

La laïcité en Turquie : une vieille idée moderne

Jean Marcou

La laïcité est probablement l'un des aspects les plus remarquables et les plus commentés de la Turquie contemporaine. Cette spécificité laïque peut être envisagée sous deux angles. D'une part, la Turquie est le seul pays musulman à s'être engagé dans un processus de laïcisation aussi radical, d'autre part, elle est l'un des rares États dans le monde qui ont inscrit la laïcité dans leur texte constitutionnel.

L'article 2 de la Constitution de 1981 déclare en effet : «*La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme dans un esprit de paix sociale, de solidarité nationale et de justice, attaché au nationalisme d'Atatürk (...)*».

Mais cette laïcité turque qui fut très admirée par les Occidentaux, en particulier par les républicains et les radicaux français dans l'entre-deux-guerres, intrigue aujourd'hui la plupart des observateurs. Soixante-quinze ans après sa création, cette République qui se dit laïque reste un État de droit trop imparfait où se produisent régulièrement des atteintes aux libertés fondamentales, une démocratie très spéciale où l'armée continue à intervenir dans le jeu politique sous diverses formes, un pays musulman où s'est développé au cours des dernières décennies un mouvement islamiste influent, dont le leader est même parvenu à la tête du gouvernement en 1996.

Ces mutations contemporaines conduisent les commentateurs comme les officiels occidentaux à afficher désormais une certaine méfiance à l'égard de cette laïcité, allant jusqu'à la considérer comme une importation factice ou une greffe mal prise et à redouter que la République d'Atatürk ne connaisse une évolution à l'iranienne ou à l'algérienne. Or, malgré ces incertitudes et surtout au terme d'une décennie qui, de par le monde, a déboulonné bien des statues et mis à bas des principes que l'on

croyait immuables, les bustes d'Atatürk et l'idéologie kémaliste se portent plutôt bien. En 1998-99, le soixante-quinzième anniversaire de la République a suscité pendant plusieurs mois de nombreuses manifestations (cérémonies, expositions, publications...) et a donné lieu à un regain de symbolique et de discours kémalistes n'émanant pas seulement des milieux officiels.

La laïcité, une réalité

Force est donc de constater, et c'est ce que cet article cherchera d'abord à montrer à partir d'une analyse constitutionnelle et politique, que la laïcité reste une réalité en Turquie. Mais cette laïcité turque d'aujourd'hui n'est plus, loin s'en faut, celle des premières décennies de la République de Mustafa Kemal, qui faisait l'admiration des laïcs français d'avant-guerre. À certains égards, on peut même dire qu'elle n'est plus exclusivement kémaliste. Füsün Üstel souligne au début de l'un de ses articles que la laïcité est «un mot piège», qu'elle «peut être réelle ou supposée, juridique ou politique, officielle ou civile» et que «la nature même de chaque religion, avec les dynamiques de chaque pays considéré, fait que la laïcité devient un terme et une pratique relatives exigeant une réévaluation du contexte dans lequel ils s'opèrent.» Dans le cas français, on observe que tant la nécessité de vivre avec les religions (en particulier la religion catholique dominante) que les diverses mutations politiques, économiques, juridiques, culturelles propres à la France au cours du XXe siècle (querelles scolaires ravivées ces dernières années encore, par exemple) ont conduit progressivement à faire évoluer les principes posés par les lois de la IIIe République et à donner de fait à la laïcité française sa spécificité contemporaine.

Car si cette laïcité républicaine a changé, elle n'a pas été remise en cause. On peut même dire qu'elle s'est enracinée, banalisée et généralisée. On ne donnera ici que quelques exemples symboliques de ce phénomène. D'abord ce «paradoxe significatif» que relève fort justement Jean Baubérot lorsqu'il constate que c'est au moment où la démocratie chrétienne a été la plus influente en France, au début de la IVe République, que la laïcité a été inscrite dans la Constitution. Dans le même ordre d'idées, mais près d'un demi-siècle plus tard, on observe que c'est un ministre (François Bayrou) issu de la même famille politique qui est monté en ligne pour rappeler les principes laïques en rédigeant une circulaire célèbre, destinée à endiguer le développement du port du foulard islamique dans les établissements secondaires. Enfin, si le financement

