



Chloé Petit

Langue et modernité : la question turque

PETIT, Chloé. *Langue et modernité [en ligne] : la question turque*. Sous la direction de Samim AKGÖNÜL. Thèse de doctorat : Philosophie - Étude des systèmes. Lyon : Université Jean Moulin Lyon 3, 2023.

Disponible sur : <https://www.theses.fr/2023LYO30020>



Document diffusé sous le contrat *Creative Commons* « **Attribution – Pas d'utilisation commerciale - Pas de modification** »

Vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.



N° d'ordre NNT : 2023LYO30020

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3

Membre de l'université de Lyon

École doctorale n° 487 - Philosophie : histoire, représentation, création

Discipline : **Philosophie - Étude des systèmes**

Soutenue publiquement le 20/06/2023, par

Chloé PETIT

Langue et modernité : la question turque

Laboratoire de recherche : **IRPHIL, Institut de recherches philosophiques de Lyon**

Directeur de thèse : **M. Samim AKGÖNÜL**

Devant le jury composé de :

M. Samim AKGÖNÜL

Professeur des universités, université de Strasbourg. Directeur de thèse

M. Salih AKIN

Professeur des universités, université de Rouen Normandie. Président du jury

Mme Zeynep DIREK

Professeure, Koç Üniversitesi, Istanbul (Turquie). Rapporteure

Mme Peggy KAMUF

Professeure émérite,
University of Southern California, Los Angeles (Calif., États-Unis). Rapporteure

M. Emmanuel SZUREK

Maître de conférences, école des hautes études en sciences sociales, Paris. Examineur

Remerciements

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans le soutien de M. Paul Ballanfat qui accepta, en premier, d'en prendre la direction. L'idée de cette thèse a commencé à germer au cours des discussions fructueuses dans lesquelles nous entraînait son enseignement lorsque j'étais étudiante en Erasmus à l'Université de Galatasaray d'Istanbul. Le lieu nous portait vers l'Histoire turque et ottomane, son enseignement philosophique vers Jacques Derrida. Je le remercie de m'avoir guidé dans l'élaboration de ma problématique et de m'avoir incité à poursuivre ce travail et à ce que cette thèse voit le jour.

Tous mes remerciements vont également à M. Samim Akgönül. Qu'il soit remercié d'avoir accepté de prendre la direction de ma thèse alors en cours. Cette thèse n'aurait pu aboutir sans son solide soutien, sa grande bienveillance, l'exigence dont il fit montre envers mon travail ainsi que son immense patience.

Je tiens à exprimer ma gratitude à toute l'équipe de l'Ecole Doctorale de philosophie de Lyon 3 et plus particulièrement à Mme Mai Lequan, directrice de l'Institut de Recherches Philosophiques de Lyon (IRPhL) ainsi que M. Pierron, doyen de la faculté de philosophie de Lyon 3. Je tiens à remercier également tout le personnel administratif de l'Ecole Doctorale de philosophie, et plus particulièrement M. Antonio Closa.

Je remercie également ma famille, mes amis, pour leurs encouragements un peu dubitatifs parfois par rapport à la longueur de ce projet ; mais toujours présents. Je remercie enfin mon mari pour son aide précieuse, son soutien continue, dans la conception de ce projet et pour tout le reste.

Je tiens à remercier également l'Alliance française de Hong Kong qui m'a permis de travailler dans cette ville tout en me permettant une grande indépendance en tant que professeure et chercheuse balbutiante. Un remerciement également à tous les Hongkongais anonymes ou non, d'un certain été 2019 qui nous ont donnés à tous une belle leçon de démocratie.

La fin de cette thèse a été marquée par la mort d'une amie, faisant résonner plus fort encore les mots de Derrida sur la politique du deuil et l'éthique de l'amitié. Que cette thèse lui soit un hommage. Dans chaque mort c'est un monde qui meurt et l'écriture rend compte de cette absence, de cet avoir-été là.

Table des matières

REMERCIEMENTS	5
TABLE DES MATIERES	7
INTRODUCTION GENERALE	13
1. LA CARTE PROMISE : LE TEXTE DERRIDIEN POUR POINT DE DEPART	13
2. ASPECTS DE L'HISTORIOGRAPHIE TURQUE	21
3. CONSTRUCTION DE NOTRE PROBLEMATIQUE	25
4. PRINCIPALES SOURCES HISTORIQUES	29
5. ANNONCE DU PLAN	31
a. <i>Plan de la 1^{ère} partie</i>	31
b. <i>Plan de la 2^e partie</i>	33
c. <i>Plan de la 3^e partie</i>	35
1^{ERE} PARTIE	41
INTRODUCTION A LA PREMIERE PARTIE	43
CHAPITRE 1	45
UNE « HISTOIRE D'ECRITURE » – ENTRE « REFORME » ET « REVOLUTION » : CONTEXTE, CHRONOLOGIE ET APPELLATIONS	45
1. MISE EN REGARD ET CORRESPONDANCE : DU PHILOSOPHE AU SOUVERAIN	45
2. ANNEE 1928 : PLANIFICATION D'UNE REVOLUTION CULTURELLE	51
3. TRANSFORMATION D'UN MONDE POLYGLOTTE EN UNE NATION MONOLINGUE	55
4. « TRANSLITTERATION », « REFORME », « REVOLUTION », « SIMPLIFICATION »	57
CHAPITRE 2	63
SPECTRALITE DU SOUVERAIN : THEATRALITE DU POLITIQUE ET Pensee DE LA DIFFERENCE	63
1. THEATRALITE ET SPECTRALITE DU SOUVERAIN	63
2. SPECTRALITE ET MESSIANICITE DU SOUVERAIN	68
3. REPRESENTATION DU POUVOIR ET POUVOIR DE LA REPRESENTATION	70
4. SPECTRALITE, DEUIL ET HERITAGE : DERRIDA ET LA Pensee DE LA DIFFERENCE	77
5. SPECTRALITE ET CITATIONNALITE	82
CHAPITRE 3	89
QUATRE « LEÇONS D'ECRITURE » : DU PHARMAKOS A L'ARCHI-ECRITURE	89
1. LE <i>PHEDRE</i> DE PLATON OU LA PARENTE DE L'ECRITURE ET DU MYTHE	89
2. DE LA RUSE DU SECRETAIRE A LA RUSE DU SOUVERAIN : LA PHARMACIE DE MUSTAFA KEMAL	95
3. PHONOCENTRISME ET LOGOCENTRISME : LE ΛΟΓΟΣ DETERMINE COMME ΦΩΝΗ DANS LA Pensee OCCIDENTALE	102
4. LA LEÇON DE L'ECRITURE : ARCHI-VIOLENCE ET ARCHI-ECRITURE	110
CHAPITRE 4	125
UNE SEULE LANGUE MAIS « PLUS D'UNE » VOIX : DATES ET LIEUX DE LA DECONSTRUCTION	125
1. UNIVOCITE ET EQUIVOCITE DANS LA LANGUE : Λ'ὕβρις / HUBRIS PHILOSOPHIQUE	125
2. LE MONOLINGUISME DE DERRIDA : UNE LANGUE N'APPARTIENT PAS	136
2^{EME} PARTIE	153
INTRODUCTION A LA DEUXIEME PARTIE	155

CHAPITRE 1	157
ISTANBUL OU LA VILLE-TEXTE – AFFECTS DE LA TRACE, NOSTALGIE DES RUINES	157
1. LETTRE, HISTOIRE ET EVENEMENT : CE QUI ARRIVA A LA LETTRE	157
2. ISTANBUL – VILLE PALIMPSESTE : UN PRINCIPE DE RUINE AU CŒUR DU VOYAGE	161
3. FICTIONS ET AFFECTS – DE RUINES EN RUINES	165
4. LE CHOIX DU « SANS RETOUR » COMME CHOIX DU PIRE	177
CHAPITRE 2	181
LISIBILITE ET ILLISIBILITE DU LEGS OTTOMAN – LE « CAP » DE K.A ENTRE DEUX HERITAGES	181
1. ANNEE 1900 – K.A LE « SALONICIEN » AU CARREFOUR DE L'ORIENT ET DE L'OCCIDENT	181
2. L'HERITAGE DU « CAP » – K.A L'HOMME DE L'ESCHATOLOGIE ET DE LA TELEOLOGIE	188
3. LE CHOIX DE L'EUROPE – LA DIAGNOSE DE VALERY ET LA CRISE DE L'ESPRIT EUROPEEN	197
CHAPITRE 3	209
HISTOIRE, SCIENCE ET ECRITURE – COORDONNEES DE LA MODERNITE DANS LA PHILOSOPHIE AU TOURNANT DES XIXE ET XXE SIECLE	209
1. <i>DE LA GRAMMATOLOGIE</i> OU L'ECRITURE COMME CONDITION DE POSSIBILITE DE L'HISTORICITE	209
2. L'HISTORICITE COMME PROJET – CRISE DU PROJET PHILOSOPHIQUE DE HUSSERL A DERRIDA	211
CHAPITRE 4	223
L'INVENTION DE L'IDEE D'HISTOIRE - HEGEL ET LA WELTGESCHICHTE	223
1. PROVENANCE DE L'IDEE D'HISTOIRE – HEGEL ET L'ESPRIT DU MONDE	223
2. LA TRIPLE DETERMINATION DE LA <i>GESCHICHTE</i>	231
3. L'ORIGINE DE L'HISTOIRE COMME ORIGINE DE L'ÉTAT	235
4. L'HISTOIRE EN TABLEAU- L'AFFECT ROMANTIQUE – MEDITATION SUR LES RUINES DU TEMPS	238
CHAPITRE 5	247
CONSENTIR A LA DESTRUCTION – METAPHORES DE LA MODERNITE ENTRE PHILOSOPHIE ET ARCHITECTURE	247
1. FICTIONS DE L'EGO ET METAPHORES URBAINES DANS LES ECRITS DE DESCARTES	247
2. ARCHITECTURE, PHILOSOPHIE ET DECONSTRUCTION	253
3. ANNEE 1923 : ANKARA, LA CAPITALE ET LE SOUVERAIN – FICTIONS DE LA MODERNITE ET DU POLITIQUE	258
CHAPITRE 6	263
DE LA TRANSFORMATION DES STRUCTURES D'EMPIRE – REFORMES ET CONTESTATIONS ENTRE LE XIXE ET LE XXE SIECLE	263
1. LA « REVOLUTION » KEMALISTE – DISCOURS DE RUPTURES ET LIGNES DE CONTINUITES	263
2. LA MUQADDIMA – LE RENVERSEMENT DU POUVOIR DANS L'HISTORIOGRAPHIE D'IBN KHALDOUN	268
3. CRISE DES STRUCTURES DE L'EMPIRE ET DE L'« ORDRE ANCIEN » AU DEBUT DU XIXE SIECLE	271
4. ANNEE 1839 : LE DECRET DE GÜLHANE – LA « REVOLUTION » DES TANZIMAT	277
5. 1730-1908 : SOULEVEMENTS, REVOLTES ET REVOLUTIONS – NOMMER LES RUPTURES	281
CHAPITRE 7	289
LE MONDE DES LETTRES : LA QUESTION DE LA LANGUE ET DE L'ECRITURE DE L'EMPIRE A LA REPUBLIQUE	289
1. IBRAHIM MÜTEFFERRIKA– SCIENCES ET TECHNIQUES – APPROFONDIR LA CONNAISSANCE DE L'OCCIDENT	289
2. LES CAUSES DE « L'IMMOBILITE » ORIENTALE – CHARLES MISMER AVEC ERNEST RENAN	295
3. LA QUESTION DE LA LETTRE : UNE RADICALISATION PROGRESSIVE	302
4. UN MONDE LITTERAIRE INTERCOMMUNAUTAIRE ET « TRANSALPHABETIQUE »	305
5. MIRZA FATH'ALI AXUNDZADE, ŞEMSETTIN SAMİ, NAMIK KEMAL, ZİYA GÖKALP, SADRI MAKSUDI	307

CHAPITRE 8	313
CONTINUUM HISTORIQUE ET TEMPORALITE MESSIANIQUE – DE HEGEL A BENJAMIN	313
1. WALTER BENJAMIN ET LES RUINES DE LA MODERNITE	313
3^{EME} PARTIE	323
INTRODUCTION A LA TROISIEME PARTIE	325
CHAPITRE 1	327
CREER UNE IPSEITE-COLLECTIVE : L'ELEMENT NATIONAL COMME VERITE DU COGITO ; LE POSTULAT DE LA NATION DANS LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE DU XIXE SIECLE	327
1. ANNE-MARIE THIESSE ET LA PERFORMATIVITE DES FICTIONS NATIONALES : CE QUI FAIT UNE NATION ; PRINCIPES FONDATEURS ET ELEMENTS ARCHETYPaux	327
2. LA QUESTION DE L'ETAT ET DE LA NATION : LA CONCEPTION ORGANICISTE DE L'ETAT DANS LE ROMANTISME ET L'HEGELIANISME ALLEMAND CONTRE LE LEGALISME ABSTRAIT DE 1789	331
3. LA CONSTRUCTION FICHTEENNE D'UN MOI-NATIONAL : « PROVINCIALISER » LA LANGUE ALLEMANDE ; « REDECOUVRIR » L'URSPRACHE DE L'URVOLK	338
CHAPITRE 2	345
DES TANZIMAT AUX JEUNES-TURCS : REORGANISER L'ETAT, REDEFINIR L'EMPIRE; DE LA « CITOYENNETE OTTOMANE » A LA « NATION DOMINANTE »	345
1. 1876-1878 : PERSPECTIVES ET ECHECS D'UNE EXPERIENCE CONSTITUTIONNELLE	345
2. LE PADISAH-I ALEM-PENAH ET LES MUHACIR : ABDÜLHAMID II ; LE PANISLAMISME FACE AUX NATIONS ETRANGERES ET LA RECONFIGURATION DEMOGRAPHIQUE DE L'ESPACE ANATOLIEN	352
3. ESSOR ET POLITISATION DES APPARTENANCES CONFESSIONNELLES : « VIVRE-ENSEMBLE » ET « VIVRE-COTE-A-COTE » – « L'OCCIDENTALISATION » DES ELITES OTTOMANES	357
4. LE CHOIX DE LA VIOLENCE : L'ABSOLUTISME HAMIDIEN, LA « QUESTION » ARMENIENNE ET LA REDEFINITION DU « NOYAU TURC » DE L'EMPIRE	361
5. DE L'UNIVERSALISME REVOLUTIONNAIRE AU « DARWINISME SOCIAL » : DE L'EXIL AU POUVOIR, RADICALISATION DE LA DISSIDENCE JEUNE-TURQUE	364
CHAPITRE 3	375
LA NATION SOUS L'ETAT : PREGNANCE D'UN DISCOURS HISTORICO-POLITIQUE DE LA FIN DU XVIIIIE AU DEBUT DU XXE SIECLE ; « GUERRE DES RACES » ET « DARWINISME SOCIAL »	375
1. LE « DARWINISME SOCIAL » DES IDEOLOGUES DU COMITE UNION ET PROGRES : LA CONVERSION DE LA « LUTTE POUR L'EXISTENCE » COMME LOI FONDAMENTALE DE L'EVOLUTION DES SOCIETES EN IDEOLOGIE	375
2. 1976, MICHEL FOUCAULT : « LA GUERRE DES RACES » ; GENEALOGIE D'UN CHAMP HISTORICO-POLITIQUE FONCTIONNANT COMME CHAMP DE LUTTES	378
3. DES UNIONISTES AUX KEMALISTES : LA QUESTION DE LA NATION ET LES IMPASSES DE L'ANTHROPOLOGIE RACIALISTE	389
CHAPITRE 4	395
PRODUIRE DES DISCOURS INSTITUANTS : INSCRIRE LA NATION DANS L'HISTOIRE ; L'ENRACINER DANS LE TEMPS ET L'ESPACE ; SCELLER L'APPARTENANCE DANS UN RECIT COMMUN	395
1. MISE EN PLACE DE L'HISTORIOGRAPHIE TURQUE OFFICIELLE SOUS LA PRESIDENCE DE MUSTAFA KEMAL	395
2. 1927 : UN « GRAND DISCOURS » (<i>NUTUK</i>) POUR INSCRIRE LA REPUBLIQUE DANS L'HISTOIRE	397
3. 1931 : DES « THESES D'HISTOIRE » POUR ANCRER LA CIVILISATION TURQUE DANS L'HISTOIRE	400
a. Des stèles de l'Orkhon aux vestiges hittites : des découvertes archéologiques au service des revendications nationalistes	405
b. De l'origine des Turcs à l'origine du langage : la « théorie du langage-soleil » et les dérives de l'historiographie officielle	409

4.	« UNE NATION NE TIENT QU'ÀUX DISCOURS QUI L'INSTITUT » : UN MYTHE D'ORIGINE POUR FONDER UNE GRANDE POLITIQUE	416
5.	JEAN LUC NANCY ET LE MYTHE DU « MYTHE » : ENTRE PERTE ET DESIR DE PUISSANCE, IMPASSES DE LA MYTHOLOGIE REINVENTÉE	419
CHAPITRE 5		425
FIGURES DE L'INCARNATION DU SOUVERAIN : HEROS, « GRANDS HOMMES », ARCHONTES, ET LEGISLATEURS		425
1.	HEROS FONDATEURS ET « GRANDS HOMMES » CHEZ HEGEL : INSTITUER LE RITUEL DE LA COMMUNION DE LA COMMUNAUTE AVEC ELLE-MEME	425
a.	<i>Héros fondateurs antiques : des dramatis personae comme expansions figuratives du mythe.</i>	425
b.	<i>La violence des Héros et des « grands hommes » et le droit absolu de l'Idée dans la philosophie de Hegel : une violence instauratrice du droit, de l'Etat, et de l'Histoire</i>	427
2.	DERRIDA ET LA PULSION D'ARCHIVE COMME CONDITION DU POUVOIR : LA PROMESSE DU POUVOIR NOMOLOGIQUE ET TOPOGRAPHIQUE DE L'ARCHONTE	430
3.	LA FIGURE DU LEGISLATEUR CHEZ ROUSSEAU ET LA QUESTION DE LA REPRESENTATION ET DE LA FIGURATION DU PEUPLE SOUVERAIN	438
a.	<i>« Lisez Jean-Jacques [...] » : instituer le peuple en tant que peuple – le rousseauisme de Mustafa Kemal</i>	438
c.	<i>Puissance et impuissance du Législateur : l'usage politique de la représentation symbolique religieuse et la rationalisation de l'idée de religion chez les Jacobins</i>	444
4.	APPRENDRE A LIRE, APPRENDRE A CROIRE : LE LEGISLATEUR COMME INSTITUTEUR ; INSTITUER LA NATION PAR UN ACTE D'ECRIURE, LA REVELER DANS UN ACTE DE LECTURE	447
CHAPITRE 6		455
LA FONDATION DES ORDRES POLITIQUES : LA SOUVERAINETE COMME EFFET DE FABLE ET LA VIOLENCE DU PERFORMATIF		455
1.	LE MOMENT REVOLUTIONNAIRE DU KEMALISME : REVENDICATION D'UNE VIOLENCE FONDATRICE ; ANCRER ET RENDRE IRREVERSIBLE L'IDEAL REPUBLICAIN	455
2.	WALTER BENJAMIN : UNE VIOLENCE HANTE LE DROIT, UNE VIOLENCE QUI FOND L'ORDRE POLITIQUE	457
3.	DE L'EMPIRE A LA REPUBLIQUE : LA MONOPOLISATION DE LA VIOLENCE LEGITIME COMME ENJEU DE LA SOUVERAINETE	460
4.	UN RAPPORT DE FORCE INSTAURE PAR LE LANGAGE : L'AUTORITE DES LOIS ET DU SOUVERAIN ET LA PERFORMATIVITE DU LANGAGE	466
a.	<i>Derrida contre Austin : extension du domaine du performatif ; la légitimité de l'Etat ne tient qu'au discours qui l'institue</i>	466
b.	<i>Derrida avec Hobbes : la peur comme principe politique et la fable du souverain</i>	469
5.	DERRIDA CONTRE CARL SCHMITT : APORIES DE LA POLITIQUE DE L'ENNEMI ; PERFORMATIVITE ET AUTO-IMMUNITÉ	478
a.	<i>« Décision » et « exception » : Carl Schmitt et les deux pôles de la souveraineté</i>	478
b.	<i>L'axiomatique ami-ennemi : l'acte de droit dans son effectivité produit par son attaque l'ennemi à attaquer</i>	484
c.	<i>Le tour d'un trope : isogonia et isonomia ; auto-position du soi comme soi-même</i>	490
6.	LES FEINTES DU MAITRE ET DU SOUVERAIN : UNE LANGUE NE SAURAIT REVENIR EN PROPRE	496
CHAPITRE 7		505
LIVRER À LA VOIX ET AU REGARD : UN « NOUS » N'EST JAMAIS ASSURE DE RIEN ; PRESENCE-ABSENCE DE L'AUTRE		505
1.	ORDRE, SERMENT, PROMESSE : DIRE « NOUS » ; UN « OUI » ORIGINEL SANS CONTENU, SI CE N'EST UNE PROMESSE	505
a.	<i>Ce qui ne s'inscrit pas dans la loi : l'hospitalité sans condition et la suspension du principe d'immunité</i>	505
b.	<i>Redoublement du « oui » originel : condition de possibilité de tout acte performatif</i>	509
c.	<i>Acquiescer à la venue de l'autre : un « nous » qui est promesse implique une politique de l'amitié, du deuil et de l'idiome</i>	512

d.	« Heureux, celui qui se dit : [...] » : replier l'identité sur la langue ; l'homogénéité fantasmée de la nation et de la langue	515
2.	DEUIL ET L'HOSPITALITE : PROMESSE D'UNE LANGUE CONTRE TOUTE RAGE APPROPRIATRICE	517
a.	L'événement du pardon : d'autres alliances, d'autres liens, d'autres mémoires	517
b.	Une tresse de voix, une responsabilité envers la mémoire de l'autre : il faut compter avec les fantômes	520
c.	Abraham et Torok : le deuil ne réussit qu'à échouer ; il faut porter ce qui fait la singularité de la voix	522
3.	« QU'APPELLE-T-ON PESER ? » : PORTER L'AUTRE EN SOI ; UNE ARCHI-ETHIQUE RENDANT INSEPARABLE LE DEUIL DE L'AMITIE DU DEUIL DE L'IDIOME	528
	CONCLUSION GENERALE	537
1.	PREMIER PARCOURS	539
a.	Ouvertures et impasses de la modernité	539
b.	La langue, l'écriture et l'Histoire : l'Etat et la constitution d'une science historique	541
2.	DEUXIEME PARCOURS : FICTIONS DU POLITIQUE	546
a.	Dispositif iconographique : un pouvoir qui se constitue, se maintient et se reproduit dans et par la production de signes	546
b.	La leçon d'écriture : fonder la nation sur la lettre	549
c.	Spectralité du souverain : produire l'illusion de sa consistance	553
d.	Politique de l'archive : La question de la loi et de l'origine de l'autorité	555
e.	Produire le récit de son origine	557
3.	TROISIEME PARCOURS	561
a.	« Appartenance sans appartenance » de Jacques Derrida	561
b.	Apories d'une politique de l'ennemi	562
c.	Derrida : de l'hospitalité : jalons pour une politique de l'amitié	564
d.	Idiome du deuil et deuil de l'idiome	566
e.	« Plus d'une voix », « plus d'un fantôme », « plus d'une langue »	568
	BIBLIOGRAPHIE	573

Introduction générale

« Je vous avais promis, Catherine, une carte postale de Turquie. Ce sera sans doute une lettre, mais de la carte postale je garde le ton et le rythme. »

Jacques Derrida, *La contre-allée*, p.17

« A côté de ces grandes lettres philosophiques, il y a les correspondances privées des grands philosophes : on les publie par intérêt biographico-anecdotique et dans la mesure seulement où elles illustrent la vie de philosophes admis au panthéon de la métaphysique occidentale. On les lit en général comme des romans ou des mémoires. »

Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, p.206-209

« Voudrais ne m'adresser, tout droit, directement, sans courrier, qu'à toi mais je n'y arrive pas et c'est le fond du malheur. Une tragédie, mon amour, de la destination. Tout redevient carte postale, lisible pour l'autre, même s'il n'y comprend rien. Et s'il n'y comprend rien, assuré à l'instant du contraire, ça peut toujours t'arriver, à toi aussi, de n'y rien comprendre, et donc à moi, et donc ne pas arriver, je veux dire à destination. »

Jacques Derrida, *La carte postale*, p.27-28

1. La carte promise : le texte derridien pour point de départ

Notre thèse n'est pas une thèse d'Histoire ni de linguistique mais une thèse de philosophie. Elle voudrait, pourtant, faire tenir ensemble le texte derridien et l'histoire politique et linguistique de la Turquie – mettre en regard Jacques Derrida et Mustafa Kemal et au-delà de ce jeu de regards, avancer vers la question du rapport de la souveraineté au souverain, du souverain à la langue et voir comment *l'écriture* au sens derridien permettrait d'avancer sur ces questions – d'en déconstruire les termes. Ce rapprochement pourrait paraître incongru en bien des aspects s'il ne s'autorisait d'un texte – un texte de Derrida précisément. C'est, en effet, d'un texte de Derrida écrivant sur Mustafa Kemal et où Derrida met en scène ce jeu de regard entre lui-le philosophe et Mustafa Kemal-le souverain – à moins que ce ne soit Mustafa Kemal lui-même qui n'en soit le metteur en scène – dont nous partons.

Nous partons d'une des lettres de Derrida qui composent pour partie l'ouvrage cosigné avec Catherine Malabou et intitulé *La contre-allée* ; une de ses lettres envoyée d'Istanbul et où il est question de Mustafa Kemal Atatürk, et dont nous extrayons le texte qui suit :

[...] Je ne pense qu'à elle, je veux dire à elle, à la lettre. Ici à la lettre des Turcs, à la translittération qui leur est arrivée, les frappant en pleine histoire, à leurs lettres perdues, à l'alphabet dont ils ont dû changer brutalement, il y a peu, du jour au lendemain, sur ordre d'un extravagant, lucide et cruel émancipateur des « temps modernes », d'un génial militaire, vous savez K. A., qui a mis ses sujets au pas de la modernité. En route pour le grand voyage ! En avant marche ! Quel traumatisme. Imaginez qu'une telle chose nous arrive : le Président décide que demain nous devons utiliser un autre système d'écriture. Sans changer de langue ! Avec interdiction de revenir à la lettre d'hier ! Mais peut-être ce coup de la lettre nous est-il porté chaque fois que quelque chose arrive : il faut non seulement se déshabiller mais partir, repartir nu, changer de corps, convertir la chair des mots, des signes, des manifestations – en faisant de rester le même et maître de son langage. La violence de cette translittération assiège toutes mes rues d'Istanbul, elle surimprime ses cicatrices sur tous ce que je déchiffre, sur les étalages, les visages, les architectures, partout où je me promène et partout où se réveille, à travers tant de signes, ma mémoire algéroise, la marocaine aussi, la grecque, la palestino-israélienne. La Turquie, c'est autre chose mais j'en avais une certaine mémoire avant même d'y arriver. Je « reconnais » tout, fatalement, car on peut reconnaître sans connaître, d'où le principe de ruine au cœur du voyage. Cela pourrait ainsi détruire d'avance l'apparition du nouveau, mais les événements sont rusés, quelque chose part, arrive, et vient toujours d'arriver par la ruine même, dans le mouvement où, pour « reconnaître », pour « identifier », je tends toujours à m'approprier la mémoire de l'autre, à me la remplacer. Phantasme puissant. Il va jusqu'à me donner la nostalgie de moments que je n'ai pas vécus à l'étranger : comme si c'était *chez moi*, le mal du pays que je découvre, le mal de chances manquées alors qu'elles m'étaient dues, échues même. De ces chances virtuelles, j'ai comme été privé dans l'histoire d'une autre nation : par exemple la Résistance en France, la guerre d'indépendance en Inde ou en Irlande, nager au risque de me noyer avec Byron ou Shelley près de Lerici (je pourrais écrire des livres avec ces exemples). Ici, partout où je prends la parole, surtout dans les bâtiments publics, K.A. le « modernisateur » se dresse, il est représenté en pied, vous le savez, et pourtant je ne suis pas sûr qu'ils l'aiment, les Turcs, et ceux-là même qui organisent son culte. Ne le haïssent-ils pas encore pour cette histoire d'écriture (la pire blessure à mes yeux, en tout cas la figure du mal, qui vaut pour tout ce qu'elle aura scellé) ? Mon sentiment, c'est que les Turcs le célèbrent, le respectent, le cultivent – et le maudissent. Et non seulement les musulmans ! A moins que je ne me raconte encore une histoire, sans même arriver à sortir, vraiment *sortir*, même quand je cours les rues, à sortir et de mes phantasmes et de cette espèce de somptueuse ambassade de France désaffectée dans laquelle on m'a installé, tout seul pour une centaine de chambres. Je suis tout seul, comme en

France. C'est immense, un château plein d'œuvres « orientalistes », je m'y perds. Je suis tout le temps à me perdre.¹

La visée de l'ouvrage d'où est issue ce texte – visée qui ne vient pas de Derrida lui-même mais d'une demande de son amie Catherine Malabou (ce qui déjà brouille les cartes de l'origine et de la destination) – serait de cerner le difficile rapport de Derrida au voyage. Nous partons donc de l'expérience du voyageur traversant Istanbul. L'expérience d'une rencontre entre celui qui n'est que de passage et celui qui apparaît partout – expérience qui, vraiment, n'a rien d'exceptionnelle : car, en effet, si vous ne l'avez pas remarqué à l'aéroport, au détour d'une rue ou en poussant la porte d'un café, vous le rencontrerez – le portrait en photo, en peinture ou en statue, de Mustafa Kemal Atatürk – tôt ou tard, inévitablement. Omniprésence banale et frappante. Frappant également de retrouver dans la correspondance de Derrida une remarque portant sur cette même expérience. Ce pourrait être une simple anecdote ou cela pourrait peut-être être quelque chose de plus. Comme une évidence. Evidance de la rencontre entre le penseur de l'écriture et de la différance² et du « grand réformateur »

¹ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, La Quinzaine Littéraire-Louis Vuitton, Paris, 1999, p.17-19

² Voir Ramond Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, 2^e édition, édition Ellipses, Paris, 2015, p.25-28 : « Le terme de « différance » (avec un a) est, depuis la conférence de janvier 1968 (reprise dans *Marges*, 1-29), l'emblème de la philosophie de Derrida, [...] la différance, c'est le « fait de différer », c'est donc, si l'on veut, la différence prise sous son aspect dynamique et non statique, la différence en train de s'établir et non pas établie. [...] elle a pour fonction de désigner un processus, et non une chose qu'on puisse cerner ou présenter, finir ou définir, rend précisément inopérante, ou plutôt manifeste le caractère inopérant de ce fondement de la rationalité qu'est l'acte de distinguer - comme si le recours à la différance avait précisément pour fonction d'introduire un peu de jeu, de tremblé, de dérapage, de déséquilibre, au cœur des nombreux et puissants dispositifs de « mise à la raison » qui constituent la philosophie. [...] le fait qu'on doive épeler le terme (c'est-à-dire l'écrire à haute voix) pour le communiquer fournit une amusante expérience d'une parole hantée par l'écriture. D'autre part, « différer », c'est aussi bien « retarder », ou « temporiser » (par exemple, lorsqu'on dit qu'on « diffère » un achat, ou une décision), que « ne pas être le même », avec parfois la nuance d'une divergence, d'une opposition, d'un « différend » (par exemple, lorsqu'on dit que notre avis « diffère » de celui d'autrui). La différance, tenant ainsi le « milieu » entre les différences de temps (retard, délai, temporisation) et d'espace (non-identité, non-coïncidence, distinction numérique, différend), comme elle le tenait « entre » la parole et l'écriture (nous obligeant à épeler en prononçant), et « entre » l'activité et la passivité (la terminaison « ance » n'indiquant pas toujours une activité), dessine finalement, sous les traits d'un « concept » de l'indistinction, une figure de l'anti-conceptualité, c'est-à-dire un exemple de résistance à la définition, à l'analyse et à la distinction. [...] la différance trouve son principal soutien théorique dans les thèses de Saussure. S'il arrive en effet à Derrida de critiquer la théorie du signe linguistique (« signe », « signifiant », « signifié », voir ci-dessous l'article *Grammatologie*), dans l'élaboration de la différance, il adopte en revanche très fidèlement les thèses de Saussure sur « la langue » comme « système de différences ». [...] Le signifié et le signifiant n'ont ainsi d'identité que relative, différentielle : un concept n'existe qu'à condition de se distinguer de ceux qui lui sont proches ; de même pour un mot prononcé, ou pour un signe écrit. Si bien que dans « la langue », comme dit Saussure, « il n'y a que des différences, sans termes positifs ». Derrida trouve donc, dans la théorie saussurienne de la différence généralisée, toutes les prémisses nécessaires à sa théorie de la différance : la thèse de Saussure revient en effet à dire que la différence est à la source de la conceptualité comme de tout discours. [...] On passe en effet de la « différence » saussurienne à la différance derridienne dès qu'on se demande comment se produit, se constitue, un système de différences comme par exemple une langue donnée. La différance désignera alors le « mouvement » par lequel s'est constitué un tel système de différences (*Marges*, 12). Il y a « progrès » par rapport à Saussure, dans la mesure où il semble impossible d'imaginer rien de plus originaire que ce surgissement des différences, elles-mêmes sources, comme nous l'avons vu, de toute possibilité de conceptualisation, de signification, et de discours. En ce

turc qui transforma l'écriture et la langue turque en adoptant un alphabet romanisé en lieu et place de l'alphabet arabe afin de fonder la nation turque. La question de l'écriture comme une évidence. De ce changement d'alphabet qu'est-ce que Derrida en aurait dit s'il lui avait été donné la possibilité de s'étendre plus sur cet événement ?

