraire elle cherche à *aider* les masses par le biais de mécanismes dont nous avons fait état, et ce faisant elle encourage ce fonctionnement habituel, aussi bien à tra-

---

(20) M. Weber, *op. cit.*, p. 352.

vers ce qu'elle leur donne (consommation, entraide, etc.) qu'à travers ce qu'elle leur prend (impôts, taxes) pour redonner sous une autre forme (consommation). En cela elle ne s'érige pas en une *raison économique* extérieure aux individus, elle parasite le fonctionnement en place, comme l'ottoman ; elle ordonne le travail non pas en soi mais pour qu'il produise l'impôt (ou le tribut) et ce faisant elle s'installe dans un contrat méta-social et personnalisé, dans un équilibre tacite où les contractants s'ignorent (ou se tiennent à distance constamment, sauf à l'heure de vérité (le tribut et le service militaire) (21), *c'est-à-dire là où il y a contrainte politique*. L'élite turque, au vrai, n'ignore pas ses masses mais celles-ci semblent l'ignorer, en tout cas elles en conservent la possibilité en dehors des moments où se manifeste la contrainte politique, c'est-à-dire quand il s'agit de devenir civilisé.

En dernier lieu, la coexistence d'une économie officielle et d'une économie réelle, qui semble ainsi prendre forme, induit un autre phénomène qui est celui de l'instrumentalisation de l'économie officielle, et à travers elle celle de l'Etat, par les masses concernées par le service ou l'assistance économique. Autrement dit la relative liberté de « vie » laissée aux individus du fait de la conservation du mode traditionnel, fait en sorte que ceux-ci conservent du coup la possibilité de parasiter à leur tour le fonctionnement de l'économie officielle au niveau des avantages matériels qu'elle fournit lorsque ceux-ci correspondent à l'état substantiel des besoins (sucre, farine, tabac, etc.).

Mais ayant mis sciemment de côté l'accueil réservé par les masses à la Civilisation qu'elles subissent, nous ne pensons pas pouvoir traiter ici de ce phénomène d'instrumentalisation pourtant si édifiant. Mais il nous reste encore deux constatations à faire quant à la raison d'être d'abord, quant à la représentation que l'élite en fait ensuite, d'une telle économie. Car tout compte fait, même en tant que

---

(21) L'impôt est substituable au service militaire : il existe un impôt d'exonération du service militaire (même en 1985). Et si l'on considère à présent que le non-paiement de l'impôt, de route par exemple, exige un service, la substituabilité devient totale. Notons aussi que les appelés non gradés effectuent toutes sortes de travaux.

service, cette économie paraît économiquement parlant inutile ou inconséquente. C'est qu'elle est d'une part le signe de l'existence, pour l'élite, de sa nation civilisée, autrement dit de sa fiction ; d'autre part et du coup la démonstration de sa vocation séculière en tant qu'Etat moderne, civilisé et veillant sur l'intérêt de ses sujets nationaux.

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

### CHAPITRE 3

## QUE SIGNIFIE LA DÉMOCRATIE POUR L'ÉLITE (1)

Parlant de la démocratie M. Kemal : « de notre point de vue, le fermier, le pâtre, le manœuvre, le commerçant, l'artisan, le soldat, le médecin, bref tout compatriote qui a une activité sociale, a le même droit, le même intérêt et la même liberté » (2) ; et de poursuivre : « par principe l'Etat ne doit pas se substituer à l'individu mais il doit tenir compte des conditions générales pour son épanouissement » (3).

Ces deux phrases donnent une première idée de la conception de la démocratie de l'élite républicaine, notamment pour ce qui est de son égalitarisme et de son didactisme. A propos du premier aspect, suivant la définition de M. Kemal : le droit existe effectivement d'une manière équitable depuis l'adoption des textes occidentaux. Cela dit, son formalisme permet d'émettre quelques doutes quant à son efficacité et par conséquent il nous faut nous interroger plutôt sur son caractère normalisant. Quant à l'intérêt qui est présumé unique et général il semble s'agir de l'intérêt de l'élite. Enfin l'autre égalité, c'est-à-dire la liberté égale pour tous, ne relève pas directement de notre

---

(1) Au vrai, le mot démocratie n'apparaît dans le discours officiel que tardivement. Parmi les six principes constitutionnels de 1937 figurent le républicanisme et le populisme. Arendt note la même absence pour les cinq premières années de la Révolution, *Essai sur la Révolution*, p. 174.

(2) In A. Afetinan, *op. cit.*, p. 77.

(3) *Idem*, p. 64.

propos parce qu'il nous faudrait dans ce cas une analyse plus détaillée du social pour pouvoir statuer sur son formalisme. Cela dit, il semblerait qu'elle soit quelque peu vulnérable vu par exemple la pratique économique de l'élite.

La deuxième phrase traduit la logique de la dictature éducative de l'élite, elle sous-entend, tant « la liberté future » que la future société mûre et annonce les modalités de la transmission du savoir des éclairés aux masses obnubilées.

L'élite turque tente d'abord par l'introduction de la multitude éparse dans la Loi et ensuite par l'éducation nationale, de normaliser et de civiliser. Son action pourrait être considérée bénéfique ou pas, sa Loi pourrait être une bonne loi et ses décisions rationnelles, non arbitraires, ce qui nous importe c'est d'y déceler, malgré la présence de limite objective rationnelle et de droit, l'exercice d'un pouvoir terroriste (4), fût-ce au nom d'une future démocratie. Car tout compte fait c'est peut-être en s'appuyant sur cette limite même que sa terreur se légitime. On sait que pour l'élite le peuple est seulement bon en idée et non en acte, par conséquent l'éducation est forcément coercitive, même si c'est pour le rendre rationnel et moderne. Du reste l'élite, on l'a vu, s'active sur une autre base encore que la modernité ou la civilité et qui est la nation ; ce qui fait que son action renvoie non seulement à la Loi mais aussi à cet idéal national, c'est-à-dire qu'elle se base à la fois sur une nécessité universalisante — d'où le Droit Civil Suisse, et sur une nécessité d'identité collective. Ainsi, si la Loi sert à donner les moyens pour exorciser « le mal traditionnel » et pour intégrer ailleurs, à travers d'autres valeurs, l'éducation nationale du peuple fonctionne dans le sens de la préparation d'un terrain homogène, prêt à enregistrer ces valeurs.

Au cours de l'organisation globale de la communauté, l'élite a affaire à une multitude éparse et exempte de communication. Les espaces qui figurent normalement entre les divers niveaux, comme la nation, la société et l'Etat, n'existent pas sur le terrain. Ce sont ces absences qui

---

(4) Comme le dit B. Manin dans son long article « Saint-Just, la logique de la terreur », in *Libre*, 6, 1979, p. 220, n. 93.

permettent du reste d'imaginer une unité solidaire que l'élite appellera au départ la solidarité sociale, à la suite des idéologues durkheimiens turcs. A partir de là il est effectivement permis de dire que déjà la conflictualité substantielle du social est en quelque sorte condamnée, voire sacrifiée, à la représentation unitaire. Ce que nous pouvons appeler la condamnation présente du futur est fonction ici comme ailleurs de l'omniprésence et de l'omnipotence de cet Etat. Ce processus, que l'on peut encore appeler l'hypothèque transhistorique de l'Etat sur « le reste » est visible dans la conception et la pratique économiques paternalistes de l'élite. Il apparaît une fois de plus avec son autoritarisme éducatif — légal. Mais pour l'instant, et comme pour l'économie d'ailleurs, ce que son discours moral risque de transgresser ce n'est point un enjeu social réel — qui reste introuvable, mais au contraire une multitude éparse qu'elle estime capable d'assimiler la civilisation et aussi de retrouver ses vertus profondes. En d'autres termes là où la conflictualité sociale fait défaut, l'idée « démocratique » de l'élite trouve son terrain d'application ailleurs, dans un peuple « arriéré ». Ainsi le discours égalitaire devient un moyen de la fin nationale et le peuple se confond avec la nation. Cette dernière, on l'a vu, est une entité définie négativement par rapport à la religion et à l'empire et prend toute sa positivité aux dépens de ceux-ci, ce qui fait que le peuple est en quelque sorte exclu, par définition, du corps de cette nation. Là, nous sommes tentés de dire qu'après tout si la terreur révolutionnaire ne peut sévir à plein c'est parce qu'elle est retenue par la démesure potentielle et prévisible de sa tâche. Autrement dit, si la terreur est l'application du schéma de guerre avec l'étranger, à l'intérieur, pour l'élite turque le peuple dans sa totalité fait figure d'étranger : « les révolutions ne peuvent se faire qu'avec la répression et l'oppression et ce qui permet de savoir jusqu'à quel point il faut utiliser la répression, c'est la quantité et la diversité des révolutions » (5). Evidemment ce Premier ministre ardent,

---

(5) Ce sont les paroles fort connues de Recep Peker exprimées pour la première fois dans son livre *Notes sur la Révolution* (en turc).

auteur de ces paroles, n'est pas prêt à céder à la tentation de la terreur totale mais rien que le fait qu'il dise les choses d'une manière si franche suffit à révéler sa haine du peuple : il faut que celui-ci devienne malgré lui civilisé. Dans ce processus la parole « démocratique » est un moyen dans les mains de l'élite, non pas pour prolonger une quelconque homogénéité dans le sens d'un pluralisme mais pour homogénéiser ou pour égaliser les conditions à partir d'une hétérogénéité donnée dans la figure du peuple. La démocratie pour l'élite, c'est l'Etat qui s'occupe de l'équité, du bien-être et de l'épanouissement de tous ses sujets selon les valeurs contemporaines, contrairement aux Ottomans qui étaient des non-démocrates puisqu'ils ne s'occupaient plus de la prospérité de leurs sujets ni non plus de leur épanouissement.

D'autre part cette prise en charge du peuple par l'élite signifie aussi, eu égard aux carences de l'ancien régime à faire respecter la Loi, une réintégration, ou comme dit Lefort « une réintroduction dans la Loi » (6) de la quasi-totalité de la population, restée à l'écart et sous la seule emprise de la religion. Processus qui est d'ailleurs visible dans un redéploiement administratif (fonctionnaires) et éducatif considérable (7) sans compter bien entendu les révolutions et les interdits. De même cette prise en charge du peuple, non en tant que peuple d'ailleurs mais en tant que nation, donc à travers une définition homogène-isante, permet de faire l'impasse sur le réel hétérogène qui est supposé d'emblée uni, solidaire, égal parce que national.

La nouvelle domination, légale, est un moyen légal pour « faire le bien du peuple malgré le peuple » selon les termes du même Premier ministre. En donnant dès le départ une armature légale à leur domination, les Turcs découvrent la possibilité (ou la légitimité) d'inclure les masses, aussitôt de parler en leur nom et d'agir pour elles, fût-ce contre elles. A l'inverse donc des Ottomans qui ne se sont jamais réclamés de leurs sujets ni ne leur ont fait confiance, tout comme les Turcs (hantise de la contre-révolution, pur-

---

(6) Cf. Lefort, *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, pp. 331-332.

(7) Cf. *infra* Annexe D-3-c et d.

ges préventives, etc.) sauf que ces derniers voient à présent le pouvoir absolu dans les masses, émanant des masses. Là réside la rupture ou l'innovation par rapport à l'ancienne domination. Cela dit, l'absence de motivations sociales pour soutenir le réel de cette rupture fait que ce pouvoir populaire est (et reste) mythique d'un bout à l'autre : il n'est même pas cédé par le peuple, il est inventé par l'élite. Son caractère absolu tient au fait qu'il n'est circonscrit en aucune manière par aucune limite physique ou métaphysique ; et le fait qu'il le soit par la Loi de l'élite et par l'instance souveraine représentative du peuple, la Grande Assemblée Nationale composée par l'élite, ne change rien à la chose. Dès lors ce pouvoir absolu et la liberté illimitée de décider, accouchent d'un autre absolu qui est la nation civilisée dont nous avons examiné le contenu et la mise en place. La nation en tant qu'être ne laisse en effet aucun espace intermédiaire entre le peuple et sa figure à elle ; et par conséquent n'en laisse aucun non plus entre le peuple et l'Etat d'où l'annihilation de toute particularité réelle (ou potentielle) qu'elle soit locale, ethnique, religieuse, corporative ou politique. La nation est une unité virtuelle de la diversité, à vocation totalisante du moins homogénéisante et qui est marquée par la tentation de l'Un ou du Même (8). En cela elle récuse non seulement la diversité disons communautaire mais aussi en tant que devenir la conflictualité d'une multitude organisée autour d'un centre et qu'on peut appeler société. La nation de l'élite turque est un mythe, spartiate et autarcique dans la mesure où son réel n'est soutenu par personne sinon par l'Etat qui la crée. Elle est une entité construite à partir d'un non-existant qui est *le peuple* et dans les termes d'une identité dont le devenir est inscrit dans un lieu vide créé par les deux processus

---

(8) Sur le plan politique, dès 1935, la nation est considérée dans sa totalité comme naturellement adhérente au parti unique. L'hyperpolitisation de l'administration territoriale date de la même époque. Voici ce que dit un idéologue de l'époque lors d'un congrès extraordinaire du parti en 1938 : « (...) même J.-J. Rousseau pense que le pluripartisme est néfaste à la manifestation de la volonté populaire et nationale ». M.E. Bozkurt, cité in Z. Toprak « La formation de l'idéologie de populisme », in *Les problèmes économiques et sociaux de l'époque d'Atatürk* en turc, p. 29.

simultanés, de déculturation et d'acculturation. Maintenant nous ne savons pas si l'élite turque croit, en vertu de son positivisme, à l'émergence spontanée ou stimulée d'une identité, ou si sa volonté reste circonscrite à cet être homogène et inerte qui est la nation. Il y a là deux possibilités d'interpréter son paternalisme. Pour l'instant ce qui semble se modeler à l'approche de son action effective c'est plutôt une nation pensée unie et formée de sujets identiques dits modernes, libres, égaux, conformément à la Loi (9) ; donc une nation exclusive de toute particularité et dont le concepteur et l'unique garant est l'Etat. Seulement, la vocation homogénéisante de l'entité nationale ne vise pas uniquement la multitude éparse, elle a tendance à stabiliser une fois pour toutes le social, d'autant que les caractéristiques nationales sont sous la tutelle de l'Etat et de lui seul. Ce qu'on peut appeler l'homogénéité en aval est une condition constitutive de cette nation unie. Nous pensons que l'exemple le plus significatif de cette volonté spartiate est l'exemple du fonctionnement économique. L'Etat, comme on l'a vu, semble dire à ses sujets : « Soyez adultes, croyez-moi, laissez-moi faire votre bien ». A partir de là se pose effectivement la question de la démocratie, c'est-à-dire celle de savoir comment et pourquoi elle est prononcée vu les conditions dans lesquelles elle est censée être instituée. Tout d'abord la démocratie signifie pour l'élite l'égalité des conditions, par conséquent et aussitôt, un devoir pour la réalisation de l'égalité, ce qui se manifeste avec son didactisme en général. La démocratie est donc un moyen pour l'élite de démontrer ses multiples vocations (sociale, économique, humanitaire, pédagogique), la nation étant le signe d'existence de sa vocation globale à pouvoir (devoir ?) faire être ce qu'il faut faire être. Ensuite et au-dessus existe la Loi qui concerne tout un chacun et permet ainsi à l'élite de déployer sa vocation égalitaire. Cette loi est par définition démocratique et elle sert à démocra-

---

(9) Voici comment s'exprime I.H. Tökin, un orateur de l'époque : « *La société ou bien le peuple n'est pas l'addition mécanique des individus et des institutions ; l'individu n'est individu que dans la nation et la nation est une union solidaire* » cité in Z. Toprak, article cité, p. 31, c'est nous qui traduisons et qui soulignons.

tiser le rapport de l'Etat avec les masses, à égaliser les sujets et à les rendre heureux. *La démocratie* finalement, est pour l'élite le contraire de *la théocratie* des Ottomans, avec toutefois une « kratos » qui reste exclusivement du côté de l'Etat. Et cette force (de Loi) est le moyen grâce auquel la tradition laïque et occidentaliste qui est celle des élites ottomanes et turques depuis un siècle, découvre la possibilité d'atteindre le social.

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

## CHAPITRE 4

# LE DÉVELOPPEMENT ÉCONOMIQUE ET-OU LE DÉVELOPPEMENT NATIONAL UN ESSAI D'INTERPRÉTATION D'INSPIRATION WEBERIEENNE

On le devine : l'ambition du choix de l'élite turque n'a d'équivalent en grandeur que le désintérêt populaire. L'espace qui sépare la nation civilisée en idée, de celle en acte, est grand et c'est à l'élite de le réduire de façon à pouvoir trouver un relatif écho à ses « bonnes intentions » Elle s'y emploie effectivement par plusieurs moyens que nous voulons regrouper maintenant autour d'un concept central : le développement, mais un développement qui ne prend tout son sens qu'à la lumière du mouvement unique qui tente de créer et d'organiser ensemble et en même temps l'Etat moderne et la nation civilisée. Au niveau de l'analyse, cette temporalité et cet espace communs invitent à considérer le processus de développement comme un fait social total qui ne privilégie ni ne délaisse aucune sphère de la société future au profit d'une autre.