public de l'école privée, rendu possible par la loi Debré de 1959, a bien constitué l'atteinte probablement la plus importante à la laïcité telle qu'elle était conçue par les textes républicains fondateurs, on constate aujourd'hui que cette mesure a eu pour effet de laïciser les programmes des établissements concernés qui ont dû s'aligner sur ceux de l'Éducation nationale. Ainsi, en France, la laïcité n'a pas été un dogme ou une idéologie. Ses critères et ses caractéristiques n'étant pas énoncées exhaustivement par les textes fondateurs, elle est surtout une construction historique car, comme le dit Jean Baubérot, «*elle ne prend sens que dans un ensemble qui se réfère à des valeurs communes et les considère comme fondatrices du lien social*».

Il est vrai qu'en Turquie la laïcité a été initialement d'abord posée comme un dogme et définie par une littérature officielle émanant de l'État ou du parti unique. Mais si le dogme a pu s'implanter et produire des effets aussi spectaculaires sur la société turque, ce n'est pas seulement à cause du volontarisme célèbre des réformateurs républicains. En réalité, il conviendra de montrer dans un premier temps que la laïcité kémaliste a été précédée par des décennies de réformes qui ont cherché à endiguer la véritable crise de civilisation qu'a connue l'Empire ottoman au cours du dernier siècle de son existence. À bien des égards, cette laïcité républicaine apparaît comme la résultante des multiples débats et conflits sur la question religieuse et la modernisation qui ont agité la société ottomane à cette époque. Pourtant, depuis les réformes kémalistes, ce pays a connu de nombreuses mutations : démocratisation, bouleversements de la géopolitique régionale, changements de société, libéralisation économique... Ces transformations ont fait évoluer la laïcité, l'ont amenée à des aménagements, sans pour autant la remettre en cause. Dans un deuxième temps, nous analyserons donc cette expérience laïque, les compromis et les subtils dosages auxquels elle a abouti, pour essayer de comprendre sa surprenante pérennité et nous interroger sur son avenir.

Aux sources de la laïcité turque : les processus de modernisation ottoman et républicain

On insiste souvent sur le caractère volontariste des réformes laïques kémalistes qui ont pris l'aspect d'une révolution imposée par une élite occidentalisée. Il est vrai que ce changement a pris un tour spectaculaire car avant même l'État, ce sont les Turcs eux-mêmes que l'on a voulu transformer en remettant en cause leurs modes de vie les plus anciens.

Sous la république laïque... le réformisme ottoman

Comme le dira un compagnon de Mustafa Kemal, il s'agissait «*d'agir avec la plus grande célérité possible, en brûlant les étapes et en faisant des sauts à travers le temps*». De fait, en quelques années, la République va rhabiller ses nouveaux citoyens en leur imposant le port du chapeau, de la veste, de la cravate et du pantalon, changer le statut de la femme et les relations entre les sexes, laïciser et rationaliser le droit en imposant des codes empruntés aux pays européens, instaurer le calendrier grégorien et faire du dimanche le jour de repos hebdomadaire, latiniser l'alphabet et restructurer la langue, turquiser et mettre la religion musulmane sous le contrôle de l'État. Cette révolution culturelle sera menée avec un zèle enthousiaste et ostentatoire. Nilüfer Göle rappelle comment, dès la proclamation de la République, furent organisés des bals *a la franka* au cours desquels Mustafa Kemal lui-même demandait à ses concitoyens «*mal à l'aise dans leurs vêtements occidentaux de danser la valse*» .