Attardons-nous sur ce texte. C'est d'une lettre dont nous partons et déjà Derrida complique le rapport à la nature même de ce texte. Ce texte, en effet, se présente comme une lettre – une lettre destinée à Catherine Malabou – issue d'une demande de sa part et promise par Derrida. Derrida envoie ainsi la lettre promise en sachant que celle-ci sera publiée, fera partie d'un livre, sera soustraite à ce qu'elle était censée avoir été – personnelle, destinée seulement à Catherine Malabou. Celle-ci rejoint donc ce que Derrida dit déjà lui-même de toute lettre : à savoir qu'une lettre n'existe qu'à condition de pouvoir être lue par n'importe qui et n'est lisible qu'en portant en soi la possibilité de manquer son destinataire. Un texte n'est un texte qu'à partir de la possibilité d'être arraché à son contexte ; une lettre n'est une lettre qu'à condition de garder ouverte la possibilité de ne pas arriver à destination. C'est cela même qui arrive ici puisque cette lettre nous parvient, à nous lecteur, et nous la lisons comme si celle-ci nous était adressée. Nous la détournons et la greffons sur notre propre texte. Derrida sait qu'il en va ainsi de tout texte. Il sait et rappelle qu'il y a, en philosophie, une grande tradition des lettres, qu'aux corpus des œuvres publiées des grands philosophes s'ajoute des inédits posthumes ou une correspondance privée. Celui-ci écrivait à propos d'une lettre de Hegel :

C'est d'abord une lettre. Sans doute y a-t-il une grande tradition des lettres philosophiques. Mais de quoi est-elle faite et que retient-elle ? Ou bien des lettres « fictives » sur ce qu'une tradition a sélectionné comme grands thèmes philosophiques, ou bien de la correspondance

sens, la différance est « plus originaire » que la « différence », même s'il ne faut en aucune façon (ce serait le contresens absolu) y voir un point d'origine, simple et ramassé : car la différance est la figure paradoxale d'une différenciation originaire, c'est-à-dire d'une originarité toujours en train de se dédoubler, de se multiplier, jamais fixée. [...] Thèse sur l'être et sur le sens, la différance énonce ainsi que la « présence » et le « vouloir-dire » (Bedeutung, signification) ne sont que des « effets » d'un mouvement plus originaire qu'eux. Elle est la Mère des concepts comme des paroles. De là sans doute sa remarquable fécondité heuristique, due à sa nature paradoxale, voire contradictoire. Elle dira d'abord l'économie sous toutes ses formes : Que sera en effet l'investissement, sinon la différance du profit ? L'éducation, sinon la différance du jugement ? La loi de la Cité, sinon la différance de la loi naturelle ? Le sens, sinon la différance de la présence ? Et la moralité, sinon la différance du plaisir ? Les noms de la différance seront alors « réserve », « garde », « capital », « principe de réalité », mais aussi et immédiatement « mesure », « calcul », « raison » et « maîtrise », donc « sujet », « père », « toute puissance », « sérieux », « fécondité », « origine » ... Mais la différance désignera tout aussi bien le contraire de l'économie : en tant que différance, précisément, elle sera le capital dont on ne touche jamais les intérêts, l'échec du calcul des plaisirs (la vie comme différance de la mort, Eros comme Thanatos différé, c'est-à-dire comme différance de Thanatos), et elle portera les noms de « dépense », « dissémination » (de préférence inféconde), « trace », « marque », « marge », « perte », « reste », « jeu », mais aussi « bâtard », mais aussi « préface », « titre », « exergue », « genre », « copyright », « cadre », « signature » (autant de différances d'un texte ou d'une œuvre) : bref de tout ce qui, bien que « différé », ne sera jamais ressaisi car la différance sera (aura toujours été) sans terme. »

entre des philosophes dont l'un au moins doit être « grand », et sur des sujets dignes de la grande veine philosophique. Ou encore des lettres d'un « grand philosophe » à quelque grand ou grande de ce monde. Le détenteur du pouvoir politique reçoit alors un message philosophique de la part d'un sujet philosophe (même s'il est étranger, il est en position de sujet respectueux du roi, de la reine, de la princesse ou, disons, du prince-en-général) sur un sujet déjà répertorié comme philosophique. Ou, ce qui revient au même, sur un sujet de la grande philosophie politique.³

« Correspondances privées », « lettres fictives », envois entre philosophes ou entre philosophe et non-philosophe, envois entre philosophe et politique, puissant, souverain : la diversité de la teneur même de ce que la tradition philosophique dans la composition institutionnalisée d'un corpus choisit de garder et de ranger sous la catégorie de « lettres ayant un intérêt philosophique » complexifie la question de la lettre. Question dont la complexité, dans la pensée derridienne, est, de nouveau, redoublée. L'écriture, en effet, au sens où Derrida l'entend, est lié à la question de la trace, de la marque qui reste et de la marque qui s'efface, et donc à la cendre, mais est liée également à la question de l'adresse et de l'envoi, de l'origine et de la destination et de leur suspend, de leur perte. La question de l'écriture lie la lettre à la destinerrance⁴ – lie la destinée à l'errance.

Tout écrit aurait pour coordonnées un certain contexte qui est le contexte de son inscription, l'événement qui a donné lieu à celui-ci et l'événement qu'il est lui-même, cet événement fait date, a une date⁵, et à celle-ci se rattache un sens ou une vérité que garantit un auteur, auteur dont l'intention désigne un destinataire. Aucune de ces étapes n'est, pour Derrida, assurée. Au moment même où l'inscription se fait, celle-ci se détache de son auteur, et avec lui de la certitude du sens et de la vérité qu'elle était censée sceller. Son origine et sa destination sont toujours déjà effacées. C'est là la

³ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Editions Galilée, Paris, 1990, pp.208-209

⁴ Voir Ramond Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, op. cit : « Le terme «destinerrance» fait entendre deux mots apparemment contradictoires : «destiner» (ou «destination») et « errance ». Ce qui a une « destination » n'est pas dans « l'errance » : de là la sensation de contradiction interne. En réalité, la «destinerrance» est une notion homogène aux yeux de Derrida : une des thèses qu'il soutient le plus fréquemment en effet, et notamment dans La Carte postale, est que tout ce qui est «destiné», envoyé, ne trouve jamais son véritable destinataire (car un tel «véritable destinataire» n'existe pas). Comme les lettres, les livres n'ont pas de destinataire précis : c'est même la condition de possibilité de leur lisibilité (être compris par quiconque, hors contexte) : tout écrit, comme une bouteille à la mer, entame aussi sec sa destinerrance. De là le thème à première vue paradoxal selon lequel c'est le destinataire du message qui en détermine le sens, et qui donc, d'une certaine façon, le dicte (idée au fond assez proche de celle de Bergson à propos de la compréhension rétroactive du passé) : l'histoire de la philosophie consiste à dicter aux philosophes du passé les messages qu'ils nous envoient. Bien loin d'aller de l'émetteur au destinataire, l'envoi en sa destinerrance poursuit le trajet paradoxal du destinataire à l'émetteur (Donner le temps, 73, 182). La «destinerrance» est donc voisine de l'adestination, ce qui légitime la création du terme «adestinerrance» (Tourner les mots, 88). »

⁵ Sur la question de la date chez Derrida voir Derrida Jacques, *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Editions Galilée, Paris, 1986

condition de possibilité, c'est-à-dire de lisibilité, de tout écrit : le nom de l'auteur ainsi que la date peuvent être effacés et le destinataire manqué. L'écriture creuse une absence dans la présence : il y a toujours déjà de l'absence dans la présence, et l'écriture est toujours ainsi liée à la mort et relance la question du deuil. C'est par une loi de structure donc que toute lettre manque à sa destination. Cette loi de structure que Derrida nomme itérabilité⁶ laisse ouverte toute possibilité. C'est-à-dire : même quand une marque semble en fait n'avoir eu qu'une seule occurrence, celle-ci a en droit un nombre infini d'occurrences possibles car quelqu'un peut toujours en faire un autre usage. Cette itérabilité implique que l'émetteur ou le récepteur puisse toujours être absent, qu'une lettre n'est jamais à l'abri de la perte. Tous les actes de langage sont travaillés par cette possibilité. Cela vaut pour une lettre mais cela vaut également pour tout livre. Ce qui implique que c'est le destinataire – qui peut ne pas être celui voulu par l'auteur – qui détermine le sens et donc inverse le sens de la dictée. C'est le destinataire qui dicte à l'auteur le sens à inscrire. Pour Derrida, aucun écrit ne saurait échapper à cette logique puisque celle-ci est sa loi de structure. Pour Derrida, sans cette errance, sans ce jeu de substitution des destinataires, il ne saurait y avoir de philosophie. C'est, pour lui une chance.

[...] un des paradoxes de la destination, c'est que si tu voulais démontrer, à l'intention de quelqu'un, que quelque chose n'arrive jamais à destination, c'est foutu. La démonstration, une fois parvenue à son but, aura fait la preuve de ce qu'il ne fallait pas démontrer. Mais c'est pourquoi, chère amie, je dis toujours « une lettre peut toujours ne pas arriver à destination, etc. ». C'est une chance.⁷

Cette idée de lettre manquant sa destination, Derrida la trouve justement dans une lettre de Hegel ; une lettre que celui-ci envoya à sa femme en 1827 depuis Paris.

⁶ Voir Ramond Charles, *Le vocabulaire de Derrida*, op. cit. : « Du latin iterum, « de nouveau », « derechef », l'itérabilité est la capacité d'être répété, réitéré. C'est, aux yeux de Derrida, une des caractéristiques fondamentales de toute « signification », c'est-à-dire de tout langage. À première vue, rien là que de très normal : nous sommes tout prêt à admettre qu'une signification puisse être « transportée », et donc « réitérée », par exemple d'un lieu dans un autre, ou d'un temps dans un autre : c'est le rôle bien connu des lettres et des livres. Mais sommes-nous prêts à accepter la conséquence de cette « itérabilité », à savoir l'indépendance de la signification par rapport au contexte ? C'est pourtant la conclusion que tire et qu'assume Derrida : l'itérabilité est donc le concept central d'une théorie à la fois descriptive et critique de la signification. Derrida met d'abord en évidence la liaison entre la « lisibilité » d'un message écrit, et la possibilité de l'absence (éloignement dans l'espace ou dans le temps) du destinataire ou de l'émetteur du message : je peux recevoir, ou lire, une lettre dont l'auteur, celui qui l'a écrite, est très loin de moi, ou mort depuis longtemps ; ce dernier cas est même le plus fréquent lorsqu'il s'agit de livres. Pour Derrida, cette possibilité, non pas simplement d'une absence ou d'un éloignement temporaires du destinataire ou de l'émetteur, mais bien de leur mort à tous deux (car le destinataire d'une lettre peut toujours mourir avant de la recevoir), n'est pas simplement un avatar de la correspondance ou de l'écriture en général : la disparition totale des deux protagonistes (celui qui lit, celui qui écrit) sont au contraire constitutifs de la nature même de l'écriture (Marges, 374-375), si bien qu'« une écriture qui ne serait pas structurellement lisible - itérable – par-delà la mort du destinataire ne serait pas une écriture » (ibid.). »

⁷ Derrida Jacques, *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980, p.135

« Ainsi on ne peut être toujours sans souci, ou du moins tout à fait certain que les lettres arrivent bien à destination, et c'est pour moi un souci d'autant plus sérieux que je connais bien ton désir et tes craintes à cet égard. »⁸

L'auteur est connu, le destinataire identifié et nous savons de fait que cette lettre est bien arrivée à destination et pourtant, le fait qu'elle soit ainsi lisible rebat les cartes des possibles puisque Derrida semble la lire comme si celle-ci lui était adressée et que « le désir » et « les craintes » dont il est question sont celles-là mêmes que Derrida exprime. C'est en effet récurrent chez Derrida que celui-ci nous fasse part de ses inquiétudes et de ses craintes. C'est ici également que cette question de la lettre recoupe – ce qui est pour nous important quant à la justification de notre choix de point de départ – la question du statut à accorder à la lettre. C'est justement l'une des tâches principales que Derrida attribua au *Greph*, le *Groupe de recherche sur l'enseignement de la philosophie* dont il fut le cofondateur, que de dépasser les hiérarchies, les évaluations et les classifications qui instituent des différences de statut entre les textes. En deçà des « grands textes » du corpus philosophiques – les textes « majeurs » – se tiendraient toute une multitude de petits écrits périphériques tels que les correspondances – les textes « mineurs ».

Cette lettre de Hegel, qu'en faire ? Où la situer ? Où a-t-elle lieu ? L'évaluation est inévitable : est-ce un « grand » texte ou un texte « mineur » ? Est-ce un texte « philosophique » ? Quel statut, comme on dit, lui reconnaître ? Et quel titre ? Une des tâches du *Greph* pourrait être la critique (non seulement formelle mais effective et concrète) de toutes les hiérarchies constituées, de toute la critériologie, implicite ou explicite, qui garantit les évaluations et les classifications (« grands » ou « petits » textes). Davantage : une réélaboration générale de toute cette problématique des hiérarchies.⁹

L'enjeu n'est pas ici de renverser les hiérarchies et de mettre devant ce qui se tenait derrière – et vice-versa en un mouvement d'aller-retour infini –, mais de mettre en avant la contradiction interne d'un tel classement au sein de l'enseignement officiel puisque celui-ci reconnaît des correspondances comme étant des « textes majeurs ».

La question, dès lors, de savoir pourquoi nous décidons de partir d'un texte à première vue « mineur », de nous attacher à celui-ci au point de le mettre au cœur de notre thèse est d'emblée dépassée par le contenu même de la pensée derridienne. Si l'ensemble des œuvres publiées par Derrida n'échappent pas à la règle qui veut que quelques œuvres ressortent et soient considérées comme étant les

⁸ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, « lettre à sa femme, 19 septembre 1827 », in *Correspondance*, vol. III, lettre n° 562, cité par Lèbre Jérôme, « Détours d'une correspondance franco-allemande : entre Hegel et Derrida », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 39, 2016, p.59-76 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.317>

⁹ Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Editions Galilée, Paris, 1990, p.206

« principales », Derrida n'a cessé de multiplier les formes, les formats et les supports, d'inscrire ou d'effacer délibérément toutes marques relatives au lieu et à la date, de problématiser dès l'incipit de ses prises de paroles retranscrites les conditions d'énonciations où celles-ci avaient lieu. Et si nous partons d'un texte tardif, n'ayant pas de statut académique mais répondant au jeu de la lettre et de la *cartepostalisation* de tout écrit, composant un livre en distyle, présentant deux textes – celui de Malabou et celui de Derrida – face-à-face, adressés l'un à l'autre sans pourtant formé un dialogue ou plutôt formant une sorte de dialogue à distance, de toute cette complexité de composition dont nous partons, nous pouvons rejoindre l'ensemble de l'œuvre publiée et enregistrée de Derrida.

C'est ce que nous proposons ici : déplier le texte derridien pour accéder à d'autres textes – les textes considérés comme étant la partie la plus importante de son œuvre bien entendu, ceux compris entre 1962 et 1972, entre son *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl* (1962) et *Marges de la philosophie* (1972), et embrassant dans l'entre-deux *L'écriture et la différence* (1967) et *De la grammatologie* (1967), mais aussi les textes tardifs de ses derniers séminaires sur *la Bête et la souverain* (2004) dont la question du souverain qu'il y soulève est déterminante dans l'orientation de notre travail. L'autre texte derridien, ici central dans notre travail sur la question du lien du politique à la langue et à l'écriture, est *Le monolinguisme de l'autre* (1996) auquel s'ajoutent *Spectres de Marx* (1993) et *Politiques de l'amitié* (1994). A ces ouvrages dont le commentaire du contenu structure notre travail s'ajoutent également *Force de loi* (1994) et *Mal d'archive* (1995). Notre travail tente ainsi de créer un cheminement dans l'ensemble de l'œuvre de Derrida, de faire entrer en résonance des textes qui se tiennent éloignés dans le temps, dans leur forme et leurs questions. Et ce cheminement est bien sûr déterminé par une question centrale qui n'est pas à proprement parlé intérieure à la philosophie de Derrida mais qui la recoupe, l'interpelle, la questionne, question soulevée par Derrida lui-même au détour d'une carte-postale : que s'est-il passé en Turquie en 1928 ? Que fit exactement Mustafa Kemal en décidant de changer d'alphabet ? Et que faisons-nous lorsque nous lui attribuons l'origine et la responsabilité de ce changement ? C'est ici que se tient l'autre corpus que nous tentons de déplier : le corpus historique, celui des historiens ainsi que le corpus littéraire, celui des écrivains, relatifs à cette période de l'histoire allant du XIXe siècle ottoman au XXe siècle turc, à ce moment de bascule, de changement d'époque et où les ruptures et les continuités se révèlent moins claires que ce qu'elles semblaient être.

Notre thèse n'est pas une thèse d'Histoire mais une thèse de philosophie. Il ne s'agit pas d'écriture au sens limité du terme mais d'écriture en son sens le plus extensif – en son sens derridien – ce qui inclus la question du politique et des fictions politiques, de la science et de la modernité, de la mémoire et de l'archive, de l'histoire et du deuil, de la violence et de la loi, de la justice et du pardon, enfin de la

reprise d'une question classique et de son déplacement, à savoir : qu'est-ce qui fait une nation ? Comment se fonde un ordre politique ?

2. Aspects de l'historiographie turque

Notre thèse travaille une « matière » historique préexistante. L'apport de faits nouveaux, la relecture de sources premières, l'accès à des documents d'archives, le repérage de possibles interprétations nouvelles ou d'erreurs d'interprétations passées, la compilation de sources inexploitées ou restées inaperçues, tout ce qui concerne le travail de l'historien outrepassé nos intentions et nos compétences. Ce qui par contre nous préoccupe, c'est le repérage, au sein de ce corpus, d'un certain nombre d'idées ayant présidé à cet événement : modernité, révolution, science, progrès, histoire, historicité, performativité, légitimité, fondation, création, instauration, avènement, avenir, promesse, unité, unification, politique, politisation. Si notre corpus philosophique apparaît concentré sur l'œuvre de Derrida, à partir de celle-ci s'étendent des incursions vers d'autres œuvres, visant quelques textes mais jamais d'œuvres en entiers comme pour Derrida : celle de Friedrich Hegel et Edmund Husserl bien sûr, centrales sur la question de l'Histoire et de l'écriture, celles de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Carl Schmitt et Walter Benjamin ; centrales sur la question de la violence et du pouvoir, celle de Michel Foucault et de Jean-Luc Nancy sur la question des constructions de discours et de fictions politiques.

La composition de notre corpus historique relatif à la « révolution linguistique » turque s'articule essentiellement autour de trois textes de nature différentes : concernant d'abord la question centrale du changement d'alphabet, c'est le travail d'Emmanuel Szurek et de Birol Caymaz¹⁰ qui nous a servi de point de références – ce sont quelques-unes de leurs intuitions présentes dans leur article portant sur la *Révolution de la langue* que nous avons tentés de prolonger dans le champ philosophique. Concernant la deuxième figure centrale de notre travail, celle à partir de laquelle nous construisons l'opposition philosophe/souverain, à savoir Mustafa Kemal Atatürk, nous nous sommes essentiellement concentrés sur le travail biographique de Şükrü Hanioglu, dont la biographie intellectuelle d'Atatürk¹¹ nous a permis de situer celui-ci dans un horizon de pensée propre à une

¹⁰ Birol Caymaz, Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », *European Journal of Turkish Studies*, 6, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.1363>

¹¹ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, (trad. De l'anglais par Szurek Emmanuelle), éditions Fayard, Paris, 2016.

époque. Enfin concernant l'Histoire ottomane et turque nous nous sommes attaché à suivre la synthèse proposée par Hamit Bozarslan¹², travail sur lequel nous nous sommes largement reposé.

Que ce soit précisément au sujet du changement d'alphabet décidé par Mustafa Kemal en 1928, ou de la saisie des faits historiques composant la vie de ce dernier, ou encore de l'histoire de la Turquie et de l'historiographie turque moderne en général, les historiens relèvent comme embûche dans leurs travaux de recherche la profusion de récits faisant peu de cas de la vérité des faits historiques. Hamit Bozarslan, Şükrü Hanioglu, Edhem Eldem ou encore Emmanuel Szurek mettent en avant la prégnance de ce qui apparaît comme un parti pris idéologique que certains historiens ou auteurs ressasseraient. C'est le problème que soulève Emmanuel Szurek et Birol Caymaz concernant les ouvrages portant sur le changement d'alphabet : soit que les sources premières de l'époque même de la réforme soient empruntées d'un discours officiel imposant de fait son interprétation des faits, soit que les historiens reprennent par la suite sans regard critique les mêmes éléments d'interprétations produits par l'idéologie kémaliste.

En Turquie, les travaux sur le changement d'alphabet restent cantonnés au domaine de l'histoire de la langue ou de l'histoire culturelle. Dans l'historiographie généraliste de la première période républicaine, l'abandon des caractères arabes demeure soumis à une approche légaliste, focalisée sur la 'sécularisation' ou la 'modernisation' (*çadalama*) de la Turquie pendant l'entre-deux-guerres. La discipline historique tend à endosser le point de vue idéocentrique de l'Etat. Même les historiens étrangers préfèrent analyser l'enchaînement des réformes comme la manifestation d'une idéologie progressiste et occidentaliste. Le chercheur se trouve donc confronté à un mur d'ouvrages, articles et récits personnels qui réduisent l'étude du changement d'alphabet au ressassement de l'eulogie officielle. Le verrouillage des sources trouve son origine dans la censure mise en place par le régime du parti unique dès le milieu des années 1920.¹³

Şükrü Hanioglu se prête à une recension de titres d'ouvrages portant sur la biographie de Mustafa Kemal Atatürk dont l'enchaînement vire à l'absurde. L'historiographie républicaine ayant fait d'Atatürk une figure exceptionnelle, un « grand homme » de l'Histoire, Şükrü Hanioglu note la dérive d'une telle construction officielle amenant des auteurs à défendre n'importe quelle thèse pourvue que celle-ci mette Atatürk au centre de tous les regards. Ce fut la partie la plus importante de son travail de

¹² Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'Empire à nos jours*, éditions Tallandier, Paris, 2013, 590 p.

¹³ Birol Caymaz, Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

recherche que de trouver un moyen d'avoir accès à des sources de premier ordre afin de ne plus dépendre de ce que l'historiographie pouvait ressasser de fabulations et de mystification.

Des centaines d'ouvrages ont été écrits sur divers aspects de la vie et de l'œuvre d'Atatürk. Ils portent des titres comme *Atatürk et les étudiants en médecine*, *Atatürk et la météorologie*, *Atatürk et l'Eurasie*, ou encore *L'Amour d'Atatürk pour les enfants*. La plupart sont des hagiographies qui dépeignent le fondateur de la Turquie moderne comme un maître omniscient, voire un roi-philosophe apte à légiférer en toute chose. Atatürk et ses prétendues idées servent à prouver à peu près tout et son contraire. Ainsi, on trouve à la fois des titres comme *Atatürk était anticomuniste* et *Le Socialisme*, *Atatürk et la Constitution*, mais aussi *J'ai cherché Atatürk dans le Coran et je l'ai trouvé*, aux côtés de *Atatürk et la science*. Parallèlement, l'histoire officielle présente Atatürk comme un dirigeant-né, et tend à peindre le monde dans lequel il a vécu à travers le prisme de sa personne plutôt que l'inverse. [...] Ainsi, quiconque envisage de rédiger une biographie d'Atatürk doit d'abord le démythifier, l'historiciser et le contextualiser à l'aide de sources primaires.¹⁴

Edhem Eldem souligne quant à lui, que ce rapport « nombriliste » et « frénétique » à l'histoire n'est pas clos et ne se cantonne pas à l'historiographie de la période kémaliste mais que celui-ci déborde de nos jours vers une nouvelle synthèse politico-historique revalorisant un passé ottomano-islamique à la véracité historique douteuse. Ce que déplore Edhem Eldem, c'est la situation de solitude et la sensation d'étouffement dans laquelle se trouve l'historien face à ce foisonnement de discours politiques, médiatiques, et autres qui font peu de cas du sérieux que devrait appeler la construction d'un discours historique.

Évidemment, ce n'est pas là un phénomène propre à la Turquie. *L'Histoire mondiale de la France*, pensée et dirigée par Patrick Boucheron, montre bien, tant par sa conception que par certaines réactions qu'elle a suscitées, qu'une forme de myopie nombriliste hante plus d'un récit historique. Je pense cependant que le cas turc dépasse de beaucoup les limites de l'admissible et du tolérable, en raison d'une fusion presque organique entre politique, idéologie et histoire, évidemment au détriment de cette dernière et, bien sûr, en dépit du bon sens. L'influence exercée sur notre malheureuse discipline par les acteurs politiques, les institutions de l'État, l'éducation nationale, les médias et la culture populaire est telle que

¹⁴ Hanioglu Sükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit., p.16-17

l'historien qui refuse de contribuer, de participer ou tout au moins de se conformer à cette frénésie s'en retrouve étouffé, isolé et, en tout cas, frustré.¹⁵

Hamit Bozarslan ne semble pas partager ce sentiment d'isolement qu'exprime ici Edhem Eldem dans cet extrait. Celui-ci met au contraire en avant la constitution d'une nouvelle génération d'historiens ayant réussi à sortir l'historiographie des ornières de l'histoire officielle – ce qu'il nomme la « grille de lectures laïciste et moderniste » – et inversant l'ordre d'importance accordé jusqu'alors à certains événements. Hamit Bozarslan relève comme un progrès de l'historiographie turque le passage de ce qui était alors éludé – le génocide de 1915 et Dersim, événements auxquels auraient pu être ajouté d'autres événements dramatiques de l'histoire turco-ottomane – au premier, des notes de bas de page au cœur du texte. C'est un choix qu'assume Hamit Bozarslan de mettre la violence au cœur de son travail d'interprétation de l'histoire.

Mais nous nous efforcerons également de nous faire ici l'interprète de nouvelles générations de chercheurs, dont nombre de jeunes collègues, qui ont considérablement renouvelé nos savoirs sur la Turquie et nos manières d'interroger son passé. À titre d'exemple, on pouvait, dans un passé pas si lointain, écrire une Histoire de la Turquie en faisant abstraction du génocide arménien, du nationalisme officiel sous le régime kémaliste, ou encore de la destruction de la région kurdo-alévie de Dersim en 1936-1938, événement majeur s'il en fut des dernières années de la présidence de Mustafa Kemal Atatürk. Comme le montre la brillante lecture que l'historien Erik-Jan Zürcher fait d'*Islam et Laïcité*, grand classique de Bernard Lewis (première édition : 1961), les études réalisées au cours du dernier quart du siècle nous ont appris à rehausser dans le corps du texte ces événements, auparavant au mieux négligés en simples notes de bas de page, jusqu'à réécrire l'histoire du pays à partir de la centralité qu'ils ont gagnée. Il n'y a pas de doute, qu'aujourd'hui, la recherche sur l'Empire ottoman, mais surtout sur la Turquie contemporaine porte la marque d'une école qu'on peut qualifier de dissidente, en rupture radicale avec la grille de lecture moderniste et laïciste en vogue il y a encore peu.¹⁶

Ces remarques se recoupent et pointent vers ce qui pour nous constitue le cœur de notre travail de recherche : la constitution de fictions politiques s'appuyant sur des idées issues de la tradition philosophique occidentale. Edhem Eldem a raison de dire que les récits historiques sont hantés. Michel Foucault relevait que les discours, les savoirs – historiques, scientifiques etc. – au mieux fonctionnent comme des outils au pire comme des armes. Néanmoins, la séparation que celui-ci souhaiterait faire

¹⁵ Eldem Edhem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident : Leçon inaugurale au Collège de France*, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.6201>

¹⁶ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'Empire à nos jours*, op. cit. , p.25-26

entre discours historique et politique nous semble au contraire difficile à faire. L'Histoire est au cœur de la philosophie du XIX^e siècle, et celle-ci nous apprend que sa constitution en tant que discours est indissociable de la constitution de l'Etat, tout comme la modernité est indissociable de la constitution de la science et la constitution de celle-ci de la question de l'écriture.

Notre parti pris est de faire de la question de l'écriture non pas une question périphérique, un sous-produit de réformes étatiques plus larges, mais une question centrale, déterminante, fondatrice pour la République de Turquie, et au-delà de cet exemple, de tout ordre politique moderne. C'est bien entendu la lecture de l'œuvre de Derrida qui nous dicte une telle orientation et c'est avec les textes, avec les travaux des historiens que nous la confrontons.