Nous l'avons vu, l'élite turque figure un pouvoir éminemment politique. Dans son effort de réorganisation globale, elle est la seule à croire en la légitimité de l'exercice de sa domination, autrement dit sa revendication de légitimité n'est soutenue que par elle-même. Cette légitimité ne se veut ni charismatique, ni traditionnelle mais rationnelle et légale ; elle est donc celle d'une domination légale. Or, d'après Weber, c'est aussi (et surtout) la nature des

motivations sociales qui donne son sens à une domination. Cela veut dire que la croyance en la légitimité d'une domination varie selon ces motivations pour déterminer du coup le type de la domination en question. Ainsi par exemple le genre de légitimité revendiquée par l'élite turque étant rationnel et légal, il requiert théoriquement une croyance sociale motivée rationnellement (Zweckrational et/ou Wertrational). Or nous savons que de telles motivations font défaut. Aussi, c'est la croyance sociale non pas en sa légalité mais en la « sainteté des traditions » qui légitime la nouvelle domination rationnelle. Et c'est seulement dans ce sens que l'ordre positif concrétisé au niveau des institutions politiques et ouvrant la voie à une domination légale bénéficie de ce que Weber appelle l'accord minimum nécessaire pour que domination il y ait. Mais cette chance de l'élite de trouver obéissance auprès des masses en passant par des valeurs aussi étrangères aux siennes indique d'un autre côté la divergence profonde entre la volonté instituante et ces masses, leur distance, leur altérité, et se lit dans les termes de ce *modus vivendi*. Le compromis, si nous pouvons appeler cela de la sorte, est viable dans la mesure où l'élite pérore et les masses l'ignorent. De plus la croyance en la légitimité de la domination moderne qui s'institue à la république étant plutôt une croyance d'ordre affectif et/ou traditionnel, le paradoxe signifie non seulement l'absence de motivations finalisées correspondant aux prérogatives du nouvel ordre rationnel mais définit surtout les modalités désormais perverses de toute communication susceptible entre l'élite et les masses. L'image charismatique d'un Atatürk, entre autres, et ceci peut-être malgré lui, relève probablement de ce paradoxe. Pour suivre avec les catégories weberiennes pour voir de plus près ce que le développement peut signifier dans un tel contexte.

L'élite turque à travers le développement vise donc à donner une nouvelle image, différente de l'ancienne, et qui dans son ensemble signifie avant tout un changement à opérer dans la finalité de l'existence de chaque individu. Le changement de la finalité signifie dans ce contexte le changement dans la direction d'une finalité rationnelle ou dans la direction d'une croyance rationnelle en valeur. Dans

un cas comme dans l'autre cela vise la redéfinition de l'activité sociale dans des termes conformes aux revendications de légitimité des tenants de la domination légale. Le développement serait précisément l'éveil des nouvelles motivations, *zweckrational* et *wertrational*, éminemment sociales. La première de ces motivations selon la définition qu'en donne Weber renvoie à une activité sociale qui « peut être déterminée par des expectations du comportement des objets du monde extérieur ou de celui d'autres hommes, en exploitant ces expectations comme " conditions " ou comme " moyens " pour parvenir rationnellement aux *fins* propres, mûrement réfléchies qu'on veut atteindre » (1).

La deuxième motivation est déterminée « de façon rationnelle en valeurs par la croyance en la valeur *intrinsèque* inconditionnelle d'un comportement déterminé qui vaut pour lui-même et *indépendamment de son résultat* » (2). Dans le processus de sociation l'activité sociale se fonde sur des compromis d'intérêt qui relèvent de ces deux motivations, contrairement au processus de communalisation. Le nouveau rapport que l'élite essaie d'instaurer entre les individus serait ainsi un rapport social censé être animé par ces deux motivations rationnelles que nous allons appeler pour le moment et brièvement la motivation économique (*zweckrational*) et la motivation nationale (*wertrational*). Ainsi l'identité nouvelle dépendra normalement de la réalisation de ce nouveau rapport concrétisé dans la motivation nationale et dans un comportement d'homme économique.

L'élite tente de se donner plusieurs moyens pour atteindre ces objectifs. Nous avons signalé au début les différentes petites révolutions qui s'attaquent aux signes extérieurs, au temps quotidien, aux mœurs, aux fêtes et surtout à la religion. Ces révolutions sont secondées par une campagne de mobilisation des masses dans le but de les faire participer à *leur* modernisation — ce qu'on s'est plu à appeler le populisme. Devenus d'un autre côté citoyens

---

(1) M. Weber, *op. cit.*, p. 22, c'est Weber qui souligne.

(2) *Ibid.*, c'est d'abord Weber qui souligne, ensuite c'est nous qui soulignons.

à part entière grâce au Code civil suisse, les Turcs devant cet élan politique, social et culturel n'en restent pas moins contraints de devenir aussi des nationaux, rien que parce qu'avant d'apprendre une langue vivante étrangère par exemple, il leur faut perfectionner, apprendre à mieux parler la leur. Ainsi la croyance en une entité nationale se pose comme une nécessité de premier ordre, d'abord pour une unité réelle des individus qui peuplent un territoire nouveau par définition, ensuite pour une unité nouvelle de ceux-ci autour de valeurs nouvelles par définition et excluant aussitôt le communalisme (3), mais aussi pour la pérennité de cet Etat défini sur la base d'une nationalité précise, pour une « redécouverte » de l'identité perdue ou diluée dans le cosmopolitisme impérial, pour une indépendance au sens large du terme et enfin pour avoir droit de cité dans le concert international. Cette nécessité domine et conditionne dorénavant l'effort de développement aux dépens de tout le reste. Mais au-delà, la croyance en une entité nationale se manifeste comme une nécessité de premier ordre, particulièrement en fonction de l'idéologie de l'élite.

A première vue, la domination rationnelle et légale instaurée par l'élite républicaine est une domination qui paraît être assurée d'une manière irréprochable dans la mesure où l'élite semble dédaigner la revendication de légitimité. Ainsi, bien que la domination soit légale et rationnelle, elle paraît exclusive de toute censure sociétale, compte tenu de l'absence de motivations sociales normalement requises pour la légitimité d'une telle domination. Aussi ce qui apparaît dans la pratique c'est un effort déployé par l'élite dans le sens de la création de telles motivations pour une légitimité disons ex-post, de sa domination. Dans ce sens on peut aussi dire que la domination est assurée d'une manière irréprochable puisqu'elle est censée être la meilleure domi-

---

(3) W.C. Smith donne une définition du terme : « l'idéologie qui insiste sur le groupe formé par les adhérents de chaque religion comme l'unité sociale, politique et économique, et sur la distinction et même l'antagonisme entre de tels groupes » in *Modern Islam in India*, p. 185, cité in L. Dumont « Nationalisme et " Communalisme " » in *Homo Hierarchicus*, p. 377.

nation construite à l'image de la perfection-occidentale, ce qui du coup rend suspecte toute réaction défensive populaire, potentielle ou réelle. Cela dit, la coercition prévisible d'une telle domination, somme toute absolue, ne peut être effective que si le mode traditionnel du rapport État-sujets est soumis à une rationalisation directe ou indirecte. En effet, bien que l'élite paraisse dédaigner la revendication de légitimité, elle est par ailleurs et immédiatement obligée de modifier la manière irrationnelle (parce que traditionnelle, patrimoniale, religieuse, etc.) dont se fait le rapport État-sujets. En d'autres termes il existe bel et bien un processus qui conduit inexorablement à l'impératif national, à la nécessité d'une motivation wertrational, d'une croyance sociale inconditionnelle, donc, en la légitimité de la domination et aussi en la légitimité de sa coercition. La contrainte dans ce processus vient du fait que les conséquences directes (mesures anti-religieuses, routes, etc.) et indirectes (éducation, choc culturel) de la domination modernisante ne peuvent être vivables et partant utiles et constructives que si, et seulement si, une croyance inconditionnelle existe. Et quoi que cette croyance reste pour autant toujours affectée d'une irrationalité, comme dit Weber, la valeur qui la motive, relativement rationnelle par rapport à celle qui motive l'ancienne croyance (sainteté des traditions, valeurs a-rationnelles) suffit pour que l'élite en fasse une assise identitaire indispensable. Cette croyance minimale est le sentiment national. En paraphrasant Weber (4) et en considérant ce que nous avons pu déceler dans la pratique économique (ou autre) nous dirons de l'élite qu'elle veut en fin de compte une société dont l'activité serait rationnelle uniquement sur le plan des moyens, et comme moyens d'une fin rationnelle en valeur à savoir la fin nationale. Dans ces conditions « le premier besoin » du Turc semble être identifié à l'endroit de la croyance en une entité collective nationale et non à l'endroit d'une société par nature conflictuelle d'autant moins que le discours de l'élite sur le social commence là où finit l'ancienne identité et finit là où commence la conflictualité formelle de l'économique et du social.

---

(4) M. Weber, *op. cit.*, p. 23.

Mais dans les faits cet idéal de nation laborieuse, sans conflits ni risques de désunion, s'inscrit dans un cercle vicieux. C'est que la croyance en une valeur nouvelle est justement en train d'être installée par l'élite à travers l'homogénéisation ou l'unification mentale, morale et culturelle de la multitude éparse, c'est-à-dire à travers une nation, d'après une définition qu'en donne Mauss (5). Autrement dit, la parole de l'élite étant marquée par l'absence d'une logique travailliste-productionniste, la réponse à une demande de sacrifice matériel ne peut être donnée qu'en vertu de la croyance de ceux qui vont se plier au sacrifice, en la légalité de la parole demanderesse. Or, cette croyance étant en train d'être installée, la moindre demande de sacrifice s'entend comme une coercition ou comme une répression. Mais l'impasse devient totale dans la mesure où la demande de sacrifice ou de consentement vise au bout du compte à la création de ce même consentement, de cette assise nationale. L'absence d'accord entre les masses et l'élite risque dans ce sens de rendre sinon irrecevable du moins caduque tout effort « populiste », même limité. C'est sûrement là la raison de cette appréciation très courante dans le discours officieux de l'élite d'après laquelle le peuple est ingrat. De même c'est peut-être aussi là la source de cette expression populaire qui dit de l'élite « qu'elle s'évertue à créer une Porte afin de pouvoir se mettre à son service » (6).

Maintenant, si l'on suppose qu'il faut un développement infrastructurel minimal (routes par exemple) rien que pour un début de contact entre l'élite et les masses, il faut pour ce faire, c'est-à-dire pour que le corvéable se mette à travailler, qu'il soit animé d'une croyance symbolique en la valeur finale, et en l'occurrence nationale, de son activité physique. Donc, si pour les raisons citées lors de l'examen de la pensée économique de l'élite, l'idée d'une émergence autonome de l'économie est exclue du champ des possibles, d'un autre côté et aussitôt cette exclusion fait en sorte que la moindre demande de sacrifice matériel de

---

(5) M. Mauss « La Nation » article posthume in *L'Année Sociologique*, 1953-54, p. 20.

(6) Porte signifiant autorité-maître comme dans Sublime Porte.

la part de l'élite dans la direction des masses, compte tenu de l'inexistence d'une motivation nationale, risque d'être vécue comme une oppression et partant risque d'accroître encore la méfiance à l'égard de la parole du pouvoir.

Selon nous, ce paradoxe est l'expression la plus claire de l'impasse dans laquelle l'élite turque est impliquée (s'implique ?). A cet égard nous ne reviendrons plus sur les diverses modalités qui font que sa domination légale soit ignorée là où elle n'est pas coercitive. L'impasse dans laquelle l'élite se trouve n'est pas tellement en rapport avec l'économie, ni d'ailleurs avec la nation, qui restent toutes deux marquées par sa volonté instituante, son héritage d'autoritarisme et ses parti-pris civilisants. Ce qui fait que sa domination doit être élucidée dans d'autres termes encore, que ceux qui nous ont menés à des paradoxes. Mais d'un autre côté ces paradoxes semblent nous avoir signalé l'impensé central, le non-dit des entreprises développementistes qui sévissent un peu partout dans le monde : la volonté obsessionnelle de ressembler et de se comparer à *une certaine image* que l'on a de la civilisation. A ce titre et avant de soulever une dernière question, nous dirons avec Weber que toute domination n'utilise pas des moyens économiques et bien moins encore toutes les dominations n'ont pas des buts économiques. Il y a tout lieu de croire, concernant l'expérience de l'élite turque, qu'autant les buts que les moyens économiques n'existent pas comme tels.

Nous terminerons avec des questions, notamment en nous demandant d'abord si un Etat (ou une élite qui le peuple) peut faire être un sentiment collectif à partir d'un néant surtout dans le cas où ce sentiment collectif ressemble à une nationalité, et ensuite si un tel sentiment collectif national peut exister et survivre sans sa contrepartie économique. N'y a-t-il pas effectivement une interdépendance entre les idées de nation et d'économie (au sens large) qui précèdent le droit, comme l'affirme Mauss quand il dit que « c'est le développement économique des Etats allemands qui fit l'unité allemande ; ce n'est pas un hasard si la notion de l'Economie nationale apparaît avec Von Litz peu après que la notion de la Nation allemande se fut clarifiée dans l'esprit de Fichte et dès 1813. Ce fut encore moins un hasard si l'unité allemande débute par un Zoll-

verein », et quand il affirme tout de suite après qu' « il fallait que l'idée de la nation fût présente à la masse française et allemande pour qu'elles se donnassent une unité économique ; il fallait réciproquement que l'unité économique fût une nécessité matérielle pour prévaloir sur les intérêts établis dans les économies fermées des villes, des petits états et des provinces... » (7).

---

(7) Article cité, p. 26.

## EN GUISE DE CONCLUSION

La fin de la domination unilatérale et solitaire de l'élite s'annonce dès le passage au multipartisme (1946) pour être effective quatre années plus tard. Cette volte-face politique relève de l'accord de l'élite qui prend le risque de céder le pouvoir selon le verdict populaire, autrement dit accepte tout d'un coup sa révocabilité. Le résultat des élections de 1950 qui permet la passation du pouvoir au Parti démocrate est interprété quasi-unaniment comme la victoire d'une bourgeoisie devenue prospère, adulte et depuis quelques temps en quête de pouvoir. En ce qui nous concerne, c'est ce désaveu populaire des républicains exprimés dans le changement politique, c'est-à-dire l'aspect négatif de ce changement, qui mérite peut-être pas une réflexion poussée là où l'échec paraît inévitable, mais quelques remarques supplémentaires. Dans leur propagande électorale les futurs vainqueurs insistent notamment sur la coercition (la corvée, la capitation, l'omniprésence du gendarme et du fonctionnaire) d'une part, et d'autre part sur la répression anti-islamique, en promettant de faire le contraire de la pratique républicaine (Parti Républicain du Peuple) ; promesses qu'ils tiennent d'ailleurs dans leur totalité, une fois au pouvoir. Ce retournement de tendance est surtout visible à l'échelle de tout ce qui a trait à la religion dans la société. La relative libéralisation commencée dès le passage au multipartisme (1) va en s'accroissant pour s'attaquer en fin de compte à certains « acquis » de la révolution laïque, comme par exemple la turquisation du rituel, et achève en fin de compte ce qui devait être fait depuis longtemps dans un

---

(1) Cf. *infra* Annexe D-3-i, le boom des associations religieuses.

laps de temps assez court. Mais reste l'œuvre des 27 années de domination légale et rationnelle qui se présente dans deux dimensions.