Toutefois, ce réformisme étonnant qui choque souvent aujourd'hui les Occidentaux tandis qu'il les ravissait alors avait pour objectif premier, plus que la seule laïcisation, la modernisation de la société turque en référence aux standards européens de l'époque. Mustafa Kemal lui-même l'explique bien dans l'un de ses discours les plus célèbres à propos du chapeau, «*ce couvre-chef avec des bords*» : «*Messieurs, il fallait abolir le fez qui trônait sur la tête de la nation comme l'emblème de l'ignorance, de la négligence, du fanatisme et de la haine du progrès et de la civilisation, pour accepter à sa place le chapeau, coiffure utilisée par le monde civilisé tout entier, et de la sorte démontrer que la nation turque, dans sa mentalité comme dans d'autres aspects, ne s'écarte aucunement de la vie sociale civilisée.*» Ces transformations sont donc accomplies pour permettre (comme le répètent toutes les constitutions turques depuis celle de 1924) au peuple turc de s'élever au niveau de la «civilisation». Ce faisant, quelles que soient la brutalité et la soudaineté des mesures prises, la plupart d'entre elles reprenaient pour les clore, en choisissant en quelque sorte l'option la plus radicalement «modernisatrice», des projets, des réformes ou tout au moins des débats qui avaient marqué les dernières décennies de l'Empire ottoman.

On sait que les premiers mouvements de modernisation ottomans trouvent leurs sources dans le déclin de l'Empire qui généra une profonde et abondante réflexion et conduisit les Ottomans à se tourner vers l'Occident pour essayer de percer les secrets de sa réussite technique, économique et militaire. Cette attitude se concrétisa par les réformes lancées par les sultans réformateurs Selim III et Mahmut II au début du XIXe siècle mais elle se systématisa avec une tout autre ampleur lors des *Tanzimat* entre 1839 et 1876. Cette période célèbre de réformes devait

avoir des résultats incertains et provoquer une véritable crise de société dans les dernières décennies de l'Empire, soulevant bien des questions que le kémalisme trancha par la suite. Il est frappant de voir que même les plus culturelles ou les plus sociétales des réformes républicaines que l'on considère communément comme des innovations kémalistes, telle la question de la langue et de l'écriture ou celle du statut de la femme, trouvent un écho dans les débats ottomans de cette époque.

La langue et la femme

En ce qui concerne la langue, l'idée de transformer profondément l'alphabet arabe utilisé par le turc ottoman, voire de l'abandonner pour l'alphabet latin, était souvent évoquée depuis la seconde moitié du XIXe siècle dans les milieux intellectuels où se manifestaient aussi des tendances qui cherchaient à réduire les formes grammaticales et syntaxiques arabes et persanes dont l'*osmanli* avait tendance à abuser. En ce qui concerne l'émancipation de la femme et la transformation de la famille, dès l'époque des Tanzimat, des modes de vie inspirés de l'Occident se développèrent, et la seconde période constitutionnelle vit une accélération de ce processus dans les grandes villes de l'Empire : multiplication des lycées de filles, prolifération des associations féminines, développement de la mode et des comportements européens amenant les femmes à faire de nombreuses entorses au port du voile ou à sortir dans les lieux publics (théâtre, jardins et même manifestations) .

La modernisation et l'occidentalisation ne furent pas l'oeuvre exclusive du kémalisme. Plusieurs générations de réformateurs ottomans avaient ouvert les principaux dossiers pour envisager d'ailleurs de multiples solutions : tentatives de synthèse de la modernité et de l'islam, vellétés d'occidentalisation plus ou moins radicales ou réactions intégristes rejetant les importations trop hâtives de modèles étrangers. Il est vrai que ces transformations concernèrent surtout des milieux urbains et aisés alors que les réformes d'Atatürk s'adressaient au peuple ou plus exactement à la nouvelle nation turque. Mais il faut voir que l'effervescence modernisatrice qui précéda la chute de l'Empire devait porter de sérieux coups à la religion. On s'en aperçoit lorsqu'on observe les conséquences des réformes juridiques et constitutionnelles qui furent menées alors.