3. Construction de notre problématique

En ce qui concerne les travaux relatifs à l'histoire de cette « révolution linguistique » (*Dil devrimi*), nous nous sommes confronté essentiellement à l'ouvrage au titre paradoxal de Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform, a Catastrophic Success*, et aux articles de Nicolas Vatin dans son article intitulé « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue »¹⁷, de Birol Caymaz et Emmanuel Szurek dans leur article « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » »¹⁸, ainsi que de Johann Strauss « Modernisation, nationalisation, désislamisation, La transformation du turc aux XIX^e–XX^e siècles » et « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique »¹⁹. Chacun de ces textes propose une approche différente de l'histoire des réformes linguistiques turque, l'inscrivant dans des problématiques différentes et en l'insérant dans des perspectives chronologiques et géographiques plus larges ou plus resserrées. Les articles de Johann Strauss et de Nicolas Vatin offrent des perspectives plus larges s'attachant à décrire la complexité de la situation linguistique dans l'Empire et retracent les grandes lignes de l'évolution d'une « nationalisation » des langues de l'Empire, Birol caymaz et Emmanuel Szurek s'attachent à décrire ces réformes linguistiques comme la mise en place d'un dispositif de pouvoir.

¹⁷ Vatin Nicolas, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988, p.68-84 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2254>

¹⁸ Caymaz Birol, Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

¹⁹ Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°124, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.6024>

Pour tenter d'approcher la complexité de la situation linguistique dans l'Empire ottoman, Johann Strauss investit le concept de « diglossie »²⁰ qu'il emprunte – comme il l'explique lui-même – au linguiste américain Charles Ferguson. Johann Strauss part de la situation linguistique ottomane qui était polyglotte – celui-ci fait mention de plus d'une centaine de langues à une certaine époque de l'Empire mais dont la diversité et le peu de traces écrites reste à l'état d'estimation. Si Johann Strauss rappelle que jusque dans les années 1970, au sein de la République de Turquie – qui n'est en rien la seule héritière du démantèlement de l'Empire – subsistait une vingtaine de langues, indo-européennes, altaïques, sémitiques, caucasiennes, etc., celui-ci s'attache à rendre compte de la complexité interne aux langues turque, grecque, arménienne et arabe. Ces ensembles linguistiques sont re-complexifiés en effet en y introduisant une compréhension diglossique de chacune.

Ce que cette approche permet, c'est avant tout de pointer le fait que ces ensembles sont des constructions discursives pratiques à manipuler mais ne rendant peu compte de la diversité des possibilités linguistiques au sein d'une langue et entre plusieurs langues. L'approche des langues en situation de diglossie est une approche qui prend le phénomène d'une langue dans sa perspective synchronique et non diachronique, autrement dit cette approche se propose de saisir la diversité au sein d'un même ensemble à un même moment. Cette approche se superpose à la prise en compte de la variabilité d'un même ensemble, c'est-à-dire les variations locales d'une langue ou standards régionaux. Ce que celle-ci amène en plus c'est une attention portée aux variations issues d'une volonté de codification, de standardisation, de *grammatisation*²¹, une volonté d'élever la langue à un niveau de sophistication jugé adéquat à l'expression littéraire ou aux situations formelles. Chaque ensemble apparaît ainsi comme divergent d'avec lui-même, jamais fixe, et toujours déjà travaillé par des oppositions, des conceptions reflétant des visées socio-politiques. Cette approche nous met sur la voie d'une attention particulière – et difficile à maintenir – quant à l'emploi de telle ou telle dénomination : la langue « turque » n'est pas un donné mais un construit, tout comme le « turc ottoman » l'est également.

La délimitation des langues et leur classement apparaît comme le produit d'une construction – construction à laquelle préside certaines conceptions idéologiques que nous nous proposons d'analyser via la pensée de Derrida. C'est en effet, bien ce face à quoi nous met la « révolution linguistique » entreprise sous l'égide de Mustafa Kemal en 1928. Nous ne pouvons être assuré d'aucun des termes mis en avant, tout apparaît questionnable : qu'est-ce que la langue turque ? Existait-elle,

²⁰ Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°75-76, 1995, p.221-255 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>

²¹ Cf. Auroux Sylvain, *La révolution technologique de la grammatisation*, coll. « Philosophie et Langage », Mardaga, Liège, 1994, 216 p.

en tant que telle, avant cette « révolution » ? La « langue ottomane » à laquelle celle-ci est censée s'opposer recouvre-t-elle une réalité homogène ? N'est-elle pas plutôt le produit d'une construction idéologique pressée de disqualifier un passé avec lequel elle voulait rompre ? Quelles réalités attribuées au tableau justifiant ce changement d'alphabet ? Pourquoi le choix de la phonétisation de l'alphabet est-il apparu comme une nécessité voire une évidence ? Quelle pertinence y-a-t-il à séparer ainsi l'écrit de l'oral pour mieux affirmer par la suite leur quasi-parfaite superposition ? En quoi cela mérite-t-il le nom de « révolution » ? Pourquoi une telle réforme a-t-elle nécessité un tel investissement de la figure du président de la République, Mustafa Kemal ? Pourquoi celui-ci a-t-il construit autour de cette réforme un récit le plaçant au cœur de la naissance de la nation turque rendant indissociable cet alphabet de sa propre personne ?

A cette approche attentive à redoubler la complexité des ensembles linguistiques auxquels nous nous référons lorsque nous parlons de la situation linguistique dans l'Empire ottoman, nous pouvons ajouter l'approche féconde en linguistique de Sylvain Auroux.

Nous devons à Sylvain Auroux, en tant que linguiste, la problématisation de la « langue » comme concept²². Celui-ci partant des avancées récentes de la linguistiques –de plus en plus désignées sous le terme de « sciences du langage » – note une perte d'évidence du concept constitutif de la linguistique à savoir la « langue ». Il y a une ambiguïté du concept de langue en ce qu'il n'est pas sûr qu'une telle désignation recouvre une réalité substantielle bien délimitée. En posant la question du mode d'existence de la « langue », Sylvain Auroux souligne l'importance de la prise en compte de la variabilité de celle-ci. Son approche est déterminante dans l'orientation de notre travail en ce que cette remise en compte de l'unité du concept de langue l'amène sur le terrain de l'action politique en matière de pratiques langagières. En effet, celui-ci aboutit à soulever la question de savoir non plus « où et par qui est parlée la bonne langue » mais « qui en définit le bon usage », « qui est le maître de la langue capable de définir la bonne langue », « qui est le véritable « sujet » – le « porteur » ou le « souverain » – de la langue »²³ ?

La « langue » n'est pas un objet simple et évident mais au contraire très variable. Elle est sensible « aux variations historiques de l'idéologie, de la science ou de la politique linguistique et de la construction d'un outillage cognitif. »²⁴ Le cas particulier auquel Sylvain Auroux s'attache est le français et ce en

²² Auroux Sylvain, Le mode d'existence de la « langue », « La linguistique » 2013/1 Vol. 49, Presses Universitaires de France, pages 11 à 33, Paris, 2013

²³ Auroux Sylvain, « Le sujet de la langue : la conception politique de la langue sous l'Ancien Régime et la Révolution », W. Busse & J. Trabant (dir.), Les Idéologues. Sémiotique, philosophie du langage et linguistique, John Benjamins, Amsterdam, 1986, pp. 259-276.

²⁴ Auroux Sylvain, Le mode d'existence de la « langue », « La linguistique » 2013/1 Vol. 49, Presses Universitaires de France, pages 11 à 33, Paris, 2013

raison de la spécificité du modèle de politique linguistique française. En effet, en retraçant l'ensemble des dates et événements canoniques servant de points de repères à l'histoire générale de la langue française, celui-ci note que celle-ci repose essentiellement sur des événements politiques et littéraires. L'histoire de la langue française y apparaît ainsi comme étant indissociable de la constitution de la monarchie absolue. Ce qui s'est opéré ainsi à travers la construction d'un discours historique, c'est la naissance de l'idée d'unité entre le royaume et sa langue – unité fondatrice et indissoluble. De la langue va dépendre la légitimité du pouvoir. Pour autant la transformation de la monarchie en absolutisme ne signifie pas que le « français » soit le dialecte parlé par le groupe au pouvoir. Bien au contraire, cette « langue française » si importante pour le pouvoir restait à construire. La « langue » est une institution ; elle dépend d'une autorité. Si elle était un donné, la nécessité de fonder une Académie (1635) apparaîtrait étrange. En se donnant pour mission de « clarifier », « unifier » – contre les variations – et « rationaliser » la langue, l'Académie royale traduit la mise en place d'une politique active et volontariste en matière de pratiques langagières ; il ne s'agit pas seulement d'imposer le français sur l'ensemble du territoire mais de transformer la langue elle-même. En effet, l'idée que la langue française serait la langue de la clarté et de la précision est un mythe, un construit, qui ne recouvre, au moment de la fondation de l'Académie aucune réalité substantielle. « Clarté » et « précision » sont des vues programmatiques pour lesquels le pouvoir s'est doté d'outils d'interventions linguistiques. C'est ce que Sylvain Auroux nomme « grammatisation », la construction d'instruments linguistiques imposant des normes à la langue, en en normalisant les usages. En s'appuyant sur Louis-Jean Calvet – et son *Essais de linguistique. La langue est-elle une invention des linguistes ?* – Sylvain Auroux écrit :

Le « français », la langue française, n'est pas l'extension géographique d'un dialecte préexistant, c'est une construction complexe où l'on rencontre les luttes politiques et idéologiques, la mise en place d'institutions spécifiques et la construction d'un outillage linguistique varié (comprenant grammaires et dictionnaires). D'une certaine façon, la langue française est une création des grammairiens.²⁵

Par extension, nous pouvons suivre Sylvain Auroux et dire que les langues nationales n'existent pas et avancer ainsi sur la question de la politique linguistique entreprise par Mustafa Kemal et comprendre comment la langue turque et son écriture furent inventées en même temps que la légitimité du régime républicain.

²⁵ *Ibidem*

4. Principales sources historiques

Comme nous l'avons mentionné précédemment, nous sommes redevables aux travaux de Birol Caymaz et d'Emmanuel Szurek, ainsi que ceux de Nicolas Vatin et de Geoffrey Lewis quant à la saisie des enjeux historiques que représente la « révolution linguistique » en Turquie dans les années 1930.

Chacun de ces travaux nous a permis de retracer un ensemble de faits ayant concouru à la mise en place de ces réformes linguistiques : qu'il s'agisse de prémisses théoriques au XIXe siècle, à l'agenda de planification de l'imposition de celles-ci ou encore de la création des institutions nécessaires à leur mise en place, chacun – appuyant sur tel ou tel fait – permet de construire une vue d'ensemble de la question dépassant largement le simple cadre de la période républicaine et même les limites territoriales de celle-ci. Nicolas Vatin, très attentif à rendre compte des transformations morphologiques opérées par les réformes sur les mots, ne manque de souligner au passage son admiration envers une telle entreprise – « prodigieuse volonté politique d'Atatürk », « à bien des égards, l'entreprise fut un succès » etc. – et tente de présenter l'histoire de la langue turque au moment de la réforme dans sa dimension politique et sociale mettant l'accent sur « le désir profond aussi bien dans la population que chez les gouvernants de rénover et d'occidentaliser le pays dans tous ses aspects ». Ces remarques sont, pour notre propre travail, intéressantes. Nous ne voulons – ni ne pouvons – discuter la valeur de ses analyses morphologiques et étymologiques mais partir de cette « prodigieuse volonté politique », de ce « désir d'occidentaliser et de rénover » de problématiser en effet chacun de ces termes en en traçant l'ancrage dans l'histoire de la philosophie.

L'approche de Johann Strauss dans son article intitulé *Modernisation, nationalisation, désislamisation, La transformation du turc aux XIXe–XXe siècles* permet justement de rapprocher la question du changement d'alphabet du contexte particulier de la fin du XIXe siècle où des idéologies se structurent autour des concepts de science et de progrès. Il est en effet tout à fait intéressant pour nous de voir que la question de la langue et de son écriture se trouve pris au cœur d'un débat relatif à la modernisation technique de l'Empire, et comment les idées de sciences et de progrès furent comprises comme entrant en conflit avec le religieux. Johann Strauss relève que la question du lien entre religion et écriture fut une donnée déterminante dans les débats et notamment dans l'opposition que rencontrèrent les différents projets de réformes de l'écriture dans l'Empire dans la période pré-républicaine. Une distinction entre les « langues islamiques » – autrement dit des communautés pratiquant l'Islam et ce qu'elles soient turques, albanaises, kurdes, bosniaques, lazès, etc. – et les autres langues – celles des communautés non musulmanes existait dans l'Empire. L'empreinte laissée

dans les « langues islamiques » par la langue arabe était perçue au début du XXe siècle par certaines franges de l'élite ottomane comme valorisante et comme une évidence l'utilisation de l'alphabet arabe dans leur transcription. La progression des discours réformistes défendant l'adoption d'un alphabet latinisé produisit une réaction de crispation amenant certains Ulemas à assimiler purement et simplement alphabet arabe et Islam, présentant l'alphabet arabe comme seule « écriture musulmane ». Ce que redoutaient les Ulemas semble bien avoir été le risque d'éclatement de la communauté musulmane face au risque de la multiplication des nouveaux alphabets « nationaux ». Ce que l'on voit dans cette période de percée des velléités de construire un nouvel ordre « moderne » sur le modèle européen produisit des contre-discours cherchant à contrer cette logique de nationalisation des langues – non pas au nom de la préservation de l'Empire mais de la préservation de la communauté musulmane dans son ensemble. Cette opposition se poursuivit jusqu'au moment où le pouvoir kémaliste prendra la décision d'imposer ce nouvel alphabet « turcisé » et se prolonge jusqu'à nos jours comme le rappelle Johann Strauss²⁶. Nous verrons justement qu'une telle opposition n'est pas aussi simple qu'une opposition entre modernistes et traditionnalistes.

C'est véritablement le travail de recherche de Birol Caymaz et d'Emmanuel Szurek qui pour nous fut le plus fécond quant à la question du « comment » une telle réforme fut possible, quant à l'ensemble des dispositifs mis en place afin d'imposer non seulement cet alphabet nouveau mais aussi cette langue nouvelle à l'ensemble du pays. En effet, ceux-ci soulignent que :

Plus qu'une étape dans le processus de « modernisation » ou « d'occidentalisation », la reformulation autoritaire de la norme graphique représente en réalité (1) une étape décisive dans l'enracinement des structures étatiques républicaines du pouvoir, (2) prépare la voie à l'homogénéisation du territoire national et (3) permet d'étayer les hiérarchies symboliques.²⁷

Ce que permet de saisir cette approche, c'est l'aspect construit de tout l'ensemble – alphabet, langue, nation, figure charismatique d'Atatürk. C'est dans les interstices de ce travail que nous engageons une

²⁶ Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit. : « Le débat sur la légitimité d'une turcisation de la langue religieuse se poursuit, sous les slogans *Türkçe ibadet* « la prière en turc » ou *Anadilde ibadet* « la prière dans la langue maternelle », jusqu'à nos jours. Il déclenche parfois des vives controverses dans la presse, comme en 2002, lors de la parution du livre *Anadilde ibadet meselesi* (La question de la prière en langue maternelle) de Yaşar Nuri Öztürk, un des plus populaires théologiens turcs, très présent dans les médias. Pour certains écrivains musulmans de gauche (citons ici surtout Cengiz Özakıncı) ou alévis, ni la langue arabe ni l'alphabet ont un caractère sacré. Ces auteurs rejettent des termes comme « langue coranique » (*Kur'an dili*), « écriture coranique » (*Kur'an yazısı*), « alphabet musulman » (*İslam, müslüman alfabesi*), etc. L'alphabet arabe n'est pas l'alphabet coranique mais « l'alphabet national arabe ».

²⁷ Caymaz Birol, Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

réflexion sur les fictions politiques : leurs origines, leurs ancrages, les principes mis en œuvre, leur efficacité et leurs limites.

5. Annonce du plan

Nous avons voulu rester au plus près de la lettre de Derrida tout au long de notre travail, ne pas cesser d'y faire retour à mesure que nous avançons sur cette question du politique et de l'écriture. C'est pour cela que, dans une première partie, nous nous sommes attaché à construire cette double ligne qui traverse toute notre thèse – la ligne philosophique et la ligne historique.

a. Plan de la 1^{ère} partie

Cette première partie part des remarques de Derrida relatives à la figure de Mustafa Kemal telle que celle-ci apparaît représentée sous tant de formes et dans tant de lieux en Turquie. Nous avons tenté de poser des repères quant à ce qu'il fallait entendre par « révolution linguistique », en tracer les coordonnées afin de pouvoir la confronter à la pensée de Derrida. Qu'est-ce qui a bien pu pousser Mustafa Kemal à imposer un nouvel alphabet ? Y'avait-il eu de bonnes raisons à cela ? Comment un tel projet a-t-il pu non seulement être réalisé, appliqué mais aussi conçu, préparé, c'est-à-dire, au final, désiré ?

C'est essentiellement sur la question du souverain et de sa représentation que porte cette partie. Nous avons en effet repéré à partir de la mise en scène de l'inculcation du nouvel alphabet plusieurs angles de saisie de cet événement. Ce sont également quatre « scènes d'écriture » que nous avons repérées dans l'œuvre de Derrida auxquelles s'ajoute la leçon d'écriture de Sivas dispensée par Mustafa Kemal. Cinq scènes mettant en jeu le rapport de l'écriture au souverain, au pouvoir, à la ruse et à la violence. Cinq scènes qui permettent de circuler dans l'œuvre de Derrida. Nous avons voulu poser la question de la recomposition du rapport du philosophe au souverain à partir de la pensée de Derrida.

Nous avons dans un premier temps cherché à construire cette mise en regard entre le philosophe et le souverain sur laquelle repose la suite de notre travail. Nous nous sommes tout d'abord essayé à un travail de synthèse des faits relatifs à la « révolution linguistique » turque. Nous partons donc d'abord de l'enchaînement des événements et des décisions prises afin de planifier cette transformation avant de l'inclure dans une perspective temporelle et spatiale plus vaste et de mesurer l'écart entre la situation linguistique de l'Empire et la situation linguistique de la République. Ce que l'on observe,

c'est le passage d'un Empire polyglotte n'ayant jamais fait de l'unification linguistique une priorité, à une République qui pose à son principe la nécessité de ne recourir qu'à une langue unique en dépit du multilinguisme du monde anatolien. Afin d'approcher les raisons – autrement dit les vues idéologiques – ayant présidé à une telle « révolution culturelle », nous avons tenté de saisir ce que les différentes dénominations par lesquelles cette « révolution » était nommée disaient de cet arrière-plan idéologique.

Nous nous sommes en un deuxième temps penché sur la figure particulière de Mustafa Kemal Atatürk et ce en raison du fait qu'il semble quasiment impossible de penser cette « révolution linguistique » sans s'y référer. C'est également par-là que nous entrons dans la pensée de Derrida. C'est en effet en partant des impressions qu'il note au cours de son voyage et qu'il adresse à Catherine Malabou que se révèle l'ambiguïté de cette figure du politique et par-là de toute figure du politique. Derrida ne part pas de considérations précises relatives à ce changement d'alphabet mais de l'impression que produisent sur lui les portraits de Mustafa Kemal Atatürk et les lettres de l'alphabet turc dont il sait qu'elles sont du fait de la volonté de celui-ci. Ces portraits sont liés à une mise en scène ; ils impliquent une théâtralité du souverain qui engage la nature même de son être. Derrida saisit la souveraineté comme spectralité et ses vues recourent celles de Louis Marin relativement à la représentation du pouvoir et au pouvoir de la représentation.

C'est à partir de cette spectralité du souverain que nous pouvons en un troisième temps faire retour sur la spécificité de l'écriture dans la pensée de Derrida. Derrida passe, en effet, pour le penseur de l'écriture et de la différance. La mise en scène du souverain donnant une nouvelle écriture à son peuple entrant en résonance avec la scène du mythe platonicien de l'invention de l'écriture dans le dialogue du *Phèdre*, nous permet d'entrer dans le vif de la pensée de Derrida quant à ce que celui-ci entendait par « écriture ». Deux ouvrages sont pour nous ici capitaux : *La dissémination*, recueil dans lequel se trouve son article intitulé *La pharmacie de Platon* et *La grammatologie* qui contient une déconstruction du phonocentrisme et du logocentrisme de la linguistique saussurienne ainsi qu'une déconstruction du rapport de l'écriture à la violence tel qu'il fut compris par l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss.

Ce n'est qu'après avoir fait ce parcours que nous pouvons en un quatrième temps revenir sur cette mise en regard dont nous étions partie. Cette « histoire d'écriture » n'est pas étrangère à la philosophie. La philosophie est, elle aussi, traversée par le désir d'une langue nouvelle, et entretient des rapports contradictoires avec l'écriture. Derrida repère cela dans la tradition philosophique et tente de saisir par où cette question de la langue et de l'écriture se déconstruit. C'est dans sa conférence intitulée *Le Monolinguisme de l'autre* que Derrida pour la première fois tisse des liens entre la spécificité de ses prises de positions quant à la tradition philosophique et quant à la manière dont il

l'a remise en cause et sa propre expérience de la domination coloniale. La question du biographique n'est pas une question secondaire dans cette « histoire d'écriture ». C'est à partir de son expérience de l'Algérie coloniale que Derrida pense la violence de la langue, ainsi que l'impossibilité de toute univocité, d'identité et d'appropriation de la langue.

b. Plan de la 2^e partie

Notre deuxième partie revient sur la question de la modernité et du politique, et la question du lien entre modernité et écriture. Nous nous sommes posé la question de savoir comment l'écriture était devenue un élément central dans la question de la « modernisation ». Autrement dit, comment l'invention de la modernité est liée à l'invention de l'Histoire qui est elle-même passée par une écriture de l'Histoire. Il nous est apparu que de telles questions pouvaient être abordées à partir de l'histoire de trois villes représentatives des bouleversements opérés entre les XIX^e et XX^e siècle : Istanbul, Salonique et Ankara.

C'est encore une fois de la lettre de Derrida dont nous partons. Nous y faisons retour en un premier temps en ce que celle-ci esquisse un affect nostalgique – affect lié dans l'approche de Derrida à la question de l'événement comme ce qui arrive hors de toute attente et qui peut tout aussi bien se comprendre comme catastrophe. C'est une première incursion dans la littérature turque qui nous permet ainsi de saisir les traces de cette catastrophe dont témoigne cet affect nostalgique dénommé « hüzün ». Cette mélancolie liée à la vue des ruines du passé engage la question de la modernité comme rupture, ainsi que celle de la mémoire et de l'oubli, c'est-à-dire de l'héritage. Cette première approche nous amène à viser plus loin dans l'histoire de l'Empire ottoman, à en retracer l'histoire au cours du XIX^e siècle. Les réactions des acteurs de cette histoire du XIX^e siècle oscillent entre exaltation et lamentation face au progrès technique, au basculement dans « les temps modernes ».

En un deuxième temps, nous nous sommes attaché à réintroduire la figure de Mustafa Kemal dans son temps et son lieu afin de saisir l'origine et le cheminement des idées ayant présidé à la mise place de sa politique, à savoir la nécessité d'une « modernisation » comprise comme « occidentalisation ». La prise en compte de la date à laquelle Mustafa Kemal lance cette entreprise de « modernisation » nous aiguille vers un paradoxe. L'immédiate après-guerre apparaît en effet comme un moment d'effondrement de l'Europe et Paul Valéry le souligne bien. Au moment même où Mustafa Kemal engage la République de Turquie dans une entreprise de constitution d'un Etat-nation à l'occidental, l'Europe entre en crise. Les considérations de Valéry engagent la question de savoir ce qu'il faudrait entendre exactement par « Europe » et « Occident » afin de comprendre de quel legs Mustafa Kemal

se revendique l'héritier – et cela au moment même où celui-ci refuse le legs ottoman. Derrida qui a pensé à partir de ces considérations, nous amène à penser la question du cap, de ce que « faire cap », « se donner un cap » veut dire et comment Mustafa Kemal apparaît comme « l'homme du cap ».

La détermination de l'« Europe » comme Esprit par Valéry nous amène en un troisième temps à pousser plus avant la question de l'écriture. Husserl qui était le contemporain de Paul Valéry se fait le continuateur de Hegel en faisant de l'écriture, de l'accès à l'écriture, la condition de possibilité de l'historicité, de l'accès à l'historicité de toute culture. Ce n'est pas n'importe quel type d'écriture à qui est ici dévolue la tâche de faire entrer les civilisations dans l'Histoire mais à l'écriture alphabétique comprise comme étant d'origine occidentale, car phonétique, comme seule à même de dire la science et d'ouvrir le champ de l'Histoire.

C'est en remontant à l'origine de l'idée d'écriture comme condition de possibilité de l'historicité que nous fûmes amené à reprendre en considération la philosophie de l'Histoire de Hegel. Hegel est en effet le penseur de la détermination de l'Histoire comme réalisation de l'Esprit, c'est-à-dire comme réalisation de la raison et rationalisation du réel. La pensée de Hegel pousse la compréhension du progrès jusqu'à voir dans l'Etat moderne l'achèvement de l'histoire, ce vers quoi tendrait toute l'histoire de l'Esprit. Ainsi apparaissent liées entre eux : Histoire, écriture, science et Etat. Il y a néanmoins un autre aspect de la pensée de Hegel qui pour nous fait écho à la question de l'héritage et du deuil induit par la modernité, il s'agit de la dimension tragique de l'histoire, celle qui prend en compte les ruines du temps et qui engage à considérer les métaphores propres aux propos sur la modernité.

La modernité se présente en effet dans la tradition philosophique à partir de René Descartes indissociablement liée à la métaphore de la ville, de l'architecture et de la planification urbaine et que nous développons en un cinquième temps. Que le projet philosophique de rénovation de la science se prolonge en des considérations concrètes quant à l'aménagement des conditions de vie, à leur transformation est déterminant. Ce sont ces considérations que nous pouvons retrouver à l'origine des discours menant à la décision de faire d'Ankara la ville nouvelle, la ville de la « Turquie moderne ».

La prégnance d'éléments propres aux discours modernistes nourris de philosophie au moment de la fondation d'Ankara - qui n'est pas sans lien avec le changement d'alphabet – nous amène à parcourir de nouveau l'histoire de l'Empire ottoman à la République de Turquie de la même façon dont nous avons retracé l'invention de l'idée d'historicité en philosophie. La modernité comme volonté de rupture nous amène à prendre en considération les moments de ruptures, de tensions, de révoltes et de soulèvements qui ont parsemés l'histoire de l'Empire au XIXe siècle. Ce qu'un tel retour en arrière permet, c'est de déplacer quelques lignes de ruptures et de continuités. Les deux moments charnières

étant les Tanzimat compris comme volonté de réforme et le soulèvement Jeune-turc compris comme produit de la pénétration des idéaux et des pratiques révolutionnaires.

L'autre aspect de l'histoire de ce siècle à prendre en compte pour nous est celui qui tient compte de l'évolution de la question de la langue et de l'écriture dans l'Empire. Les préoccupations politiques relatives à l'émergence d'un état moderne posant la question de la transformation des sujets en citoyens et des communautés en une nation est indissociable d'une réflexion sur les langues et l'écriture dans l'Empire. C'est à la fin du XIXe siècle que nous trouvons les premiers contempteurs de l'alphabet arabe et la reprise de la question de la science et de l'écriture comme engageant l'avenir et la survie de l'Empire. Ce sont les milieux intellectuels et littéraires qui s'emparent de cette question et qui, en introduisant des formes modernes de littérature ainsi qu'en entreprenant la grammatisation de certaines langues de l'Empire, ont contribué à faire avancer l'idée de nation.

c. Plan de la 3^e partie

Dans la troisième partie nous faisons retour sur ce que la première partie laissait en suspens. Dans cette partie, nous relançons notre investigation quant à la figure du souverain et à son rapport à l'écriture mais dans une compréhension élargie depuis la question de la fondation de la République de Turquie. La théâtralité de la première scène d'écriture que nous avons repérée dans cette première partie posait la spectralisation du souverain ainsi que sa fictionalisation. C'est la question des fictions du politique, des fictions instituant que nous nous attachons à poursuivre dans cette troisième partie. La question de la nation est ici centrale. Nous partons d'une compréhension qui nous vient de l'historienne Anne-Marie Thiesse de la nation comme invention reposant sur des fictions qui la font exister. La « nation » apparaît ainsi comme principe légitimant l'Etat qui, lui, serait une entité concrète. L'enchevêtrement des deux – le chiasme qui les tient ensemble – en un « Etat-nation » ouvre la question du passage du concept de nation dans la temporalité historique. La question de ce passage est justement ce qui nécessite une histoire des fictions politiques. Il s'agit de faire l'histoire de ces inventions par lesquelles la nation fut dotée d'une existence symbolique et imaginaire. La « nation » est un postulat, une invention, et ne semble tenir qu'à la force de l'adhésion collective à cette fiction. L'histoire de la création des nations se fait ainsi histoires des processus et des éléments par lesquels un pouvoir central étatique moderne se crée, s'invente, à partir de fictions à même de susciter une adhésion collective. Si les « nations » sont des inventions, le sentiment qui lie tout un chacun à « sa » nation n'a rien de spontané ni de naturel mais doit au contraire être produit.

Dans un premier temps, la question de la nation nous porte à questionner son lieu d'origine dans la philosophie du XIXe siècle. Ce qu'est une nation n'est l'objet d'aucune définition unique mais engage au contraire des vues qui s'opposent. Ainsi la conception hégélienne et la conception romantique auxquels il faut ajouter la compréhension fichtéenne de la nation – conception déterminante pour nous puisque celle-ci lie la question de la nation à la question de la langue du peuple et construit une réflexion sur la nécessité de l'instruction publique comme lieu de révélation de la dimension nationale du Moi individuel.

Poser la question de l'émergence de la notion de nation dans la période pré-républicaine, nous amène à revenir aux dernières décennies de l'Empire. La suspension de la constitution et l'autoritarisme du pouvoir du Sultan Abdülhamid II (1876-1909) correspondant à une période d'effervescence intellectuelle, économique et politique. La promotion d'une « possible » citoyenneté ottomane n'aboutit pas à la constitution d'une identité nationale – elle s'y soustrait encore – en revanche, les différentes composantes de l'Empire semblent bien être gagnées par des velléités d'indépendance ou du moins d'affirmation des particularités nationales. L'émergence du mouvement jeune-turc radicalise la question de la constitution de la nation, amplifiant la prépondérance de l'élément turc dans l'Empire déjà mis en avant dans la synthèse turco-islamique d'Abdul Hamid II. Ceux-ci semblent s'orienter vers une compréhension de la nation en rupture avec le légalisme des penseurs de la Révolution française dont pourtant ils s'inspirent. L'idéologie qui semble les gagner est une variante du « matérialisme vulgaire » : le « darwinisme social ».

Dans un troisième temps, il nous faut donc revenir sur ce qu'est le « darwinisme social » et voir si celui-ci fut décisif dans la fondation de l'identité nationale turque au moment de l'instauration de la République. En posant la question de l'émergence d'un nouveau type de discours mettant le biologique au cœur du politique, nous rencontrons les recherches de Michel Foucault en ce domaine. Celui-ci repère en effet à partir du XVIIIe siècle la naissance d'un nouveau type de discours faisant reposer la nation non sur l'histoire « à la romaine » mais sur une conception de l'histoire comprise comme « guerre des races ». La prégnance des idées racistes issues du darwinisme social dans l'instauration de l'Etat-nation turc sous la République dirigée par Mustafa Kemal se pose mais ne semble pas être pertinente malgré des recoupements.