D'un côté apparaît une société *sans garant* qui est censée ne croire qu'en elle-même mais qui n'existe pas. Face à celle-ci l'Etat reste, par-delà la nation sans mémoire et la « société économique » qui n'a guère qu'une image réfléchie d'elle-même, à la fois l'unique partie prenante des contrats national et économique, leur unique garant et le lieu par excellence de tout conflit social futur. L'impact d'une domination légale comme celle de l'élite turque n'est pas tellement visible à l'échelle du social qu'elle est historiquement incapable de motiver d'une façon rationnelle en valeur et/ou en finalité (2). Ceci d'autant plus que l'entreprise de changement ressemble à quelque chose qui vaut d'abord par elle-même, c'est-à-dire qu'elle se résume dans sa capacité intrinsèque à pouvoir asseoir un contrôle social plus ou moins serré. Au contraire son impact est visible à l'endroit de la définition que l'on donne d'elle (la domination). Celle-ci, nous l'avons vu, on la veut rationnelle, légale. Elle s'appuie en même temps sur la souveraineté populaire et sur une définition purement laïque de l'origine du pouvoir. Et cette domination nous semble absolue. Car dire que le pouvoir émane du peuple et de lui seul c'est dire, à la fois qu'il n'émane pas d'un ailleurs et qu'il concerne par contre coup cette multitude éparse qui se trouve désormais sous la coupe de la Loi commune et universelle. De même dire que ce pouvoir est laïque c'est dire, compte tenu des valeurs dominantes des masses, que le moindre rapport entre l'Etat et les masses va renvoyer en dernier lieu à cet Etat qui, à présent, incarne d'une certaine façon les hautes valeurs religieuses d'autant qu'il les sécu-

---

(2) Concernant le sentiment national Lewis notait dans un article récent que même encore maintenant l'identité collective renvoyait aux valeurs religieuses. Il citait notamment la guerre de Chypre pendant laquelle c'était le musulman qui se battait contre l'infidèle et non le turc contre le grec et ceci malgré que ce rapport xénophobe (turc-grec) soit plus vraisemblable, compte tenu des endoctrinements qui sévissent, d'ailleurs, dans les deux camps. Enfin la persistance des valeurs religieuses ne saurait étonner personne. L'article de B. Lewis « Le retour de l'Islam » in *Débat* 14, 1981, pp. 18-38.

larise. La société, s'il s'agit d'elle dans cette configuration, se retrouve à tel point vulnérable qu'elle ne peut se reconnaître ni dans la figure rationnelle de son Etat ni non plus dans sa propre image. Et qu'elle soit restée traditionnelle ne change rien à sa vulnérabilité dans la mesure où elle est désormais sous une domination posant le principe de l'équivalence de tous et qui est d'une manière ou d'une autre tenue par la recherche de légitimité.

En ce qui concerne la pratique de l'élite républicaine qui s'étend à peu près sur une trentaine d'années, nous pouvons difficilement dire qu'elle normalise ou qu'elle homogénéise la multitude éparses selon ses valeurs et préceptes. D'ailleurs le changement politique qui survient est là pour le prouver. En plus ce n'est pas l'opposition (le Parti Démocrate) qui gagne mais les républicains qui perdent, sauf qu'ils jouent le jeu politique en cédant le pouvoir. Mais ce faisant ils livrent un terrain pacifié, légalisé, et dont les traditionnels liens communautaires sont non seulement brouillés mais en plus relayés et chapeautés par l'Etat à travers le double processus de sécularisation-étatisation. Ils livrent ainsi une « société » dont ni la structure traditionnelle ni la structure nouvellement sociale ne lui permet de se poser en fonction des valeurs qui déterminent logiquement la nouvelle domination. Et c'est peut-être là au demeurant l'impact le plus décisif de leur idéologie et de leur activisme. Les révolutionnaires républicains en ôtant dès le départ la possibilité d'une existence conflictuelle à leur société privent du coup celle-ci de tout moyen adéquat pour se mesurer, s'opposer à, ou se poser avec l'imaginaire qui semble régir leurs valeurs ultimes. En refusant d'offrir la moindre faille à une quelconque potentialité périphérique et en cherchant à colmater coûte que coûte toute brèche préjudiciable à leur fiction nationale, ils finissent par obtenir un terrain social fictif dans lequel toute communication se trouve désormais déformée et pervertie.

L'élite turque de la première période apparaît à travers son activisme à la fois comme l'héritière fidèle d'une certaine façon de gouverner qu'elle tient de son passé patrimonial et comme l'adepte inconditionnel d'une certaine façon de concevoir le changement. Sa spécificité apparaît selon nous, dans la synthèse qu'elle fait des manières auto-

ritaires et de ses vocations paternalistes dont elle découvre la substance en Occident, disons dans son humanisme. Qu'il n'y ait point de « dominables » en règle pour sa domination cela ne semble pas lui poser problème du moment qu'elle veut faire désormais le bien et le bonheur de son peuple. Le statut de moyen technique qu'elle paraît accorder à l'économique fait en sorte que son discours reste un discours qui plane sur le social sans le toucher. En cela, elle ne fait assurément pas de différence entre le social et l'économique, ce qui nous permet de dire à notre tour que son idéologie ne trouve pas sa raison d'être dans la conflictualité économique. Mais cette absence de divorce économie-société ne doit pas nous cacher la substance réelle de son discours. Car l'élite tient bel et bien un discours sur les bienfaits de la technique économique, pas en soi certes mais dans ses retombées matérielles-confort, routes, etc. — et ce discours est idéologique. *Mais curieusement l'élite tient ce discours sans revendiquer l'imaginaire en question c'est-à-dire l'imaginaire bourgeois, ni pour elle ni pour ses sujets.* Nous dirons en caricaturant quelque peu que l'aspect idéologique de sa parole préfigure la représentation dans l'imaginaire de la chose dont elle parle. Ce qui est indispensable en fin de compte à l'élite c'est une croyance personnelle inconditionnelle en son œuvre, qu'elle découvre dans les termes d'un sentiment national hiératique hors duquel il ne peut exister de participation sociale.

Notre analyse du phénomène bureaucratique en Turquie ne prétend en aucun cas épuiser la problématique anthropologique qui au contraire sous-tend notre analyse.

Lors de ce petit essai, nous n'avons pas cherché à identifier les conséquences sociales de la tradition hyper-centraliste du pouvoir, que ce soit sous l'empire ou sous la république. Nous n'avons parlé de l'omniprésence et de l'omnipotence de l'Etat dans ses rapports avec le social, que d'une manière unilatérale, en nous bornant à mettre en relief l'impératif central-étatique qui motive les dirigeants ottomans ou turcs. De même, nous avons cherché les séquelles de cette tradition séculaire dans la pratique économique de l'élite républicaine qui, malgré son ambition sociale, continue à poursuivre sur plusieurs points dans cette tradition. Et ce faisant, nous pensons avoir souligné

un élément important pour l'analyse de l'imaginaire non-économique des masses turques.

En effet, il paraît fort probable que la tradition patrimoniale ottomane, de par sa structure absolutiste traditionnelle qui n'offre dans l'espace et dans le temps la moindre faille pour une action périphérique d'origine sociale, soit pour beaucoup dans la non-existence d'un imaginaire économique et dans celle d'un sentiment national — quoique ces deux niveaux nous paraissent corrélatifs.

Mais d'un autre côté, la constance transhistorique de cette tradition ne peut déterminer à elle seule, pour à la fin épuiser la question portant sur la non-existence d'un imaginaire économique. Car finalement l'omniprésence de l'Etat figure un fait historique tel qu'il ne peut être question, à la limite, d'une recherche qui ne soit déterminée ou condamnée *a priori* par le dépouillement des diverses manifestations de ce phénomène étatique. Or justement, en vertu du caractère infalsifiable de cet ordre historique, les comportements a-économique et a-national que cette omniprésence semble déterminer, finissent par être des réalités quasi autonomes, ce qui fait qu'au niveau de l'analyse ils peuvent encore être saisis et isolés.

Ce détour nous a semblé nécessaire pour pouvoir réitérer notre choix : à travers l'examen de la domination légale instituée en Turquie par une élite dans les conditions citées, nous avons cherché à déterminer le champ des possibles qui se dégage de ce bouleversement.

Lors de cet examen, nous avons sciemment omis « le reste » pour ne pas dire la société à propos de laquelle toute une recherche reste encore à faire, toute une « vision des vaincus » (3) à être connue. Partant, nous ne pensons pas avoir condamné cette recherche ni non plus l'avenir de la société en question à travers notre examen de cette « *causa causans* » qu'a pu paraître le phénomène bureaucratique. Cet examen nous a conduit pourtant à retrouver d'une autre manière et sous les termes de barbarie, de mal mystique, d'analphabétisme, d'arriération, bref d'a-civilisation, l'ima-

---

(3) Titre de l'ouvrage de Nathan Watchel sur les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570), Gallimard, Paris, 1971.

ginaire a-économique et a-national des sujets musulmans de l'Empire ottoman qui sont localisés en Anatolie. Plus, l'examen du phénomène bureaucratique nous a conduit à retrouver sous d'autres formes encore la non-existence d'un imaginaire économique et l'impossibilité d'une nation ou d'une culture nationale, à travers cette fois-ci le discours et la pratique de l'élite républicaine.

Il est apparu notamment avec ces dernières formes que revêtent l'économique et le national, que même lorsqu'il s'agit de faire l'économie et la nation à la manière de l'Occident, il se trouve que celles-ci travestissent les modèles de référence dans les conditions précises de leur mise en œuvre. Ainsi par exemple, contrairement à ce que dit Mauss à propos du développement des nations comme quoi il a abouti « non pas à la destruction des caractères collectifs mais à leur accentuation » (4), la nation turque a paru une entité dépourvue de caractère collectif culturel, donc en quelque sorte dispensée de l'obligation de se rendre compte de ses propres valeurs-nationales, avec seulement une confiance de soi qui ne peut lui venir que de l'Occident à mesure qu'elle lui ressemble. Quant à l'économique, elle est réduite en somme à une technique plus ou moins malléable, selon le niveau de la maîtrise ; elle est un moyen utile en vue d'autre chose, une « contrefaçon secondaire » comme dit Weber à propos de la ferveur capitaliste des « Etats strictements patrimoniaux » du continent européen, compte tenu des suites qu'ils ont pu donner ainsi au développement du capitalisme (5).

Sur le plan de la méthode, la recherche d'une comparaison avec le modèle ou le type pur, comme cela a pu sembler ici et peut-être tout le long de cet essai, pourrait être considérée comme une autre manière d'épuiser le sujet, d'autant plus que les expertises en matière de développement économique prennent toutes la même voie analytique-comparative pour fournir les innombrables livres blancs que tout un chacun connaît. La recherche d'une comparaison avec le type pur comporte un autre risque encore quand

---

(4) « La Nation » article posthume in *L'Année Sociologique*, 1953-54, p. 42.

(5) *Economie et Société*, p. 248.

elle se contente d'enregistrer les lacunes, les défaillances, bref la non-conformité au modèle pur, pour en tirer parfois même des conclusions hasardeuses quant à la nature « différente », « autre » ou exotique du pays en proie à l'occidentalisation. Cette façon de comparer paraît illusoire dans la mesure où elle risque de faire perdre de vue les multiples formes sous lesquelles l'imaginaire occidental (que l'on nous permette cette extrapolation) pénètre, disons, le terrain non occidental. C'est d'ailleurs pourquoi nous avons cherché à voir le mode d'intrusion de l'imaginaire dominant à travers un autre niveau encore que celui de l'économique, à savoir le national. Ce à quoi nous avons abouti ne permet effectivement pas de déclarer une bonne fois pour toutes que la normalisation est achevée au bout des 27 années de domination légale. Mais cela nous a permis de constater l'ébauche de la normalisation et surtout, à travers ses impasses, de découvrir les chances réelles que la société turque possède de mériter ce nom. Car finalement ce processus de normalisation est, qu'on le veuille ou pas, à double tranchant. Et si la recherche comparative s'arrête là où elle constate l'anomalie ou la divergence par rapport au modèle pur, elle reste effectivement condamnée quand elle ne fournit pas de matériaux précieux aux experts en développement. Au contraire et malgré tout ce que l'on peut dire sur les divers modes d'occidentalisation, de telles recherches devraient permettre de poser la question, pour nous cruciale, de la démocratie qui surgit à l'approche des entreprises de développement ou de civilisation. C'est en tout cas ce que nous avons essayé aussi de penser notamment en voulant déterminer le champ des possibles qu'offre la domination légale de l'élite turque.

Institut Kurde de Paris

## ANNEXES

### A. LA TRADITIONALITE OTTOMANE ET LA MODERNITE TURQUE (1)

Cengiz AKTAR  
Ahmet INSEL

En Turquie, l'ère de la modernité s'ouvre en 1923 avec la création d'une République. Calquée presque entièrement sur l'Occident et s'inspirant ouvertement de ses valeurs, la jeune république cherche à se conformer à une certaine idée que ses dirigeants se font de la modernité.

Cette ambitieuse entreprise, dénommée par ses protagonistes « civilisation » ou encore « contemporanisation », consiste schématiquement à fondre les diverses communautés habitant le territoire de ce nouvel Etat en une nation civilisée, et pour cela, à imposer à ses communautés l'observation de nouvelles normes sociales.

A la différence de l'ancien régime des Ottomans traditionalistes, le régime des républicains modernistes vise à modifier de fond en comble la relation de l'Etat avec le « reste », tout en faisant de ce « reste » une simple périphérie. Ce renversement découle des principes de la nouvelle « domination rationnelle légale » et de la volonté républicaine d'inclure les communautés de l'ancien Empire ottoman dans le cadre de la civilisation occidentale. C'est l'existence de ce désir d'agir sur les communautés en vue de

---

(1) Publié dans *L'Homme et la Société*, n° 69-70, 1983, Paris.

les civiliser qui constitue le cœur de l'imaginaire républicain et c'est ce désir qui caractérise la manière moderniste d'imaginer l'existence d'un social en dehors de l'Etat.

Autrement dit, la différence principale entre l'Etat impérial ottoman et son successeur républicain, c'est leur rapport à la société. Alors que le premier, pour préserver l'équilibre statique sur lequel il est bâti, se contente de contrôler à distance la société, les hommes politiques qui animent le second, en remettant en cause cet équilibre traditionnel, choisissent de pénétrer en profondeur la société.

D'où provient cette volonté de faire table rase de tout ce qui est société traditionnelle ? Comment se forme, dans l'imaginaire de ces hommes d'Etat, la légitimité de bouleverser de fond en comble la société ? La réponse à ces interrogations nous semble avoir une importance particulière pour comprendre l'histoire contemporaine de la Turquie.

En se référant aux concepts d'une problématique nouvelle, on peut analyser le discours républicain comme le vecteur d'une macro-socialité, d'un rapport social nouveau qui tend à l'universalité et à la généralité qu'on peut appeler la *socialité secondaire* et dont l'expression moderne la plus concrète est constituée par le champ d'intervention des Etats-nationaux (2).

C'est par le biais de cette socialité que les républicains turcs tentent d'agir sur les communautés, autrement dit sur les lieux d'expression d'un type de rapport social fondé sur l'interconnaissance, au moins de principe, qui s'institue dans le cadre de la parenté, des relations de voisinage, ... à savoir les *socialités primaires*.

De telles socialités coexistent dans l'Empire ottoman et s'articulent autour des *socialités secondaires concrètes* ou *particularistes* telles que les religions, les sectes ou les

---

(2) Cette problématique qu'on peut qualifier aussi de sociologie anthropologique est celle du LASA (Laboratoire de Sociologie Anthropologique de l'Université de Caen). Pour un exposé détaillé de ces concepts, cf. Alain Caillé, *Socialité primaire et socialité secondaire. Réflexions à partir d'un ouvrage de Hervé Le Bras et Emmanuel Todd*, in Bulletin de Mauss, N° 2, 2<sup>e</sup> trimestre 1982.

Nous tenons à remercier Alain Caillé pour ses critiques et ses suggestions.

ethnies. La figure du sultan donne à ces socialités secondaires concrètes une cohésion minimale à distance et garantit leur altérité respective. C'est ainsi que coexistèrent, sous la domination ottomane, les sectes hérétiques de l'islam et l'islam orthodoxe, les anciennes églises chrétiennes d'Orient et l'orthodoxie phanariote, les kurdes et les arabes, les turcs et les grecs, les arméniens et les bulgares, les serbes et les circassiens... Le sultan s'élève sur ces particularités secondaires concrètes et en cela il incarne la socialité secondaire universaliste et abstraite mais non normative.

A l'opposé de ce fonctionnement traditionnel, les républicains conçoivent, en fonction de leurs parti-pris modernistes et pro-occidentaux, une socialité secondaire abstraite et normative (la civilisation) qui dénie la légitimité des socialités secondaires concrètes (ethnies et religions) et du coup l'autonomie relative des socialités primaires qui composaient l'Empire cosmopolite des ottomans. Changeant, autrement dit avec la république, les mécanismes traditionnels de contrôle ottoman du social, contrôle qui, comme pour l'Inde et la Chine de la période pré-moderne, opère à distance et n'a pas la vocation à modeler les socialités primaires en fonction des impératifs centraux (3).

Commun à tout processus de modernisation, ce changement dans la représentation de *l'ordre des choses* que les républicains tentent de réaliser, depuis maintenant soixante ans en Turquie, semble pourtant y avoir largement échoué. Le constat est d'ailleurs à la portée de toute personne ayant visité le pays. Mais au-delà, pourquoi cet échec ?

Déjà changer la société par décret, comme l'ont voulu les républicains, est chose passablement difficile. Et dans

---

(3) « On n'a jamais vu dans les siècles passés de souverain si absolu et si puissant qui ait entrepris d'administrer par lui-même, et sans le recours de pouvoirs secondaires, toutes les parties d'un grand empire ; il n'y en a point qui ait tenté d'assujettir indistinctement tous ses sujets aux détails d'une règle uniforme, ni qui soit descendu à côté de chacun d'eux pour le régenter et le conduire (...) et quoique tout le gouvernement de l'empire (romain) fut concentré dans les seules mains de l'empereur, et qu'il restât toujours, au besoin, l'arbitre de toutes choses, les détails de la vie sociale et de l'existence individuelle échappaient d'ordinaire à son contrôle » ; Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, t. II, p. 383-384.

les conditions précises et spécifiques dans lesquelles cette modernité semble avoir été conçue par ces républicains, elle devrait être encore plus difficile.