Réformisme, droit et religion

Les mesures prises dans le domaine du droit au cours des Tanzimat

sont très révélatrices de ce que fut ce mouvement de réformes. Empruntant beaucoup à des modèles occidentaux, ayant un objet essentiellement technique (le commerce, les douanes, l'administration...), elles semblaient à l'origine n'avoir qu'une portée limitée sur les sociétés civile et politique. Or, ces mesures contribuèrent de façon rampante à déposséder les élites religieuses (les oulémas) d'une de leurs prérogatives exclusives, le droit et la justice, dans un Empire qui, peut-être mieux que la plupart des autres pays musulmans qui l'avaient précédé, avait réussi à faire de la *Seriat* un droit de l'État en mettant à son service une organisation juridictionnelle efficace. Pour Bernard Lewis, la publication du premier code ottoman, un code de commerce applicable par de nouveaux tribunaux spéciaux, est un moment clef. Ce fut en Turquie «*la première reconnaissance officielle d'un système juridique et judiciaire indépendant des oulémas traitant de questions que n'abordait pas la Seriat*» .

En ce qui concerne le droit public, les premières mesures prises lors des *Tanzimat* (voire parfois antérieurement) portèrent avant tout sur des sujets techniques : l'administration centrale avec la mise en place de ministères à l'occidentale, l'organisation territoriale avec la loi sur les Vilayet, le droit administratif avec la création d'un Conseil d'État inspiré du modèle français, les finances publiques avec une réorganisation pour mieux gérer la dette... Mais les réformes allaient changer avec les réformateurs. Après les techniciens, diplomates ou militaires, on allait assister au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle à l'entrée en lice des intellectuels, philosophes, écrivains, poètes critiquant les premières réformes juridiques et techniques pour leur occidentalisme. Très représentatifs de cette nouvelle génération de réformateurs sont les «Jeunes Ottomans» qui cherchèrent à élaborer une synthèse de l'islam et du constitutionnalisme occidental. L'influence des idées de la Révolution française, qui fut probablement accrue par l'esprit laïcisant qu'elle véhiculait, ne doit pas être négligée non plus pour expliquer le tour plus politique que prit alors le réformisme ottoman.

A la recherche de la citoyenneté

Ainsi, au terme des *Tanzimat*, alors que la modernisation avait pris une dimension véritablement politique et qu'un sultan (Murat V), proche des Jeunes Ottomans, avait d'ailleurs brièvement exercé le pouvoir pendant quelques mois, un droit public ottoman plus substantiel commença à voir le jour avec la Constitution ottomane de 1876. Ce texte, inspiré de la Constitution belge de 1831 (parce qu'elle concernait une monarchie et

qu'elle était rédigée en français), fait de l'islam une religion d'État (art. 11) tout en reconnaissant la liberté de religion ainsi que de nombreux droits civils et politiques aux Ottomans quelle que soit leur religion, ces derniers étant tous égaux devant la loi (art. 16). En fait, le premier titre de cette Constitution apparaît comme une déclaration de droits d'inspiration libérale. Certes, ce texte ne demeura en vigueur que quelques mois et, adopté dans un contexte international particulier, il fut souvent considéré par les observateurs et les historiens comme une concession de façade faite aux Occidentaux pour éviter leur intervention dans les affaires de l'Empire. C'était oublier un peu vite que cette Constitution survenait après plusieurs décennies de débats et de réformes au cours desquelles l'Empire avait profondément changé pour se rapprocher des formes et des structures des États européens. Sans s'en prendre ouvertement à la religion comme le fera plus tard Mustafa Kemal, les réformateurs ottomans l'avaient fortement affaiblie, de sorte que les pouvoirs politiques du sultan ne furent jamais aussi étendus qu'à cette époque, favorisant l'avènement de la dictature d'Abdul Hamit (1877-1908).