Ce sur quoi faire reposer l'Etat, autrement dit la question de la nation, nous amène donc à poser la question de la constitution de récits conçus comme étant à même de délivrer « la vérité » de l'origine de la nation. C'est de l'écriture du roman national dont il sera question en un quatrième temps. Les tentatives de l'historiographie d'enraciner le plus profondément possible la légitimité du peuple turc à occuper le territoire anatolien nous amène à relancer la question du mythe. Si l'époque moderne,

notamment dans son moment romantique, voulut faire un retour au mythe c'est bien parce que l'époque du mythe est close. Ce qui demeure pourtant ce sont des traces, des reprises d'éléments propres au mythe et notamment la question de la langue, de la mise en récit d'une origine qui formerait le commun de la communauté ainsi que l'importance de la réitération du mythe par le rite.

La question de la constitution du roman national nous avait mis face à la mise en récit de faits héroïques à l'origine de la nation – faits héroïques s'inscrivant dans une lignée de personnages illustres. Cela va nous amener dans cette partie à faire ressortir quatre figures de l'incarnation du souverain. Il y a tout d'abord le réinvestissement hégélien de la figure tragique du héros à qui est reconnu le droit de fonder l'Etat dans un acte de violence. A la figure du héros succède la figure du grand homme qui est celui qui émerge des temps de crises, celui qui préside au changement d'époque. La question de ces figures rapporte celles-ci à leur lien avec l'origine, autrement dit avec l'archive et c'est ici sur la figure de l'archonte tel que Derrida la présente que nous nous penchons. L'influence avouée de Jean Jacques Rousseau sur l'orientation des idées politiques de Mustafa Kemal nous pousse à réinvestir ses considérations sur la figure du législateur. C'est cette figure qui pour nous est déterminante dans la compréhension de cette « histoire d'écriture ». Il nous apparaît que c'est dans l'acte même d'apprendre à lire et écrire dans le nouvel alphabet qui a été l'acte fondateur de la nation turque et cela Jean Jacques Rousseau permet de le penser en ce qu'il rapproche la figure du législateur de celle de l'instructeur, du maître d'école.

Nous aurions pu nous arrêter à ces éléments d'élucidation de ce pourquoi une telle importance fut donnée à l'écriture dans la fondation de l'Etat-nation turc par Mustafa Kemal mais nous aurions par-là laissé irrésolu les raisons de la fascination et de la défiance de Derrida à l'égard de Mustafa Kemal. Si c'est un acte de lecture et d'écriture que nous trouvons au fondement du sentiment d'appartenance national, cette « fiduciarité élémentaire » ne saurait totalement effacer la violence du moment fondateur de tout nouvel ordre politique. Les fictions sont des masques. C'est pour cela que dans un sixième temps nous revenons sur la question de la violence du politique et notamment la violence qui hante la langue elle-même. En effet, c'est dans la lecture que Derrida fit de Walter Benjamin que nous trouvons ce paradoxe de l'instauration d'un nouvel ordre légal ne pouvant se faire que dans un moment de suspens du droit et pour se faire user de violence. La légalité de la loi ressort aussi d'un croire, ce qui engage la question de la performativité du pouvoir. Cette performativité du pouvoir qui repose dans sa capacité à susciter la peur est déjà comprise par Thomas Hobbes. C'est également cette performativité du pouvoir que nous retrouvons dans la philosophie politique de Carl Schmitt quand celui-ci fit de la distinction ami-ennemi la décision performative faisant le souverain. Derrida va justement travailler à saisir le point par où ces théories se déconstruisent en vue de sortir d'une politique de l'ennemi.

C'est donc en un septième et dernier temps que nous pouvons présenter les voies dans lesquelles Derrida s'engage afin de sortir de ces fictions qui sans cesse rabattent la langue sur l'appartenance nationale, l'affirmation d'une identité à soi, la légitimité d'une domination. C'est en creusant le motif de l'hospitalité sans condition désarmant toute hostilité que celui-ci entreprend cette déconstruction. En plaçant un « oui » originel comme condition de possibilité du langage, Derrida invite à repenser toute mise en demeure de la langue.

1^{ère} partie

Introduction à la première partie

Cette première partie part des remarques de Derrida relatives à la figure de Mustafa Kemal telle que celle-ci apparaît représentée sous tant de formes et dans tant de lieux en Turquie. Nous avons tenté de poser des repères quant à ce qu'il fallait entendre par « révolution linguistique », en tracer les coordonnées afin de pouvoir la confronter à la pensée de Derrida. Qu'est-ce qui a bien pu pousser Mustafa Kemal à imposer un nouvel alphabet ? Y-aurait-il eu de bonnes raisons à cela ? Comment un tel projet a-t-il pu non seulement être réalisé, appliqué mais aussi conçu, préparé, c'est-à-dire, au final, désiré ?

C'est essentiellement sur la question du souverain et de sa représentation que porte cette partie. Nous avons en effet repéré à partir de la mise en scène de l'inculcation du nouvel alphabet plusieurs angles de saisie de cet événement. Ce sont également quatre « scènes d'écriture » que nous avons repérées dans l'œuvre de Derrida auxquelles s'ajoute la leçon d'écriture de Sinop dispensée par Mustafa Kemal. Cinq scènes mettant en jeu le rapport de l'écriture au souverain, au pouvoir, à la ruse et à la violence. Cinq scènes qui permettent de circuler dans l'œuvre de Derrida. Nous avons voulu poser la question de la recomposition du rapport du philosophe au souverain à partir de la pensée de Derrida.

Chapitre 1

Une « histoire d'écriture » – entre « réforme » et « révolution » : Contexte, chronologie et appellations

1. Mise en regard et correspondance : du philosophe au souverain

Le travail que nous proposons ici porte sur une mise en regard. Mise en regard de Jacques Derrida et de Mustafa Kemal Atatürk. Pour reprendre des appellations classiques : mise en regard du philosophe et du souverain. Un tel rapprochement peut sembler, au premier abord, étrange. Il se justifie néanmoins d'un texte de Jacques Derrida lui-même.

Invité, les 9 et 10 mai 1997, à une rencontre interdisciplinaire avec Önay Sözer (philosophe), Doğan Kuban (historien de l'architecture turque), Stéphane Yerasimos (géopolitologue) et Bernhard Waldenfels (philosophe) à l'Université de Boğaziçi d'Istanbul, Jacques Derrida se trouve, au moment de prononcer une conférence sur l'hospitalité, à écrire à Catherine Malabou pour un autre projet d'écriture à deux portant sur son travail et plus précisément sur ce mot de « destinerrance » qui le parcourt.

Le texte de cette conférence intitulé « Hostipitalité » prononcée au cours de ce séjour sera publié en 1999 en édition bilingue franco-turque dans le cadre de la revue *Cogito* sous le titre français de *Pera Pera Poros: Espacement et temporalisation de l'étranger* et en turc sous le titre de *Pera Peras Poros: Jacques Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma*²⁸. La lettre-carte postale d'Istanbul que Derrida enverra à Catherine Malabou est reprise dans l'ouvrage intitulé *Voyager avec Jacques Derrida - La Contre-allée* qui contient deux textes : *L'écartement des voies, dérive, arrivée, catastrophe* (de Catherine Malabou, sur fond blanc), et *Correspondance, Lettres et cartes postales* (extraits) (de Jacques Derrida, sur fond gris).

C'est dans cette correspondance de Jacques Derrida à Catherine Malabou que se trouve ce texte où Derrida, racontant son séjour stambouliote, se met en regard de Mustafa Kemal Atatürk. Cette mise

²⁸https://www.academia.edu/14854032/Pera_Pera_Poros_Espacement_et_temporalisation_de_l%C3%A9tranger

en regard est ce à partir de quoi nous nous proposons d'entrer dans la philosophie de Derrida, afin de voir par où celle-ci s'ouvre sur des enjeux politiques majeurs. Notre travail porte ainsi sur ce que l'on pourrait désigner comme *la* mise en regard, c'est-à-dire le politique en tant que celui-ci n'est pas compris comme absolu mais comme rapports, relations, dans l'espace de la langue et de l'écriture.

Il n'est pourtant pas sûr que nous puissions parler d'un face à face tant l'une des deux figures mise en regard semble dominer l'autre, de sa hauteur, de son omniprésence. Mustafa Kemal Atatürk est ce visage infiniment démultiplié sur la surface plane d'une multitude de supports : peintures, photographies, cartes postales, affiches, publicités. Le visage – le regard – ainsi que la *res gestae* (pour reprendre ce terme vieilli qui dit pourtant bien la mise en récit des hauts faits d'un personnage héroïque) de Mustafa Kemal Atatürk (auquel Derrida donne le pseudonyme de K.A. : abréviation autant que nom secret) recouvrent l'espace public et ne peut échapper à l'attention du visiteur.

L'emploi des initiales pour marquer le nom propre se retrouve à plusieurs endroits dans l'œuvre de Derrida, notamment le H.C dans le titre de son ouvrage *H.C. pour la vie, c'est-à-dire ...*²⁹ qui renvoie à Hélène Cixous. Nous pouvons y voir un choix renvoyant à la question de l'écriture et de la différance : là où le [a] du [an] de la « différance reste inaudible, se voit mais ne passe pas par la voix, le « K.A » fait l'inverse : pouvant se lire « Kemal Atatürk », le [k] et le [a] s'effacent dans la prononciation pour laisser entendre le nom propre. Nous pouvons y voir également une réminiscence de K – le personnage dans le roman *Le Procès* de Franz Kafka. Le Choix de « K.A » est en effet particulier (pourquoi pas « M.K.A » ?). La figure de Kafka n'est peut-être pas très loin lors de ce séjour en Turquie. Derrida s'intéresse à l'œuvre littéraire de Kafka à partir des années 1980 avec notamment une intervention lors d'un colloque intitulée « Devant la loi. Préjugés » publié dans *Critique de la faculté de juger*, Minuit, 1985. Cette intervention – à laquelle Derrida fera un renvoi des années plus tard dans son ouvrage *Force de loi*, éditions Galilée, 1994 – tient ensemble deux questions : celle de l'« essence » et de la « fonction » de la littérature et celle de l'origine de la loi. Il est notable que cette intervention est postérieure à son expérience d'incarcération à Prague en 1981³⁰. K.A pour faire entendre Kafka donc. Déjà dans le choix des initiales semble se marquer ce qui du regard scrutateur du souverain va de l'invention d'une nouvelle lettre et d'une nouvelle langue à l'écriture de la fiction qui donne sa force à la loi nouvelle, à la lettre qui fait sa loi

²⁹ Derrida Jacques, *H.C. pour la vie, c'est-à-dire ...*, éditions Galilée, Paris, 2002, 144p.

³⁰ URL : https://www.lemonde.fr/archives/article/1982/01/01/le-philosophe-jacques-derrida-serait-detenu-pour-trafic-de-drogue_2898392_1819218.html

Cette omniprésence renverse la hiérarchie des regards : ce n'est pas K.A qui est offert à la vue du visiteur mais le visiteur qui tombe sous le regard de K.A. C'est le visiteur qui ne peut échapper aux regards qui le scrute partout où il va.³¹

Cette confrontation, ce jeu de regards, est éminemment paradoxale puisqu'elle met en scène le regard vide d'une absence : K.A n'est plus. Et c'est d'au-delà sa mort qu'il nous scrute de son regard sévère (la sévérité de ce regard est affaire de norme, nous y reviendrons). K.A est une image, une apparition, sans chair ; il n'est plus fait que de l'étoffe impalpable de la spectralité. Il hante véritablement tous ces lieux d'Istanbul et d'Anatolie, tous ces lieux- publics et privés – où par déférence, obéissance, peur de la « trahison », les habitants y accrochent cette effigie.

La confrontation, ici dessinée par Derrida, fait face à une absence – de cette sorte d'absence paradoxale qui est aussi présence. Ce genre de présence-absence, Derrida en a inauguré la réflexion : c'est d'une question de fantôme et donc d'hantologie qu'il s'agit ici. Derrida se retrouve face au spectre du souverain. Et c'est ainsi, dans ce texte-carte postale qui, au-delà de ses airs anecdotiques, se déploie toute la pensée de Derrida et l'extrême acuité de sa pensée politique.

Si le visiteur qui entre en ces lieux publics d'Istanbul ou d'ailleurs en Turquie, ne peut passer que sous le regard du souverain et ne peut pas ne pas le remarquer, il peut en revanche, ne pas prêter attention à cette autre présence, celle-ci plus tenue, qu'est la graphie qui partout sur les murs, les affiches, les journaux, les livres rappellent, sans cesse, la puissance du souverain-modernisateur – K.A. qui serait le père de l'alphabet turc moderne – voire de la langue turque moderne elle-même.

Cela ne pouvait échapper à Derrida. Ayant fait son entrée dans la philosophie par l'introduction d'une conception élargie de l'écriture, Derrida ne pouvait qu'y être sensible. Ainsi, ce n'est pas seulement par le regard du souverain que le philosophe se trouve scruté et comme contraint, c'est aussi, visuellement, dans la graphie de ces lettres, de cet alphabet. L'omniprésence du souverain, de cette figure d'autorité se remarque ainsi sans cesse par l'image et par le signe. Chacun y est à portée de

³¹ Cette omniprésence des portraits d'Atatürk dans les lieux publics est décrite et analysée par Etienne Copeaux : « Dans la presse kémaliste, l'image est tout aussi omniprésente lors des périodes de commémoration, jusque dans la publicité. La mise en scène du personnage s'étend aussi à une image seconde, puisque nombre de portraits d'acteurs de l'actualité sont photographiés de manière que le champ du cliché inclue un portrait d'Atatürk présent à l'arrière-plan. De telles photographies ne sont pas composées au hasard, car le portrait d'Atatürk, surplombant généralement le vrai sujet, modifie le sens de l'image par une connotation approubatrice ou réprobatrice : un portrait de Clinton en visite en Turquie se voit " approuvé " par un portrait du Père en arrière-plan ; au contraire, Necmettin Erbakan, premier ministre islamiste (1996-1997) mis en scène dans les mêmes conditions, semble surveillé et mis en garde par Atatürk : ce sont là des codes que tout Turc peut interpréter. » (Copeaux, Etienne, « La transcendance d'Atatürk », in *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Mayeur-Jaouen Catherine (dir.), Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 121-138). Voir aussi Tekiner Aylin, *Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, 320p.

voix ; c'est dans sa langue que chacun est interpellé par le souverain et c'est dans sa langue que chacun a à s'exprimer.

Ainsi dans *La Contre-allée*, Derrida fait part de son « obsession » pour la figure de Mustafa Kemal Atatürk et plus précisément, de son « obsession » pour ce qui de celui-ci lui échappe :

Je serais bien incapable de raconter ce premier séjour en Turquie, écrasé par la certitude qu'il y faudrait des centaines de volumes et l'invention d'une autre langue. Alors, comme pour confirmer mon sujet, par pure perversité, des préjugés d'analphabètes, je me limite à une remarque, à une métonymie « politique » : je suis obsédé, depuis mon arrivée, je vous le disais en commençant, par ce qui a pu se passer dans la tête de ce beau Kemal Atatürk quand il a pu décider d'imposer à ses « sujets » une nouvelle écriture : « Allez, au travail, c'est parti, un nouvel alphabet ! en route pour d'autres lettres !³²

Derrida se pose la question – et par-là nous la pose à nous également : qu'est-ce qui a bien pu pousser Mustafa Kemal à imposer un nouvel alphabet ? Y-aurait-il eu de bonnes raisons à cela ? Comment un tel projet a-t-il pu non seulement être réalisé, appliqué mais aussi conçu, préparé, c'est-à-dire, finalement, désiré ? Ces questions Derrida ne les abordent pas d'un point de vue factuel, historique ; il ne s'agit pas pour lui de faire retour sur toutes les tractations, les inclinaisons, les soubresauts de l'Histoire, souterrains ou en surface, ayant conduit à cette transformation. C'est en philosophe qu'il les aborde et encore, qu'en « rêverie ».

Derrida dramatise : il joue le choc, amplifie l'étonnement face à la volonté de, non pas seulement « *toucher* » à la langue, mais de la bouleverser jusqu'à en changer les signes graphiques. Derrida a du mal à concevoir une telle volonté, un tel désir, et en même temps, il est fasciné, obsédé. Et c'est en ce point de divergence entre Derrida et K.A que va se situer notre travail. Cette divergence n'est compréhensible qu'à partir d'une convergence première, non dite ici mais présupposée car cette « obsession » du philosophe pour le souverain autour de cette question brûlante de la langue et de l'écriture est la trace d'un désir partagé, celui d'une langue nouvelle. Ne l'appelle-t-il pas encore cette langue qui puisse dire l'unique ? Avant de la repousser comme impossible, Derrida en invoque le désir, la trace laissée en lui par la philosophie. Dire l'unique, l'aspect unique de chaque expérience requerrait l'invention d'une langue. Une langue propre. Le rêve d'une langue. Mustafa Kemal Atatürk a imposé une nouvelle écriture, inventé une nouvelle langue, ce dont rêve Derrida-le philosophe et ce à quoi il se prête mais auquel il ne se résoudra jamais.

³² Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, op. cit. p.31

Pour comprendre cela, il nous faut aller plus avant dans ce texte-carte postale : *La Contre-allée*. Une lettre d'Istanbul. Une lettre à Catherine Malabou qui est aussi une lettre à tout lecteur³³. Une lettre pour plus d'un destinataire. Une lettre de plus d'un lieu : Istanbul, Alger. La lettre de Derrida sur la lettre de Mustafa Kemal Atatürk. Derrida y décrit l'omniprésence de ces portraits, imposants par leurs dimensions mais également de ses doutes. Il n'est pas sûr pour lui qu'un tel culte soit une preuve d'amour et d'admiration indubitable. Il voudrait, au contraire, y déceler son envers, comme si au point le plus extrême de l'adoration celle-ci se transformerait en haine :

Ici, partout où je prends la parole, surtout dans les bâtiments publics, K.A. le « modernisateur » se dresse, il est représenté en pied, vous le savez, et pourtant je ne suis pas sûr qu'ils l'aiment, les Turcs, et ceux-là même qui organisent son culte. Ne le haïssent-ils pas encore pour cette histoire d'écriture (la pire blessure à mes yeux, en tout cas la figure du mal, qui vaut pour tout ce qu'elle aura scellé) ? Mon sentiment, c'est que les Turcs le célèbrent, le respectent, le cultivent – et le maudissent. Et non seulement les musulmans !³⁴

« Cultiver » et « maudire » : la figure de K.A se tiendrait ainsi au point paradoxal où ces deux tendances antithétiques se confondraient. Derrida sait bien qu'il extrapole, qu'il calque sur cela ses propres impressions, ses propres préoccupations. Cette « histoire d'écriture » ne lui apparaît pas comme une simple « translittération » (bien qu'il use de ce terme) mais comme « la figure du mal » pour l'atteinte que celle-ci porte à la mémoire – c'est-à-dire à ce que, lui, aime. « Terrifiante », « monstrueuse », « le fouet », « dictature », « arbitraire » : Derrida place l'œuvre de Mustafa Kemal Atatürk du côté de la domination, de l'oppression :

Un peuple discipliné devient alors, sous prétexte de culture moderne, comme illettré, incapable, du jour au lendemain, de lire des siècles de mémoire. Voilà, pour je ne sais quelle aventure, une terrifiante façon de quitter son pays, la plus monstrueuse, mais la seule peut-être : l'amnésie ! Apprendre à écrire autrement, une lettre inédite (celle-ci et non celle-là, tout unique mais déjà une lettre empruntée, à l'air emprunté dans la nouveauté toute neuve de

³³ Tout écrit étant destiné, adressé à quelqu'un et tout écrit étant déterminé pour Derrida comme pouvant manqué son destinataire, du fait que l'écriture repose sur la possibilité que la destination soit manquée, la distinction public-privée s'efface et la lettre-carte-postale à Catherine Malabou nous est, de fait, également, adressée : « [...] je prélève pour l'instant une phrase de J.J. qui dit l'équivalence entre une carte postale et une publication. Toute écriture publique, tout texte ouvert est aussi offert comme la surface exhibée, non privée, d'une lettre ouverte, donc d'une carte postale, avec son adresse incorporée dans le message, dès lors douteuse, avec son langage à la fois codé et stéréotypé. Trivialisé par le code et le chiffre mêmes. Réciproquement, toute carte postale est un document public, privé de toute privacy, et qui de plus, par là même, tombe sous le coup de la loi. » Derrida Jacques, *Ulysse gramophone*, p. 62

³⁴ *Ibidem* p. 19

son adresse). Sous le fouet, sous la dictature du temps, sous la contrainte d'une discipline apparemment arbitraire et qui, comme toujours, se donne les meilleures raisons du monde.³⁵

Cette « figure du mal », cette « extermination de la lettre », « la pire des violences » : le choix des qualificatifs fait par Derrida paraît exagéré mais c'est ainsi qu'il rend compte de ses impressions. Et s'il s'agit d'un tour de rhétorique jouant la dramatisation, cela demande à être compris comme étant l'expression singulière de sa sensibilité. Sensibilité qui le mena à concevoir le parcours philosophique qui fut le sien.

Malgré l'horreur que semble lui inspirer cette « histoire d'écriture », Derrida persiste pourtant dans sa volonté de comprendre ce qui a pu pousser ce « réformateur » à entreprendre une telle chose. Comprendre, c'est-à-dire ici « prendre en soi ». Derrida tente l'identification. Il essaie de se mettre à la place de K.A. C'est là une « rêverie » dont il ne nous dit rien si ce n'est qu'elle l'occupe. Une telle tentative d'identification n'est pas innocente. Elle échoue inévitablement mais témoigne également de quelque chose de plus profond encore :

J'essaie donc de prendre sur moi, et avec moi, comment dire, en moi, de comprendre ou de revivre ce qui, j'imagine, aura dû être en Turquie, une extermination de la lettre, un voyage dont on ne revient pas. J'essaie ici, sans y arriver, bien sûr, de m'identifier au peuple (le mot vaut ce qu'il vaut), mais aussi à l'individu qui a prémédité la métempsycose de cette translittération, à celui qui a pu en décider et réussi à l'imposer. Je pense à eux tout le temps, mais comme en rêvant.³⁶

Derrida construit une opposition entre lui et Mustafa Kemal. Il tente l'identification tout en affirmant se tenir à l'opposé. Il tente de se mettre à la place de ce qui apparaît pour l'instant son contraire, de penser ce qui pour lui est impensable. En insistant sur le fait qu'il lui serait impossible d'entreprendre une telle chose, de se résoudre à une telle décision politique, Derrida est amené à réaffirmer tout ce qui pour lui demeure essentiel au-delà du rêve d'une langue que pourtant le philosophe et le souverain ont en commun :

Moi c'est le contraire, un contre-exemple. Je risque le « sans retour » aussi loin que possible mais seulement pour intensifier la revenance, la contrevenue, la contravention, une autre contre-allée », si vous voulez, pour tenter d'en faire un événement inouï qui me donnerait en

³⁵ *Ibidem* p. 31

³⁶ *Ibidem* p. 23

vérité la révélation du départ. La mémoire, si vous voulez. Je n'aime que la mémoire, autre nom de l'avenir après lequel je cours, et je cours.³⁷

Il lui faut affirmer le contraire. Résister à l'ὑβρις (hùbris), la démesure du souverain tout autant qu'à l'ὑβρις du philosophe. K.A affirme, défend, impose tout ce à quoi Derrida se refuse : l'affirmation sans réserve d'une identité, d'une appartenance, d'une unité. Mustafa Kemal Atatürk s'impose comme cette figure politique sous laquelle et par laquelle l'unité de l'identité turque est affirmée et préservée, la certitude de posséder en propre une langue qui soit adéquate de l'identité turque, la force de défendre l'homogénéité de la communauté, la reconduction d'une identification d'un autre comme ennemi. L'homme d'Etat, le « père fondateur » de la Turquie « moderne », est l'envers du philosophe.

K.A. saute le pas là où Derrida pose les bornes d'une éthique. Derrida a pensé l'événement, *l'événementialité* de l'événement comme arrivée, ouverture à l'imprévisible et pourtant il l'avoue, il souhaiterait que « rien n'arrive ». Cette « histoire d'écriture » le met face à la radicalité de l'événement. Cet événement est un sans retour. Derrida écrit : « N'est-ce pas la condition maligne, cette machination, pour que quelque chose arrive ? et pour qu'une *sortie* ait lieu, c'est-à-dire sans *retour* ? Qui sait ? »³⁸

2. Année 1928 : planification d'une révolution culturelle

« Cette histoire d'écriture » n'est pas à comprendre comme une simple « translittération » ni comme une simple transcription.

La « réforme de l'écriture turque » peut bien sûr être comprise ainsi, c'est-à-dire comme le passage d'un système d'écriture à un autre. Elle est en cela plus proche d'une transcription puisqu'elle instaure la substitution à chaque phonème (transcription phonologique) de la langue turque à un graphème ou un groupe de graphèmes d'un nouveau système d'écriture. Mais force est de constater que celle-ci n'eut pas de simples visées linguistiques et que celle-ci était portée par des visées politiques et idéologiques ayant entraîné des répercussions sur l'ensemble de la société turque. Ce fut un événement historique majeur : d'abord comme point de rupture avec tout ce qui servait alors de cadre à la culture ottomane et ensuite comme point de transfiguration des Turcs – mais aussi de millions de

³⁷ *Ibidem* p. 31

³⁸ *Ibidem* p. 31

non-Turcs pris dans le processus de turcisation obligés d'apprendre à parler le turc avant de devoir le lire et l'écrire dans le « nouvel alphabet » – et de la Turquie.

Comme tout événement historique, celui-ci est soumis à interprétations. Cet événement peut être présenté de deux façons : soit en disant que « la loi du 1^{er} novembre 1928 prohiba l'usage public des caractères arabes » soit en disant que « la loi du 1^{er} novembre instaura l'usage des nouveaux caractères turcs. » Soit l'on insiste sur l'aspect révolutionnaire et tout à fait « inouï » de la chose soit l'on se place dans une perspective nettement critique en soulignant la dimension abrupte, violente et autoritaire de la chose. L'élargissement de la perspective historique, l'agrandissement ou la réduction de la distance focale permet également soit d'en estomper le caractère abrupt soit d'en aiguïser la violence. En réinscrivant cet événement dans un temps plus long, le rapport des turcophones – de la période ottomane aussi bien que de la période pré-ottomane – à la pratique de l'écriture apparaît aussi complexe que leurs relations et leurs intrications avec les peuples et cultures avec lesquelles ils entraient en contact³⁹. La question de l'écriture apparaît ainsi comme une question antérieure à la période républicaine.

En resserrant la distance historique et en se focalisant sur la période allant de la prise du pouvoir par les Jeunes-Turcs, couvrant les années de guerres dans les Balkans d'abord (en turc : *Balkan Savaşları*, 1912-1913), de guerre mondiale ensuite (en turc : *I. Dünya Savaşı*, 1914-1918) et de guerre d'indépendance (en turc : *Kurtuluş Savaşı*, « guerre de libération », 1919-1922), jusqu'à l'instauration de la République de Turquie (en turc : *Türkiye Cumhuriyeti*, 29 octobre 1923), les « réformes linguistiques » s'inscrivent dans un ensemble de bouleversements violents d'où transparaît une impression d'irréversibilité. Le découpage de l'histoire en ce début du XX^e siècle n'a rien d'évident non plus : cette « longue guerre » qui coure de 1912 à 1923 – et qui remet en cause le bornage chronologique européo-centré faisant courir la première guerre mondiale sur seulement quatre années – relativise, avec son nombre de morts catastrophiques, la brutalité des réformes kémalistes et l'instauration du régime républicain.

Si l'on se focalise sur l'enchaînement des événements immédiats ayant conduit à la réalisation d'une « révolution » de la langue « turque »⁴⁰, ceux-ci se concentrent essentiellement entre les années 1928-

³⁹ Les peuples turcophones, en majeure partie nomades, n'ont, semble-t-il, jamais formés une unité claire et distincte. Un certain nombre de pratiques culturelles et religieuses ainsi bien sûr que l'usage d'une langue commune les lient mais ceux-ci ont pu au cours des siècles et au grès de leurs déplacements et de leurs rencontres changer de religion et de mode d'écriture. Cf. Bloch Adolphe, « De l'origine des Turcs et en particulier des Osmanlis », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI^e Série, Tome 6 fascicule 3, 1915. p.158-168; DOI : https://www.persee.fr/doc/bmsap_0037-8984_1915_num_6_3_8733

⁴⁰ Les guillemets sont de mises puisqu'il n'est pas encore sûr que nous puissions déjà parler d'une langue à proprement parlé « turque » qui ait préexisté à la « révolution » républicaine – en tout cas pas sous la forme et la compréhension dont celle-ci fait l'objet à partir du projet nationaliste kémaliste.

1930⁴¹. Le 20 mai 1928, une première transformation touchant la graphie est adoptée. Il s'agit de la décision de ne plus utiliser les chiffres de l'alphabet arabo-persan jusqu'alors en vigueur, mais ceux utilisés en Europe. Cette décision apparaît comme les prémisses de la réforme alphabétique à venir. C'est en effet à partir du printemps 1928 que Mustafa Kemal, alors président de la République, chargea une commission (en turc : *Dil Encümeni*) dans le cadre du Ministère de l'instruction publique de travailler à la création d'un nouvel alphabet plus « adéquat » à la langue turque. Dès le mois d'août 1928, Mustafa Kemal fut en mesure de présenter les résultats de cette commission et le 8 août, au cours d'un gala organisé par le Parti Républicain du Peuple dans le parc de Gülhane à Istanbul, celui-ci tint un discours fustigeant le « carcan des anciens caractères »⁴², défendant la nécessité de s'en débarrasser et appelant à l'adoption d'un nouvel alphabet capable de faire sortir la Turquie de l'illettrisme. Jusqu'au mois de septembre de la même année, Mustafa Kemal organisa plusieurs séances au palais de Dolmabahçe – résidence privée de Mustafa Kemal lorsque celui-ci séjourne à Istanbul – afin d'enseigner – personnellement – ce nouvel alphabet d'abord à des officiels de la Présidence et à des parlementaires, puis à des universitaires et hommes de lettres. Cette réforme linguistique apparaît d'emblée comme une décision émanant de la volonté personnelle du Président. Ce nouvel alphabet se confond dès son introduction avec la figure de Mustafa Kemal Atatürk. Cet alphabet porte sa signature. Il entreprit ainsi de parcourir – en personne – le pays afin de répandre au sein de la population ce nouvel alphabet en l'enseignant aux gens les plus modestes à l'aide d'une craie et d'un tableau noir comme un simple professeur.

Le mois d'août 1928 marque également le lancement d'une campagne d'alphabétisation et de propagande en direction de la population et à l'automne (entre le 8 et le 25 octobre) ce sont les fonctionnaires qui sont appelés à passer des examens relatifs à la maîtrise de ce nouvel alphabet. Ainsi, dès avant la présentation de son projet de réforme de l'alphabet au parlement, Mustafa Kemal, anticipant tout débat et toute contestation, avait pris de court les parlementaires qui ne pouvaient plus qu'entériner une réforme déjà en cours. Le 1^{er} novembre 1928, la loi sur la réforme de l'alphabet est adoptée à l'unanimité par l'Assemblée nationale⁴³.

La loi du 1^{er} novembre non seulement instaure l'usage du nouvel alphabet turc mais planifie également sa diffusion dans tous les secteurs de la vie du pays. Prévue en quatre étapes, cette planification part de l'espace public pour gagner peu à peu la sphère privée et il faut que celle-ci se fasse *rapidement*.