Il existe en effet deux sortes d'apories sur lesquelles bute le processus de modernisation en Turquie. Tout d'abord, et en général, quelles que soient l'intensité et l'efficacité du discours et de l'action, la modernité définie comme l'hégémonie de la socialité secondaire normative, n'arrive que partiellement à détruire les socialités traditionnelles secondaires comme primaires, et à s'y substituer (4).

En second lieu, en raison des spécificités du lieu de pouvoir qu'ils occupent et de leur propre fantasme civilisant, les républicains turcs se trouvent dans une incapacité quasi-structurelle de réaliser leur dessein. Ils sont, notamment en tant que représentants d'une certaine tradition de pouvoir, inconditionnellement hostiles à toute action d'origine autre qu'étatique. Aussi sont-ils constamment contre-carrés dans leur volonté par leur propre *pouvoir*, par les nécessités et les impératifs, de mettre en place de nouvelles normes sociales. Parallèlement, leur volontarisme civilisant rencontre des limites là où l'altérité, et partant l'incompatibilité par rapport aux socialités effectives de certaines de leurs normes (comme la nationalité par exemple) sont criantes.

Toutes ces limites structurelles font en somme que la nouvelle société secondaire normative imaginée par les républicains reste souvent mythique, au moins hors de la sphère d'un Etat qui est seul à s'y reconnaître.

Dans ce schéma, il va de soi que les socialités primaires traditionnelles font plus que survivre. Elles se régènèrent sous des formes nouvelles qui court-circuitent les normes sociales prescrites.

Mais, justement en raison de cet écart considérable entre ce qui est voulu comme modernité et ce qui a pu être effectivement réalisé, l'Etat paraît avoir agi non pas afin de mettre sur pied une véritable dynamique sociale anti-traditionaliste, mais dans le seul but d'un contrôle social

---

(4) Cf. particulièrement *Invention de la France*, Atlas anthropologique et politique, Hervé Le Bras et Emmanuel Todd, Le Livre de Poche, coll. Pluriel, 1981.

efficace dont les moyens seraient précisément ces nouvelles normes sociales occidentales.

Considérés dans un cadre théorique plus général, les limites et les enjeux de la modernité turque sont loin d'être des cas particuliers. Avant d'être déterminés par la spécificité de l'Etat ottoman et de son successeur, ces enjeux et ces limites résultent avant tout de la confrontation universelle entre le traditionnel et le moderne. Or, les catégories analytiques « classiques » que l'on a l'habitude d'utiliser ne nous permettent pas de déceler les effets de cette confrontation. Parce que celles-ci ne procèdent que par des « machineries macro-sociales », souvent hypothético-déductives, où le moderne et le traditionnel s'excluent mutuellement.

Pour le cas de la Turquie par exemple, ces analyses admettent, d'emblée, que la modernité survient avec l'Etat-Nation qui, à son tour, expliquent-elles, est issu de la conscience d'une bourgeoisie cherchant à créer et à maîtriser un « marché-national ». De la confrontation du traditionnel et du moderne, ces analyses ne retiennent finalement que l'existence d'effets négatifs : les enjeux et les limites sont passagers et ne sont repérables que dans la diachronie ; les limites à la modernité sont des « survivances du passé », des « obscurantismes », des séquelles d'un autre monde dont l'explication est du domaine de l'histoire et de l'anthropologie.

Organisées sous un mode téléologique, ces catégories analytiques ne peuvent intégrer les effets du choc du moderne et du traditionnel qu'uniquement dans la perspective de pointer vers le « progrès ». De même, les multiples analyses historico-sociologiques développées à partir de ces catégories prétendent disposer d'objets de recherche idéaux qui sont soigneusement délimités par rapport aux « survivances du passé ».

Or, « ces survivances du passé » ne sont pas les signes d'une cohabitation contre nature des différents modes de socialités ou comme diraient les marxistes, des différents modes de production. Si cohabitation il y a, elle est synchronique, partant, les enjeux et les limites de la modernité résultant de cette cohabitation sont structurels et non pas passagers.

L'analyse des effets de la rencontre du traditionnel et du

moderne en Turquie conforte cette hypothèse. Plus, les spécificités inhérentes à l'Etat turc instituant de la modernité fournissent un terrain particulièrement propice pour cette coexistence structurale. Somme toute, l'Etat républicain turc semble commettre une double méprise : non seulement aucune société n'est identique à son expression officielle donnée par l'Etat, mais de surcroît, l'Etat républicain n'est pas en mesure d'accomplir son dessein en raison du poids de son histoire.

Telles sont les quelques remarques que nous tenterons de développer au cours de cet article, notamment en cherchant à souligner la spécificité de la domination patrimoniale ottomane, et ses effets sur la modernité républicaine, pour dégager finalement la face tragi-comique d'un des tout premiers processus de civilisation/modernisation dont les habitants dudit Tiers-Monde ne cessent d'être depuis l'objet.

#### *a) De quelques spécificités de la domination ottomane*

Du point de vue de notre problématique, le concept weberien de patrimonialisme ouvre de riches perspectives d'analyse pour saisir la spécificité de l'Empire ottoman. Max Weber définit le patrimonialisme comme une domination « orientée principalement dans le sens de la tradition, mais exercée en vertu d'un droit personnel absolu » (5).

---

(5) Max Weber, *Economie et Société*, Plon, 1971, t. I, p. 238. Les analyses les plus pertinentes concernant l'histoire politique de l'Empire ottoman et de la Turquie sont celles de quelques auteurs qui s'inspirent directement de Weber, notamment Metin Heper, *Political modernization as reflected in bureaucratic change: The Turkish Bureaucracy and a « Historical Bureaucratic Empire » tradition*, in *International Journal of Middle East Studies*, octobre 1976 ; *Patrimonialism in the Ottoman-Turkish public administration*, in *Asian and African Studies*, mars, 1979 ; *The politics of center and periphery in the Ottoman Empire with special reference to the Nineteenth Century*, *International Political Science Review*, janvier 1980 ; et Ilkay Sunar, *State and Society in the politics of Turkey's development*, Ankara University Faculty of Political Science Publication, 1974 ; *L'anthropologie politique et économique: l'Empire Ottoman et sa transformation*, in *Annales*, n° 34, 1980.

Avec des sources plus appropriées que Weber, Halil Inalcik donne une autre interprétation du patrimonialisme, terme qu'il n'emploie d'ailleurs pas. Sa problématique s'apparente à l'anthropologie politique et elle a l'avantage de faire la synthèse

Mais dans l'œuvre de Weber, le concept de patrimonialisme, bien qu'ayant le statut d'un idéal-type, n'a pas toujours ses pourtours nettement définis. Le concept apparaît comme un moment important dans l'analyse des « comportements bureaucratiques », notamment ceux « rationnels légaux » de la modernité. Les « comportements bureaucratiques patrimonialistes », ont, dans ce cadre, le statut d'un concept-écran qui permet de définir par opposition les comportements « rationnels légaux » des bureaucraties modernes.

Par conséquent, il nous semble nécessaire d'élargir le cadre du concept pour pouvoir l'appliquer au cas ottoman. Si en tant que mode de domination, le patrimonialisme combine en effet une représentation cyclique du temps (la tradition) avec une autorité absolue et personnelle, il désigne dans le cadre de l'Empire ottoman beaucoup plus que les « comportements bureaucratiques », une forme d'organisation politico-sociale dans laquelle l'ensemble du territoire et les hommes qui y vivent font naturellement partie du patrimoine d'un Etat confondu avec le sultan.

En tenant compte exclusivement de ses effets sur l'histoire contemporaine de la Turquie, le patrimonialisme des ottomans pourrait être analysé selon deux dimensions.

La première est celle de son fonctionnement matériel en rapport avec la souveraineté de l'Etat ottoman. Caractéristique de cette souveraineté est le mode très centralisé de collecte de revenus pour l'Etat qui distingue fondamentalement l'ensemble de l'histoire ottomane de la féodalité occidentale. L'ensemble des structures étatiques ottomanes s'articule autour de la collecte de l'impôt (ou du tribut) (6), ce qui révèle d'ailleurs l'importance des impéra-

---

de divers fondements de l'Etat ottoman qui se retrouvent aussi bien dans Byzance que dans l'Islam et le Moyen-Orient.

Inalcik précise : « Dans l'Etat islamique comme dans les Etats plus anciens, toutes les classes de la société et toutes les sources de richesse étaient considérées comme destinées à préserver et à promouvoir le pouvoir du dirigeant », *Capital Formation in the Ottoman Empire*, in *Journal of Economic History*, n° 29, mars 1969.

Une traduction en français de cet article est publiée dans le *Bulletin de Mauss*, n° 8, 4° trimestre 83.

(6) Selon Seyfettin Gursel, l'espace du rapport du pouvoir au sein de l'Empire ottoman est déterminé par l'impôt et l'impôt seul ; Seyfettin Gursel, *La transition d'une formation tributaire*

tifs fiscaux dans la formation et le développement de la philosophie politique. Mais cette préoccupation lancinante d'assurer des revenus à l'Etat n'implique pas pour autant que ce dernier soit omniprésent : le paiement du tribut suffit en effet à annuler toute velléité hégémonique du pouvoir ottoman sur le sujet tributaire.

Revenons sur l'idée que l'Etat est propriété du sultan. La question de la nature de la propriété constitue un thème très controversé parmi les historiens de l'Empire ottoman. En fait, la définition de la propriété ne s'établit pas sur une distinction nette du domaine du privé et de l'étatique, et la conception même de la propriété ne s'institue pas sur le terrain de la production.

L'Etat dans la personne du sultan est le propriétaire des impôts et des loyers levés sur les revenus provenant de la terre, de l'artisanat et du commerce. Dans ce sens, la propriété s'étend sur l'ensemble de l'espace de souveraineté de l'Etat et les frontières entre l'étatique et le privé se dissolvent jusqu'à représenter la propriété comme le domaine exclusif du sultan.

Dans la cohérence interne de la philosophie politique ottomane, à la limite il ne peut y avoir qu'une seule propriété, et celle-ci constitue le fondement de l'Etat (7). En ottoman, le terme « mülk » désigne à la fois cette propriété et l'Etat lui-même et signifie le droit de diriger, de disposer et d'appliquer son autorité séculaire. L'Etat (« mülk ») s'institue par la conquête d'un espace sur lequel il fonde ses droits pour lever des tributs (8).

Dans ce droit d'imposition, l'Etat n'a pas de concurrent sur son territoire et la propriété privée, quand elle existe, non pas dans les campagnes mais dans les villes, ne bénéficie d'aucune garantie de pérennité. En effet, l'extension de

---

à une formation périphérique : l'exemple de l'Empire Ottoman, thèse non publiée, Université de Paris X, 1979. Pertinente en ce qui concerne l'analyse du contenu de ce seul rapport économique, la problématique de Gursel nous paraît réductionniste quant à son ambition d'expliquer « la formation sociale (...) dans le devenir historique » (p. 43).

(7) Cf. Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi (L'histoire économique de Turquie)*, Istanbul, 1972, t. I, p.60-61.

(8) Cf. Taner Timur, *Osmanlı Toplumsal Düzeni (L'Ordre social ottoman)*, Ankara, 1979, p. 219.

la propriété de l'Etat ne nécessite aucune démonstration préalable de sa légitimité. Elle s'appuie d'une part sur la force physique et d'autre part sur une représentation bien précise de l'intérêt de l'Etat : supprimer tout centre d'accumulation de richesse qui s'enracine à l'extérieur de l'Etat. F. Braudel évoque le destin de Michel Cantacuzène, « une sorte de Fugger de l'Empire ottoman », qui est pendu « sans autre forme de procès aux portes mêmes de son palais somptueux d'Anchioli, à Istanbul, le 13 mars 1578, sur l'ordre du sultan » (9). C'est un exemple parmi tant d'autres (10).

Parce que l'Etat patrimonial tend à rendre impossible la pérennisation de la richesse privée, ce sont les fonctions étatiques elles-mêmes qui deviennent les plus importantes sources de richesse (11).

Mais la richesse accumulée grâce à la détention de fonctions dans l'Etat est aussi, et d'une manière plus systématique, stérilisée à son tour. A la mort ou à la chute du détenteur d'un titre officiel (on n'est jamais détenteur d'un poste ou d'un privilège qu'à titre viager) la totalité des biens meubles et immeubles est accaparée par le sultan et cela jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle (12).

Ni la richesse, ni l'activité marchande, ni enfin le pouvoir des sujets ottomans ne bénéficient par conséquent de garan-

---

(9) Fernand Braudel, *Civilisation Matérielle, économie et capitalisme*, Armand Colin, Paris, 1979, t. III, p. 42.

(10) Inalcik cite le cas d'une certaine Esther Kyra, richissime marchande juive dont la fortune fut confisquée après son assassinat, art. cité p. 123.

(11) Braudel fait exactement la même remarque pour la Chine : « Dans un pareil système, l'accumulation n'est possible qu'à l'Etat et à l'appareil d'Etat », ouvrage cité, t. II, p. 525.

(12) Inalcik rappelle : « La confiscation concernait particulièrement les fermiers généraux et les bureaucrates qui avaient fait fortune grâce à leurs relations dans le département des Finances », et un peu plus loin, « ...et il arrivait fréquemment qu'ils (les marchands en métaux précieux et en joaillerie) tombent sous le coup de la confiscation et d'autres punitions comme conséquences de leurs aventures spéculatives ou de leurs activités de fermier général », in art. cité, pp. 107 et 137-138. La confiscation répond, tout autant, à une volonté de préserver les socialités primaires telles quelles, les protégeant ainsi contre d'éventuels pouvoirs locaux.

ties basées sur la reconnaissance d'un minimum d'espace intouchable de légitimité.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, cette logique stricte du patrimonialisme connaît un recul très important et qui s'avère irréversible. L'affaiblissement du pouvoir central et les réformes destinées à raffermir l'autorité centrale ont pour cause (et aussi pour conséquence) un affaiblissement progressif de la dimension matérielle du patrimonialisme. Mais malgré son déclin dans les dernières années de l'empire, la forme « classique » et rigoureuse du patrimonialisme institutionnel laisse des traces vivaces dans les profondeurs de l'inconscient étatique turc et, surtout, reste particulièrement présent dans la mémoire collective. En anticipant quelque peu, nous pouvons dire que même les garanties juridiques dont bénéficia la propriété privée sous le régime républicain et l'introduction d'une fiscalité progressivement monétarisée et rationalisée ne permettront pas de créer une dynamique capitaliste capable d'effacer les traces de « l'économie » patrimoniale.

La deuxième dimension du patrimonialisme qui s'articule autour du problème de la légitimité de la domination, nous intéresse de plus près. La rupture comme la continuité qui existent entre la domination ottomane et celle des républicains relèvent tout particulièrement de cette dimension du patrimonialisme.

Au risque d'être schématique, on peut décrire la « société » ottomane comme une mosaïque de communautés autonomes et dépourvues de contacts entre elles. L'Etat ottoman s'élève sur ce magma social et en garantit sa diversité. Autrement dit la légitimité du pouvoir ottoman s'affirme par cette reconnaissance à distance de la diversité communautaire. Cette reconnaissance reste valable même pour les communautés non-musulmanes soumises par la conquête. En dépit du caractère intimement religieux des guerres de conquêtes qui sont des « guerres saintes » (« djihad »), le pouvoir ottoman ne cherche jamais des conversions de masse. Dès lors que le sujet conquis accepte le joug ottoman, il garde, mises à part quelques valeurs, sa particularité, et notamment sa spécificité religieuse. La conquête (religieuse) ottomane ne signifie aucunement la subordination religieuse des soumis.

Nous retrouvons ici la pierre angulaire de la philosophie politique ottomane. A partir du moment où il assure sa domination et la fait accepter, ce qui se matérialise par le paiement du tribut, l'Etat n'agit plus. Le « pax ottomana » se fait sur la base de cette reconnaissance mutuelle. Et, l'intervention de l'Etat ne survient jamais qu'in extremis, pour garantir l'Ordre patrimonialiste.

Autrement dit, la substance du patrimonialisme ottoman n'est jamais réductible à la religion islamique. Cette dernière se situe dans l'Etat ottoman et lui est politiquement subordonnée. Le trait le plus marquant de cette subordination est le statut du religieux. Dans tous les échelons de la hiérarchie religieuse, ceux-ci sont des fonctionnaires « civils » du sultan (13).

Au début du xvi<sup>e</sup> siècle (1517), la conquête de l'Egypte des Mamelouks permet au sultan ottoman de s'approprier le titre khalifal au profit de la dynastie ottomane (14) et ainsi d'institutionnaliser et de consolider cette subordination.