Mais, ce faisant, et sous l'influence d'une nouvelle génération de réformateurs, les «Jeunes Turcs», principaux animateurs de l'opposition à la dictature hamidienne, la revendication réformatrice bascula dans une logique politique de plus en plus modernisatrice et sécularisante. La constitutionnalisation de la monarchie devint le mot d'ordre du mouvement Jeunes Turcs bientôt dominé par son aile nationaliste très influente dans l'armée, le «Comité Union et Progrès», qui, après la Révolution de 1908, poursuivit l'oeuvre réformatrice en lui donnant un tour centralisateur et de plus en plus autoritaire. Admirateurs de la Révolution française, très influencés par le positivisme et le scientisme, les Jeunes Turcs voulaient abolir définitivement le système des *millet-s* et faire émerger une citoyenneté ottomane garantissant l'égalité devant la loi et ignorant les différences religieuses. Il s'agissait donc d'en finir avec une société communautariste fondée sur des nationalités ethno-religieuses pour favoriser l'avènement d'un État-nation moderne, un et indivisible, égalisateur, uniforme et rationnel. Le kémalisme n'était plus très loin et cela fait dire à certains historiens qu'il fut en réalité «une redite réussie de la révolution jeune-turque» .

La laïcité turque contemporaine, ses compromis et son avenir

On ne peut toutefois, en suivant une démarche qui serait par trop tocquevillienne, relativiser l'apport déterminant de la période kémaliste à l'avènement de la laïcité turque. Ce fut bien une rupture. Jamais les réformateurs ottomans n'avaient cherché à accélérer le cours de l'histoire de la sorte. Malgré «leur travail de sape» antérieur, il n'était pas devenu pour autant évident d'abolir le califat, d'émanciper les femmes, d'interdire les confréries religieuses ou de changer l'alphabet. Certes, Mustafa Kemal bénéficia du contexte international favorable qui vit s'effondrer les grands empires. Encore fallait-il avoir l'audace et le courage de se dresser contre les Alliés pour gagner une guerre d'indépendance dont l'issue était très incertaine au début. Mais sa victoire permit à Mustafa Kemal de disposer du prestige nécessaire à la légitimation de son action et surtout de cet avantage que n'avaient pas eu les réformateurs ottomans : pouvoir inscrire les réformes dans un cadre étatique nouveau plus en phase avec l'ampleur et la nature de la modernisation ambitionnée qu'un Empire multinational en voie de démembrement. Plus qu'un nouveau régime politique, la proclamation de la République donnait aux Turcs un État-nation réformateur.

Laïcité et nationalisme

Ici, on en arrive au cœur de ce qui fait l'une des spécificités de la laïcité turque dès ses origines : ses liens étroits non seulement avec la modernisation mais aussi avec le nationalisme. L'idée d'un nationalisme turc laïque n'était pas totalement nouvelle mais elle entraînait en conflit avec une identité religieuse du peuple turc qui avait été, au sein même de l'Empire, son critère d'identification par rapport aux autres communautés. Il était impossible d'en faire totalement fi. Pendant la guerre d'indépendance d'ailleurs, les nationalistes, pour l'emporter, avaient usé de l'argument religieux pour mobiliser les populations musulmanes d'Anatolie contre un ennemi chrétien (Grecs, puissances alliées...) ; et lorsque la question des frontières du nouvel État turc s'était posée, la religion était encore entrée en ligne de compte. Initialement donc, les républicains avaient bel et bien dû procéder à un certain nombre de compromis avec l'islam, et on comprend que la première constitution républicaine ait à l'origine conservé à celui-ci son caractère de religion d'État.

Pourtant, la confrontation était inévitable tant les kémalistes étaient convaincus de la responsabilité majeure de la religion dans le désastre