⁴¹ Pour le déroulé chronologique que nous proposons ici, nous nous appuyons essentiellement sur l'article de Nicolas Vatin, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 50, 1988, p.68-84;

⁴² L'expression est de Nicolas Vatin, *cf. art. cit.*

⁴³ Salih Akin et Akinci Mehmet-Ali, « La réforme linguistique turque », *GLOTTOPOL*, n°1, Université de Rouen, 2003 ; URL : https://www.academia.edu/27576290/La_r%C3%A9forme_linguistique_turque

La rapidité avec laquelle l'adoption de ce nouvel alphabet doit se faire est, pour Mustafa Kemal Atatürk, la garantie de sa réussite.

Au bout de 15 ans, il ne restera plus qu'une demi-colonne en alphabet arabe dans les journaux. Savez-vous ce qui arrivera ? Que survienne une guerre, une crise, n'importe quoi, et voici que notre alphabet subira le même sort que celui d'Enver. Ou bien nous pouvons le faire en trois mois, ou bien nous ne le ferons jamais.⁴⁴

L'espace public est le premier lieu où cette transformation a lieu. L'alphabet se diffuse de la ville vers les campagnes et ce sont les enseignes, les pancartes, les affiches qui deviennent les premiers vecteurs de diffusion du nouvel alphabet. Toute publication doit se faire, à partir du 1^{er} décembre 1928, dans la nouvelle graphie. Titres, annonces et réclames dans les journaux, intertitres au cinéma, revues et brochures doivent utiliser les nouveaux caractères turcs. Tout livre imprimé à partir du 1^{er} janvier 1929 doit désormais les utiliser également. 1929 fut une année de transition au cours de laquelle toutes les entreprises et employés de bureau durent adopter la nouvelle graphie. Les services de l'Etat adoptèrent le nouvel alphabet définitivement à partir du 1^{er} juin 1929. Tout document d'Etat civil (extraits de naissance, certificats de mariage, carnets militaires, certificats de licenciements etc.) émis à compter de cette date se fit en turc moderne. Ce furent les pièces de monnaie, les billets de banque ainsi que les timbres qui furent remplacés le plus lentement.

En l'espace d'une année, les caractères arabo-persans dans lesquels le turc avait été transcrit jusqu'à alors, avaient disparu de l'espace public. Seuls demeuraient quelques restes, encore visibles, sur les bâtiments historiques de la période ottomane ainsi que dans les mosquées. L'ancienne graphie n'étant plus enseignée à partir de 1929 dans les écoles, sa connaissance à peu à peu disparue⁴⁵ et peu de personnes sont aujourd'hui capable de lire des documents de la période de l'Empire⁴⁶. La rupture dans la tradition écrite qu'opéra cette « réforme » est ainsi considérable.

⁴⁴ Rıfki [Atay] Falih et Korkmaz Zeynep, *Atatürk ve Türk Dili, Belgeler*, Ankara, TDK Yayınları 1992, p.64-65, citée par Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », *European Journal of Turkish Studies*, 6, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.1363>

⁴⁵ La question de l'enseignement de la « langue ottoman » et donc de sa graphie reste un sujet d'actualité en Turquie où le président Erdoğan défendait encore récemment son introduction dans le cursus des lycées : voir « Ottoman language classes to be introduced 'whatever they say,' vows Erdoğan », *hurriyet daily news*, 08 décembre 2014 ; URL : <https://www.hurriyetdailynews.com/ottoman-language-classes-to-be-introduced-whatever-they-say-vows-erdogan-75329>

⁴⁶ Voir Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, *art. cit.*

3. Transformation d'un monde polyglotte en une nation monolingue

La radicalité et la rapidité avec laquelle cette transformation fut opérée est très frappante. Non seulement les « Turcs » ont changé d'alphabet mais ont également redessiné la physionomie de leur langue puisque la « réforme des caractères d'écriture » fut suivie d'une « réforme de la langue », c'est-à-dire d'une transformation profonde du vocabulaire plus que de la syntaxe – que le turc ottoman – *l'osmanlı* avait héritée de l'arabe et du persan. Cette intervention étatique qui mena à de telles transformations est devenue l'archétype de la conversion de la Turquie à la modernité. Elle est tantôt encensée pour sa réussite et le caractère visionnaire de cet homme politique qui mis la Turquie sur la voie du progrès, de la science, de la technique, tantôt comprise comme une catastrophe pour tout ce qu'elle oblitèra de la mémoire, pour cette amnésie que ce peuple s'infligea en rendant illisible son passé récent. Quant à cette « histoire d'écriture » deux tendances alterneraient. Les Turcs oscilleraient ainsi entre apologie et nostalgie.

Pour mesurer l'ampleur des bouleversements que représente cette entreprise d'ingénierie linguistique, il faudrait pouvoir prendre en compte la situation linguistique dans l'Empire ottoman au moment de sa chute.

Ce qui apparaît d'emblée à qui se penche sur cette question c'est la complexité de celle-ci. L'intrication des langues et des populations au sein de l'Empire est importante et la complexité en est redoublée si l'on prend en compte la variété des pratiques, des registres et des compétences linguistiques⁴⁷.

L'Empire ottoman était un monde de plus d'une langue, un monde polyglotte. En plus du turc ottoman, du grec, de l'arménien et du kurde, les estimations porteraient à plus d'une centaine le nombre de dialectes en usage dans l'Empire. Les migrations en provenance des Balkans et du Caucase à partir du XVIIIe siècle vinrent ajouter à ce panel déjà large de nouvelles langues. Le turc ottoman était parlé par une large partie de la population mais ne représentait en rien une langue parlée et encore moins écrite par toutes les communautés de l'Empire⁴⁸. Si celle-ci était largement répandue, elle était soumise à

⁴⁷ Cf. Johann Strauss : « L'Empire ottoman était polyglotte. Bien qu'il n'existe pas de statistiques officielles, il n'est pas exagéré d'estimer qu'une centaine de langues et de dialectes y étaient en usage. Grâce aux immigrations (notamment au XIXe siècle) leur nombre ne cessa d'ailleurs de s'accroître. Même dans la Turquie républicaine, au territoire pourtant considérablement rétréci, le nombre de groupes ethniques qui ont pu conserver leur parler, et dont on trouve chez Andrews l'inventaire (Andrews, 1989), est impressionnant. Jusqu'à une date récente (1965), une vingtaine de langues, indo-européennes, altaïques, sémitiques, caucasiennes, etc., est mentionnée dans les recensements officiels de la population, de l'abkhaze (Abazaca) jusqu'au "juif (Yahudice, i. e. judéo-espagnol). Il serait oiseux de vouloir énumérer toutes ces langues, que Dumézil a appelées les « trésors cachés de l'Anatolie », Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* n°75-76, 1995, p.221-255 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>

⁴⁸ *Ibidem* p.221

des variations en fonction de la provenance sociale des locuteurs et de la situation. Le turc ottoman peut ainsi être « divisé » en trois registres : un registre formel propre à l'administration et aux lettrés, le *Fasih türkçe* ; un registre dit « moyen » renvoyant à la langue en usage chez les commerçants et les classes supérieures, *Orta türkçe* ; et enfin une forme dite « vulgaire », *Kaba türkçe*.

Bien que les classes supérieures fussent, à l'image de l'Empire, aussi variées ethniquement que linguistiquement, le turc ottoman était la langue en pratique dans l'administration et la littérature. Mais cela n'en faisait en rien une langue officielle. Le mode de fonctionnement de l'Empire était tel que celui-ci n'avait ni la capacité ni même le désir de faire du turc ottoman la langue officielle de l'Empire et de l'imposer à toutes les communautés. L'Empire n'était pas régi par une logique d'unification linguistique. Ce n'est que tardivement que l'Empire, au moment de se doter d'une constitution, fit inscrire dans la constitution de 1876, à l'article 18, que le turc ottoman serait désormais la langue officielle de l'Empire (*resmî dil*).

Si le turc fut utilisé comme langue véhiculaire – *lingua franca*⁴⁹ –, chaque communauté demeurait libre de parler et d'écrire sa langue sans entrave. Cette situation linguistique amena des emprunts mutuels et également des assimilations parfois complètes. Johann Strauss rapporte que certaines communautés arméniennes rurales étaient entièrement turcophones. La complexité de cette situation s'accroît si l'on prend en considération les pratiques effectives. Difficilement appréhendable, il est néanmoins possible de se faire une idée de la réalité des pratiques écrites et orales dans cet Empire polyglotte grâce aux notices biographiques qui furent instaurées à la fin du XIXe siècle (la Commission des *sicill-i ahvâl* instituée en 1879) pour répertorier les pachas chargés de l'administration dans les provinces. Ces notices apportent des informations précieuses sur la façon dont était perçu l'usage des langues dans l'Empire. Il apparaît ainsi que la maîtrise de la langue de la province administrée prime sur la maîtrise de la langue turque⁵⁰.

⁴⁹ Voir Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », art. cit. : « [...] on sait [que le turc] servit de *lingua franca* dans certaines régions et on connaît son impact sur toutes les langues vernaculaires, que signalent partout de nombreux mots d'emprunt. Dans certains parlers grecs, par exemple, comme celui d'Edirne (Ronzevalle, 1911) et en particulier dans ceux de Cappadoce (Dawkins, 1916), il s'est même opéré un véritable mélange de langues ("*Sprachmischung*"). Il ne manque pas non plus de cas où une assimilation linguistique a effectivement eu lieu. Une grande partie des Arméniens dans l'Empire ottoman, par exemple, surtout dans certaines régions rurales, était entièrement turcophone et d'après Adjarian, ce fut le cas de la totalité des Arméniens de la Turquie d'Europe (Nichanian, 1989 : 243-245). »

⁵⁰ Cf. Olivier Bouquet : « L'enquête repose sur l'exploitation de 282 notices biographiques individuelles enregistrées durant le règne du sultan Abdülhamid II (1876-1909). On y trouve de précieuses informations sur les compétences linguistiques des pachas. Si la Commission des *sicill-i ahvâl* (instituée en 1879 afin de répertorier les notices de l'ensemble des employés de l'administration civile) exige de ces hauts dignitaires de telles informations, c'est que la maîtrise des langues orientales la décision d'attribution des postes, notamment dans les provinces : un décret d'octobre 1891 stipule par exemple que la connaissance de l'arabe est nécessaire à une nomination au poste de directeur de la correspondance du vilâyet de Beyrouth, afin de pouvoir contrôler les

L'instauration de la République de Turquie à la suite de la suppression du Califat entre 1923 et 1924 marque ainsi un tournant majeur dans la façon d'appréhender la place des langues au sein non plus d'un empire mais d'un État-nation à construire. La première guerre mondiale fut non seulement l'autodestruction de l'Europe mais également l'éclatement du monde ottoman et du monde musulman.

Si l'usage d'un alphabet empruntant sa graphie à l'arabe paraissait comme allant de soi sous l'Empire, cet usage perdit toute pertinence à partir du moment où les principes nationalistes l'emportèrent sur la conception musulmane de l'Umma (en arabe : أمة [ummat], communauté) comme communauté des croyants dépassant toutes appartenances ethniques et linguistiques. Le nationalisme turc tel que le concevait Mustafa Kemal se projetait dans un État-nation régi par un principe d'unité fort : une seule culture, une seule langue. Les minorités subsistantes encore en Thrace et en Anatolie – après le génocide de 1915 et les déportations des populations grecques à partir de 1922 – étaient assimilées de fait à une « turcité » élargie. Le plurilinguisme qui avait caractérisé l'Empire devait céder la place à un monolinguisme garant de la solidité de l'État. La période républicaine qui s'ouvre ainsi au lendemain de la guerre gréco-turque (1919-1923) correspond à un moment d'exaltation et de promotion d'une identité turque. Cette exaltation devait venir réparer les humiliations de la défaite, des pertes de territoires et de puissance. Ainsi ce n'est pas une simple « réforme de l'alphabet » qui est mise en place, mais toute une politique de révolution culturelle visant à doter les Turcs de repères clairs quant à ce qui caractériseraient désormais leur identité et leur existence en tant que nation.

4. « Translittération », « réforme », « révolution, « simplification »

La question de savoir quelle appellation correcte donner à cet événement témoigne de la complexité avec laquelle il se laisse appréhender. Il s'agit certes d'un « changement d'alphabet » (en

publications journalistiques locales ; İbrahim Fevzi est nommé gouverneur du Necd (Najd), entre autres parce qu'il connaît l'arabe ; Abdülvehhab est nommé gouverneur de Mytilène car il « connaît la langue », c'est-à-dire le grec ; à l'inverse, le supérieur hiérarchique d'Abdullah Ragıb, à savoir Zihni Paşa, gouverneur général de Crète, trouve dans le fait que son subordonné « ignore la langue » – je suppose qu'il s'agit du grec qu'Abdullah ne cite pas comme langue pratiquée – le motif de son renvoi du poste de gouverneur de Kandiye (La Candie). Bref, le pouvoir prend bel et bien en compte les capacités linguistiques des employés pour mieux les mobiliser face à « l'enjeu des provinces » (F. Georgeon).», Bouquet Olivier, « Ce que dire que l'on parle veut dire : réflexion sur les compétences linguistiques des derniers Ottomans », *European Journal of Turkish Studies* 6, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.152>

turc : *alfabe değişikliği*), une « latinisation des caractères » pour ne prendre qu'en considération la dimension graphique de cette transformation linguistique. Prise dans la perspective de ses prémisses et de ses conséquences politiques et socio-culturelles, l'appellation de « réforme de l'écriture » apparaît faible. Au regard des bouleversements que cet événement impliqua, l'appellation de « révolution linguistique » (*dil devrimi*) semble mieux en marquer la radicalité. Si Birol Caymaz et Emmanuel Szurek intitule leur article sur cet événement *La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc »*, ceux-ci alternent entre les appellations de « réforme » et de « révolution ». En effet, il est difficile de se référer à cet événement comme si celui-ci avait été univoque. Au tournant du siècle, il est dit qu'il y avait des « partisans de la « réforme des lettres » [*İslah-ı Huruf*] » ou encore la « révolution de 1908 aboutit à la fondation d'une *İslah-ı Huruf Cemiyeti* [Association pour la réforme de l'alphabet] »⁵¹. « *İslah* » veut dire « amélioration ». Le changement d'alphabet semble ainsi avoir été présenté comme une « amélioration » – tourné vers le meilleur, il s'inscrit dans une rhétorique du « progrès ». Il serait une nécessité inéluctable, légitime, puisque tournée vers le bien. Mais il peut également être compris comme « révolution » en ce qu'il s'inscrit dans le projet révolutionnaire des nationalistes turcs et que la question de la langue n'est pas considérée comme périphérique mais comme centrale dans l'aboutissement de ce projet. Il est inscrit dans la rhétorique révolutionnaire opposant un ordre ancien jugé défaillant à un ordre nouveau annonçant l'avènement d'une société nouvelle. Ainsi :

Les thuriféraires de la révolution reproduisent l'opposition entre l'Occident civilisé et l'Orient obscurantiste. Le lien entre alphabet arabe et arriération culturelle est perpétuellement ressassé par les dirigeants kémalistes.⁵²

Les discours des kémalistes sont ici imprégné d'un saisissant millénarisme révolutionnaire opposant à « l'obscurantisme » des temps anciens un « monde de lumière ».

Le nouvel alphabet est présenté comme la clé de la civilisation universelle, l'instrument du savoir pur, ouvrant la voie à un « monde de lumière » [*nûr âlemi*] (*Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayını* 1961). Le discours kémaliste est imprégné d'un millénarisme aux accents maçonniques et positivistes. Il oppose un avant et un après sur le mode de la révélation [*nûrlanma*], lequel n'est pas sans rappeler les références répudiées de la sacralité islamique. « Nous sentions ainsi que la Turquie avait déployé ses voiles, animée d'un immense espoir, pleine d'imagination, et qu'elle avançait vers des horizons infinis. Peu nous importait ce qui pouvait se dire dans les couvents [*tekke*] des fainéants [*miskin*]. Nous étions les compagnons de route d'un héros qui

⁵¹ Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, *art. cit.*

⁵² *Ibidem*

se démenait pour sortir l'esprit et la conscience turcs de l'obscurité du Moyen Âge et les mener à la lumière des temps nouveaux.⁵³

Mais peut-être qu'en définitive le terme sous lequel ce changement fut présenté par Mustafa Kemal lui-même demeure ce qui en rend le mieux compte. Mustafa Kemal parlait de « simplification » (*sadeleştirme*), pas de « latinisation », ni d'« occidentalisation », ni de « purification », mais de *sadeleştirme* tiré de l'adjectif « sade » qui dit aussi bien la simplicité que l'absence d'ornement, de supplément, d'ajout. « Simple » et « naturel » comme un idéal d'austérité, de retour à l'essentiel comme caractéristique de ce nationalisme turc se réinventant dans les années 1930. Il s'agissait de substituer à la complexité de la pluralité du monde ottoman, la simplicité d'une identité nationale. L'identité, l'appartenance, doivent pouvoir s'énoncer clairement, simplement, comme une vérité. Cet idéal est évidemment une fiction. Dans les faits, il n'y aura au contraire rien de simple.

Mais c'est bien la complexité et l'inadéquation de l'alphabet arabo-persan adopté jusqu'alors pour transcrire la langue turque qui sont mises en accusation. Le turc osmanlı (en turc ottoman لغة تركية *Lughâ-türkiyâ* ; تورکی *Türki* ; لغة عثمانية *Lughâ-ı Osmāniyyâ* ; تورکجه *Türkçe*), sa syntaxe et sa graphie furent rendus coupable des retards pris dans le domaine de l'éducation, de la science et des techniques. Il lui fut reproché de soumettre la langue turque à règles contraire à sa nature. La dimension nationaliste se marque ainsi dans un rejet des sons « étrangers » et dans la promotion des « sons nationaux ».

Notre écriture était l'esclave de la phonétique arabe, parce que nous utilisions des lettres correspondant à des sons que notre oreille ne percevait pas, que notre langue ne pouvait pas prononcer. Le seul moyen pour nous d'échapper à cette servitude était d'écrire tous les mots qui composent notre langue avec les lettres qui correspondent à nos sons nationaux⁵⁴

La polyvalence des consonnes arabes associée à sa « pauvreté » vocalique de l'alphabet arabe fut accusée de dénaturer la langue turque. Le marquage des « ligatures » fut jugé comme un « caprice », une préciosité inutile. Car c'est bien cela en définitive que soutiendront les discours favorables à l'adoption d'un alphabet turc (*Türk alfabesi*) : le turc osmanlı était considéré comme inutilement précieux, le résultat d'une élite lettrée désireuse de se démarquer, d'entretenir ses marques de distinctions, là où le nationalisme kémaliste prônait un retour à la simplicité, faisait l'éloge de la simplicité du paysan anatolien dont la rusticité était garante de la préservation d'un contact avec l'authentique identité turque⁵⁵. Non seulement le turc osmanlı aurait été la proie des fantaisies

⁵³ Rıfıkı [Atay] Falih et Korkmaz Zeynep, *Atatürk ve Türk Dili*, Belgeler, Ankara, TDK Yayınları, 1992, p. 114, cité par Birol Caymaz et Emmanuel Szurek, *art. cit.*

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ Birol Caymaz et Emmanuel Szurek, *art. cit.*

syntactiques des lettrés prompts à adopter des tournures venues du persan mais également de l'obscurantisme des *medrese* – institutions secondaires qui formaient les *Ulemâ* –, et des *tekke*. L'alphabet arabe aurait ainsi été la marque de la soumission de l'instruction aux religieux. Le projet nationaliste projetait une refonte totale de la société turque impliquant une prise de contrôle de l'instruction par l'instauration d'un système éducatif national ainsi que des écoles d'alphabétisation (les *Millet Mektepleri*, écoles de la nation).

Cette « histoire d'écriture » fut un moyen efficace de reconfiguration des hiérarchies symboliques. Les maîtres d'école en promoteurs et défenseurs de la nation ayant à leur charge la responsabilité d'instruire les générations à venir de citoyens turcs amoureux de leur nation délogeaient les responsables religieux et les lettrés persanophones et arabisants considérés jusqu'alors comme représentants de la classe savante. Les réformes linguistiques reposaient sur la formation d'une nouvelle élite – une élite convertie aux valeurs républicaines et dont la tâche principale était de diffuser au sein de la population ces mêmes valeurs, de les défendre, tout en attaquant ce qui était à présent jugé rétrograde et contraire à celles-ci. Ces « réformes » apparaissent ainsi non pas comme de simples « réformes » mais bien comme une « révolution culturelle » en ce qu'elles entraînèrent une transformation des dispositifs de transmission du savoir, et un déplacement de la légitimité des dépositaires du savoir des tenants des *medrese* aux instituteurs de l'école publique. Comme l'analyse Emmanuel Szurek, cette révolution a fonctionné comme une stratégie dans le projet plus large de reconfiguration de la société turque telle que Mustafa Kemal et ses proches se la représentaient.

L'altération légale de la « condition lettrée » se présente alors comme une stratégie des élites kémalistes visant à convertir une position momentanée de supériorité politique en domination culturelle à long terme.⁵⁶

C'est sur ce point qu'une différence de lecture est notable de la part des historiens qui se sont intéressés à ce moment précis de l'histoire de la Turquie.

Là où Nicolas Vatin, dont les recherches sur l'histoire du monde ottoman nous sont précieuses, met en avant les aspects positifs d'une telle politique linguistique et la présente comme une réussite, Emmanuel Szurek insistera davantage sur la dimension autoritaire du projet nationaliste. Pour Nicolas Vatin, cette « réforme linguistique » permit de rapprocher la langue écrite de la langue orale, et même de faire entrer « l'oralité » en littérature notamment par le recours aux dialogues et de faire progresser l'alphabétisation⁵⁷. La « simplification » de la langue écrite remplissait ainsi des objectifs

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ Vatin Nicolas, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 50, 1988, p. 68-84 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2254>

pédagogiques. L'« épuración » de la langue se fit sans « mutilation » et les emprunts syntaxiques au persan et à l'arabe disparurent d'eux-mêmes. Cette « réforme linguistique » dûť sa réussite au « soutien tacite que la population a assuré aux projets de changement » et la « résistance n'est venue que des fanatiques religieux et d'une fraction passéiste de l'élite. » Birol Caymaz et Emmanuel Szurek quant à eux présentent l'introduction de ce nouvel alphabet comme « un instrument de domination ». Leur présentation du rôle des écoles de la nation (*Millet Mektepleri*) construite sous la République inscrit cette « révolution linguistique » dans des objectifs dépassants la simple alphabétisation :

Discipliner les individus, incarner la République dans les campagnes, y inculquer l'identité nationale, enraciner les croyances véhiculées par les dirigeants du parti unique : telles sont les fonctions qui font des Écoles de la nation des auxiliaires du pouvoir kémaliste.⁵⁸

Ceux-ci, en s'appuyant sur les analyses de Michel Foucault⁵⁹ relatives à l'émergence d'un pouvoir disciplinaire, réinscrivent cette « révolution linguistique » dans un dispositif de pouvoir plus large, dans un remaniement violent de la société turque qui redessine les hiérarchies symboliques, modifie les repères cognitifs, « réduits au silence » les élites ottomanes, rend illisible le passé récent. L'interprétation de la « réforme de l'alphabet » et de la langue turque d'Emmanuel Szurek et Birol Caymaz reprend ainsi les analyses de Foucault sur ce qu'il nomme « dispositifs de pouvoir ». Caymaz Birol et Emmanuel Szurek font, par ailleurs, directement référence à Michel Foucault et à son ouvrage *Surveiller et punir* ici :

Les scènes qui émaillent les voyages du président en province se situent exactement à la frontière que décèle Foucault entre l'âge du pouvoir cérémonial et somptuaire, centré sur « l'apparition solennelle du souverain », et le « moment historique des disciplines », c'est-à-dire entre le temps du pouvoir traditionnel « qui se montre » et celui du « pouvoir disciplinaire [qui] s'exerce en se rendant invisible ». Si en 1928, le souverain se manifeste encore avec faste dans le pays, c'est pour y inculquer la norme de l'examen. « Et l'examen, c'est la technique par laquelle le pouvoir au lieu d'émettre les signes de sa puissance, au lieu d'imposer sa marque à ses sujets, capte ceux-ci dans un mécanisme d'objectivation » (Foucault 1975 : 162, 219-220).⁶⁰

Ce terme de « dispositif » était ce qui permit à Michel Foucault de contourner le recours à une compréhension juridique du pouvoir et de la souveraineté, de passer en-deçà des discours légitimant ceux-ci et qui constituent la majeure partie des discours que l'Etat tient sur lui-même. Ce qui intéresse Michel Foucault, ce sont les stratégies du pouvoir, celles que masque l'ordre du discours. En usant du

⁵⁸Birol Caymaz et Emmanuel Szurek, *art. cit.*

⁶⁰ *Ibidem*

terme de « dispositif », Michel Foucault trouve le moyen de rassembler différents opérateurs matériels du pouvoir qui peuvent être très hétérogènes. Sous le terme de « dispositif », celui-ci regroupe en effet :

[...] un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref du dit aussi bien que du non-dit [...]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments !⁶¹

Ce qui est repérable dans la mise en place des dispositifs de pouvoir au moment de l'implantation des structures républicaines sur l'ensemble du territoire turc au début de la République, c'est une forme d'anatomo-politique où ce sont les normes et la discipline qui viennent désormais régler la vie quotidienne par le biais d'institutions telle que l'école ou l'armée. La campagne d'alphabétisation de l'Anatolie et l'ouverture d'écoles de la nation servirent ainsi avant tout à convertir les populations aux normes et à discipliner les corps pour former une société⁶².

Il semble bien que ce soit plus à la violence de cet événement qu'à sa réussite que Derrida fut sensible. Si l'approche de cet événement à partir de la pensée de Michel Foucault et des concepts qu'il mit en œuvre apparaît féconde, ce n'est pas depuis cet angle-là que, pour Derrida, cette « histoire d'écriture » lui apparaît comme la « pire blessure à ses yeux ».

Cette histoire d'écriture (la pire blessure à mes yeux, en tout cas la figure du mal, qui vaut pour tout ce qu'elle aura scellé⁶³

⁶¹ Foucault Michel, « Le jeu de Michel Foucault », Ornicar ? Bulletin périodique du champ freudien, n°10, juillet 1977, in *Dits et écrits*, vol. 3, texte n° 206, Paris, Gallimard.

⁶² Voir Foucault Michel, *Sécurité, Territoire, Population, cours au Collège de France 1977-1978*, collection de l'École des hautes études en sciences sociales, Éditions du Seuil, 2004, Paris.

⁶³ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, op. cit. p. 21

Chapitre 2

Spectralité du souverain : théâtralité du politique et pensée de la Différance

1. Théâtralité et spectralité du souverain

La loi du 1^{er} novembre 1938, en rendant obligatoire l'utilisation du nouvel alphabet dans toutes les sphères de l'administration et de l'État, rendait obligatoire la maîtrise de celui-ci par ses agents et se traduisit par une nécessaire campagne d'alphabétisation. Il fut demandé à tous les fonctionnaires de passer un examen au cours du mois d'octobre 1938 afin de s'assurer de la maîtrise de ce nouvel alphabet ainsi que de leur adhésion aux principes du nouveau régime républicain. Emmanuel Szurek et Birol Caymaz le soulignent bien : le nouvel ordre républicain défendu par les kémalistes a commencé à s'imposer et à s'ancrer sur l'ensemble du territoire turc par le biais de cette vaste campagne d'alphabétisation et d'acculturation à l'idéologie nationaliste républicaine⁶⁴. Autour de la nécessité de répandre l'apprentissage de ce nouvel alphabet se crée « une mythologie du protocole scolaire ». La violence de cette révolution linguistique est visible pour Szurek et Caymaz dans le fait que celle-ci contraignit des fonctionnaires, des lettrés, des « individus formés à l'école coranique » à retourner à l'école, à déchoir de leur statut. Là réside la violence symbolique d'une telle révolution⁶⁵.

L'obligation légale que chacun maîtrise l'alphabet turc ne répondait pas uniquement à des raisons de simplification linguistique mais aussi à la nécessité de créer une nation unie autour de nouveaux principes, de nouvelles valeurs, d'une nouvelle identité, d'un nouveau chef. La campagne d'alphabétisation fut indéniablement menée comme une opération de propagande du parti républicain et un outil de promotion de Mustafa Kemal lui-même, voire de transfiguration. Dès avant l'adoption de la loi validant l'usage du nouvel alphabet, Mustafa Kemal entreprit un tour du pays afin d'assurer lui-même la promotion de cette révolution linguistique. Ces voyages présidentiels ont donné lieu à de véritables cérémonies où, le pouvoir se mettant en scène lui-même, seront rendus

⁶⁴ Le développement de la radio et de la télévision jouera par la suite un rôle majeur dans la normalisation des accents, des parlés ainsi que dans la promotion d'un modèle culturel « turc » auquel s'identifier.

⁶⁵ Birol Caymaz et Emmanuel Szurek, *art. cit.*

indissociables la nouvelle graphie et la figure du président, du *Gazi*, du chef, du souverain. Inspecter, interroger, examiner, deviennent les étapes d'un rituel du pouvoir qui se répète selon les mêmes artifices, la même mise en scène. Comme l'écrivent Emmanuel Szurek et Birol Caymaz : « Le *Başmuallim* est aussi un *Başmüfettiş* – Inspecteur en chef. »⁶⁶

Les visites faites par Mustafa Kemal semblent en effet avoir répondu à un protocole réglé : une visite à la préfecture, une visite dans une école, et une réunion publique. Chacune de ces étapes donnaient lieu à une séance au cours de laquelle les agents de l'État, les fonctionnaires, les instituteurs, étaient interrogés par le chef de l'État en personne. Ces événements étaient également ponctués par une mise en scène qui, semblant spontanée, n'en était pas moins elle aussi une représentation. Emmanuel Szurek, dans son analyse de ces « ostensions » républicaines, se réfère aux témoignages rapportés par Şakir Ülkütaşır. Celui-ci en effet témoigne d'une scène qui sera répétée systématiquement au cours de ces visites : Mustafa Kemal tout d'un coup suspend son propos et pointe du doigt un homme dans la foule. Il le désigne, le choisit et par-là il « élit » lui-même l'illustre inconnu qui devra donner la réplique au souverain. L'inconnu ne sait ni lire ni écrire. Il est la victime de l'obscurantisme des temps anciens. Le souverain se fait alors instituteur. Il lui enseigne quelques signes. L'inconnu se confond en remerciement face à tant de bonté. Le souverain est celui qui délivre de l'ignorance en délivrant le savoir alphabétique, comme un père patient guidant ses enfants vers l'âge adulte, la connaissance, la science et le progrès :

Voilà comment Atatürk, notre Grand Instituteur, au cours des leçons qu'il donna à Sinop, enseigna en une demi-heure à un citoyen demeuré ignorant jusqu'à ses cinquante ans les bases du nouvel alphabet turc.⁶⁷

La mise en place du nouvel alphabet turc se confond ainsi avec la promotion d'un culte rendu au chef de l'État. Tout comme l'alphabet est associé à la volonté et donc à la personnalité de Mustafa Kemal, les principes républicains et l'origine du pouvoir se confondent avec celui-ci. La transfiguration de Mustafa Kemal en « Père » de la nation turque se fait via ces mises en scène et l'attribution – par décision du parlement – du titre de « Atatürk »⁶⁸ à Mustafa Kemal ne vint qu'entériner cette nouvelle

⁶⁶ *Ibidem*

⁶⁷ Ülkütaşır Şakir, *Atatürk ve Harf Devrimi*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2000 [1ère éd. 1973], cité par Szurek et Caymaz, *art. cit.*

⁶⁸ Voir Hanioglu Şükrü : « Ayant grandi à l'époque hamidienne, Mustafa Kemal comprenait la puissance du culte de la personnalité. Il avait été témoin de l'effet galvanisateur du culte hamidien sur un territoire s'étirant de Shkodër, en Albanie, à Bassora, dans le golfe Persique. Abdülhamid II s'était adroitement construit une image de calife pieux, de père et de sauveur de tous les musulmans. À présent, c'était le tour de Mustafa Kemal de se poser en père et en sauveur des Turcs. En novembre 1934, la GANT lui octroya le nom de famille Atatürk – qui signifie littéralement « Turc-Père ». C'est par ce nom qu'il fut désormais connu. La dénomination d'Atatürk symbolise la cristallisation d'un puissant culte de la personnalité qui, avec le secours de la technologie moderne,

fiction du politique inaugurée à l'ère républicaine. En rapprochant ces campagnes de propagande en faveur du nouvel alphabet d'un « théâtre de Potemkine », Szurek inscrit l'histoire de l'ascension du pouvoir républicain en Turquie dans un processus de théâtralisation du pouvoir : théâtralisation autrement dit de fictionalisation et de mystification du pouvoir politique⁶⁹.