Dans ce cadre, la religiosité s'avère une composante du pouvoir ottoman. Son contenu et ses multiples sens lui sont acquis par l'importance que le sultan-khalife veut bien lui accorder en fonction des circonstances politiques. Jamais par exemple les sultans ottomans, du temps de leur hégémonie incontestée, du début du xvi<sup>e</sup> siècle jusqu'à la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, n'ont fait appel à l'islam pour légitimer leur autorité (15). Par contre, on retrouve à la fin du xix<sup>e</sup> siècle

---

(13) Les classes bureaucratiques sont formées par les militaires d'un côté et de l'autre par les civils qui ne sont autres que les religieux.

(14) Ne pouvant se prévaloir d'aucune liaison parentale avec le prophète et sa tribu, le khalifat des ottomans ne pouvait être d'aucune légitimité en dehors de sa subordination au pouvoir séculier.

(15) Tout au contraire, le sultan agit pour interdire les changements dans les habitudes culturelles de ses sujets. Par exemple, le sultan ottoman est hostile à l'utilisation des habits traditionnels des musulmans par les non-musulmans. Or, dans un Etat théocratique (comme en Iran aujourd'hui ou au Soudan qui vient d'imposer le shari'a) les sujets non-musulmans sont contraints à se comporter, à se vêtir comme les musulmans. Par exemple en 1630-1631, dans un firman le sultan ottoman donna ordre au cadî d'Istanbul d'interdire aux chrétiens

un recours massif aux thèmes islamiques par Abdoul-Hamid II qui espère pouvoir contrecarrer par ce moyen la montée des nationalismes séparatistes des ethnies chrétiennes de l'Empire.

En fait, bien qu'il soit la religion de l'Etat, l'Islam, dans la multiplicité de ses sectes possède, lui aussi, une autonomie au même titre que les autres religions qui coexistent sous la souveraineté ottomane. On peut même parler d'une double religion islamique : celle officielle, sunnite-hanéfite, qui se pratique dans la capitale et se trouve au fondement du droit canon ottoman et la religion populaire qui est pratiquée par les masses musulmanes organisées en de multiples sectes. Ce sont ces sectes qui constituent les forces vives de l'islam en Anatolie, dans les Balkans et au Moyen-Orient.

La domination patrimoniale ottomane est une domination unilatérale, abstraite et coupée de toute socialité concrète. Le pouvoir ottoman se contente d'assurer l'autonomie des socialités concrètes, mais il ne cherche jamais à moduler sa politique en fonction d'elles. L'Etat ottoman récusé dans sa philosophie politique, l'image d'un Etat médiateur.

Le législateur ottoman n'existe qu'au titre de serviteur du sultan. Il est détaché de tout lien territorial, culturel et communautaire. En tant que sujet politique, il n'existe que dans et par l'Etat et il ne peut agir par conséquent que pour l'Etat. Autrement dit, les « serviteurs de la Porte » sont seulement des représentants d'eux-mêmes (16).

---

et aux juifs de se « vêtir et de se comporter comme des musulmans », Yasar Yücel, *Kitâbu Mesâlihî'l-Muslimîn ve Menâfi'i'l Mâ'minîn*, DFTC, 1981, Ankara, p. 38.

(16) Le sultan n'échappe pas à cette règle. On peut le considérer comme le Premier « Serviteur de la Porte » d'un rang particulier parce que descendant d'Othman, fondateur de la dynastie. Avec l'assassinat du sultan Othman II en 1622 par les janissaires, ces autres serviteurs de la Porte, la personne du sultan perd son caractère semi-divin ou intouchable. Déjà le fratricide légalisé avec Mehmet le Conquérant au xv<sup>e</sup> siècle permettait la focalisation du pouvoir dans la fonction du sultan et non plus dans l'appartenance au sens large, à la dynastie ottomane.

Le cas le plus révélateur de l'absence d'enracinement du pouvoir de la dynastie ottomane ailleurs que dans l'Etat, nous est donné dans l'histoire récente. Après la fuite vers l'Europe du

Refusant tout enracinement de la légitimité de son pouvoir dans des socialités concrètes (attache territoriale, tribale,...), l'Etat ottoman ne peut tolérer, au risque de mettre en danger la reproduction de son pouvoir, l'existence des centres de pouvoir autonomes susceptibles de concurrencer tout ou partie de son autorité. S'il s'engage donc à reproduire à l'identique les diversités primaires, il veille précieusement à faire respecter ce statu-quo basé sur l'émiettement de tous les pouvoirs locaux (sauf dans les régions périphériques — le Kurdistan, la Moldavie, la Valachie,... — où le pouvoir continue à régner tout en payant un tribut annuel au sultan).

En tant que domination patrimoniale, la domination ottomane fonde sa légitimité sur une altérité méta-sociale, telle que la sainte figure des traditions ottomanes incarnées par un sultan à double pouvoir, profane et religieux.

Mais sa spécificité tient du point de vue de notre problématique, à ce qu'elle persiste à reproduire jusqu'à son extinction la « pleine légitimité du double registre de l'existence humaine, de sa double inscription aux pôles du primaire et du secondaire » (17). Pour l'ottoman, l'assise de son pouvoir ne peut relever que de la tradition. Il ne cherche, par exemple, ni à instituer un marché national ni à soumettre ainsi aux lois de ce marché organisé les activités « économiques » primaires. Son souci consiste à assurer dans tous les cas les revenus de l'Etat sous sa forme traditionnelle à savoir la collecte de l'impôt.

De même, il ne cherche point à s'affirmer autrement qu'en tant qu'ottoman, c'est-à-dire non pas comme le représentant d'une particularité locale, ethnique ou dans une moindre mesure religieuse, mais comme le lieu géométrique et la forme commune à toutes les socialités primaires qu'il domine à distance.

Cette attitude est visible même pendant le XIX<sup>e</sup> siècle où sont introduites des réformes d'inspiration occidentale sans précédents dans l'histoire de l'Empire ottoman. Les réformes fiscales, administratives, scolaires et militaires sont consi-

---

dernier sultan ottoman, Vahdeddin, en 1922, la dynastie ottomane n'arrivera plus à se reproduire comme les maisons royales destituées de l'Europe et de la Russie.

(17) Alain Caillé, art. cité, p. 72.

dérées comme des moyens jugés adéquats pour retrouver l'harmonie d'autrefois et pour reproduire le statu-quo.

Ces réformes n'altèrent guère la substance de la domination patrimoniale. Conformément à la légitimité traditionnelle, elles visent au contraire à étouffer les potentialités périphériques qui ont vu le jour parallèlement au déclin politico-militaire de l'Etat durant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces potentialités sont perçues comme autant de défis lancés à l'ordre ottoman, c'est-à-dire à son monopole fiscal et à son monopole de la force physique (18).

Mais sur ce point précis, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur les mobiles de cette volonté politique qui, en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle, essaye de greffer sur le patrimonialisme ottoman des réformes d'inspiration occidentale afin de rétablir l'Ordre traditionnel.

La réponse nous semble se situer dans la défaite des ottomans. Étendue sur tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, concrétisée par une série d'échecs militaires, la défaite ottomane, que sanctionnent les réformes du premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle est surtout de l'ordre de l'imaginaire. Incapable de résister aux poussées européennes, l'Etat choisit de s'aliéner plutôt que de périr afin de sauver les apparences de sa souveraineté.

Entreprises d'une manière timide et touchant des institutions extrêmement précises de l'Etat, ces réformes visent tout au plus à moderniser les outils étatiques de contrôle à distance des socialités primaires sans que ces dernières en soient altérées.

Dans l'ensemble, les institutions issues de ces réformes ne se substituent pas aux institutions traditionnelles, mais prennent place à côté d'elles. L'unique exception est celle de la réforme militaire qui supprime une armée jugée inefficace pour lui en substituer une autre.

La réforme de l'enseignement est le cas le plus significatif. Elle vise à occidentaliser les futurs fonctionnaires de

---

(18) Comme précise Faruk Birtek, la fameuse dette ottomane est contractée par l'Etat ottoman pour consolider le pouvoir de la bureaucratie centrale contre la « périphérie » ; F. Birtek, *The state and the transition to capitalism in England and Turkey: a social structural model*, thèse non publiée, California, Berkeley, 1978, p. 174.

l'Etat, mais elle se limite pendant longtemps à la mise en place de quelques grandes écoles d'Etat à Constantinople (école de médecine, école d'ingénieur, lycée franco-ottoman...). Par contre, l'enseignement traditionnel garde la totalité de ses attributions tant dans la capitale qu'ailleurs. La réforme de l'enseignement n'est envisagée que comme un moyen pour occidentaliser les « serviteurs de l'Etat » et non pas le « peuple » (19).

Cantonnées soigneusement à la sphère de l'Etat, comme l'exemple de l'enseignement nous le montre, les réformes ottomanes du début du XIX<sup>e</sup> siècle sont cependant le commencement d'une fin. A mesure que l'Etat s'occidentalise et à mesure qu'apparaissent les élites gagnées à la cause occidentale, les traditionnels principes de contrôle à distance des socialités primaires sont remis en cause par une volonté de contrôle interne.

Mais cette remise en cause n'aboutira jamais à sa pleine expression dans le cadre de la domination patrimoniale ottomane. Les bureaucrates ottomans restent ottomans jusqu'à la fin de l'Empire. Comme les austro-hongrois, ils essayent en vain jusqu'à la Première Guerre mondiale de conserver par la négociation, les concessions, la ruse et la répression, les multiples ethnies au sein d'un seul et vaste territoire, autrement dit, au sein de leur patrimoine. Face à cette attitude « conservatrice » apparaissent progressivement au sein de la bureaucratie occidentalisée, et notamment dans sa branche militaire, les germes d'une volonté interventionniste en direction du social. Les nouvelles difficultés de contrôle socio-politique incitent ces « Jeunes Turcs » à envisager une occidentalisation timide et sélective des communautés afin que ces dernières ne constituent plus une entrave aux volontés de modernisation de l'Etat.

Dans l'idéologie « jeune turque », la conjonction de la

---

(19) La réforme « par le haut » de l'enseignement privilégie essentiellement l'enseignement « supérieur ». Mais son efficacité est discutable dans la mesure où une partie des élèves propulsés dans ses établissements sont quasi-analphabètes ! Ilber Ortaylı, *Imparatorlugun en uzun yüzyili (Le plus long siècle de l'Empire)*, Istanbul, 1983, p. 135.

modernisation et de la volonté de contrôle social trouve un vecteur dynamique dans l'idée du national. Sous la pression des revendications nationales des différentes ethnies de l'Empire, les « Jeunes Turcs » prennent conscience de la nécessité de « nationaliser » l'Etat pour la survie de ce dernier et abandonnent ainsi la tradition ottomane du non-agir pour l'idée de former une nation homogène (20).

Le type de contrôle social envisagé par les élites modernisatrices de la dernière période ottomane (les « Jeunes Turcs ») comme de la période républicaine se situe ainsi à l'opposé du contrôle traditionnel patrimonial. Ceci se donne comme objectif non pas de « garder ferme l'Ordre des choses » (c'est-à-dire, l'« adl » qui signifie aussi dans la langue ottomane justice) mais justement de le changer, de faire et de faire faire. Cette volonté d'agir qui caractérise l'Etat moderne : pénétrer la société. « Réglementer, codifier, redéfinir, changer, moderniser ; « civiliser », diront les grands commis éclairés et les serviteurs zélés » (21).

C'est ainsi que les élites, dès la création de la république, se résolvent à révolutionner la société pour assurer la pérennité de l'Etat et à mener une offensive violente contre la société en vue de la transformer de fond en comble.

Cependant, ce qu'elles héritent fondamentalement de l'Empire ottoman — la tradition centraliste —, leur permet de mener cette attaque frontale avec un succès tout relatif et de n'obtenir qu'une soumission formelle de la société aux nouvelles normes de conduites sociales.

Conformément à cette tradition centraliste du pouvoir ottoman et à sa détermination à écraser les germes de tout pouvoir qui ne relève pas de l'Etat, elles ne parviennent à mettre en place qu'une seule dynamique : celle du changement par l'Etat.

---

(20) Rappelons la célèbre phrase de l'idéologue nationaliste turc Ziya Gökalp, adepte de Durkheim : « Il faut une nation à cet Etat » ! sur Z. Gökalp cf. Jean Deny, *Zia Goekalp in revue du Monde Musulman*, LXI, 1925 et Ziaeddin Fahri, *Zia Gökalp, sa vie et sa sociologie : essai sur l'influence de la sociologie française en Turquie*, Paris, 1936.

(21) Miguel Abensour et Marcel Gauchet, *Présentation du discours sur la servitude volontaire d'E. de la Boétie*, Payot, 1978, p. XXIV.

Prisonnières de leur imaginaire d'un centre radicalement externe aux socialités concrètes, elles échouent massivement à embrayer sur celles-ci et à en modifier et en contrôler effectivement la dynamique interne.

### *b) La modernité républicaine*

La création, en 1923, de la République de Turquie marque un tournant dans l'histoire des communautés qui vivent depuis des siècles sur le territoire de ce nouvel Etat, c'est-à-dire en Asie Mineure.

Le bouleversement qui survient avec l'avènement de la république s'opère, avant tout, dans la nature de la domination politique. L'Etat de la République de Turquie ne se veut plus le souverain d'une pléthore de communautés ethniques et religieuses, mais l'Etat d'une nation nouvelle, habitant un territoire précis et délimité. Disparaît, dès lors, la spécificité de l'Etat ottoman, Etat d'une multitude culturelle et dont la légitimité est assurée auprès des dominés par la garantie qu'il apporte à l'indépendance respective de chaque communauté aussi bien vis-à-vis de la communauté voisine que par rapport à l'altérité abstraite impériale de la Sublime Porte.

Apparaît, en revanche, un discours nouveau qui récuse la légitimité des instances culturelles autonomes et qui prétend corrélativement réintégrer la multitude culturelle dans sa Loi commune, universelle et normative.

En reprenant A. Caillé, l'on pourrait dire que la modernité républicaine cherche à modifier la nature du contrôle, du mode de coexistence et d'articulation des diverses socialités primaires (22). Le contrôle cesse d'être un contrôle à distance pour devenir un contrôle interne. Et ceci devient même parfois l'occasion pour réinventer des socialités primaires.

De même, la liquidation des instances intermédiaires traditionnelles qui existaient entre ces socialités primaires et la figure abstraite de l'Etat, est en rapport direct avec les nouveaux principes de contrôle et de réorganisation par

---

(22) Ibid.

l'Etat des manifestations et des représentations primaires propres aux communautés ottomanes.

Conformément à ces nouveaux principes, l'Etat n'entend plus laisser se déployer, entre son pouvoir et ses sujets, des instances intermédiaires représentatives des diverses socialités primaires.

Telles sont brièvement décrites, les lignes de force de ce vaste mouvement qui traverse l'Asie Mineure depuis 1923 et dont les principaux protagonistes sont d'un côté cet Etat qui se veut pleinement moderne et occidental, et de l'autre, les communautés qui peuplent cet espace géographique que l'Etat voudrait organiser en une nation.

La suppression des socialités secondaires concrètes comme la prescription de nouvelles normes de conduites sociales qui obéissent aux exigences de ce contrôle étatique sont à la racine de l'activisme des républicains. C'est pourquoi la modernisation n'est jamais une fin en soi. Elle s'identifie avec la main-mise de l'Etat sur les socialités secondaires concrètes. La table rase faite des différences ethniques et la laïcisation forcée s'inscrivent dans la logique d'une homogénéisation du social et de sa recomposition qui permettront de retrouver la plénitude de la centralité de l'Etat.

D'une manière générale, le refus de la légitimité des socialités secondaires concrètes se traduit par une pratique violente et brusque. De même, en ce qui concerne l'imposition de nouvelles normes de conduites sociales, l'activisme républicain obéit à une logique jacobine, souvent punitive et draconienne. L'ampleur, cela dit, de ces deux mouvements n'est pas la même. Pour l'Etat modernisateur, et pourtant héritier du patrimonialisme, la suppression des socialités secondaires concrètes est, en fait, bien plus importante que la promotion des motivations nationales et économiques. C'est une vraie guerre que l'Etat livre aux socialités secondaires concrètes en s'arrogeant le droit soit de les supprimer purement et simplement, soit de les étatiser.

Supprimer ces socialités consiste à les décréter illégales. Il en va ainsi pour les ethnies habitant l'Asie Mineure (les arméniens, les grecs, les kurdes, etc...), à l'exception de l'ethnie turque qui du coup cesse d'être une ethnie pour former la substance d'une nation. Les arméniens sont

anéantis durant les dernières années de l'Empire, les grecs chassés de l'Asie Mineure et les Kurdes contraints à une assimilation forcée. Concernant cette dernière ethnie, constituée de nombreuses tribus, la volonté de l'Etat de supprimer la tribalité par des moyens juridiques ou violents (notamment la déportation interne) vise essentiellement la suppression de leur socialité traditionnelle.

La modernité républicaine touche ensuite la religion islamique dans ses dimensions institutionnelles. Le moment décisif de l'annihilation de la socialité secondaire concrète constituée autour de la religion musulmane est la suppression pure et simple du khalifat (1924). Suivent l'interdiction des sectes islamiques, largement répandues et solidement enracinées au sein de la population, l'abrogation de la haute instance religieuse et du droit canon ainsi que du principe de la religion d'Etat et de l'enseignement religieux.