que les Turcs venaient de vivre. Toutefois, l'adversaire des kémalistes était différent de celui qu'avaient affronté les radicaux français. Non seulement l'islam turc n'était pas le catholicisme mais en outre il présentait une redoutable spécificité au sein même du monde musulman, celle d'être une religion populaire véhiculée par les fameuses *tarikats* (confréries). Loin de se contenter d'encadrer cette religion faite de multiples rites, croyances et ramifications, le kémalisme va chercher à lui substituer une religion nationale officielle, une sorte d'islam modernisé, s'exprimant en turc (et plus en arabe), financé par l'État et contrôlé par une direction des affaires religieuses. Dès lors, l'islam des confréries ne sera pas seulement considéré par l'État turc comme une entreprise réactionnaire contraire à la laïcité et au progrès mais, de par sa diversité, comme une menace pour l'unité nationale. La communion du laïcisme et du nationalisme fut exaltée pendant la période kémaliste mais elle se retrouve encore de nos jours parfois dans le discours des instances officielles les plus importantes de l'État, comme l'armée bien sûr ou la cour constitutionnelle. Avec une constance non démentie depuis sa création au début des années soixante, cette dernière a développé en effet une jurisprudence où, comme le dit le constitutionnaliste Emre Öktem, nationalisme et laïcité «collaborent» pour contrer les retours de l'islam. Ainsi, dans une décision de 1989 portant sur la constitutionnalité d'une loi supprimant l'interdiction du port du foulard islamique dans les universités, elle déclare : «(...) le nationalisme turc s'est substitué au lien religieux et confessionnel..., le nationalisme kémaliste, qui considère que le peuple de Turquie qui fonda la République turque constitue la nation turque, refuse d'autres distinctions et ne repose pas sur l'élément religieux. La laïcité implique aussi un comportement réciproque laïque de la part de l'État et de l'individu, ce qui aboutit à un esprit unificateur. Cet esprit réside non pas dans le lien religieux, mais dans le nationalisme kémaliste, dans le lien national, dans les valeurs nationales.» C'est une argumentation similaire qui a permis à la Cour de prononcer la dissolution du fameux parti de la prospérité (Refah Partisi) de Necmettin Erbakan en janvier 1998.

Ambiguïtés, blocages et évolutions de la laïcité turque

Mais cette position officielle ne fait pas disparaître les ambiguïtés qui se sont aussi manifestées dans la période contemporaine. On en donnera deux exemples significatifs. Le premier concerne le comportement de l'armée après le coup d'État de 1980. Inquiets du développement des idées d'extrême gauche dans la jeunesse, les militaires cherchèrent à réconcilier le kémalisme et l'islam. Cette stratégie les mit en porte-à-faux

quand, par la suite, devant la montée de l'islamisme, ils commencèrent à dénoncer les atteintes à la laïcité. Mais leur attitude initiale conciliante à l'égard de la religion, qui se traduit notamment par l'insertion dans la Constitution d'une disposition faisant figurer les cours de religion parmi les matières obligatoires, déboucha sur un développement sans précédent des écoles religieuses (*imam hatip lisesi*) qui fut au coeur de la crise de 1997 au cours de laquelle le Conseil National de Sécurité poussa le gouvernement Erbakan à la démission. L'autre exemple contemporain que l'on peut donner a trait à la présence de la religion dans les manuels scolaires contemporains d'histoire. Étienne Copeaux montre bien dans sa thèse comment par l'usage d'un vocabulaire à connotation religieuse, ces derniers ont tendance à rapprocher des faits remontant aux premiers temps de l'islam d'événements ayant précédé la naissance de la République laïque, c'est-à-dire, conclut-il, à réunir «deux éléments indissociables de la personnalité turque actuelle.»

Mais ces rivalités sourdes ou ces symbioses ambiguës de l'islam et de la laïcité au sein de l'État et de la société civile turcs apparaissent au grand jour lorsqu'on aborde la question de la démocratisation, c'est-à-dire le plus grand défi qu'ait eu à affronter la République. On sait que la démocratie ne faisait pas partie des principes du kémalisme et que la République kémalienne affichait une morphologie constitutionnelle de régime d'assemblée qui en réalité était un système de parti unique. Le passage à la démocratie et au pluralisme qui intervint dans le contexte particulier des débuts de la guerre froide ne devait pas provoquer un changement de l'ordre constitutionnel. Après l'acceptation des partis d'opposition, en 1946, une ère politique nouvelle s'ouvrit véritablement avec la défaite électorale du parti kémaliste en 1950.