Une photographie prise le 20 septembre 1928 à Sivas a immortalisé cette mise en scène du *Gazi* en instituteur en chef. Celle-ci fut reproduite en couverture du magazine *L'Illustration* du 13 octobre 1928 ainsi qu'en couverture du magazine *Servet-i Fünun* du 25 octobre 1928⁷⁰. Mustafa Kemal se tient debout face à un tableau noir sur lequel quelques caractères du nouvel alphabet turc ont été inscrits. La scène se tient à l'extérieur – sûrement une place publique –, des drapeaux de la nouvelle Turquie ont été accrochés aux arbres, une foule semble l'entourer. Sa main droite suit son regard et se tend vers ces quelques signes. Les regards des quelques personnes visibles dans le cadre semblent suivre cette main qui se tend vers ces signes nouveaux. Il les désigne, les montre tout comme un instituteur chargé de faire la leçon le ferait. Cette leçon d'écriture reste emblématique de la personnalisation du pouvoir et du caractère indissociable des réformes avec la figure de Mustafa Kemal. La modernisation de la Turquie est l'œuvre qu'il a portée⁷¹.

Il existe d'autres exemples de mise scène valorisant le rôle et la personnalité du président (cérémonies de commémorations militaires, visites dans les campagnes donnant lieu à l'essai d'un tracteur, exhibition de ses qualités de nageurs etc.). Si aucune n'est aussi forte et marquante que « la leçon d'écriture » de Sivas, toutes ces mises en scène (rendue possible par le développement d'une presse au service de l'État et de la possibilité technique de reproduire des photographies) contribuèrent à la construction de l'image d'un président omniprésent, dont l'action touche tous les domaines de la vie, dont la volonté est à l'origine de tous les changements. La mise en scène de cette omniprésence se prolongea après sa disparition en 1938. Le portrait du président-père fondateur fut accroché dans tous les lieux publics. Des statues furent érigées à son effigie. Il est même possible de le retrouver sous forme d'autocollant sur les voitures. Ce phénomène de quasi-saturation de l'espace public par des

lia la population à son pouvoir. Les manifestations les plus évidentes de ce culte étaient visuelles. » Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, (traduit de l'anglais par Szurek Emmanuel), éditions Fayard, Paris, 2016, p.170

⁶⁹ Cf. Patrick Boucheron dont les cours au Collège de France dispensés depuis la chaire d' « Histoire des pouvoirs en Europe occidentale XIII^e-XVI^e siècle » retrace l'histoire des « fictions politiques », c'est-à-dire « la forme narrative de la théorie politique », qui « dédouble sur le plan symbolique l'agir politique » et interroge les écarts entre le discours politique et la réalité ainsi que la question du consentement à ces fictions. Boucheron Patrick, « Fictions politiques », cours au Collège de France, 2017 : <https://www.college-de-france.fr/site/patrick-boucheron/course-2016-2017.htm>

⁷⁰ <https://mustafakemalim.com/nadir-18-fotograf-ve-belgeyle-harf-devrimi-gunlerinde-ataturk-ve-turk-basini/>

⁷¹ Voir *La modernité turque. Adaptations et constructions dans le processus de modernisation ottoman et turc. Études en hommage à Paul Dumont*, (dir.) Samim Akgönül, The Isis press, Istanbul, 2021, 326p.

représentations d'Atatürk alla en s'intensifiant de la mort de Mustafa Kemal jusqu'aux années 1980, particulièrement après le coup d'État militaire du 12 septembre 1980.

Si ces différentes mises en scène apparaissent comme étant le fait du développement de la reproduction technique des images au XXe siècle, celles-ci renvoient indéniablement à la question de la représentation politique et à la dimension théâtrale du politique.

La présence d'un public sur cette photographie de la « leçon d'écriture » de Mustafa Kemal Atatürk est essentielle. Ce n'est bien sûr qu'un moment de la vie politique de cette époque mais est révélateur de ce qui se joue à cet instant quant à l'instauration du nouvel ordre républicain. L'idée que le politique est indissociable d'une certaine forme de théâtralité n'est pas nouvelle. Elle est même au cœur des théories politique postérieures à la Révolution française de 1789 qui imposa de façon brutale la question de la représentation comme étant la question du politique. Mais c'est dans l'œuvre de Thomas Hobbes – antérieure à la Révolution – que fut théorisée de façon inédite cette question. La théorie hobbesienne de la représentation se comprend à partir de ce qu'il nomme les « personnes fictives », à savoir : la multitude, l'Etat et le peuple⁷². La multitude institue l'Etat par contrat qui en retour seulement constitue cette multitude en un peuple. Pas de peuple sans Etat et pas d'Etat sans peuple. L'instauration est réciproque. Ces « personnes » sont fictives mais bien réelles : on s'y réfère, s'y reconnaît. Hobbes définit d'ailleurs ainsi ce qu'il faut entendre par personne pour le suivre dans la construction de sa théorie politique :

Est une personne, celui dont les paroles ou les actions sont considérées, soit comme lui appartenant, soit comme représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.⁷³

Est compris comme personne tout ce à quoi l'on se réfère comme origine d'actes ou de paroles. Autrement dit, c'est par le biais d'une tierce personne qui vient inférer une origine à ces actes et ces paroles, qu'une « personne fictive » est reconnue comme réelle et surtout comme représentant les paroles et les actions d'un autre. Dans le cas de l'Etat – c'est-à-dire le Léviathan – ce qui est représenté c'est le peuple. Ainsi se comble la distinction entre « personne » et « acteur » et Hobbes ne posera plus de différence entre les deux termes en se référant directement à l'origine latine qui identifie « personae » avec « masque », « déguisement » ou encore « rôle » :

⁷² Nous devons à Julien Jaume la mise en avant de ce concept fondamental de « personne fictive » chez Hobbes. Cf. Jaume Lucien, « La théorie de la « personne fictive » dans le Léviathan de Hobbes », *Revue française de science politique* 6, 1983. p. 1009-1035.

⁷³ Thomas Hobbes, *Léviathan*, Sirey, Paris, 1971, p.64

Personnifier (*to personate*), c'est jouer le rôle, ou assurer la représentation (*or represent himself*) de soi-même ou d'autrui; de celui qui joue le rôle d'un autre. On dit qu'il en assume la personnalité (*is said to beare his person*), ou qu'il agit en son nom.⁷⁴

Le souverain est une personne fictive. Il représente le peuple et non lui-même. Il joue autant qu'il agit. Il est souverain-acteur. Et là se noue l'essentiel de la théorie de la représentation politique chez Hobbes : le souverain n'est souverain que compris comme un rôle – rôle via lequel il représente le peuple – et compris comme tel par le peuple lui-même qui le contemple sur la scène politique et qui le reconnaît comme représentant de lui-même. Autrement dit, la personne fictive du peuple ne reconnaît la personne fictive du souverain que comme représentant de lui-même, si bien que lorsque celui le contemple et lui attribue l'origine de ses actes et de ses paroles, c'est, en réalité, à lui-même qu'il doit les attribuer. Le peuple assemblé est appelé à se reconnaître dans les gestes et les paroles du souverain. Ce qui s'accomplit au travers lui, c'est sa propre volonté. Mustafa Kemal Atatürk se met en scène certes, mais c'est le peuple « turc » qui reste à constituer qui est, en même temps, mis en scène. Il anticipe la maîtrise et l'identité de ce peuple qui reste à venir. Ce sont les mécanismes de l'identification et de la projection caractéristiques de tout fantasme qui sont mis en jeu ici.

Si le souverain, l'Etat, et le peuple sont réels au sens où ils ont des effets sur la réalité, ils ne sont pas moins sujets à une déréalisation. La fictionnalisation du pouvoir est non seulement liée à l'exercice du pouvoir mais aussi à son origine – origine qui, étant à jamais inaccessible, est sans cesse remplacée par une image, une mise en scène. Dans l'hypothèse d'un contrat social, en tant qu'il n'en est jamais que le représentant et non le détenteur, le souverain, dans l'exercice du pouvoir, est déréalisé, de même que le peuple d'où le pouvoir est sensé tirer sa légitimité est lui-même déréalisé puisqu'il ne possède aucune structure lui permettant de décider directement. Le souverain n'a d'unité qu'au travers de la représentation au cours de laquelle il se présente comme l'origine de la loi. Cette déréalisation du pouvoir devrait être ce qui permet d'éviter toute personnification du pouvoir en dissociant l'homme de la fonction. Mais l'exemple de Mustafa Kemal démontre que toute mise en scène du pouvoir est toujours mise en scène d'une personne concrète. La théâtralisation de l'exercice du pouvoir promeut au-devant de la scène des acteurs principaux vers qui convergent les regards. Le politique se décline en autant d'événements politico-théâtraux qui, bien que sans cesse nouveaux, réitèrent la même demande de reconnaissances. L'acte cérémoniel demande la suspension de l'incrédulité du spectateur et son adhésion à la légitimité de la représentation du souverain⁷⁵.

⁷⁴ *Ibidem* p.161

⁷⁵ Tindemans Klaas, « Politique, théâtralité et théologie. La « subrogation » dans l'Europe contemporaine, *Fascination des images*, Presses Sorbonne Nouvelle, 2014, p.315-328

Pour pouvoir exercer son pouvoir, le souverain doit être représenté. La représentation du souverain est à comprendre dans les deux sens du génitif : c'est à la fois la représentation que celui-ci donne de lui-même au cours des cérémonies, des rencontres et autres événements qui ont lieu de son vivant ; mais aussi toutes les représentations qui sont faites de lui, aussi bien récits qu'images, de son vivant ou après sa mort (la différence n'importe plus), qui produisent autant qu'elles reproduisent des mises en scènes. La mise en récit est aussi importante que la mise en image (dans le cadre d'une compréhension élargie de l'écriture telle que Derrida la introduite, ces deux formes sont des formes de l'écriture et soumises à la différance).

Dans son séminaire sur *La bête et le souverain*, Derrida reprendra la compréhension hobbesienne du souverain comme effet de langage. Le souverain est un performatif. Est souverain celui qui l'affirme et celui qui dit la loi au moment où il la suspend. Le souverain produit l'illusion de sa consistance or il n'est qu'un effet de fiction, un simulacre. Inséparable de la parole qui le porte, le souverain n'a pas de substance. La figure du souverain est ainsi à rapprocher de la figure du spectre dont il partage la consistance. C'est la fiction théâtrale, la mise en scène qu'il donne et qui est donnée de lui-même qui ouvre un espace où la spectralité devient signifiante.

2. Spectralité et messianicité du souverain

Le visage de Mustafa Kemal Atatürk est omniprésent en Turquie. Cette omniprésence peut prendre dans certains cas des allures mystiques comme c'est le cas dans un petit village de la province d'Ardahan où l'ombre portée par le relief d'une colline semble dessiner le profil d'Atatürk. Şükrü Hanioglu, dans l'introduction de son ouvrage qui est un travail de démystification de la figure de Mustafa Kemal, rapporte ainsi l'histoire de ce phénomène :

En 1954, un jeune berger qui faisait paître son troupeau près du village de Yukarı Gündeş, dans la lointaine province d'Ardahan, dans l'est de la Turquie, fut le témoin d'un spectacle étrange. Alors que le soleil déclinait, une ombre s'allongea sur le flanc d'une colline toute proche, reproduisant exactement le profil du fondateur de la Turquie moderne, Mustafa Kemal Atatürk. Le berger, incrédule, fit part de sa découverte aux autorités locales. De cet improbable phénomène naturel, celles-ci firent aussitôt un miracle dont le récit fut colporté à travers tout le pays. L'excitation locale ne s'est pas apaisée avec le temps. Chaque année en juillet depuis 1997, un festival attire des foules de spectateurs impatients d'observer par eux-mêmes l' «

empreinte d'Atatürk » sur la montagne. Lors de la septième édition de ce festival, un berger inattentif vint compromettre le spectacle en laissant innocemment paître son troupeau à l'endroit et au moment précis où la silhouette illustre devenait visible. La foule réagit avec fureur. Un député dénonça un manque de respect, et même une véritable trahison : « Comment se fait-il que Karadağ, où le miracle s'est produit, n'ait pas été placé sous protection de l'État ? » Cet épisode un peu étrange illustre la dimension quasi religieuse du culte dont Mustafa Kemal Atatürk faisait l'objet de son vivant [sic], et qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours en Turquie. Cette attitude de vénération, si elle n'est évidemment pas l'unique façon dont les Turcs considèrent le fondateur de la Turquie moderne, continue d'imprégner la plupart des écrits académiques et populaires sur le sujet.⁷⁶

Une ombre qui s'allonge sur un vallon, un jeune berger qui a une vision, un récit que l'on colporte, une foule qui vient en pèlerinage, un « miracle » qui devient une préoccupation d'Etat : l'ensemble dessine une scène semblable à un drame médiéval sacré où l'on croit reconnaître une intervention divine. Elle fonde un culte : le culte de la présence éternelle du héros fondateur. De par sa mort, il n'est pas absent, il est transfiguré, il est omniprésent, et son image même s'inscrit dans le paysage. La nature est habitée, elle n'est pas vide. Cette terre est pleine de la présence mystique de son « père-fondateur ». Comme le rappelle Şükrü Hanioğlu, cette scène est révélatrice du culte dont fut l'objet la figure d'Atatürk après sa mort, culte qui ne fit que prolonger cette centralisation de la vie politique autour de sa personne de son vivant.

Ce qui transparaît dans cet épisode d'apparition mystique, c'est une reprise et une intégration de la figure de Mustafa Kemal Atatürk dans le cadre d'un messianisme anatolien encore très prégnant dans les milieux ruraux. Une apparition comme celle-ci fait écho et joue la réitération de scènes similaires dans le monde perse où le douzième Imam – celui qui ne doit venir qu'à la fin des temps – ne cesse d'apparaître et de disparaître dans le paysage. Le pouvoir kémaliste joue de ces rapprochements et laissent l'identification jouer dans les esprits faisant d'Atatürk une figure messianique. Présent bien qu'absent, il est attendu ; sa venue est attendue. Il est fait de l'étoffe des spectres.

K.A hante la Turquie. Il est une exception : il échappe à la mort. Il se situe dans un au-delà de la mort (et cela les montages photographiques le montrant dans le ciel l'attestent, ainsi que la transcription de la date de sa mort où le 8 est renversé pour former le signe de l'infini ∞ , conjurant sa mort comme étant sa fin). Il est le spectre dont chacun guette l'imminence. Lui qui apparut tel le sauveur au moment le plus désespéré, ne peut que réapparaître et être, encore une fois, celui qui sauve. Sa venue ne peut qu'être désirée et ce désir, sans cesse, réitéré. La présence paradoxale de ce souverain à la fois présent

⁷⁶ Hanioğlu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. p.15

et absent, mort et vivant, visible et invisible ouvre une disjonction dans le temps. L'apparition de l'ombre dans la vallée se confond avec l'attente du retour du souverain qui, elle-même, se confond avec l'attente du spectre du souverain.

La commémoration de sa mort, la mise à l'arrêt, la suspension du temps tous les ans à la même date, à la même heure (tous les 10 novembre à 9h05) est l'institution d'une disjonction dans le temps. K.A hante la Turquie car il ne veut pas mourir - ou peut-être qu'on ne veut pas le laisser mourir. Il n'est celui qui sauve qu'à condition qu'il soit sauf. Il est cet être pour qui la mort semble impossible, voire sans cesse différée. Il n'en finit pas de mourir. Sans cesse, se rejoue sur la scène de la commémoration, de la fête nationale, de l'hommage impératif, l'histoire de sa vie, de ses gestes, et la mémoire du jour de sa mort suspend et le temps et sa mort elle-même. Il est hors-temps ; il est un spectre, un fantôme. Le souverain-père est ainsi celui qui survit à sa propre mort. Celui dont la mort est confisquée par les héritiers qui refusent d'en finir avec lui, de clore le deuil. La disjonction dans le temps laisse venir-revenir le fantôme du souverain. Pour qu'il puisse continuer à dicter sa loi.

3. Représentation du pouvoir et pouvoir de la représentation

Il y a une scène du politique ; une scène qui appelle une mise en scène qui passe par la présence du politique – une présence pouvant être différée par des images. La présence du souverain et donc la question de son portrait se remarque et se pose d'une façon particulièrement prégnante en Turquie. Ce n'est pas seulement l'omniprésence des portraits de Mustafa Kemal Atatürk qui surprend mais aussi son exclusivité. Seul Atatürk bénéficie d'une telle multiplication de son image. Cela pourrait être interprété dans le sens d'une laïcisation du pouvoir ; laïcisation qui viendrait suspendre la question et les débats – et un certain interdit – sur la représentation et la production d'images figuratives dans la civilisation islamique. Là se mêlent l'art, le politique et le religieux et amène à questionner l'esthétique même du politique, l'esthétisation du pouvoir dans et par les images. S'il semble bien que la religion musulmane ait suivie et ait été influencé par l'aniconisme du judaïsme – sans oublier bien sûr que l'Empire Byzantin fut traversé par cette question de l'image et connut une période iconoclaste dite « querelles iconoclastes » entre 726 et 843 durant laquelle toute représentation du Christ et des Saints fut bannie⁷⁷ –, il existe de fait un art figuratif dans le monde islamique et la production de portraits de

⁷⁷ Voir Cheynet Jean-Claude, *L'Empire byzantin (641-1204)*, Presse universitaire de France, Collection Nouvelle Clio, Paris, 2006.

Sultans atteste de l'usage de la représentation du souverain comme pratique politique. C'est Mehmet II le conquérant (Fatih Sultan Mehmet Han), septième Sultan de l'Empire ottoman, celui qui accomplit la prise de Constantinople et qui se proclama *Kayser-i Rum* (« le César des Romains »), qui fit réaliser un portrait de lui par un artiste vénitien – Gentile Bellini – en 1479, inaugurant ainsi une tradition qui se perpétua jusqu'au dernier Sultan.

Si le pouvoir ottoman n'ignorait rien de l'intérêt que pouvait représenter l'usage politique du portrait, cela n'est en rien comparable avec la période républicaine – notamment après le coup d'Etat militaire de 1980 – qui se caractérise par une surproduction de portraits et de statues du souverain moderne : Mustafa Kemal Atatürk⁷⁸. Il y a ici, bien sûr, une continuité mais également une évidente rupture.

L'omniprésence et l'exclusivité accordées au portrait de Mustafa Kemal relève – comme le souligne Etienne Copeaux – d'une mise en scène du pouvoir propre aux régimes autoritaires modernes. L'Italie fasciste, son développement du culte du chef, ainsi que son esthétique politique qui se traduit autant en images qu'en réalisations architecturales, exerça indéniablement une influence sur le développement de l'idéologie et la formation d'une esthétique républicaine et kémaliste dans les années 1920 et 1930. L'importance prise dans la vie politique par toutes ces formes de représentations est également visible lors de l'organisation de grandes cérémonies, aux moments des fêtes nationales. Celles-ci donnent la plupart du temps lieu à des défilés et à des démonstrations de ferveur. Etienne Copeaux y fait également référence et en souligne la constance. Étienne Copeaux revient notamment sur la façon dont ces défilés sont conçus – c'est-à-dire comme des moments de communion nationale :

La phase est obtenue lors des grandes célébrations, notamment lors de chaque commémoration officielle ; elle a atteint un sommet lors du 75e anniversaire de la république en octobre 1998, et a été décrite ainsi par le ministre d'État Seçkiner, au soir de la grande marche populaire kémaliste du 25 octobre 1998 : « Aujourd'hui, d'Edirne à Ardahan, dans 80 départements et 700 arrondissements, les militaires, civils, étudiants, policiers, représentants d'organisations publiques ou de la société civile, tous, de 7 à 70 ans, ont vécu avec le même esprit et la même émotion dans le souvenir d'Atatürk. Par cette marche magnifique, nous, les défenseurs intrépides de la république que nous a confiée Atatürk, les défenseurs de la démocratie, de la liberté et des droits de l'homme, nous avons montré le plus bel exemple de totalité indivisible et d'unité de l'État turc et de la nation. En ce jour particulier, je présente

⁷⁸ Voir Tekiner Aylin, *Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, 320p.

mes plus profonds respects et mes salutations à tout notre peuple uni dans le souvenir d'Atatürk, et à tous ceux qui ont contribué au succès de cette marche. »⁷⁹

Cette description est caractéristique de cette esthétisation de la politique via la mobilisation des foules. La commémoration du souverain-père-fondateur donne lieu à une démonstration d'unité – », « unité de l'Etat et de la nation » –, démonstration d'une absorption et d'un effacement des individus – « militaires, civils, étudiants, policiers, représentants d'organisations publiques ou de la société civile, tous, de 7 à 70 ans » – dans la totalité de l'Etat-nation. La transcendance du souverain-père-fondateur est ce par quoi se réalisent cette totalité et cette unité en créant une communauté d'esprit et d'émotion. La nation vit – est rendue vivante – *dans* – c'est-à-dire à l'intérieur de, au sein de – le souvenir d'Atatürk. L'image-souvenir du souverain-père-fondateur est ce qui enveloppe la nation, permet la transcendance des particularités vers l'unité réalisée. Une telle mise en scène du pouvoir et des images du pouvoir marque de façon prégnante la nature religieuse du pouvoir autoritaire dans ses représentations, dans sa façon de forger les croyances, les adhésions.

Walter Benjamin avait relevé en son temps cette esthétisation du politique propre à la politique fasciste et ce justement dans son texte intitulé *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* :

La conséquence logique du fascisme est une esthétisation de la vie politique. À cette violence faite aux masses, que le fascisme oblige à mettre genou à terre dans le culte d'un chef, correspond la violence subie par un appareillage mis au service de la production de valeurs culturelles.⁸⁰

Si « l'atatürkisme » – comme idéologie centrée sur la personne du chef-père-fondateur incarné par Mustafa Kemal – reprend indéniablement des éléments élaborés par le fascisme italien, celui-ci ne se confond pas avec ce dernier. L'utilisation des images, des portraits, de la statuaire – et donc la mobilisation de l'art à des fins politiques – ainsi que des pratiques culturelles constituent un point de convergence entre l'Italie fasciste et la Turquie kémaliste. L'omniprésence et l'exclusivité des portraits de Mustafa Kemal Atatürk entre dans un dispositif esthétique et politique de mise en visibilité du pouvoir. Ces rapports entre l'image, la visibilité et le pouvoir peuvent être compris à partir des travaux de Louis Marin qui travailla – entre autres – à la problématisation des dispositifs de représentation du pouvoir.

⁷⁹ Copeaux, Etienne, « La transcendance d'Atatürk », in Mayeur-Jaouan Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p.121-138.

⁸⁰ Benjamin Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Version de 1939 (Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac et révisé par Rainer Rochlitz), Collection Folio plus philosophie (n° 123), Gallimard, Paris, 2008

Louis Marin fut un contemporain et un ami de Jacques Derrida. Il enseigna comme lui à la Johns-Hopkins University et à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS).

Il travailla notamment sur des problématiques auxquelles firent échos les analyses faites par Derrida de certaines fables de La Fontaine dans son séminaire *La Bête et le souverain* renvoient et examin dans ses ouvrages *Le récit est un piège* puis *Le portrait du roi* – consacrés à la « présence » du pouvoir sous le règne de Louis XIV, au tournant du XVIIe et du XVIIIe siècle – les signes sémiotiques et iconographiques du pouvoirs et ce à partir des textes de La Fontaine, Racine ou encore Perrault mais surtout des textes de Pascal relatifs à la questions de la représentation (notamment les *Trois discours sur la condition des grands*) pour la dimension narrative, et les portraits, les figurations en tableaux, tapisseries, ou encore pièces de monnaie pour la dimension iconographique. Ces travaux trouveront un prolongement dans son ouvrage *Politiques de la représentation*⁸¹.

La question que pose, selon Louis Marin, cette « présence » du souverain en portrait est celle de savoir comment ces portraits réalisent la transformation d'un individu en monarque – celle de savoir comment une telle « transsubstantiation » est-elle possible. Partir de Louis XIV, c'est pour lui partir du point le plus haut dans la question du pouvoir, c'est-à-dire lorsque celui-ci s'affirme comme absolu.

La question de l'absolu du pouvoir étant la question déterminante et centrale de la philosophie politique moderne à partir du XVIIIe siècle. Partir de Louis XIV c'est également partir d'un tournant historique dans la représentation du pouvoir. Ce que repère Louis Marin – et c'est ainsi qu'il faut aborder ces questions selon lui – c'est une réversibilité entre image et pouvoir, un chiasme entre les signes du pouvoir et le pouvoir des signes. Le pouvoir produit des images de lui-même, des signes qui exercent un pouvoir sur ceux-ci à qui ils sont destinés et qui sont, par et dans cette relation aux signes, assujettis. Là où la structure en chiasme se complexifie, c'est lorsque que le pouvoir devient lui-même un effet – le produit – des signes. Le pouvoir se dédouble non seulement entre deux dispositifs – un iconique et un narratif – mais aussi en un double investissement :

[...] le double investissement du pouvoir effet de représentation et de la représentation effet de pouvoir dans le temps et dans l'espace, dans le temps comme la représentation narrative dont l'effet est la production d'un sujet historique, d'un sujet qui fait l'histoire ; et dans l'espace comme la représentation iconique qui donne à voir mais imaginativement l'accomplissement du désir d'absolu du pouvoir.⁸²

⁸¹ Marin Louis, *Politiques de la représentation*, éditions Kimé, coll. "Collège International de Philosophie", 2005. 364 p.

⁸² Marin Louis, « Le pouvoir et ses représentations », *Noroit* 249, 1980, p. 16-19

La représentation se réalise comme pouvoir et le pouvoir comme représentation. Les deux s'entrelacent et forment une structure chiasmatique par laquelle s'institue la violence et le fantasme du souverain : la violence symbolique de son nom propre – de l'inscription, dans la loi, de ce nom universel et unique – et du fantasme d'un corps unique du monarque sur le modèle eucharistique. Les travaux de Louis Marin sont ici tributaires des analyses d'Ernst Kantorowicz qui, dans *Les Deux Corps du roi* – présenté comme un *essai sur la théologie politique au Moyen Âge* – retrace la constitution du corps du roi en « corpus mysticum ».

Les portraits, les images, les représentations, sont à comprendre comme la présence même du souverain autrement dit comme étant la condition nécessaire à l'existence du souverain et des sujets assujettis. Le souverain n'est souverain que par et dans les images qu'il se donne ou s'approprie :

Parler de pouvoir et de ses représentations cela signifie que l'institution du pouvoir s'approprie ou produit ses représentations aussi bien de langage que d'image : elle se les donne comme siennes.⁸³

Pour mieux saisir ceci, Louis Marin se prête à une approche très didactique en partant d'un travail de définition : d'abord comprendre ce qu'il faut entendre par « représentation » puis ce qu'il faut entendre par « pouvoir » et une fois posé cela noue le chiasme. En posant la question de la valeur du préfixe « re » dans « re-présentation », Louis Marin est ici très proche de la pensée de Derrida , sans pourtant y faire directement référence. En effet la « présence » du souverain est à comprendre d'abord comme « représentation » comme si toute « présence » était toujours déjà prise d'un mouvement de « re », « reprise », « répétition », « réitération ». Le « re » est à comprendre comme un « à la place de » et comme « redoublement » d'une présence. Représenter c'est ainsi un « tenir lieu de » : une chose est absente et une autre est donnée à la place de celle-ci. Une « représentation » marque la présence d'une absence, autrement dit une différance. Une image est ainsi d'emblée caractérisée par l'effet qu'elle produit : elle produit un effet de présence au lieu d'une absence.

Dans cette acceptation du terme, dans le lieu de la représentation, il y a une absence, un autre, et représenter, c'est au fond opérer une substitution, la substitution de quelque chose à la place de cet autre, de quelque chose qui est, si j'ose dire le « même » de cet autre ; qui lui ressemble, qui lui en est proche : c'est là ce que j'appellerai le premier effet de la représentation, faire comme si l'absent était ici maintenant. Entendez bien : « faire comme

⁸³ *ibidem*

si ». Il ne s'agit pas de sa présence mais il s'agit d'un effet de présence. Ce n'est pas le même mais tout se passe comme si c'était le même et parfois c'est souvent mieux que le même.⁸⁴

La représentation maintient une différence. Ce n'est jamais le même qui est représenté mais parce qu'il est représenté, redoublé – c'est-à-dire redoublé dans sa présence – il y a un effet d'intensification de cette présence-absence. Une représentation est une intensification – une intensification elle-même double puisqu'elle va produire un effet de présence et un effet de sujet qui peut être compris comme un effet de légitimation, d'autorisation. Un dispositif représentatif à deux effets :

La représentation intensifie le « même » ou encore, la représentation est la réflexion du même en lui-même et représenter c'est toujours se représenter ou se présenter représentant quelque chose. Et du même coup s'il y a ainsi, par réflexion, comme une sorte d'intensification de présence, la représentation constitue par-là même un sujet de représentation. C'est le deuxième effet de la représentation en général, la constitution d'un sujet par réflexion du dispositif représentatif. Autrement dit tout se passe comme si, c'est là le signe de l'effet, tout se passe comme si un sujet, un moi, un être, une force produisait la représentation qu'il a des choses, comme s'il n'y avait un monde, une réalité que pour et par un sujet, centre de ce monde, alors que ce sujet n'est qu'un effet de fonctionnement du dispositif représentatif puisqu'il n'est que la résultante de cette réflexion du dispositif sur lui-même et son intensification par redoublement.⁸⁵

La représentation est à comprendre comme quelque chose qui produit des effets pour Louis Marin et c'est pour cela que, pour lui, pouvoir et représentation sont très certainement de même nature. Louis Marin comprend le pouvoir comme étant une force – la force de faire, d'agir mais aussi de faire faire, de faire agir. Le pouvoir est pouvoir d'exercer une action sur les choses ou les individus. Le pouvoir est un pouvoir-faire, autrement dit une puissance – puissance qui en s'instituant en loi se constitue en réserve comme une force qui ne se manifeste pas. Comprendre le pouvoir comme mise en réserve de forces pose la question de savoir comment s'opère justement cette mise en réserve, cette transformation de la force en puissance. C'est en ce point que, pour Louis Marin, le pouvoir et la représentation s'échangent :

[...] le dispositif représentatif opère la transformation de la Force en puissance, de la force en pouvoir et cela deux fois ; d'une part en mettant en réserve la force, c'est la puissance et

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ *Ibidem*

d'autre part, en valorisant cette puissance en état légitime, obligatoire, en justifiant la puissance.⁸⁶

La représentation met la force en signes et ainsi signifie la force dans l'image, dans le discours, et dans la loi. Ce que permet ainsi la représentation, c'est de donner une visibilité à cette force qui n'a plus besoin de se manifester en des actes extérieurs mais seulement d'être vue pour être crue. Le pouvoir passe par la vue, le regard, dans et par la matérialité des signes. Par la représentation, la force est déléguée aux signes qui ne représentent plus seulement une signification mais deviennent des représentants de « forces saisissables seulement dans leurs effets »⁸⁷.