Pour d'autres institutions islamiques, en revanche, l'Etat se contente de les séculariser. La direction et la gestion des fondations pieuses (« wakf ») sont centralisées et regroupées au sein d'un organisme ministériel ; la Direction des Affaires Religieuses dépendant du Premier ministre est substituée à la Haute Instance Religieuse.

Les républicains laïcs en étatisant certaines fonctions de la socialité secondaire concrète entendent ainsi atteindre au bout du compte les socialités primaires qui en découlent.



Les nouvelles normes de conduites sociales prescrites par les tenants de l'Etat ont leur origine dans une conception précise de la civilisation qui se résume en une « éthique occidentale » hiératique. Il est « conseillé » aux membres des communautés de devenir désormais nationaux, laïcs et rationnels, d'avoir une apparence « correcte » conforme aux normes universelles, c'est-à-dire occidentales. De ce point de vue, le cas le plus typique, parce qu'il se situe à la frontière du réel et du fantasme, et parce que son enjeu politique immédiat est loin d'être à la hauteur de la vio-

lence qu'il déchaîne est celui de la révolution dite du chapeau (23).

L'Etat républicain utilise deux sortes de moyens pour rendre acceptables par le peuple (24) les nouvelles normes et créer ainsi de toutes pièces des socialités primaires nouvelles.

D'un côté figurent les moyens juridiques qui interdisent la pratique de certaines habitudes culturelles (parmi ces interdits la polygamie, le port de couvre-chefs traditionnels, le rituel religieux en arabe et l'enseignement religieux sont les plus importants du point de vue de leurs impacts) tout en imposant, par la voie d'une législation importée de l'Occident (code civil suisse, code administratif français, code pénal italien...) de nouvelles pratiques.

De l'autre côté, l'Etat essaye de promouvoir des normes sociales nouvelles et particulièrement des motivations économiques et nationales par le biais de l'école, des mass-medias, des organismes étatiques de propagande et d'éducation socio-culturelle, de l'armée, du service militaire, et enfin, par le biais des institutions « économiques ».

Mais l'être de la modernité en matière de normes nationales et économiques est sous la tutelle exclusive de l'Etat. C'est ce dernier qui définit le contenu du national en fonction de la « raison d'Etat » et l'économique n'est légitime que s'il est « national ».

Au service de ce dessein, l'Etat essaye activement d'impulser une vie économique par le biais des institutions qui lui appartiennent. Les entreprises et les marchés d'Etat, la législation douanière, les mesures d'encouragement de l'industrie et les crédits préférentiels voient le jour progressivement et concourent à forger un « économique ». Mais

---

(23) En 1925, Mustafa Kemal, lors d'un voyage effectué en Anatolie, déclare que le fez est désormais interdit et remplacé par le chapeau européen. Cette révolution est de loin celle qui a cristallisé l'opposition à l'activisme civilisant des républicains à l'époque où elle a été réalisée. Elle donne par ailleurs une idée appréciable sur la modernité imaginée par les républicains qui n'ont pas hésité à utiliser la peine de mort contre les récalcitrants.

(24) Recep Peker, secrétaire général du parti unique (Parti Républicain du Peuple) puis Premier ministre, dit ouvertement qu'il faut « faire digérer au peuple » les révolutions.

à certains égards, l'économique ainsi institué est un pseudo-économique dont la finalité est de répondre aux exigences centrales de contrôle étatique du social.

Mêmes ambitions et mêmes difficultés en ce qui concerne la nation. L'Etat tente de lui donner corps et âme en inventant une mémoire collective basée sur la réécriture de l'histoire des Turcs, et par la création d'une langue nouvelle — le « turc pur » —, d'une culture « anatolienne » et d'une « patrie turque » (25).

Le discours national constitue le point commun de la légitimité de toute socialité. L'Etat érige en pièce maîtresse de sa souveraineté territoriale et politique. Ce qui par conséquent donne une extrême rigidité à tout ce qui est censé relever du national. Tout pressentiment d'une remise en cause du discours national-nationaliste déchaîne d'autant plus facilement une violence passionnelle de l'Etat que les fondements du national s'enracinent dans un imaginaire créé de toute pièce par celui-ci. L'idée de nation paraît être, au demeurant, plus un dogme de la *nouvelle religion sociale*, qu'une norme sociale.

### c) *Le pouvoir et le vouloir*

Pourquoi les républicains, malgré la redoutable puissance inhérente aux normes sociales qu'ils essayent de promouvoir, n'obtiennent-ils qu'un résultat médiocre, voire un échec, comme nous le révèle le bilan des soixante années de régime républicain et laïc ?

Vu la complexité des phénomènes mis en cause, la réponse à cette interrogation ne saurait certainement pas être moniste. Parmi les différents éléments de réponse possibles, la nature même des nouvelles normes sociales et de leur statut dans la société moderne, nous paraissent ouvrir une piste de réflexion féconde.

Comme nous avons essayé de souligner précédemment,

---

(25) Dans les années 20, dans le congrès des Foyers Turcs, les délégués sont incapables de pouvoir préciser le contenu de la turcité. Selon les délégués, « à Sinop ceux de Giresun et les émigrés tatars ne sont pas des turcs... à Kastamonu, « turcs » signifie sunnite et « musulman » alévite » ! Françoise Georgeon, *Les foyers turcs à l'époque kémaliste (1923-1931)*, Turcica, t. XIV, p. 178, 1982, Leuven.

les nouvelles normes sociales que l'Etat tente de mettre sur pied *sont considérées davantage comme les moyens d'un contrôle social efficace, que comme les vecteurs de dynamiques sociales*. L'Etat républicain, à l'instar de l'Etat ottoman, paraît se soucier davantage des effets pervers que ces nouvelles normes risquent d'induire que de l'avenir d'une réelle socialisation économique et nationale.

Tout ce que l'Etat fait pour promouvoir ces nouvelles normes obéit à cette logique soupçonneuse qui *dénature fondamentalement l'être de la modernité officiellement recherchée*. Même si cette dernière garde ses apparences de civilité, elle ne relève, en fait, que d'une socialité secondaire quasi-imaginaire qui n'est relayée par aucune socialité primaire réelle (26). Si l'histoire sociale des ethnies vivant en Asie Mineure est pour beaucoup dans cette absence d'appropriation de la modernité au niveau des socialités primaires, la spécificité de l'Etat républicain restreint encore plus, jusqu'à la rendre impossible, cette appropriation.

Cette logique du soupçon rejaillit pleinement sur l'action économique de l'Etat. Celui-ci est conscient des risques d'exacerbation des socialités primaires traditionnelles et de leur réorganisation sous le signe des normes économiques nouvelles. De par ses potentialités centrifuges et conflictuelles, l'économie est pensé par l'Etat comme une menace à sa toute puissance dont la conjuration n'est possible que s'il peut être le seul faiseur de l'économie. Dans ce cadre, l'économie nationale ne devient possible et légitime que si elle prend la forme d'une économie dirigée, totalement encadrée et intimement administrée par l'Etat.

Les institutions économiques de l'Etat, notamment ses entreprises, fournissent à celui-ci les moyens d'une présence interne au sein de l'économie et d'un encadrement des agents de cet espace. La création d'une couche d'entre-

---

(26) Ici il conviendrait de poser la question nodale : comment des institutions comme celles imaginées et créées par les républicains, aussi sociétales soient-elles, pourraient-elles fonctionner sans réengendrer nécessairement de la socialité primaire ? Cette question pose le problème de la légitimité de la domination rationnelle et légale des républicains qui, assurément, ne peut fonctionner que si elle est légitimée par les dominés.

preneurs inféodée à l'Etat pour sa survie (la fameuse « bourgeoisie nationale »), l'entretien au sein des entreprises d'Etat d'une classe ouvrière d'Etat, largement dominante parmi les salariés de l'industrie jusque dans les années 1950, et qui est massivement légitimiste, sont des vecteurs décisifs de ce contrôle interne de l'économie par l'Etat. En faisant dériver la vitalité de l'économie des institutions étatiques, les républicains ont un double objectif : garantir une certaine autosuffisance nationale pour assurer la stabilité politique de l'Etat, et créer une vie économique animée par des agents qui dépendent de l'Etat pour leur existence. Ainsi sera assuré à l'Etat le rôle de seul animateur de l'économie et sera réalisée la volonté de pérennisation de la centralité exclusive de l'Etat. Ces deux objectifs ont leur point commun dans la position défensive des républicains face à l'économie, position qui est explicitement formulée par İnönü (27), en 1933, c'est-à-dire en pleine période de lancement des principes d'étatisme en économie : « La politique étatiste en économie m'a paru, avant toute chose, comme un moyen de défense (...) Pour pouvoir bâtir une constitution étatique, capable de résister aux rudes conditions des temps nouveaux, il fallait avant tout libérer l'Etat des facteurs capables de le déprécier en économie » (28).

La promotion de l'économie par l'Etat suit alors principalement les exigences conjoncturelles du politique : par exemple, dans le milieu rural, les impôts en nature sont partiellement gardés (mise à part la dîme) jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale ; des considérations militaires restent prédominantes dans le choix des investissements et de leur localisation ; le pouvoir cherche jusqu'aux

---

(27) İsmet İnönü (1884-1973) ex-militaire, deuxième président de la République, plusieurs fois Premier ministre, il est le chef incontesté après la mort de Kemal, du Parti Républicain du Peuple.

(28) İsmet İnönü, in revue Kadro, n° 22, Ankara, 1933.

Dans une interview accordée à İktisat Dergisi (Revue Economique) le président de la très influente Association des Hommes d'Affaires Turcs (TUSIAD), Ali Kocman déclarait : « que tout homme d'affaires même s'il n'a rien à se reprocher, craint l'Etat, tout en pensant que celui-ci, s'il se fâche, est capable de l'anéantir ou de le réduire en miette (sic) » : oct.-nov. 1981, Istanbul, p. 11.

années 50 à ne pas couper les ouvriers de leurs attaches rurales...

Même dans les périodes dites libérales, comme entre 1950 et 60, ou après 1965, le « libéralisme » ne dépasse pas les limites d'un étatsisme libéral qui sans remettre en cause le poids de la présence de l'Etat dans l'économie, essaye seulement d'affaiblir le poids dominant des « intérêts du Trésor » dans la gestion des fonds publics.

Un trait révélateur de cet esprit figure dans le refus par le discours officiel, qu'il soit étatiste ou « libéral », de caractériser l'économie turque comme étant capitaliste. Le terme consacré, qui figure dans la Constitution, même, en 1961, est « l'économie mixte » et ceci jusqu'à nos jours.

Le projet néo-libéral qui est à l'ordre du jour au début de la décennie 80 ne dépasse pas les limites historiques assignées à l'économie par l'Etat républicain. Les échecs du libéralisme sont l'occasion d'un retour immédiat vers l'économie administrée quitte à continuer d'administrer un imaginaire de libéralisme économique afin de rester en règle avec la symbolique dominante au niveau international.

Les limites au développement de l'économie ne trouvent toutefois pas leur seule source dans ces considérations politiques de l'Etat. La société non plus n'est pas porteuse en elle-même des germes d'une dynamique occidentale qui prendrait la forme de la domination dans et sur l'imaginaire social, des valeurs de l'économie du marché. Ce qui permet d'ailleurs à l'Etat une plus grande facilité dans la gestion de l'échec (29).

Au même titre que l'économie, l'avènement d'un sentiment national comme motivation sociale universelle est incessamment contrarié par le fait que sa définition est donnée par l'Etat. L'Etat préexiste à la Nation. Mais bien plus important, ce n'est pas cette dernière qui légitime l'Etat, c'est l'Etat qui légitime et fait être la Nation. Dans

---

(29) La Turquie compte quelques huit millions de chômeurs et où pourtant des manifestations de masse contre le chômage, comme en Europe, n'ont pratiquement jamais eu lieu — avant le coup d'Etat bien entendu. C'est dire combien le travail en tant que composante de l'éthique sociale fait défaut, phénomène directement en rapport avec la force des socialités primaires traditionnelles qui « entretiennent » le chômeur dans une socialité familiale ou autre.

ce sens, ce qui se forme n'est pas un Etat-nation mais une *nation d'Etat*.

En tant que substance de cette nation d'Etat, le national ne dispose pas d'une définition préalable de son contenu indépendamment de toute considération politique conjoncturelle. Inventée finalement pour être substituée à la notion de communauté musulmane (« oumma »), mais aussi pour donner une certaine apparence d'homogénéité à ce « puzzle » cosmopolite que régissait l'impérialité, la nation turque, à part sa langue, est dépourvue de toute réalité. Les composantes indispensables du fait national comme la culture et l'histoire sont inlassablement contredites par les socialités traditionnelles que l'Etat ne parvient pas à remodeler.

Dans ces conditions, l'être de la nation turque reste sous le contrôle de l'Etat qui, dans l'indifférence générale, lui taille des contenus variables selon ses propres intérêts du moment. La bourgeoisie, par exemple, n'acquiert officiellement le titre de « bourgeoisie nationale » que dans la mesure où elle reste une bourgeoisie d'Etat.

Il ne peut donc y avoir qu'une seule instance apte à définir le national : l'Etat. Ce monopole est tel qu'on peut dire, au risque d'en choquer plus d'un, que l'ex-parti néofasciste (le Parti d'Action Nationaliste) décrété illégitime à la suite du coup d'Etat voit en fait ses thèses nationalistes « au pouvoir », comme s'est plu à rappeler récemment son président durant le procès de ce parti.

En général, restent particulièrement vivaces les multiples expressions des diverses socialités secondaires concrètes censées se conformer à la normativité du national. Le meilleur exemple de cet échec nous est donné par l'ethnie kurde qui, malgré l'interdiction d'user de sa langue, de sa culture et de son histoire depuis maintenant soixante ans, continue à survivre en tant qu'ethnie. De même, à l'échelle de la religion, les sectes bien qu'illégales continuent à fonctionner en court-circuitant les nouvelles normes (30).

---

(30) Cf. notamment l'excellent article de Hamit Algar, *The Naqshbandi order in Republican Turkey* présenté au colloque organisé par Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung ; cf. aussi Altan Gökalp, *Une minorité shiite en Anatolie : les*

Ce phénomène de survivance des socialités concrètes en dépit des normes modernes de conduites sociales et de l'appareil coercitif qui châtie toute transgression, ne se limite pas à l'ethnicité, ni à la religion.

En ce qui concerne l'économie, la société secrète une panoplie de comportements qu'un économiste qualifierait d'irrationnels, comme par exemple la forte propension à consommer qui ne tient pas seulement au faible niveau des revenus, la sur-valorisation des biens de consommation provenant de l'Occident malgré leur sous-utilisation par manque d'infrastructure indispensable (électricité, eau...), la substitution des biens de consommation durables aux traditionnels bien ostentatoires.

Une des conséquences patentes de cette instrumentalisation de l'économie fut récemment cette catastrophe financière due à la mise en liquidation des intermédiaires financiers appelés « banquiers » (31). La ruée vers ces placements à haut risque et à hauts revenus avait vite pris des proportions sociales considérables, faisant jaillir dans toute sa plénitude l'image d'une « économie de loterie » tout à fait à l'opposé de l'ascétisme cher à Weber ou des « anticipations rationnelles » qui font fureur parmi les économistes de nos jours.

L'entrepreneur turc n'a pas une approche moins instrumentale et toute d'extériorité face à l'activité économique du simple consommateur citoyen. Loin d'être l'agent d'une accumulation du capital conformément au procès décrit par Marx, il utilise ses investissements industriels et commerciaux pour acquérir un statut social notamment par le

---

*alevis*, in *Annales*, n° 34, 1980. Gökalp montre comment la secte en question a pu plus que survivre sous le régime républicain en exploitant habilement les retombées de la modernité, notamment la suppression de l'orthodoxie hanefite-sunnite.

(31) Avec les mesures de libéralisation décrétées le 24 janvier 1980 sont apparus des intermédiaires financiers proposant des taux d'intérêt élevés pour des dépôts à terme, proposant en contrepartie soit des certificats de dépôt, soit des titres financiers. De larges couches de la population avaient investi leur épargne, leur argent parfois en bradant des biens immobiliers, dans ces placements à haut risque. En 1981 « les banquiers » tombèrent en situation de faillite étant dans l'incapacité de rembourser à leur échéance les avoirs de leurs clients en particulier des industriels.

biais d'une consommation ostentatoire massive. En rapport immédiat avec le clientélisme d'Etat et le protectionnisme, le faible réinvestissement des profits industriels et commerciaux dans l'activité économique productive se renforce par une préférence pour des investissements dont la rentabilité est très élevée à court terme.