Depuis, on a assisté à plusieurs reprises à un enchaînement infernal : démocratisation / assouplissement de la laïcité / crise politique / intervention militaire. Ce phénomène, que Nilüfer Göle qualifie de cercle vicieux de la démocratie turque, ne nous semble pourtant pas aussi simple qu'il y paraît. En effet, lors des trois interventions militaires (1960, 1971, 1980), il n'y avait pas de menace religieuse immédiate mais beaucoup plus une grave crise sociale et politique révélant une incapacité à faire fonctionner la démocratie. C'est d'ailleurs lors de l'intervention feutrée de 1997, mieux connue désormais dans les milieux intellectuels d'Istanbul sous le nom de «coup d'État post-moderne», que la défense de la laïcité pouvait le plus apparaître comme une justification pertinente. Et même dans ce dernier cas, on peut se demander si l'armée n'a pas fait monter les enchères pour légitimer son arbitrage dans une crise concer-

nant des questions finalement très politiques et politiciennes (qui avaient pour origine l'incohérence de la coalition soutenant le gouvernement Erdogan). Le péril religieux n'étant donc pas un argument suffisant, l'armée a cherché à justifier ses interventions en invoquant également la nécessité de défendre la démocratie. Mais il faut bien voir que cette situation a eu tendance à faire de l'État et de l'armée les titulaires d'une orthodoxie de la modernisation laïque et démocratique qui n'était pas toujours en phase avec les réalités d'une société civile où les forces religieuses étaient de plus en plus actives. Dès lors, face aux blocages de cette orthodoxie officielle, la démocratie, comme le montre Nilüfer Göle, a eu tendance à devenir paradoxalement une revendication de l'islam. Mieux, l'État se trouve aujourd'hui contesté dans le rôle dirigeant modernisateur et réformateur qu'il avait acquis depuis le kémalisme. Les élites turques, exclusivement issues antérieurement de milieux laïques (armée, fonction publique...), sont aujourd'hui concurrencées par de nouvelles personnalités venant le plus souvent du monde des affaires ou de la société civile qui ne cachent pas leur appartenance religieuse quand elles ne font pas carrément partie de confréries ou de formations islamistes. La laïcité elle-même n'échappe pas à ce phénomène, puisque, nous y reviendrons plus loin, certains islamistes libéraux s'érigent désormais en défenseurs de «la vraie laïcité». Pourtant, en dépit de ses aspects négatifs, on peut se demander si cette dialectique faite d'avancées, d'affrontements et de blocages n'a pas renouvelé les équilibres de la laïcité turque, assurant de ce fait sa pérennité. Depuis la démocratisation et en dépit des interventions militaires, l'islam n'a cessé de revenir dans le champ visible de la société civile et politique. La décennie Menderes dans les années cinquante a mis un terme aux comportements les plus anticléricaux de l'État ; les années 70 ont consacré l'avènement d'un mouvement politique se réclamant ouvertement de l'islam ; les années 80 ont vu les autorités officielles faire preuve d'une bienveillance sans précédent à l'égard des milieux religieux, les années quatre-vingt-dix ont été marquées par les succès du parti Refah et l'arrivée de son leader à la tête du gouvernement. Curieusement, ce retour de l'islam n'a pas réellement entamé la République laïque. Certes, l'armée veille mais elle n'a plus besoin de sortir de ses casernes. Le départ du gouvernement Erdogan a été autant provoqué par le «coup d'État post-moderne» dont nous parlions précédemment que par l'incapacité du Premier ministre islamiste à faire mieux que ses prédécesseurs.

De la laïcité à la démocratie

Pour comprendre les mutations contemporaines de la laïcité turque, on ne peut faire l'impasse sur la période Özal . Parvenu au pouvoir par les urnes au moment du retour à la démocratie qui suivit le coup d'État de 1980, Turgut Özal, l'homme d'État turc peut-être le plus important depuis Atatürk, s'est attaqué à la plupart des tabous entretenus par l'État depuis la fondation de la République : le dirigisme économique, en menant une politique libérale de déréglementation et de privatisation sans précédent, le nationalisme, en abordant ouvertement la question kurde, et surtout la laïcité, en clamant sa foi et en se rendant à La Mecque. Surtout, Özal, lui-même, membre des *nakshibendi*, a contribué par toute une série de mesures juridiques à sortir les confréries de la semi-clandestinité dans laquelle elles avaient vécu jusqu'alors. De fait, l'action de ce personnage aux multiples facettes a été diversement appréciée. Certains y ont vu une stratégie géniale qui, en chassant sur les terres des islamistes, permettait de contenir leur développement, d'autres ont cru devoir dénoncer au contraire une forme de crypto-islamisme. Mais force est de constater que les années Özal, sans remettre en cause l'État laïque, ont débloqué la société turque en favorisant de multiples débats sur la culture, l'identité, la citoyenneté, la religion ou l'histoire, débats qui ne sont pas sans rappeler parfois ceux du réformisme ottoman. La montée de l'islamisme n'a fait que renforcer ce phénomène. Dans un tel contexte de réactivation de la société civile, la laïcité pas plus que la modernisation ne peuvent rester le monopole de l'État.