Le pouvoir est effet du dispositif de représentation en tant que celui-ci met la force en signes et en discours : la représentation produit un pouvoir à titre d'effet de ses opérations. Autrement dit, l'effet-pouvoir de la représentation, c'est la représentation même.⁸⁸

Louis Marin qui s'intéresse précisément à cette période de l'Histoire où la pouvoir s'affirme comme pouvoir absolu avec la figure de Louis XIV identifiant sa personne à l'Etat lui-même comprend la force comme force de destruction. Toute force est à comprendre comme désir d'absolu, c'est-à-dire d'annihilation de toute autre force. C'est-là son désir, son fantasme : être sans altérité. Rien de moins sûr que le maintien ou même la réalisation d'un tel absolu de la force. C'est ainsi que la mise en représentation du pouvoir (autrement dit de ce pouvoir-faire qui est force), va être ce par quoi et ce dans quoi cet absolu de la force va pouvoir être conservé— et, ce sans que cette aporie soit dépassable, niée. Ce qui subsiste, c'est la différence – la différence sans cesse réitérée de l'accomplissement de cet absolu :

Pour résumer cela dans une formule on peut dire que le pouvoir, c'est la tension à l'absolu de la représentation de la force, où encore, pour parler plus simplement le pouvoir est désir de l'absolu du pouvoir. Cela veut dire que la représentation dont le pouvoir est l'effet est à la fois l'accomplissement de ce désir mais accomplissement imaginaire car cet accomplissement réel est toujours différé. C'est une idée qui a été souvent énoncée : il est de l'essence de tout pouvoir de ne jamais se consoler de ne pas être absolu. Et il y a de multiples formes de ce travail infini du deuil.⁸⁹

C'est dans cette perspective que nous pouvons comprendre l'importance prise par la mise en représentation du pouvoir au moment de l'instauration et de la consolidation de la république de

⁸⁶ *Ibidem*

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ *Ibidem*

⁸⁹ *Ibidem*

Turquie. L'omniprésence et l'exclusivité des portraits de Mustafa Kemal Atatürk sont la condition de possibilité de l'existence du pouvoir républicain. Alors que rien n'était encore achevé, qu'il restait une nation, un peuple et une langue à forger – et il n'est pas sûr que cela puisse jamais être achevé – la mise en représentation, en images, va être le substitut imaginaire de l'accomplissement total du désir d'absolu propre au pouvoir.

La mise en scène du souverain-père-fondateur est ainsi la différance infinie de la réalisation de ce désir d'absolu et ce qui vaut dans les dispositifs iconographiques vaut également dans les dispositifs narratifs que le pouvoir kémaliste mettra en place. La mise en récit de l'Histoire de l'avènement de la Turquie moderne constituera le sujet dans le temps – là où le dispositif iconographique le constituait dans l'espace – comme effet de la représentation narrative. La mise en représentation en image et en récit constitue et le pouvoir républicain – dans ses signes, ses symboles, sa graphie – et le peuple turc, ce qui inscrit ceux-ci dans une spectralité puisque toute représentation est à la fois conservation et négation.

4. Spectralité, deuil et héritage : Derrida et la pensée de la Différance

Lors de son séjour à Istanbul, Jacques Derrida fut sensible, voire frappé par cela et a bien perçu toute l'ambiguïté de ce deuil impossible :

Ici, partout où je prends la parole, surtout dans les bâtiments publics, K.A. le « modernisateur » se dresse, il est représenté en pied, vous le savez, et pourtant je ne suis pas sûr qu'ils l'aiment, les Turcs, et ceux-là même qui organisent son culte.⁹⁰

Jacques Derrida a donné une place importante aux spectres et à la spectralité dans sa pensée. Revenant au texte de Shakespeare, Derrida fait une description de la scène de l'apparition du fantôme dans *Hamlet* qui s'ajuste étonnamment avec ce dont il est possible de faire l'expérience en Turquie. En effet dans *Spectre de Marx*, il y est rappelé la scène du fantôme dans Hamlet :

Comme dans *Hamlet*, le prince d'un État pourri, tout commence par l'apparition du spectre. Plus précisément par l'attente de cette apparition. L'anticipation est à la fois impatiente, angoissée et fascinée cela, la chose (this thing) va finir par arriver. Le revenant va venir. Il ne saurait tarder. Comme il tarde. Plus précisément encore, tout s'ouvre dans l'imminence d'une

⁹⁰ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *op. cit.* p.21.

ré-apparition, mais de la réapparition du spectre comme apparition pour la première fois dans la pièce. L'esprit du père va revenir et lui dira bientôt « I am the Father Spirit » (acte I, sc. V), mais ici, au début de la pièce il revient, si on peut dire, pour la première fois. C'est une première, la première fois sur scène.⁹¹

Alors que l'URSS arrivait à sa fin, au moment de revenir sur la philosophie de Karl Marx et de relancer la question de son héritage, Jacques Derrida, prenant à la lettre l'annonce faite au début du *Manifeste* de 1848 de la présence d'un spectre planant sur l'Europe, rapproche et met en parallèle la citation de Marx avec la pièce de Shakespeare, *Hamlet*. Il y a à cela plusieurs raisons : tout d'abord l'amour de Karl Marx lui-même pour l'œuvre de Shakespeare mais également sa propension à se moquer de l'idéalisme allemand en rapprochant les deux acceptations de « *Geist*, à la fois « esprit » et « fantôme ». Jacques Derrida va ainsi introduire au côté de la trace, du gramme, de l'écriture, la spectralité comme point cardinal de sa pensée.

La pièce de Shakespeare place la question de la souveraineté sous le signe du spectre. Le rôle tenu par le spectre du Roi dans cette pièce ne cesse de relancer des spéculations quant à la signification de celle-ci. Comme il fut souligné par Gilles Mathis⁹², la force de ce fantôme n'est pas tant d'hanter les lieux que les esprits et ce en raison même d'un certain dispositif théâtral qui fait que le spectre est annoncé, attendu, voire désiré, avant d'apparaître réellement. Le fantôme est dit avant d'être vu. Il existe déjà par les paroles qui témoignent de sa présence. Il n'apparaît pas d'entrée de jeu mais d'abord rapporté par Marcellus, puis Horatio, il se tient à une certaine distance dramatique qui renforce l'impression de son omniprésence. Le spectre du père d'Hamlet est une figure théâtrale hautement polysémique aux fonctions multiples. Il est et n'est pas le Roi. Il est mort et vivant. Il est à la fois réel et irréel, matériel et évanescent. Il est aussi une figure venue du passé, une figure d'un héroïsme épique et chevaleresque révolu au temps de Hamlet. Il est autant une fierté qu'une vanité. Il est l'incarnation de la loi et sa transgression. Il se tient aux frontières. Il ne cesse de les traverser et de les brouiller. Il est une figure de l'aporie, un indécidable. Derrida revenant sur le rapprochement possible entre « king » et « thing » au moment où, dans la pièce, se pose la question de son identité, de son authenticité :

C'est quelque chose qu'on ne sait pas, justement, et on ne sait pas si précisément cela est, si ça existe, si ça répond à un nom et correspond à une essence. On ne le sait pas : non par ignorance, mais parce que ce non-objet, ce présent non présent, cet être-là d'un absent ou d'un disparu ne relève plus du savoir. Du moins plus de ce qu'on croit savoir sous le nom de

⁹¹ Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, éditions Galilée, Paris, 1993, p.22

⁹² Mathis Gilles, « Hamlet : anatomie d'un fantôme, ou le spectre du sens », *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles* 43, 1996. p. 21-38 ; <https://doi.org/10.3406/xvii.1996.1335>

savoir. On ne sait pas si c'est vivant ou si c'est mort. Voici - ou voilà, là-bas, une chose innommable ou presque : quelque chose, entre quelque chose et quelqu'un, quiconque ou quelconque, quelque chose, cette chose-ci, « this thing », cette chose pourtant et non une autre, cette chose qui nous regarde vient à défier la sémantique autant que l'ontologie, la psychanalyse autant que la philosophie (« Marcellus : What, tha's this thing appear'd again tonight ? Barnardo : I have seen nothing. »).⁹³

[Un] spectre, c'est quelqu'un ou quelque chose qu'on voit sans voir ou qu'on ne voit pas en voyant, c'est une forme, une figure spectrale, qui hésite de façon tout à fait indécidable entre le visible et l'invisible.⁹⁴

La réflexion que Derrida construit autour de la spectralité⁹⁵ peut paraître étrange, surtout lorsque celle-ci est mise en lien avec une réflexion sur la pensée de Marx. Le matérialisme semble bien incompatible avec toute forme de superstition et toute forme d'indécidable. C'est pourtant la spectralité en tant que notion philosophique que Derrida tente de construire et ce en commençant par remarquer que la tradition philosophique l'a toujours exclue. Les systèmes philosophiques s'efforcent de construire des distinctions claires – notamment entre la vie et la mort, l'être et le non-être – et de lutter contre toute forme d'indécidable. La raison a pour principe de rejeter l'illusion et donc de ne pas donner crédit aux fantômes. Si le travail philosophique peut dès lors s'apparenter à un travail d'exorcisme, voire d'« exorçanalyse », celui-ci ne peut échapper à l'ambiguïté du langage lui-même. Comme le rappelle Charles Ramond⁹⁶, Derrida remarque un écart entre le philosophe et l'écrivain, et que, bien que ces deux figures cohabitent ensemble, elles ne coïncident pas pour autant. Si le philosophe travaille à construire un système de notions claires et distinctes, l'écrivain, quant à lui, est soumis à l'imprécision du langage. L'écriture fait déraiser le système. Le « spectre » qui revient dans l'écriture de Marx est comme le *pharmakon* chez Platon ou le supplément chez Rousseau, il est ce qui entraîne toute construction dans le mouvement de la différance.

Derrida trouve chez Marx – comme chez Stirner ou Nietzsche d'ailleurs – une proximité avec les spectres. Shakespeare lui-même ne s'y était pas trompé lorsque dans sa pièce, c'est le lettré Marcellus qui est appelé pour communiquer avec le fantôme. Les hommes de lettres, les philosophes, ont à voir avec les fantômes. Les fantômes, ce sont pour Marx les idées vidées de toutes vitalités que la tradition

⁹³ Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit. p.26

⁹⁴ Derrida Jacques, *Penser à ne pas voir - Ecrits sur les arts du visible (1970-2004)*, Textes réunis et établis par Michaud Ginette, Masó Joana et Bassas Javier, Editions de la Différence, coll. "Les Essais", Paris, 2013, p.58-59

⁹⁵ Voir Ramond Charles, « Matérialisme et Hantologie », *Cités* 30, n°2, 2007, p.53-63.

⁹⁶ *Ibidem*

ne cesse de transmettre. Ce sont ces idéalités qui ont été vidées de tout substrat initial et ne sont plus que des généralités abstraites que manipulent des théoriciens habiles à ne rien dire.

Derrida va pousser plus loin cette notion de spectralité pour la rapprocher de ce qu'il a toujours tenté de penser :

[...] si loin que je remonte, la thématique du fantôme ou plutôt du revenant traverse [...] la plupart de mes textes, elle n'est pas loin de se confondre avec celle de la trace même...⁹⁷

L'indécidabilité dans laquelle le spectre baigne et se soustrait à toute saisie intéresse Derrida en tant que figure de la différance. Le spectre est et n'est pas. Il est présent et absent. Il met en échec toutes les distinctions sur lesquelles repose la métaphysique qui est toujours déterminée comme métaphysique de la présence. Le terme d'ontologie n'apparaît ainsi plus adéquat à la détermination de la réalité. Derrida y substitue le terme d'hantologie. Ainsi la définition que Derrida donnait de la trace comme renvoi infini se prolonge en une hantologie. Et nous pouvons alors se faire suivre ces deux citations.

Celle-ci :

La trace, c'est l'expérience même, partout où rien ne se résume au présent vivant et où chaque présent vivant est structuré comme présent par le renvoi à l'autre ou à autre chose, comme trace de quelque chose d'autre, comme renvoi-à. De ce point de vue-là, il n'y a pas de limite, tout est trace. Ce sont des propositions que certains ont jugées un peu provocantes. J'ai dit que tout est trace, que le monde était trace, que l'expérience était trace, que ce geste est trace, que la voix est une écriture, que la voix est un système de traces, qu'il n'y a pas de hors-texte, et qu'il n'y a rien qui borde en quelque sorte, de l'extérieur, cette expérience de la trace.⁹⁸

Et celle-là :

Ce qui m'a, oserais-je le dire, constamment hanté dans cette logique du spectre, c'est qu'elle excède de façon régulière toutes les oppositions entre visible et invisible, sensible et insensible. Un spectre, c'est à la fois visible et invisible, à la fois phénoménal et non phénoménal : une trace qui marque d'avance le présent de son absence. La logique spectrale est de facto une logique déconstructrice. Elle est l'élément de hantise dans lequel la

⁹⁷ Derrida Jacques et Roudinesco Elisabeth, *De quoi demain ...*, Fayard/Galilée, Paris, 2001, p.256-257

⁹⁸ Derrida Jacques, *Penser à ne pas voir. Écrits sur les arts du visible*, op. cit. p.69

déconstruction trouve son lieu le plus hospitalier, au cœur du présent vivant, dans la pulsation la plus vive du philosophique.⁹⁹

Le spectre fait partie d'une pensée de la différence et le « disjoint » de Hamlet renvoie à cette différence. L'apparition du spectre dans l'espace visuel et narratif introduit une disjonction dans le temps. En brouillant la linéarité de la temporalité, le spectre relance la question de la parole d'outre-tombe, du legs testamentaire, de l'héritage et de la fidélité que les héritiers doivent à cette parole. « *The time is out of joint* » : le temps est hors de ses gonds, désarticulé, il est disjoint. Le spectre est un être « intempestif » qui arrive à l'improviste et dont la venue désajuste les liens du passé et du futur. L'irruption du spectre met en question la forme habituellement donnée au temps. Ce que Derrida trouve dans cette citation, c'est un point d'appui pour penser la disjonction dans la présence, l'introduction d'une différence qui fait que le présent ne coïncide plus avec lui-même :

Il y a plusieurs temps du spectre. Le propre du spectre, s'il y en a, c'est qu'on ne sait pas s'il témoigne en revenant d'un vivant passé ou d'un vivant futur. »¹⁰⁰

S'il y a quelque chose comme de la spectralité, il y a des raisons de douter de cet ordre rassurant des présents, et surtout de la frontière entre le présent, la réalité actuelle ou présente du présent et tout ce qu'on peut lui opposer : l'absence, la non-présence, l'ineffectivité, l'inactualité, la virtualité ou même le simulacre en général, etc. Il y a d'abord à douter de la contemporanéité à soi du présent.¹⁰¹

Dans *Hamlet*, la disjonction vient avec une injonction. Le fantôme du père-souverain revient pour désigner à son fils la tâche qui lui incombe : réparer à l'endroit de l'accroc, le tissu du temps. L'injustice du régicide doit être réparée et c'est à Hamlet que revient d'accomplir le réajustement du temps. C'est son héritage qui lui arrive par un geste qui le désigne, l'isole, et le met en opposition avec les autres protagonistes de la pièce. Hamlet hérite d'une vengeance et de l'injonction de ne pas l'oublier. Hamlet se retrouve ainsi contraint de répondre d'une parole venue d'outre-tombe, une parole archaïque qui désigne des coupables et exige le prix du sang. Il ne peut que maudire cet héritage qui le condamne à la violence et pousse le royaume vers le chaos :

On n'hérite jamais sans s'expliquer avec du spectre et, dès lors, avec plus d'un spectre. Avec la faute mais aussi l'injonction de plus d'un. Voilà le tort originaire, la blessure de naissance dont il souffre, une blessure sans fond, une tragédie irréparable, la malédiction indéfinie qui marque l'histoire du droit ou l'histoire comme droit : que le temps soit *out of joint*, voilà qui

⁹⁹ Derrida Jacques et Stiegler Bernard, *Echographies de la télévision*, Galilée, 1996, p. 131

¹⁰⁰ Derrida, *Spectres de Marx*, op. cit. p.162

¹⁰¹ *Ibidem* p.72

est aussi attesté par la naissance même quand elle voue quelqu'un à n'être l'homme du droit qu'en héritier redresseur de tort, c'est-à-dire en châtier, punissant, tuant. La malédiction serait inscrite dans le droit même. En son origine tueur-mère.¹⁰²

Toute héritage est ambigu pour Derrida, et ce parce que, bien que nous n'héritons que d'un père, ce père dont nous héritons n'existe pas en soi mais est conditionné à l'existence du fils. C'est ainsi que, selon cette logique c'est le fils qui engendre le père. Nous n'héritons jamais de nos pères mais de nous-mêmes. La fidélité aux morts, le devoir de garder en mémoire le père disparut ne peut que complexifier la question de l'héritage. D'où s'origine l'injonction de fidélité qui nous vient dans le deuil ? Rien n'est moins sûr que la parole d'un spectre. La logique de la spectralité pose la question de savoir qui parle et par quelles voies. Notre voix n'est pas entièrement nôtre, elle est hantée par une multitude de voix qui viennent répondre à notre place. Cette logique de la spectralité implique que nous sommes pris dans un jeu de ventriloque dans lequel les spectres parlent à notre place autant que nous parlons à leur place.

5. Spectralité et citationnalité

Revenons à la lettre, à la date et au lieu. Un 10 mai, Derrida est à Istanbul et il se promène. La chose paraîtrait triviale si elle ne donnait lieu au surgissement de tous les thèmes qui occupent la pensée de Derrida : au détour de ces rues d'Istanbul, surgissent la questions de la lettre et de l'écriture, de la mémoire, de l'oubli et de l'anamnèse, de la blessure, de la violence et de l'effacement, de la cendre et de la *restance*, de la *revenance* et des fantômes, du politique et du souverain, de la démesure, de l'histoire et de la modernité, de l'exil et du mal du pays, de l'événement et de l'*arrivance*, et aussi de l'archive, de l'architecture et de l'*arkhè*. Ces détours ne sont pas des prétextes ; cette lettre témoigne d'une certaine façon de lire, de déchiffrer.

[...]La violence de cette translittération assiège toutes mes rues d'Istanbul, elle surimprime ses cicatrices sur tous ce que je déchiffre, sur les étalages, les visages, les architectures[...]¹⁰³

¹⁰² *Ibidem* p.47

¹⁰³ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, op. cit.

Derrida déchiffre ce qu'il croise dans la rue : « les étalages, les visages, les architectures. » Et il y lit la même violence, les mêmes cicatrices laissées, « surimprimées » par ce qu'il nomme « cette translittération ».

C'est cette « translittération » – qui porte bien des noms « réforme de l'alphabet », « romanisation », « révolution des signes » – qui motive une telle reprise des préoccupations de Derrida. Elle en motive la reprise mais en suscite également le prolongement et l'ancrage. Ces réflexions au détour d'une promenade dans les rues d'Istanbul donnent le lieu où il serait alors possible de faire l'expérience de ce que Derrida a essayé de penser toute sa vie ; ces détours donneraient corps à cette expérience de pensée qui fut la sienne.

Ici viendrait se nouer la pensée, l'espace et le temps. L'espace comme espace concret d'une ville, prise dans la somme de ses édifices, de ses architectures et de ses ruines – ici Istanbul – ; le temps comme enchevêtrement du passé et du présent, mais également de l'avenir, de ce qui vient, de ce que Derrida nomme *l'événement*.

Pour faire advenir la Turquie comme État-nation, il fallait faire advenir un nouvel homme¹⁰⁴ – l'idéologie kémaliste n'échappa pas à ce topos de son temps – et pour ce faire, il fallait faire advenir de nouvelles façons d'être, de vivre et d'habiter.

Le changement d'alphabet ne fut pas une simple translittération en ce qu'elle ne toucha pas uniquement les livres et les registres mais également l'espace public. L'espace public, c'est-à-dire la ville elle-même est parsemée d'inscriptions, de signes. Plus encore, elle est elle-même une surface d'inscription. L'espace est toujours structuré par l'écrit. Cette « histoire d'écriture » n'engage pas seulement la question de la lecture mais aussi le rapport à l'espace social, à la vie quotidienne et à son orientation. Le passage d'une écriture qui guide le regard de la gauche vers la droite à un sens inverse – de la droite vers la gauche – est une manifestation concrète de la réorientation imposée par le pouvoir kémaliste. Ce sont les pratiques et les repères des choses les plus banales de la vie urbaine qui sont ainsi transformés.

¹⁰⁴ Cf. Hamit Bozarslan : « Synonyme, dans un premier temps, de dénonciation de la « trahison » et d'épreuve de force contre les ennemis de l'intérieur, la « révolution » renvoie, notamment dans les années 1930, à l'impératif de créer un « homme nouveau » en rupture sociale, politique, culturelle radicale avec le passé. Vedat Nedim (Tör) qui, rappelons-le, fut l'un des piliers de la revue *Kadro*, revient sur cette question dans les années 1970 : « Pour se développer, ce pays avait besoin d'un nouveau type de "Turc", différent de l'"Ottoman". Tous les nouveaux régimes mènent une guerre pour "construire" leurs propres types humains afin de pouvoir s'enraciner. Le communisme, le fascisme, le nazisme, le sionisme, ont tous accordé une importance de premier plan à la formation de leurs propres types d'hommes. » », Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'Empire à nos jours*, éditions Tallandier, Paris, 2013. p.329-330

La loi du 1^{er} novembre 1928 enclencha ainsi une révolution de l'espace public en imposant que les panneaux d'affichage publicitaires, les panneaux signalétiques, les écriteaux, les annonces, les titres de presse, les sous-titres au cinéma soient inscrits dans le nouvel alphabet turc. Emmanuel Szurek rapporte ainsi les premières impressions d'un photographe américain ayant vécu cette transformation :

Comme par magie, cependant, des mots en caractères latins ont fait leur apparition dans le port. Comme je passais le long du quai du pont de Galata, le 21 août, toute une série d'enseignes étaient là, prêtes à être fixées à la proue des bateaux à vapeur locaux.¹⁰⁵

Ainsi que celles de l'ambassadeur Louis Charles Pineton de Chambrun, représentant de la France à Ankara de 1928 à 1933 :

« A Angora, en deux jours, toutes les inscriptions arabes disparaissent et le Gazi, traversant la capitale au retour de sa villégiature du Bosphore, ne voit plus dans les rues que des lettres latines. A Stamboul, peut-être a-t-il fallu plus de temps, mais sur l'ordre de la municipalité, pareille transposition a été effectuée pour la Fête nationale [du 29 octobre]. Le journal officieux « Hakki millieth » [sic], adopte maintenant l'alphabet latin pour son titre et toute sa première page. Les autres journaux suivent l'exemple. Les imprimeurs se procurent en hâte les nouvelles lettres, s'efforcent de former leurs ouvriers et le Gouvernement, pour faciliter la transformation, exempt de droit de douane les caractères typographiques importés de l'étranger.¹⁰⁶

Cette transformation de l'espace visuel est le corrélat de la volonté du pouvoir kémaliste de rendre irréversible l'instauration d'une république reposant sur la base d'un État-nation. Pour ancrer cette république naissante, il fallait en imposer l'omniprésence dans l'espace public en remplaçant les signes qui recouvraient et structuraient l'ensemble de l'espace urbain d'alors – c'est-à-dire, les signes de la puissance ottomane passée ainsi que les signes religieux qui tous deux étaient transcrits en caractères arabes. C'est donc à la fois une rupture et une continuité : une continuité puisque l'espace public ottoman étaient déjà pleins de signes, d'inscriptions et tout particulièrement l'affirmation de l'Islam passait par l'usage de l'écriture monumentale et ornementale sur les édifices (mosquée, turbe, ou encore fontaine). L'omniprésence du religieux comme instance structurant la vie quotidienne passait également par l'exposition de l'écriture en caractères arabes.

¹⁰⁵ Cité par Emmanuel Szurek in Szurek Emmanuel, *Gouverner par les mots : une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, Thèse de doctorat en Histoire et civilisations sous la direction de François Georgeon soutenue le 29 juin 2013 à l'EHESS.

¹⁰⁶ *Ibidem*

Selon nous, il y a donc rupture non seulement dans la forme des lettres – on peut certes parler de romanisation ou de latinisation de l'espace visuel – mais plus encore dans l'esthétique même de l'usage de ces écrits ornementaux.

Comme le souligne en effet l'archéologue et historien de l'art, spécialisé dans l'histoire des arts de l'Islam, Oleg Grabar (ici repris par Béatrice Fraenkel) :

Grabar décrit l'histoire de l'écriture monumentale qui, apparue sur les citadelles et les mosquées dès les débuts de l'islamisme, occupe bientôt des pans entiers de murs, encadre portes et ouvertures, recouvre coupoles et muqarnas. Cette fonction ornementale, solidaire d'un art calligraphique véritable qui s'épanouit dans les manuscrits, ne saurait être confondue avec l'héritage véhiculé par l'histoire de l'épigraphie occidentale. Il semble qu'un tel degré d'intégration de l'écriture à l'architecture n'ait été que rarement atteint au nord de la Méditerranée.¹⁰⁷

La pratique de l'écriture exposée répondit en Occident à d'autres critères. Les relations entre l'écriture et l'architecture y témoignent d'une volonté de lisibilité plus que d'une volonté esthétique ; l'exposition de l'écriture n'y est pas solidaire d'un art calligraphique s'adressant à des amateurs mais se soumet aux contraintes de la lisibilité s'adressant avant tout à des lecteurs. C'est ainsi que l'exposition de l'écriture s'inscrit dans une volonté de contrôle de la part du prince sur la ville. Le contrôle de la ville s'opère jusque dans le contrôle des normes textuelles et graphiques :

Les écritures exposées expriment le point de vue du commanditaire, elles présupposent une action rationnelle du pouvoir sur l'ensemble des espaces graphiques publics.¹⁰⁸

La conversion du pouvoir politique au modèle occidental de l'État moderne par le parti kémaliste se traduit également dans le déplacement de ce paradigme : l'écriture monumentale ainsi que l'écriture dans l'ensemble de l'espace public devaient désormais répondre à un impératif de lisibilité et inaugurait ainsi une politique du mot d'ordre¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Fraenkel Béatrice, «Écriture, architecture et ornement : les déplacements d'une problématique traditionnelle», *Perspective* 1, 2010, p.165-170. Et Grabar Oleg, *L'ornement : formes et fonctions dans l'art islamique*, (trad. de l'anglais par Jean-Francois Allain), Flammarion, collection Champs - Champs arts Paris, 2013

¹⁰⁸ Fraenkel Béatrice, art. cit.

¹⁰⁹ Voir Deleuze Gilles et Guattari Félix, *Milles plateaux, capitalisme et schizophrénie*, éditions de Minuit, Paris, 1980, p.95 : « La maitresse d'école ne s'informe pas quand elle interroge un élève, pas plus qu'elle n'informe quand elle enseigne une règle de grammaire ou de calcul. Elle enseigne, elle donne des ordres, elle commande. Les commandements du professeur ne sont pas extérieurs à ce qu'il nous apprend, et ne s'y ajoutent pas. Ils ne découlent pas de significations premières, ils ne sont pas la conséquence d'informations : l'ordre porte toujours et déjà sur des ordres, ce pourquoi l'ordre est redondance. La machine de l'enseignement obligatoire ne communique pas des informations, mais impose à l'enfant des coordonnées sémiotiques avec toutes les bases duelles de la grammaire (masculin-féminin, singulier-pluriel, substantif-verbe, sujet d'énoncé-sujet

Şükrü Hanioglu, dans la biographie qu'il consacre à Mustafa Kemal Atatürk rend compte de la prolifération des maximes qui lui sont attribuées dans l'espace public et ce sans que celles-ci soient pour autant véridiques. Ainsi sur les murs du siège de la sécurité sociale à Ankara, on peut y lire :

« Une société qui ne respecte pas ses aînés n'est pas une [véritable] société »

L'imposition du nouvel alphabet dans l'espace public s'accompagne ainsi d'une dissémination dans de ce même espace de « citations » du fondateur de la République sans que cela soit de son fait. Les Turcs se sont emparés d'autant de citations attribuées à Mustafa Kemal semblant couvrir l'entièreté des secteurs de la société et ce sans que celles-ci soient de lui.