L'absence de « garanties de prévisibilité » qui provient de l'omniprésence de l'Etat ne permet pas de créer, si à titre d'hypothèse on admet la possibilité même de son existence, une dynamique économique qui tende à se constituer comme l'espace déterminant de la socialité. Pour autant qu'elle a le statut d'une socialité secondaire normative qui prend son sens de et par la pérennisation de l'Etat, la modernité turque ne peut être une modernité que toute relative, voire non moderne.

### *Conclusion*

L'incapacité de concevoir une distinction entre la modernité comme dynamique sociale et la modernité comme contrôle social et étatique, transforme l'Etat républicain en l'agent exclusif du processus de modernisation. C'est cette même incapacité qui permet à la société de résister à cette modernisation ou de la détourner à ses fins propres. Une certaine société civile, « sous-terrain » diront quelques-uns, continue à se mouvoir dans un espace rendu illégitime parce qu'exclu de l'imaginaire aliéné et fantasmatique des républicains. Deviennent inconcevables en revanche, les possibilités et les virtualités d'une socialité moderne capable de s'imposer, de composer ou de s'opposer aux garants et aux inventeurs de la modernité.

C'est dans ce contexte qu'il convient de poser la question de la démocratie en Turquie, c'est-à-dire dans un contexte où les seules conduites sociales susceptibles d'induire un fonctionnement démocratique se trouvent sous la tutelle de l'Etat. Refusant originellement la légitimité de tout conflit dans le social, assimilant sciemment la société à la nation et ne concevant d'économie que sous son patronage, l'Etat retrouve dans sa recherche désespérée de souveraineté incontestée, les accents du patrimonialisme ottoman.

Ainsi impliqué en profondeur dans le champ social qu'il

tient à régenter, l'Etat de Turquie est incapable de mener effectivement le jeu d'une dynamique moderne.

Et loin de penser à rechercher les causes de cet échec dans ses propres fantasmes et réflexes, l'Etat républicain croit se tirer d'affaire en n'hésitant pas à augmenter la dose de son omniprésence et en cherchant à remodeler par des moyens ouvertement coercitifs sinon totalitaires, les socialités primaires qui lui échappent incessamment. Dans ce sens, les coups d'Etat militaires ne sont pas des accidents de parcours du processus de modernisation républicaine. Ils ne sont que la ponctuation du cercle vicieux dans lequel s'enfermaient et s'enferment des élites qui se croient investies de la mission d'inventer la modernité turque mais ne parviennent pas à imaginer celle-ci, en fait, en dehors de l'héritage légué par le patrimonialisme ottoman.

## B. UNE ANECDOTE, AUGUSTE COMTE

Le processus de réforme poursuivi durant plus d'un demi-siècle suscita l'intérêt d'un penseur occidental de l'époque, Auguste Comte qui entreprit la rédaction d'une lettre datée du 4 février 1858, destinée « à Son Excellence Reschid-Pacha, ancien grand vizir de l'Empire Ottoman » (1), pour le féliciter, d'abord, dans les termes suivants : « votre administration y [processus de réformes] prit une heureuse part en prolongeant, avec sagesse l'énergique initiative d'un Sultan régénérateur [Mahmoud II] » (2). Il précise, par ailleurs, dans cette même lettre que l'absence du débat métaphysique en Orient prépare un terrain propice au passage « de l'islamisme au positivisme » (3). Se référant implicitement aux nouveaux droits juridiques concernant les non-musulmans de l'empire, il pense qu'« ainsi conduits à répudier une vaine unité politique ils [les dirigeants ottomans] cesseront de déplorer la dislocation nécessaire de l'Empire des osmanlis, en y voyant une

---

(1) A. Comte, *Système de Politique Positive*, Tome 3 : Dynamique sociale, p. XLVII.

(2) *Idem*, p. XLVIII.

(3) *Idem*, p. XLIX.

application normale de la loi sociologique qui partout restreint le territoire naturel des dominations temporelles » (4). Il est à noter que Comte interprète le processus de sécularisation engagé par les réformes, comme le passage à l'étape positiviste. En plus, il en tire des conclusions quant à la nécessaire création d'Etats-nations en général, de l'Etat-nation turc en particulier, selon la logique positiviste universelle.

### C. UN DOCUMENT, MACHIAVEL

... Les principautés connues dans l'histoire se trouvent gouvernées de deux manières diverses : soit par un prince avec l'aide de quelques serviteurs, que par grâce particulière il nomme ministres ; soit par un prince et ses barons, qui détiennent ce titre non par faveur du prince, mais par ancienneté de sang. Ces barons ont des domaines et des sujets propres ; qui les reconnaissent pour seigneurs et leur portent une affection naturelle. Quant aux Etats que dominant un prince et ses serviteurs, le prince y jouit d'une autorité plus forte, puisque le pays tout entier le reconnaît pour seul grand ; si les habitants obéissent à quelqu'un d'autre, c'est parce qu'il est ministre ou fonctionnaire du souverain, et ils ne lui portent aucune amitié spéciale.

Les exemples de ces deux sortes de gouvernement sont à notre époque le Grand Turc et le roi de France. Toute la monarchie du Grand Turc est gouvernée par un seul maître ; les autres sont ses serviteurs. Divisant son royaume en *sandjacs*, il y envoie divers administrateurs, les mute, les change selon son bon plaisir. Le roi de France au contraire vit parmi une multitude de grands seigneurs de race très ancienne, reconnus et aimés de leurs propres sujets. Chacun a ses privilèges héréditaires auxquels le roi ne peut toucher sans péril. Qui donc considérera ces deux façons de gouverner verra la difficulté de conquérir le domaine du Grand Turc, mais une fois conquis, la grande facilité de s'y main-

---

(4) *Idem*, p. XLIX ; souligné par l'auteur.

tenir. Inversement, vous trouverez à certains égards plus de facilité à occuper le domaine du roi de France, mais une difficulté plus grande à en rester le maître.

Les raisons des obstacles qui s'opposent à la conquête du pays turc sont claires : tu ne peux y être appelé par les princes de ce royaume, ni, pour faciliter ton entreprise, espérer en la révolte de ceux qui entourent le souverain. A cause des liens existant entre eux et précédemment exposés (ce sont tous ses créatures et ses obligés) ils sont plus difficiles à corrompre ; et même si l'on y parvenait, on n'en tirerait pas grand profit puisqu'ils ne peuvent entraîner le peuple derrière eux pour les raisons déjà dites. Ainsi, qui veut combattre le Turc doit s'attendre à trouver unies les forces de l'adversaire, et espérer dans ses propres troupes plus que dans le désordre d'autrui. Mais s'il réussit à le vaincre, à si bien le défaire qu'il ne puisse reconstituer ses armées, il n'a plus personne à craindre sinon la famille du vaincu ; et celle-ci éteinte à son tour, nul ne pourra plus l'inquiéter, puisque les autres n'ont aucune autorité personnelle sur les populations ; de même que l'envahisseur ne pouvait avant la victoire compter sur leur appui, après elle il n'a rien à redouter d'eux.

Passages tirés de Machiavel, *Le Prince*, chapitre IV. Pourquoi le royaume de Darius occupé par Alexandre ne se révolta point contre ses successeurs après sa mort, pp. 19, 20, 21 ; Le Livre de Poche (Classique), Paris, 1972.

## D. DONNÉES CHIFFRÉES

### 1° L'héritage

a) Pourcentage du capital et de la main-d'œuvre selon les ethnies, recensement industriel de 1915 :

	<i>Capital</i>	<i>Main- d'œuvre</i>
Turcs .....	15	15
Grecs .....	50	60
Arméniens .....	20	15
Juifs .....	5	10
Etrangers .....	10	0

Source : *Les 50 années du développement social et économique en Turquie* (en truc) p. 143.

b) Compte rendu du recensement industriel de 1927 :

<i>Types d'industries</i>	<i>Nombre d'industries</i>	<i>Pourcentage</i>
Extractives .....	556	0,85
Agricoles .....	28 439	43,59
Textiles .....	9 353	14,34
Forestières .....	7 896	12,10
Papiers et dérivés .....	348	0,53
Minières .....	14 752	22,61
Bâtiments .....	2 877	4,41
Chimiques .....	697	1,07
Multiples .....	16	0,02
Autres .....	311	0,48

Source : République Turque Office Central de Statistiques cité in L.J. Gordon *American Relations with Turkey 1830-1930*, p. 74.

*Note* : Les établissements industriels utilisant une force motrice ne dépassent pas 4,32 % du total. D'autre part, 35,74 % des établissements sont des entreprises individuelles, 35,76 % des entreprises employant 2 à 3 personnes. Le total des ouvriers et employés (256 855) représente 2 % de la population nationale. La Loi de l'Encouragement de l'Industrie de 1927 nous signale un très faible pourcentage (2,1 %) pour les établissements appartenant à l'Etat et qui profitent de cette loi.

Source : *Les 50 années...* pp. 151 et 154.

c) Les articles exposés à la Grande Exposition Economique de la Turquie :

Savon, halva, spaghetti, coton hydrophile, peinture, papier à cigarettes, eau de cologne, flanelle, malles, chrome pur, céréales, pierre de taille, tuile, briques, chaises, mobilier de maison, fromages, yatagan, canne, tabac, cuir, tapis, pistaches, raisin, figues, ceinture, soufre, tissus, bougies, betterave, peigne, canif, melon, miel, chaussettes, matériaux d'imprimerie, farine, amidon, serviettes, planches de bois, laine, chaussures, huile d'olive, olives, oranges, coton, œuf de poisson, sucreries, ballon de football, fume-cigarettes, bascules, cordes, cuivrieres, balai, pastèque, antimoine pur, moulin à café, balance, coqs, épices, produits de pépinière, épingle à cravate, cadenas.

Cité in G. Okçün, *Le Congrès Economique de Turquie 1923-Izmir* (en turc), pp. 220 à 230 (c'est nous qui traduisons).

## 2° L'impôt

a) Structure des revenus budgétaires, comparaison entre la période avant et après la suppression de la dîme, en % :

Source de revenu	1924	1929
Dîme	28,6	—
Douanes	20,9	18,7
Taxe sur la consommation	12,7	6,5
sur le sel	3,9	—
d'exonération de service militaire	2,9	1,0
Impôt foncier des propriétés bâties	2,6	1,3
Divers	2,6	4,9
Impôt sur le bénéfice	2,5	6,5
foncier des propriétés non bâties	—	13,7
Timbre	—	3,3
Monopoles	—	21,1
Autres	20,2	16,8

Source : Z.Y. Hershlag, *Turkey : The Challenge of Growth*, p. 45.

b) Notes complémentaires sur l'impôt :

Les nouveaux impôts institués par le régime républicain sont levés : sur l'immobilier, sur l'alcool, le tabac, le papier à cigarettes, le sel, les allumettes, le sucre, l'essence, la poudre et les explosifs, les cartes à jouer, sur l'héritage, sur l'électricité et le gaz, sur le loisir, sur l'achat et la vente,

sur les transports maritimes et ferroviaires et sur l'importation. Bien évidemment les impôts sur les biens de consommation courante sont des taxes indirectes résultant du monopole de l'Etat pour ces produits. En 1931 un impôt de crise et un impôt de l'équilibre sont institués. Et dernièrement les deux impôts hérités de l'ancien régime (sur la propriété foncière et sur le bénéfice) sont réaménagés.

Source : T. Mouhiddin, *Le Système Fiscal de la République de Turquie et la Réforme Financière de la Loi du 17 février 1927*.

A propos de la taxe sur le bétail : le gouvernement républicain commence d'abord par la multiplier par 4 (1924) pour l'étendre aux bovins afin de combler le déficit dû à la suppression de la dîme, ce qui fait qu'en 1938 elle représente 19 % des revenus du budget de l'Etat. Cette taxe convient avant tout à l'élevage *nomade* par pure raison de rentabilité économique (rendements décroissants). Au contraire, son application à une « économie villageoise fermée » et très peu monétarisée augmente non seulement la contrainte monétaire et induit des mécanismes d'endettement, d'hypothèque, d'usure, etc. mais permet aussi un transfert de plus en plus important du revenu net de l'éleveur à l'Etat, à cause de la fixité des prix des produits de l'élevage et donc à cause de l'impossibilité de répercuter l'impôt sur le consommateur final.

G. Akalin, *La Structure Socio-économique de Notre Agriculture. Imposition et Développement* (en turc), pp. 101-102.

c) Le rendement réel de l'impôt en pourcentage de l'estimation, y compris le revenu régulier de l'Etat (1926-1935) :

Année	%	Pour l'impôt foncier	Pour la taxe sur le bétail	Pour l'impôt sur le bénéfice
1926 ....	75	55,5	92,2	87,4
1931 ....	62,6	22,4	75,9	55,3
1935 ....	63,5	17,5	65,0	39,3

Source : Annuaire statistique pour 1937-38 cité in G. Kazgan, « La dépression de 1927-35 dans l'économie turque » in *Les Problèmes Economiques et Sociaux de l'Epoque d'Atatük*, p. 235.

### 3° L'effort accompli

a) PNB par habitant aux prix constants (1948 = 100) :

<i>Année</i>	<i>PNB en millions de LT</i>	<i>Population en millions</i>	<i>en LT PNB/habitant</i>
1927 .....	4,663	13,562	343,8
1932 .....	5,340	15,071	354,3
1939 .....	7,777	17,369	447,7
1945 .....	6,228	18,929	329,0
1948 .....	9,153	19,922	459,4
1950 .....	9,659	20,808	464,1

1 Livre turque = 0,55 dollar US jusqu'en 1946 et après 0,35 dollar US. Calculé à partir des données fournies par I. Onder, *L'Evolution des Dépenses Publiques en Turquie* (en turc), pp. 194, 196, 197.

b) Pourcentage de l'investissement brut au PNB :

<i>Année</i>	<i>IB/PNB</i>
1924 .....	8,2 %
1938 .....	11,4 %

Source : G. Kazgan, article cité, p. 233.

c) Variations dans les différents métiers entre 1927 et 1945 :

Métiers	Population active en milliers			% de la population active		Base 1927 = 100	
	1927	1945	1945	1927	1945	1927	1945
Techniques et professions libérales .....	60	97	97	0,68	0,86	100	161,6
Fonctionariat, militaires compris en 1945 .....	64	569	569	0,72	5,0	100	889,0
Commerce, patrons et cadres compris .....	246	274	274	2,78	2,41	100	111,3
Agriculture, élevage, pêche ..	4 190	7 360	7 360	47,4	64,7	100	175,6
Transports et communication	15	138	138	0,17	1,22	100	920,0
Mines et carrières .....	34 (1935)	50	50	0,37 (1935)	0,45	100	141,1
Artisanat, travailleurs industriels, cadres .....	286	557	557	3,23	4,90	100	159,0
Travailleurs manuels .....	94 (1935)	30	30	0,99 (1935)	0,23	100	31,9
Services .....	117	48	48	1,32	0,43	100	41,1
Non identifiés, militaires compris en 1927 .....	3 853	2 246	2 246	43,63	19,76	100	58,3

Source: K. Karpat, « Structural change, historical stages of modernization and the role of social groups in turkish politics » in *Social Change and politics in Turkey*, pp. 64 à 66.

Note: En 1936 parmi les quelques 1 101 établissements industriels qui bénéficient de la Loi de l'Encouragement de l'Industrie, 554 sont des entreprises individuelles.

d) Dépenses du budget en million de LT :

<i>Nature de la dépense</i>	1937/38	1947
Service de dette .....	58	190,2
Education .....	15	97,7
Santé .....	8	38,2
Défense .....	109	485,3
Travaux publics .....	113	89,1
Autres .....		403,7
Total .....	303	1 304,2

Source : Z.Y. Hershlag, *op. cit.*, p. 336.

e) Routes et chemins de fer :

<i>Année</i>	Routes Longueur en km	Chemins de fer Longueur en km
1923 .....	18 335 000	3 756 000
1950 .....	47 080 000	7 671 000

Source : *Les 50 années...*, pp. 407 et 412.

f) Alphabétisation :

<i>Année</i>	Taux d'analphabétisme
1927 .....	89,4 %
1935 .....	80,7 %
1945 .....	69,8 %

Source : *Statistical Abstract for 1947-50*, p. 131.

g) Structure agricole :

Pays	Année	% popul. agricole, popul. active	Année	Nombres d'établis- sements	% d'établis- sements moins d'1 ha	1-5 ha
E.U.A	1951	17 %	1950	5 338	—	13 %
Danemark	1950	24 %	1949	207	1 %	21 %
Turquie	1949	72 %	1952	2 528	18 %	44 %
Venezuela	1950	40 %	1950	235	6 %	48 %

Source : *U.N. Progress in Land Reform, Fifth Report*, pp. 332-344.

h) Dépenses de consommation en 1936 des producteurs agricoles — seulement les régions les plus développées :

<i>Nature de la consommation</i>	<i>Auto consommation en %</i>	<i>Achat en %</i>
Biens d'alimentation .....	60,2	39,8
Autres biens .....	40,2	59,8
Tous les biens .....	51,9	48,1

Source : *Les 50 années...*, p. 241.

l) Pourcentage des associations religieuses dans le total des associations entre le début de la libéralisation (1946) et 1968 :

<i>Année</i>	<i>Pour la construc- tion de mosquées</i>	<i>Total des ass. religieuses</i>	<i>Autres</i>	<i>Total des ass.</i>	<i>%</i>
1946 ....	8	11	3	841	1,3
1950 ....	142	154	12	2 023	7,1
1968 ....	8 419	10 730	2 311	27 075	28,4

Source : A. Yücekök, *La Base Socio-économique de la Religion Organisée, en Turquie* (en turc), p. 133.