En effet, à côté de la laïcité officielle qui, nous l'avons vu, avait déjà dû accepter un certain nombre de mutations et de compromis, de multiples versions de la laïcité s'expriment désormais : celles bien sûr des principales familles politiques dont les opinions en la matière transcendent parfois les clivages traditionnels, celle des Alév, laïcs militant depuis la fondation de la République mais qui se heurtent à l'islam sunnite officiel de la direction des affaires religieuses, et même celle des islamistes qui, depuis la dissolution du parti Refah, se déclarent détenteurs de la «véritable laïcité». À ce propos, le point de vue des islamistes les plus modérés mérite l'attention. Renvoyant dos à dos l'islamisme iranien et le laïcisme turc, ces derniers dénoncent dans les deux cas des États idéologiques totalitaires et revendiquent une laïcité-neutralité.

Ces mutations et ces subtilités nouvelles amènent à se demander si l'on n'est pas en présence aujourd'hui, en Turquie, d'un processus de pérennisation et de banalisation de la laïcité. Dès lors, le conflit islam/laïcité serait devenu quelque peu artificiel, et le fond du débat porterait plus exactement sur la revendication d'une démocratie stable et d'un État de

droit véritable. Plus que la laïcité, cette revendication d'une citoyenneté nouvelle nous paraît concerner avant tout le concept de république qui ne peut plus se contenter de s'identifier à un État modernisateur élitiste mais doit s'employer à incarner toute la richesse de la société turque contemporaine, en bref, être «le gouvernement du peuple», un objectif cher déjà à Atatürk mais tellement difficile à atteindre, en Turquie comme ailleurs !

Jean Marcou est professeur à l'IEP de Grenoble et chercheur au CERAT.

Bibliographie :

Ouvrages :

Bozdémir Michel (dir.) : Islam et laïcité (approches globales et régionales), Paris, L'Harmattan, 1996.

Lewis Bernard : Islam et laïcité, édition française, Paris, Fayard, 1989.

Pettifer James : The Turkish Labyrinth (Atatürk and the new islam), London, Penguins, 1998.

Pope Nicole & Hugh : Turkey Unveiled (Atatürk and after), London, John Murray, 1997.

Vaner Semih, Akagül Deniz & Kaleagasi Bahadır : La Turquie en mouvement, Bruxelles, Éditions Complexe, 1995.

Numéros spéciaux de revues :

«Laiklik», *Cogito, Istanbul, Yapi Kredi Yayinlari, N°1, Yaz 1994.*

«Les Turcs» (*Orient et Occident, islam et laïcité*), Yerasimos Stéphane (dir.), Autrement, série monde, Paris, Édition Autrement, HS, N°76, septembre 1994.

«Turquie : la nouvelle donne», Vaner Semih (dir.), *Problèmes économiques et sociaux*, Paris, La documentation française, N°757, 10 novembre 1995.

«Laïcité(s) en France et en Turquie», Burdy Jean-Paul et Marcou Jean (dir.) CEMOTI, Paris, FNSP, N°19, 1er semestre 1995.

Articles:

Kentel Ferhat : «Recomposition du religieux en Turquie : pluralisme et individualisation», CEMOTI N° 26, 2d semestre 1998, p.75 à 104.

Marcou Jean : «L'expérience constitutionnelle turque», *Revue de droit public (RDP)*, Paris, Montchrestien, 1996, p. 425.