Institut kurde de Paris

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### Ouvrages

- Y. ABADAN et B. SAVCI : *Türkiye'de anayasa gelişmelerine bir bakış* (Un regard aux développements constitutionnels en Turquie) ; A.U. SBF Yayinlari, Ankara, 1959.
- A. AFETINAN : *M. Kemal Atatürk'ten yazdiklarim* (Ce que j'ai écrit de M. Kemal Atatürk) ; Devlet Kitaplari, Istanbul, 1971.
- G. AKALIN : *Tarimimizin sosyo-ekonomik yapisi. Vergileme ve gelisme* (La structure socio-économique de notre agriculture. Imposition et développement) ; A.U. SBF Yayinlari, Ankara, 1975.
- Y. AKYÜZ : *Le parti politique unique de la Turquie 1923-1946 et l'éducation politique du peuple* ; Publication du Centre Européen Universitaire, Nancy, 1966.
- G. ARDANT : *L'histoire financière de l'antiquité à nos jours* ; Gallimard (Idées), Paris, 1976.
- H. ARENDT : *Essai sur la révolution* ; Gallimard (NRF), Paris, 1967.
- M.K. ATATÜRK : *Discours du Ghazi Moustafa Kemal*, octobre 1927 ; Koehler, Leipzig, 1929.
- E. AYBARS : *Istiklâl Mahkemeleri* (Les Tribunaux d'Indépendance) ; Bilgi Yayinlari, Ankara, 1975.
- S.S. AYDEMİR : *Inkîlap ve Kadro* (La Révolution et Kadro) ; Bilgi Yayinlari, Ankara, 1968.
- N. BERKES (préparé à l'édition par) : *Turkish nationalism and western civilization* ; Selected essays of Ziya Gökalp ; Allen and Unwin, London, 1959.
- N. BERKES : *The development of secularism in Turkey* ; Mc Gill Uni. Press, Montreal, 1964.
- B. CARRA DE VAUX : *Les penseurs de l'Islam*, Tome V ; Geuthner, Paris, 1921-1926.
- O. CONKER : *Le redressement économique et l'industrialisation de la nouvelle Turquie* ; Sirey, Paris, 1937.
- S. DIRKS : *Islam et jeunesse en Turquie d'aujourd'hui* ; H. Champion, Paris, 1977.

---

\* Les ouvrages et articles cités à titre indicatif ne sont pas repris dans cette bibliographie.

- L. DUMONT : *Homo Hierarchicus* ; Gallimard (Tel), Paris, 1979.
- N. ELIAS : *La civilisation des mœurs* ; Calmann-Lévy, Le Livre de Poche (Pluriel), Paris, 1977.
- E. ENGELHARDT : *La Turquie et le Tanzimat*, 2 tomes ; A. Cotillon, Paris, 1882.
- J.G. FICHTE : *Discours à la nation allemande* ; A Costes, Paris, 1946.
- J.G. FICHTE : *L'Etat commercial fermé* ; L'Age d'Homme, Lausanne, 1980.
- L.J. GORDON : *American relations with Turkey, 1830-1930*. An economic interpretation ; Philadelphia, 1932.
- G.E. VON GRUNEBaum : *L'identité culturelle de l'Islam* ; Gallimard (NRF), Paris, 1973.
- J.P. GUTTON : *La société et les pauvres en Europe, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles* ; PUF (SUP), Paris 1974.
- J.G. HERDER : *Une autre philosophie de l'histoire* ; Aubier-Montaigne (Coll. bilingue), Paris, 1964.
- Z.Y. HERSHLAG : *Turkey : the challenge of growth* ; Brill, Leiden, 1968.
- Histoire de la République turque, 1923-1934*, par la Société pour l'étude de l'histoire turque, Istanbul, 1935.
- G. JASCHKE : *Yeni Türkiye'de islâmlık* ; Bilgi Yayinlari, Ankara, 1972 ; Traduction de *Der Islam in der neuen Türkei in die Welt des Islam* ; Brill, Leiden, 1951.
- K. KARPAT : *Turkey's politics. The transition to a multi-party system* ; Princeton Uni. Press, New Jersey, 1959.
- C. KEYDER : *The definition of a peripheral economy : Turkey 1923-1929* ; Cambridge Uni. Press et MSH, Cambridge, 1981.
- S. LADAS : *The exchange of minorities : Bulgaria, Greece and Turkey* ; Mac Millan, New York, 1932.
- C. LEFORT : *Eléments d'une critique de la bureaucratie* ; Gallimard (Tel), Paris, 1979.
- S. MARDIN : *The genesis of Young Ottoman thought* ; Princeton Uni. Press, New Jersey, 1962.
- S. MARDIN : *Jön Türklerin siyasi fikirleri, 1895-1908* (Les idées politiques des Jeunes Turcs) ; Is Bankasi Kültür Yayinlari, Ankara, 1964.
- H MELZIG : *Inönü diyor ki (Inönü dixit)* ; Istanbul, 1946.
- T. MOUHIDDIN : *Le système fiscal de la République de Turquie et la réforme financière de la loi du 17 février 1925* ; Rousseau, Paris, 1930.
- G. OKÇUN (préparé à l'édition par) : *Türkiye İktisat Kongresi. 1923 Izmir* (Le Congrès économique de Turquie) ; A.U. SBF Yayinlari, Ankara, 1971.
- I. ONDER : *Türkiye'de kamu harcamalarının seyri* (L'évolution des dépenses publiques en Turquie) ; I.U. Yayinlari, Istanbul, 1974.

- K. POLANYI : *The great transformation. The political and economic origins of our time* ; Beacon Press, Boston, 1929.
- E. RAMSAUR : *Young Turks. Prelude to the revolution of 1908* ; Khayats, Beirut, 1965.
- A. RIZA : *La crise de l'Orient, ses causes et ses remèdes : COUP*, Paris, 1907.
- W.C. SMITH : *Islam in modern history* ; Princeton Uni. Press, New Jersey, 1957.
- A. DE TOCQUEVILLE : *L'Ancien Régime et la Révolution* ; Gallimard (Idées), Paris, 1979.
- A. DE TOCQUEVILLE : *De la démocratie en Amérique* ; Gallimard (Idées), Paris, 1968.
- F. TONNIES : *Communauté et Société* ; PUF, Paris, 1944.
- E.K. TRIMBERGER : *Revolution from above. Military bureaucrats and development in Japan, Turkey, Egypt and Peru* ; Transaction Books, New Jersey, 1978.
- B. TURNER : *Weber and Islam* ; Routledge Kegan and Paul, Boston, 1974.
- H.Z. ULKEN : *Türkiye'de çağdas düşünce tarihi (L'histoire de la pensée contemporaine en Turquie)* ; Ulken Yayinlari, Istanbul, 1979.
- M. WEBER : *Economie et Société*, Tome 1 ; Plon, Paris, 1971.
- A. YUCEKOK : *Türkiye'de örgütlenmiş dinin sosyo-ekonomik tabanı, 1946-1968* ; (La base socio-économique de la religion organisée, en Turquie) ; A.U. SBF, Yayinlari, Ankara, 1971.

Articles \*

- M. ARKOUN : *L'Islam face au développement*. Diogenes, 77, 1972, pp. 71-91.
- R. BELLAH : « Religious aspects of modernization in Turkey and Japan ». *American Journal of Sociology*, 64, 1958, pp. 1-16.
- N. BERKES : « Religious and secular institutions in comparative perspective ». *Archives de Sociologie des Religions*, 16, 1963, pp. 73-77.
- E. DURKHEIM et M. MAUSS : « Note sur la notion de Civilisation ». *L'Année Sociologique*, 12, 1909-1912, pp. 46-50, réédité 1969.
- R. DAVISON : « The advent of the principle of representation in the government of the Ottoman Empire » in *Beginnings of modernization in the Middle-East : The XIXth century*, sous la direction de W. Polk et R. Chambers, The Uni. of Chicago Press, Chicago, 1968, pp. 93-108.
- E. EARLE : « The new Constitution of Turkey ». *Political Journal Quarterly*, vol. 40, 1925, pp. 73-100.

\* Quelques articles sont des contributions à certains ouvrages collectifs.

- H.A.R. GIBB : « La réaction contre la culture occidentale dans le Proche-Orient ». *Cahiers de l'Orient Contemporain*, 23, 1951, pp. 1-10.
- M. HEPER : « Osmanli Siyasal hayatinda merkez kenar iliskisi » (La relation centre-côté dans la vie politique ottomane), *Toplum ve Bilim* (Société et Science), 9-10, 1980, pp. 3-35.
- K. KARPAT : « Structural change, historical stages of modernization and the role of social groups in Turkish politics » in *Social change and politics in Turkey. A structural historical analysis*, sous la direction de l'auteur, Brill, Leiden, 1973, pp. 11-92.
- G. KAZGAN : « Türk ekonomisinde 1927-35 depresyonu. Kapital birikimi ve örgütlemeler » (La dépression de 1927-35 dans l'économie turque. Accumulation du capital et les auto-organisations) in *Itatük Döneminin ekonomik ve sosyal sorunlari* (Les problèmes économiques et sociaux de l'époque d'Atatürk), ITIA, Istanbul, 1977, pp. 231-274.
- B. LEWIS : « Le retour de l'Islam ». *Débat*, 14, 1981, pp. 18-38.
- B. MANIN : « Saint-Just, la logique de la terreur ». *Libre*, 6, 1979, pp 165-231.
- S. MARDIN : « Power, civil society and culture in the Ottoman Empire ». *Comparative Studies in Society and History*, 11, 1969, pp. 258-281.
- H. MASSIS : « Un accord franco-turc est-il encore possible ? » *Revue Hebdomadaire*, 28, 1921, pp. 194-203.
- M. MAUSS : « La nation » article posthume, *L'Année Sociologique*, 1953-1954, pp. 7-68.
- Ch. A. MICHALET : « Economie et politique chez Saint-Just » in *Actes du Colloque Saint-Just*, Société des Etudes Robespierriettes, Paris, 1968, pp. 151-201.
- O. OKYAR : « The concept of etatism » *Economic Journal*, 297, 1965, pp. 98-111.
- A. RIZA : Bulletin de France. *Revue Occidentale*, 1891.
- A. RIZA : « L'inaction des Jeunes Turcs ». *Revue Occidentale*, 1903.
- D. RUSTOW : « The modernization of Turkey in historical and comparative perspective » in *Social change and politics in Turkey. A structural historical analysis*, sous la direction de K. Karpat, Brill, Leiden, 1973, pp. 93-120.
- S.J. SHAW : « The XIXth century ottoman tax reforms and revenue system ». *International Journal of Middle-East Studies*, 4, 1975, pp. 421-459.
- D. SKIOTIS : « From bandit to pacha : first steps in the rise to power of Ali of Tepedelen, 1750-1784 ». *International Journal of Middle-East Studies*, 2-3, 1971, pp. 219-244.
- I. SUNAR : « L'anthropologie politique et économique : L'Empire Ottoman et sa transformation ». *Annales*, 3-4, 1980, pp. 551-579.
- A.J. SUSSNITZKI : « Ethnic division of labour » in *The economic*

- history of the Middle-East 1800-1914*, sous la direction de Ch. Issawi, The Uni. of Chicago Press, Chicago, 1966, pp. 114-125.
- Z. TOPRAK : « Halkçılık ideolojisinin oluşumu » (La formation de l'idéologie de populisme) in *Atatürk döneminin ekonomik ve sosyal sorunları*, ITIA, Istanbul, 1977, pp. 13-31.
- E.K. TRIMBERGER : « A theory of elite revolutions ». *Studies in Comparative International Development*, 7, 1972, pp. 191-207.

#### *Thèses non publiées*

- O. SEZGIN : La recherche d'une doctrine nouvelle du développement économique. Le mouvement de Kadro en Turquie. *Thèse d'Etat, Paris I*, 1974.
- B. YEDİYILDIZ : L'institution du wakf au XVIII<sup>e</sup> siècle en Turquie. *Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris IV*, 1975.

#### *Sources statistiques*

- Annuaire statistique pour 1937-38*, Ankara, 1939.
- La Turquie en chiffres*, Ankara, 1937.
- Statistical abstract for 1947-50*, Ankara, 1951.
- T.C. Milli Egitim 1943-44, 1948-49 öğretim yılları* (Education Nationale Années scolaires 1943-44, 1948-49), Ankara, 1949.
- Türkiye'de toplumsal ve ekonomik gelismenin 50. yili* (Les 50 années du développement social et économique en Turquie), Ankara, 1973.
- U.N. Progress in Land Reform : Fifth Report*, New York, 1970.

#### *Document*

- Le journal *Mechveret*, Organe de la Jeune Turquie, 1895.

#### *Source encyclopédique*

- Encyclopédie de l'Islam*, tome 1, p. 801 (article : ayan), Brill, Leiden, 1975.

Institut kurde de Paris

# TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE, de Alain CAILLÉ .....	9
AVANT-PROPOS .....	15

## 1

### PETITE HISTOIRE DES VOLONTÉS RÉFORMATRICES

<i>Chapitre premier. — Les premières réformes</i> .....	33
Les réformes militaires et éducatives .....	35
Les réformes juridiques et administratives .....	38
<i>Chapitre 2. — Les premières élites occidentalistes</i> .....	45
Les jeunes Ottomans .....	45
Enjeux et limites d'une politique extra-patrimoniaie (45). Deux conceptions divergentes du changement (49). D'une volonté réformatrice à une opposition politique (50).	
Les jeunes Turcs .....	51
Centralisme et libéralisme (52). Le C.O.U.P. au pouvoir (56). La réflexion sur un Etat national (59).	
<i>Chapitre 3. — Volontarisme civilisateur</i> .....	63
Le choix .....	65
Le futur obligé : la civilisation (67).	
De la pacification à la nation civilisée .....	73
L'Etat faiseur de la nation (75). L'Etat fait l'économie pour sa nation (78).	

RÉFLEXION SUR LES LIMITES LOGIQUES  
ET SUR L'ENJEU  
DE LA « CIVILISATION TURQUE »

<i>Chapitre premier.</i> — La nation, lieu vide entre deux universalismes .....	95
La religion .....	95
La civilisation .....	103
<i>Chapitre 2.</i> — La place de l'économie dans la hiérarchie des valeurs républicaines .....	109
<i>Chapitre 3.</i> — Que signifie la démocratie pour l'élite .....	123
<i>Chapitre 4.</i> — Le développement économique et/ou le développement national. Un essai d'interprétation d'inspiration weberienne .....	131
EN GUISE DE CONCLUSION .....	139
ANNEXES .....	147
La traditionalité ottomane et la modernité turque, par Cengiz AKTAR et Ahmet INSEL .....	147
De quelques spécificités de la domination ottomane (152). La modernité républicaine (163). Le pouvoir et le vouloir (167). Conclusion (173).	
Une anecdote, Auguste Comte .....	174
Un document, Machiavel .....	175
Données chiffrées .....	177
L'héritage (177). L'impôt (178). L'effort accompli (180).	
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES .....	185

---

Achévé d'imprimer le 14 février 1986  
sur les presses de Dominique Guéniot  
imprimeur à Langres

Dépôt légal : février 1986

N° d'imprimeur : 1376

Institut kurde de Paris

# L'occidentalisation de la Turquie

“Pourquoi nous parler d'occidentalisation de la Turquie” là où, au regard de la production théorique courante, on se serait attendu à un essai sur “le développement économique de la Turquie” (version néo-libérale) ou sur “l'accumulation du capital en Turquie” (version marxiste) ?

Parler d'occidentalisation de la Turquie - et la leçon vaut, bien entendu, pour nombre d'autres pays du “Tiers Monde” - c'est, d'emblée, semer un doute fécond sur les racines les plus intimes de l'économisme contemporain.

Et si, loin de constituer cette démarche purement instrumentale d'accès à l'universel rationnel, le développement économique n'était pas autre chose, en son fond, qu'une sorte de reddition d'une tradition culturelle à une autre, la tradition occidentale, qui, par elle-même, ne serait ni plus universaliste ni moins particulariste que la tradition vaincue ?”

Extrait de la préface d'Alain Caillé



*Cengiz Aktar est né en 1955 à Istanbul. Après avoir accompli ses études d'économie à l'Université de Paris I, il a soutenu une thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle dans la même université. Ce livre constitue la version légèrement modifiée de cette thèse. C. Aktar participe actuellement à des recherches en anthropologie et sociologie économique.*

Histoire et Perspectives Méditerranéennes

couverture r. herpich

L'Harmattan

ISBN : 2-85