[...] beaucoup de formules qui lui ont été attribuées et sont devenues des maximes nationales ont été inventées de toutes pièces pour servir tel ou tel intérêt. De sorte que certains chercheurs, au cours des dernières années, ont entrepris d'en révéler l'inauthenticité avec une passion rappelant Muhammad al-Boukhari, le grand critique médiéval des traditions et citations indûment attribuées au prophète Mahomet. Les associations de taxis et de camionneurs furent déçues d'apprendre qu'Atatürk n'avait jamais prononcé leur devise : « Le conducteur turc est un homme aux sentiments les plus nobles. » De plus larges pans de la société furent affectés par la révélation que les citations suivantes étaient également apocryphes : « Une société qui ne respecte pas ses aînés n'est pas une [véritable] société » (affichée sur les murs du siège de la sécurité sociale à Ankara) ; « Le futur est dans les airs » (gravée sur des plaques que l'on trouve dans les avions de ligne) ; « Si un problème concerne la patrie, le reste n'a pas d'importance » (la devise d'un mouvement ultra-laïc et nationaliste en Turquie) .¹¹⁰

Le fantôme fait partie d'une mise en scène, d'un dispositif théâtral, une image autant qu'une voix. Chacun lui donne voix. On le fait parler. On ne cesse de le faire parler (Derrida, lui-aussi, n'échappe pas à cela). Mais il ventriloque autant qu'il est lui-même ventriloqué. Les fantômes font parties des « figures de la dictée ». La littérature et la philosophie sont pleines de ces figures qui relèvent d'une logique de la dictée : dieux, muses, démons (nous pensons évidemment ici à Socrate). Ce sont des formes de « l'être-livré-à », de « l'être-en-proie-à » qui exproprient de leurs dires ceux qui en sont possédés. Il est des phénomènes de ventriloques.

d'énonciation, etc.). L'unité élémentaire du langage - l'énoncé -, c'est le mot d'ordre. Plutôt que le sens commun, faculté qui centraliserait les informations, il faut définir une abominable faculté qui consiste à émettre, recevoir et transmettre les mots d'ordre. Le langage n'est même pas fait pour être cru, mais pour obéir et faire obéir. »

¹¹⁰ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.16

Un tel phénomène fait écho à une autre leçon de lecture et d'écriture, celle de la leçon d'écriture sur laquelle s'ouvre *La Carte postale*¹¹¹. Derrida est tombé stupéfait devant une carte postale inversant les rôles de Socrate et Platon. Socrate écrivant et Platon dictant. Ce frontispice dont Derrida trouva la reproduction à la bibliothèque d'Oxford renverse l'ordre communément admis de soumission entre Platon et Socrate : ce n'est plus Socrate qui dicte et Platon qui écrit mais l'inverse. La posture, le bras tendu, la main qui pointe les lettres, se répondent en un hasard troublant :

Tu as vu cette carte, l'image au dos de cette carte ? Je suis tombé dessus, hier, à la Bodleian (c'est la fameuse bibliothèque d'Oxford), je te raconterai. Je suis tombé en arrêt, avec le sentiment de l'hallucination (il est fou ou quoi ? il s'est trompé de noms !), et d'une révélation en même temps, une révélation apocalyptique : Socrate écrivant, écrivant devant Platon, je l'avais toujours su, c'était resté comme le négatif d'une photographie à développer depuis vingt-cinq siècles - en moi bien sûr. Suffisait d'écrire ça en pleine lumière. Le révélateur est là, à moins que je ne sache encore rien déchiffrer de cette image, et c'est en effet le plus probable. Socrate, celui qui écrit - assis, plié, scribe ou copiste docile, le secrétaire de Platon, quoi. Il est devant Platon, non, Platon est derrière lui, plus petit (pourquoi plus petit ?) mais debout. Du doigt tendu il a l'air d'indiquer, de désigner, de montrer la voie ou de donner un ordre - ou de dicter, autoritaire, magistral, impérieux, Méchant presque, tu ne trouves pas, et volontairement. J'en ai acheté tout un stock.¹¹²

Phénomène qui est à lier à la spectralité et à son lien avec la citation :

Croyant parler de ma voix, précisément parce que je crois parler de ma voix, je la laisse parasiter par la voix de l'autre, pas de n'importe quel autre mais de mes propres fantômes si l'on peut dire ; à ce moment-là il y a des fantômes, et ce sont eux qui vont vous répondre, qui vous ont peut-être déjà répondu...¹¹³

La spectralité du souverain est liée à la citation telle que Derrida la comprend et se confirme dans le cas de l'usage qui est fait des citations de Mustafa Kemal. En effet, cet usage est double : il répète et à la fois efface. Le souverain est sans cesse effacé par sa mention même. L'acte même de la citation est un effacement. La citation est une trace dont l'auteur est repoussé dans la spectralité où sa signature n'existe que par la contre-signature de celui qui le cite, contre-signature qui donc précède la signature et son signataire. Ce sont là les effets de la hantise qui sont inséparables de l'écriture et d'un double-bind. En effet, pour Derrida, tout commence par une citation – autrement dit d'une aporie puisque

¹¹¹ Derrida, Jacques, *La Carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980, 562p.

¹¹² Derrida Jacques, *La carte postale, op. cit.* p.13

¹¹³ Derrida, dans le film *Ghost Dance* de Kenneth McMullen, 1983.

citer c'est redoubler, répéter et non commencer. Une citation est toujours double : elle est certes reproduction, copie ou emprunt mais aussi différence, autrement dit, jamais identique à ce qu'elle cite. La citation est toujours déjà travaillée par l'autre. Il y a itération en ce que cette différence dans la citation produit du nouveau. Tout écrit et toute parole peuvent être repris dans une citation, être greffés sur un autre texte et ouvrir ainsi un renvoi infini à l'autre et à la trace.

Les phrases attribuées à Mustafa Kemal Atatürk sont prises dans cette logique de la citation, dans son double-bind. Le souverain parle autant qu'on parle à sa place et finalement, on ne sait qui parle et qui lit. Ces citations sont prises dans une destinerrance car elles restent prises dans l'aporie de leur invisible-visibilité. Aucune de ces citations ne s'est traduite en acte. Elles demeurent des promesses, ouvertes à l'avenir et à la perte, à l'errance. Il en est de même de l'omniprésence de Mustafa Kemal Atatürk : sa visibilité est aussi son invisibilité. Son inscription dans l'espace public sous forme de portraits, de statues, de cartes postales, fait également partie de la logique de l'écriture et de la citationnalité¹¹⁴. Sa phénoménalisation est aussi une neutralisation. Le souverain est effacé par sa mention même : c'est là ce qui constitue sa spectralité.

Il n'est pas fait un usage publicitaire de la figure de Mustafa Kemal Atatürk mais un usage politique autrement-dit messianique. Il est ce spectre qui promet l'avenir, un spectre messianique.

¹¹⁴ Voir Ramond Charles, *Vocabulaire de Derrida*, op. cit. p.70 : « La thèse d'une « citationnalité » ou d'une « greffe » généralisée n'est donc autre chose qu'un nouvel aspect de la théorie de la différence originaire. Dire en effet que tout discours peut toujours être considéré comme une citation, ou une greffe, c'est dire qu'il n'y a pas de « premier discours », de « discours modèle », qui serait ensuite greffé ou cité ; mais que, au contraire, la citation, la greffe, c'est-à-dire l'arrachement au contexte originaire, sont premiers. »

Chapitre 3

Quatre « leçons d'écriture » : du *pharmakos* à l'*archi-écriture*

1. Le *Phèdre* de Platon ou la parenté de l'écriture et du mythe

La mise en scène par laquelle le souverain – le *Gazi*, le héros de la guerre d'indépendance (*Kurtuluş Savaşı*, ou « la guerre de libération ») – se montre comme le détenteur du savoir alphabétique et le transmetteur de ce savoir est au service d'une propagande qui vise à ancrer durablement le nouveau régime républicain mis en place ; mais relance également un certain nombre de questionnements quant aux rapports du pouvoir à la langue, du souverain à l'écriture – c'est-à-dire de la place de l'écriture dans la cité et dans l'État. Ces questions se tiennent donc à la bordure de l'historique et du philosophique. Elles engagent autant un travail de reconstitutions de la trame historique qu'une réflexion philosophique sur ce qu'est l'écriture elle-même. Il revient à Derrida d'avoir mis au cœur de son travail la question de l'écriture comme enjeu philosophique, politique et éthique.

Si l'on remonte la chronologie des philosophes qui ont introduit dans la systématisation de leurs pensées une hiérarchisation de l'oralité et de l'écriture faisant de cette dernière un dérivé, il y a – avant Claude Lévi-Strauss, Edmund Husserl, Ferdinand de Saussure, Jean Jacques Rousseau et tous ces philosophes que Derrida commente patiemment et qui se trouvent au cœur de son travail – celui qui écrit à la place de Socrate (à moins que ce ne soit l'inverse) : Platon.

C'est ainsi que la leçon d'écriture – ou peut-être devrions nous dire de lecture – de Mustafa Kemal nous renvoie à une autre leçon ou plutôt présentation. Cette scène de présentation compose un mythe – un mythe philosophique composé par Platon. Ce mythe est au cœur d'une mise en scène très particulière que Derrida analyse longuement dans son article publié en 1968 intitulé *La Pharmacie de Platon*¹¹⁵.

¹¹⁵ Publié en 1968, cet article est repris en 1972 et compose la majeure partie de l'ouvrage *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, 416p.

Prenant place dans le dialogue de Platon intitulé *Phèdre*, ce mythe est rapporté par Socrate et celui-ci est resté dans l'histoire de la philosophie comme la condamnation platonicienne de l'écriture. Ce que Derrida met en avant dans son commentaire, c'est le fait que ce dialogue soulève plus particulièrement encore la question de l'écriture comme problème philosophique, comme étant le problème du passage à la philosophie. En effet pour Derrida, ce dialogue n'est ni l'expression d'une pensée immature ni d'une sénilité mais il marque la naissance d'un schème philosophique qui dominera la pensée occidentale et que Derrida nommera « logocentrisme » et ce, en même temps que l'écriture même de celui-ci fait craquer de toutes parts les digues qu'il posait. Derrida saisit le texte là où celui-ci se déconstruit.

Le mythe dont il est question ici est le mythe de l'invention de l'écriture tel qu'il est réécrit par Platon. Ce mythe se présente ainsi :

SOCRATE : Eh bien ! j'ai entendu conter que vécut du côté de Naucratis, en Égypte, une des vieilles divinités de là-bas, celle dont l'emblème sacré est l'oiseau qu'ils appellent, tu le sais, l'ibis, et que le nom du dieu lui-même était Theuth. C'est lui, donc, le premier qui découvrit la science du nombre avec le calcul, la géométrie et l'astronomie, et aussi le trictrac et les dés, enfin, sache-le, les caractères de l'écriture (*grammata*). Et d'autre part, en ce temps-là, régnait sur l'Égypte entière Thamous, dont la résidence était cette grande cité du haut pays que les Grecs nomment Thèbes d'Égypte, et dont le dieu est appelé par eux Ammon. Theuth, étant venu le trouver, lui fit montre de ses arts : « Il faut, lui déclara-t-il, les communiquer au reste des Égyptiens ! » Mais l'autre lui demanda quelle pouvait être l'utilité de chacun d'eux, et, sur ses explications, selon qu'il les jugeait bien ou mal fondées il prononçait tantôt le blâme, tantôt l'éloge. Nombreuses furent donc les réflexions dont, au sujet de chaque art, Thamous, dit-on, fit part à Theuth dans l'un et l'autre sens : on n'en finirait plus d'en dire le détail ! Mais, le tour venu d'envisager les caractères de l'écriture : « Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance (*to mathema*) qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits et plus capables de se remémorer (*sophôterous kai mnemonikôterous*) : mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède (*pharmakon*). Et le roi de répliquer... ».¹¹⁶

Le mythe platonicien de l'invention de l'écriture se tient à l'opposé de toute considération empirique quant au lieu et à la date de son invention. Platon ne vise aucune vérité historique. Ce que vise Platon dans ce dialogue et au travers de ce mythe, c'est la justification philosophique de la dévaluation de l'écriture par rapport à la parole. Pourtant, historiquement, l'émergence de la philosophie est située en Grèce au Ve siècle et l'apparition de ce mode particulier de rationalité est intrinsèquement liée aux

¹¹⁶ Citation de Platon, *Phèdre*, [274c]-[274e], in Derrida Jacques, *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972, p.93

possibilités ouvertes par la manipulation de signes graphiques. Ce point est particulièrement souligné notamment par Marcel Détiennne qui n'hésite pas à parler de « miracle grec » :

Longtemps la maîtrise des signes écrits fut un des attributs les plus éclatants de la grécité. En tant que modèle de civilisation, la culture grecque devait surgir avec l'écriture alphabétique. L'irruption soudaine de l'alphabet syro-phénicien vers le milieu du VIII^e siècle avant notre ère était une des données de la rupture qui, naguère, rendait visible le caractère miraculeux de la raison grecque. D'une seule coulée : d'Homère jusqu'à Platon.¹¹⁷

Marcel Détiennne va plus loin encore en avançant que non seulement les savoirs se sont appuyés sur l'écriture et se sont développés grâce à elle, mais cette dernière a conditionné l'émergence et le développement de ceux-ci :

« Leur activité graphique fait surgir des configurations de mots, des modèles taxinomiques, des systèmes de notation, des analyses de type linguistique, impensables et impraticables sans recourir à l'écriture. Et la question se pose, à Sumer mais aussi en Grèce, de savoir si ces nouveaux objets n'ont pas ouvert des possibilités nouvelles à l'intellect, si une pensée neuve ne s'est pas constituée à partir de l'activité scripturale et de certaines de ses productions les plus originales. »¹¹⁸

Si historiquement et de façon rétroactive, l'écriture apparaît comme étant une condition de possibilité du développement de la science, la relation à l'écriture et au savoir alphabétique n'en demeure pas moins ambiguë en philosophie. Une opposition très nette semble s'être dessinée à l'époque de Platon entre l'écriture et l'oralité donnant à cette dernière une valeur prééminente. La cité grecque utilise l'écrit mais pratique l'oral. Les orateurs sont valorisés et donnent naissance à des maîtres de rhétorique – maîtres que Platon ne tardera pas à fustiger pour ce qu'il considère leur manque de considération envers la vérité :

Le livre-objet ne devient banal que dans le deuxième versant du Ve siècle. Récitations et lectures publiques nourrissent une culture de la bouche et de l'oreille jusqu'au début du IV^e siècle. L'ouï-dire ou l'« auralité » sévissent encore dans l'Athènes de Platon. C'est au tour de l'oralité d'être valorisée : héros fondateur d'un vaste système culturel, Homère avec son épopée impose aux commencements le modèle d'une mémoire rationnelle. L'« encyclopédie tribale » inventée en Ionie étend son ombre sur la culture grecque pendant quatre siècles. L'écriture est marginalisée : publique, elle est confinée dans de vagues fonctions d'aide-

¹¹⁷ Detienne Marcel, « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 1, n°2, 1986. pp. 309-324; doi : <https://doi.org/10.3406/metis.1986.876>

¹¹⁸ *Ibidem*

mémoire ; privée , elle entre au service de quelques savoirs, soumise dans sa condition ancillaire aux seules contraintes de la pensée orale.¹¹⁹

Le passage du *Phèdre* sur l'écriture, longuement commenté par Derrida, s'ouvre justement sur les considérations de Socrate sur les livres-objets apportés par Phèdre. Hors de la cité, au bord d'un cours d'eau, Socrate et Phèdre échange sur la valeur de l'écriture et c'est l'analyse serrée que fait Derrida des considérations socratiques-platoniciennes relatives à l'écriture qui se révélera être déterminante dans la constitution de la pensée de la différence, de la trace, de l'archi-écriture chez Derrida et qui annonce également d'autres notions derridiennes (la question du fantôme, de la mémoire pensante, etc.)

Ce que Derrida poursuit à partir de ce texte sur la *Pharmacie de Platon*, ce sont tous les lieux de la pensée occidentale où l'écriture est tenue pour suspecte, seconde par rapport à la parole (Saussure, Lévi Strauss, Rousseau seront au cœur d'une telle remise en question – mais aussi Husserl et Heidegger). La philosophie a pensé l'écriture comme extérieure à la parole, comme un parasite venant contaminer la parole. Ce qui vient poindre à l'orée de cette distinction, c'est la question de l'utilisation de l'écriture par la philosophie et donc de la question de la possibilité d'une écriture qui soit authentique, bonne. L'idée de cette écriture authentique est l'ὑβρις / húbris de la philosophie. C'est ici que l'on pourrait faire se rejoindre l'ὑβρις / húbris du souverain de l'ὑβρις / húbris du philosophe.

Les deux écritures : la bonne et la mauvaise :

Selon un schème qui dominera toute la philosophie occidentale, une bonne écriture (naturelle, vivante, savante, intelligible, intérieure, parlante) est opposée à une mauvaise écriture (artificieuse, moribonde, ignorante, sensible, extérieure, muette). Et la bonne ne peut être désignée que dans la métaphore de la mauvaise. La métaphoricité est la logique de la contamination et la contamination de la logique. La mauvaise écriture est, à la bonne, comme un modèle de désignation linguistique et un simulacre d'essence. Et si le réseau des oppositions de prédicats qui rapportent une écriture à l'autre tient dans son filet toutes les oppositions conceptuelles du « platonisme » – considéré ici comme la structure dominante de l'histoire de la métaphysique – on pourra dire que la philosophie s'est jouée dans le jeu de deux écritures. Alors même qu'elle ne voulait distinguer qu'entre parole et écriture.¹²⁰

Le dialogue du *Phèdre* s'ouvre et se construit à partir de cette question de la pertinence de l'écriture, de la possibilité de faire un usage authentique de l'écriture. La nervure centrale du dialogue reste la

¹¹⁹ *Ibidem*

¹²⁰ Derrida Jacques, *La dissémination*, op. cit. p. 186

question de la « belle » écriture. Si l'écriture n'est pas d'emblée considérée comme une « activité honteuse, indécente, infamante (*aiskhron*) », celle-ci est néanmoins prise dans un questionnement sur sa bienséance.

... savoir si justement c'est bienséant ou malséant d'écrire, dans quelles conditions il est bon que cela se fasse et dans lesquelles cela messierait, voilà une question qui nous reste, n'est-il pas vrai ? ¹²¹

Socrate et Phèdre se posent en effet la question de la place de l'écriture dans la cité et relèvent le fait qu'il peut apparaître malséant pour un aristocrate d'user de l'écrit. La tâche des écritures revient toujours à une personne tierce. Marcel Détiennne relève d'ailleurs cela¹²². Dans la cité grecque, écrire est une tâche fastidieuse, bonne pour les esclaves. Le scribe n'a rien d'un hiérarque. La parole, l'art de parler, de convaincre, les joutes oratoires, là se joue véritablement les enjeux de la cité. C'est la parole qui est enjeu de maîtrise. L'écriture en travaillant en amont le discours révèle que celle-ci préside toujours à une mise en scène. Pas de mise en scène sans un texte qui la précède.

On écrit ce que l'on ne dit pas. L'écriture est déjà mise en scène :

Lisons. Au centre très exactement calculé du dialogue – on peut compter les lignes – on se demande en effet ce qu'il en est de la logographie (257 c). Phèdre rappelle que les citoyens les plus puissants et les plus vénérés, les hommes les plus libres ressentent de la honte (*aiskhumontai*) à « écrire des discours » et à laisser derrière eux des *sungrammata*. Ils craignent le jugement de la postérité, et de passer pour des « sophistes » (257 d). Le logographe, au sens strict, rédigeait, à l'intention des plaideurs, des discours qu'il ne prononçait pas lui-même, qu'il n'assistait pas, si l'on peut dire, en personne, et qui produisaient leurs effets en son absence. Écrivant ce qu'il ne dit pas, ne dirait et sans doute ne penserait jamais en vérité, l'auteur du discours écrit est déjà campé dans la posture du sophiste : l'homme de la non-présence et de la non-vérité. L'écriture est donc déjà mise en scène.¹²³

Pour faire avancer sa condamnation, pourtant très ambiguë, de l'écriture, Platon fait appel au mythe. Il joue avec le mythe. Le mythe est ce qui lui permet de contourner la question de l'origine empirique de l'écriture, de faire de l'écriture un objet d'histoire. Le mythe permet d'atteindre la question de l'écriture dans la dimension où elle touche au philosophique, aux questions métaphysiques de l'être

¹²¹ Platon, *Phèdre*, 274b

¹²² Détiennne Marcel, art. cit.

¹²³ Derrida Jacques, *La dissémination*, op. cit. p.84

et du non-être. Platon pratique le détour – détour par le mythe – et c'est en cela que Derrida ressemble à Platon. L'amour du détour.

[...] à l'ouverture de l'entretien, avaient été pour « envoyer promener » les mythologèmes (229 c-230 a). Non pour les récuser absolument mais à la fois, les envoyant se promener, leur donnant du champ, pour les libérer de la naïveté lourde et sérieuse des « rationalistes » physiciens, et pour s'en dépouiller soi-même dans le rapport à soi et le savoir de soi. Envoyer promener les mythes, les saluer, les mettre en vacances, leur donner congé, cette belle résolution du *khairein*, qui veut dire tout cela à la fois, sera interrompue deux fois pour accueillir ces « deux mythes platoniciens », donc « rigoureusement originaux »¹²⁴

Envoyer promener les mythes, se promener avec les mythes et suspendre la question de l'émergence historique d'une écriture alphabétique. L'histoire de l'écriture serait pourtant riche à retracer mais ne saurait en donner la vérité – ou plutôt la non-vérité. Seul le mythe le peut car il y a, pour Platon, une parenté entre le mythe et l'écriture en ce que tout deux seraient des figures de l'éloignement de l'origine :

La vérité de l'écriture, c'est-à-dire, nous allons le voir, la non-vérité, nous ne pouvons la découvrir en nous-mêmes par nous-mêmes. Et elle n'est pas l'objet d'une science, seulement d'une histoire récitée, d'une fable répétée. Le lien de l'écriture au mythe se précise, comme son opposition au savoir et notamment au savoir qu'on puise en soi-même, par soi-même. Et du même coup, par l'écriture ou par le mythe, se signifient la rupture généalogique et l'éloignement de l'origine.¹²⁵

On commence par répéter sans savoir – par un mythe – la définition de l'écriture : répéter sans savoir. Cette parenté de l'écriture et du mythe, l'un et l'autre distingués du logos et de la dialectique, ne fera désormais que se préciser. Après avoir répété sans savoir que l'écriture consistait à répéter sans savoir, Socrate ne fera qu'appuyer la démonstration de son réquisitoire, de son logos, sur les prémisses de l'*akoè*, sur les structures lisibles à travers une fabuleuse généalogie de l'écriture.¹²⁶

Ainsi le mythe platonicien n'hésite pas à jouer de cette répétition et reprend des oppositions structurantes des mythes relatifs à l'invention de l'écriture qu'il transfère dans sa philosophie :

¹²⁴ *Ibidem* p.84

¹²⁵ *Ibidem* p.92

¹²⁶ *Ibidem* p.92

Platon a dû conformer son récit à des lois de structure. Les plus générales, celles qui commandent et articulent les oppositions parole/écriture, vie/mort, père/fils, maître/serviteur, premier/second, fils légitime/orphelin-bâtard, âme/corps, dedans/dehors, bien/mal, sérieux/jeu, jour/nuit, soleil/lune, etc., dominant également et selon les mêmes configurations les mythologies égyptienne, babylonienne, assyrienne.¹²⁷

2. De la ruse du secrétaire à la ruse du souverain : la pharmacie de Mustafa Kemal

Le passage par le mythe peut paraître nous éloigner de la scène initiale de Mustafa Kemal donnant une leçon d'écriture. Leur mise en parallèle est pourtant ce qui rapprochera de la compréhension de ce que Derrida dit de cette « histoire d'écriture ».

Tout d'abord, allons à la scène du mythe elle-même, ou plutôt, à ce que Derrida en retient :

Immobilisons la scène et les personnages. Regardons. L'écriture (ou, si l'on veut, le *pharmakon*) est donc présentée au roi. Présentée : comme une sorte de présent offert en hommage par un vassal à son suzerain (Theuth est un demi-dieu parlant au roi des dieux) mais avant tout comme une œuvre soumise à son appréciation. Et cette œuvre est elle-même un art, une puissance ouvrière, une vertu opératrice. Cet *artefactum* est un art. Mais ce cadeau est encore d'une valeur incertaine. La valeur de l'écriture – ou du *pharmakon* – est certes donnée au roi mais c'est le roi qui lui donnera sa valeur. Qui fixera le prix de ce qu'en recevant il constitue ou institue. Le roi ou le dieu (Thamous représente Ammon, le roi des dieux, le roi des rois et le dieu des dieux. Ô basileu, lui dit Theuth) est ainsi l'autre nom de l'origine de la valeur. La valeur de l'écriture ne sera elle-même, l'écriture n'aura de valeur que si et dans la mesure où dieu-le-roi en fait cas. Ce dernier n'en subit pas moins le *pharmakon* comme un produit, un *ergon*, qui n'est pas le sien, qui lui vient du dehors mais aussi d'en-bas, et qui attend son jugement condescendant pour être consacré dans son être et dans sa valeur. Dieu le roi ne sait pas écrire mais cette ignorance ou cette incapacité témoignent de sa souveraine indépendance. Il n'a pas besoin d'écrire. Il parle, il dit, il dicte et sa parole suffit. Qu'un scribe de son secrétariat y ajoute ou non le supplément d'une transcription, cette consignation est par essence secondaire. À partir de cette position, sans refuser l'hommage, le roi-dieu le dépréciera, en fera apparaître non seulement l'inutilité mais la menace et le méfait. Autre manière de ne pas recevoir

¹²⁷ *Ibidem* p.105

l'offrande de l'écriture. Ce faisant, dieu-le-roi-qui-parle agit comme un père. Le pharmakon est ici présenté au père et par lui rejeté, abaissé, délaissé, déconsidéré. Le père suspecte et surveille toujours l'écriture.¹²⁸

Il s'agit d'une comparution devant le Roi. Première différence entre celle-ci et la scène de Mustafa Kemal : le souverain n'est pas celui qui présente l'écriture mais celui à qui elle est présentée. Elle est soumise à son évaluation et non pas introduite par lui à ses sujets. Le Roi n'a pas besoin de savoir écrire or, le pouvoir charismatique de Mustafa Kemal Atatürk repose notamment dans cette mise en scène, sur sa maîtrise de l'écriture. Ici, il semble abandonner toute condescendance. Le souverain s'humilie – au sens de se présenter humblement – à enseigner les caractères. Il redessine la carte des distances et des proximités : proximité avec le peuple parmi lequel, il se tient, se présentant en homme simple, proche des plus humbles, n'hésitant pas à adresser la parole aux plus pauvres, et distance, en ce qu'il reste le *Gazi*, le *Pacha*, le *souverain* et le *maître*, le détenteur de la bonne écriture, de l'orthographe et de l'orthopraxie¹²⁹. Le souverain a absorbé Theuth ou peut-être est-ce Theuth qui a absorbé le souverain. Le Souverain se fait détenteur d'un savoir technique : l'exercice du pouvoir est la mise en pratique d'un savoir technique qui se diffuse dans des dispositifs.

Au dieu-roi revient d'évaluer l'invention de Theuth. Le Roi n'a pas besoin d'écrire. Mustafa Kemal écrit-il ? Ne dicte-t-il pas plutôt ? Reste que le souverain est celui qui fixe les valeurs. Il est le juge. Son jugement donne la mesure : il accepte ou exclu. A lui reviennent les décisions.

Theuth présente une *téchnè*, un pharmakon. Il est un technicien de la mémoire. Il est au service du Roi comme secrétaire. Il n'est pas en position de domination, il est en position de subordination. Son pharmakon apparaît aussi comme une ruse, comme un moyen de subvertir la puissance du Roi. Il est suspect tout comme son invention l'est. Il n'est pas sûr qu'il ne soit pas déjà en train de fomenter un coup d'État. Pour l'instant, il s'efface devant la toute-puissance du souverain. Il ne répond rien à la sentence donnée. Sûrement attend-il son heure :

Dans le Phèdre, le dieu de l'écriture est donc un personnage subordonné, un second, un technocrate sans pouvoir de décision, un ingénieur, un serviteur rusé et ingénieux admis à comparaître devant le roi des dieux. Celui-ci a bien voulu le recevoir en son conseil. Theuth présente une *tekhnè* et un pharmakon au roi, père et dieu qui parle ou commande de sa voix ensoleillée. Lorsque celui-ci aura fait entendre sa sentence, quand il l'aura de haut laissée

¹²⁸ *Ibidem* p.93-94

¹²⁹ Birol Caymaz et Emmanuel Szurek, art. cit

tomber, lorsqu'il aura du même coup prescrit de laisser tomber le pharmakon, alors Theuth ne répondra pas. Les forces en présence veulent qu'il reste à sa place.

Mais avant, si l'on peut dire, l'adéquation de remplacement et d'usurpation, Thot est essentiellement le dieu de l'écriture, le secrétaire de Rê et des neuf dieux, hiérogammate et hypomnétophage.¹³⁰

Pourquoi un tel rejet de l'écriture de la part du Roi ? Ce rejet, cette déconsidération, se comprend par la façon même dont celle-ci est présentée. Elle est présentée comme un « pharmakon ». Toute l'ambiguïté de ce mot va se déplier dans l'analyse :

« Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance (*mathema*) qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits (*sophôterous*) et plus capables de se remémorer (*mnemonikôterous*) : mémoire (*mnèmè*) aussi bien qu'instruction (*sophia*) ont trouvé leur remède (*pharmakon*). »¹³¹

Ce mot de pharmakon a deux faces et tout l'enjeu de l'entretien du souverain et du technicien de l'écrit tient autour de ce pôle, cet axe que chacun des protagonistes fait tourner selon sa volonté. Remède ou poison, remède et poison. La source de l'ambiguïté ne saurait se tarir et les choix de traduction ne révèlent qu'une difficulté fondamentale de la traduction :

La traduction courante de pharmakon par remède – drogue bienfaisante – n'est certes pas inexacte. Non seulement pharmakon pouvait vouloir dire remède et effacer, à une certaine surface de son fonctionnement, l'ambiguïté de son sens.¹³²

L'écriture est soit ce qui permet de réduire l'oubli, de réparer la mémoire, d'augmenter le savoir. L'écriture est alors un remède :

Mais il est même évident que, l'intention déclarée de Theuth étant de faire valoir son produit, il fait tourner le mot autour de son étrange et invisible pivot, et le présente sous un seul, le plus rassurant, de ses pôles. Cette médecine est bénéfique, elle produit et répare, accumule et remédie, augmente le savoir et réduit l'oubli.¹³³

Soit une drogue, un philtre. Pharmakon : la traduction par remède cache l'ambiguïté du terme grec :

Néanmoins la traduction par « remède » efface, par la sortie hors de la langue grecque, l'autre pôle réservé dans le mot pharmakon. Elle annule la ressource d'ambiguïté et rend plus difficile, sinon impossible, l'intelligence du contexte. À la différence de « drogue » et même de «

¹³⁰ Derrida Jacques, *La Dissémination*, op. cit. p. 113

¹³¹ *Ibidem* p.119-120

¹³² *Ibidem* p.120

¹³³ *Ibidem*

médecine », remède dit la rationalité transparente de la science, de la technique et de la causalité thérapeutique, excluant ainsi du texte l'appel à la vertu magique d'une force dont on maîtrise mal les effets, d'une *dynamis* toujours surprenante pour qui la voudrait manier en maître et sujet.¹³⁴

Socrate avait déjà comparé les écrits emportés par Phèdre à des drogues. Le pharmakon dit aussi le philtre, celui qui envoûte, qui charme, qui trompe. C'est une substance aux vertus occultes. Le Roi rend un jugement sévère. Il rejette le philtre, la drogue et les fantasmes qu'elle produit. L'indécidabilité du signe « pharmakon » dit trop bien la ruse du logographe. Il cherche à tromper tout comme son invention cherche à tromper. Faire passer pour. L'écriture peut tout aussi bien aggraver le mal qu'elle est sensée guérir. L'ambivalence de l'écriture-pharmakon révèle l'ambiguïté de Theuth. Il n'est pas sûr qu'il veuille le bien du Roi. Au Roi revient le privilège de dire la vérité du pharmakon :

[...] la réponse royale signifie que Theuth, par ruse et/ou naïveté, a exhibé l'envers du véritable effet de l'écriture. Pour faire valoir son invention, Theuth aurait ainsi dé-naturé le pharmakon, dit le contraire (*tounantion*) de ce dont l'écriture est capable. Il a fait passer un poison pour un remède. Si bien qu'à traduire pharmakon par remède, on respecte sans doute, plutôt que le vouloir-dire de Theuth, voire de Platon, ce que le roi dit que Theuth a dit, le trompant ou se trompant ainsi.¹³⁵

Le pharmakon est néfaste car c'est un corps étranger. L'écriture est considérée comme étant extérieure à la parole puisque celle-ci est dérivée, seconde. L'écriture est considérée à partir d'un partage binaire, celui qui trace une ligne de démarcation entre un dedans et un dehors. C'est à la fois une différence politique et une différence organique. La métaphore organique se dissémine partout. La cité est semblable à un corps, tout comme la langue est semblable à un corps. Vivants, ils ne survivent qu'en se protégeant des agressions de l'extérieur. Ce qui vient du dehors menace toujours de dénaturer ce qui est propre, de souiller la pureté d'un organisme en bonne santé. La xénophobie se dissémine et dans la cité et dans la langue. Elle est au principe du politique et du linguistique. Si une telle position est tenable idéologiquement, elle est, dans les faits, intenable. Aucun système immunitaire n'opère une exclusion absolue du dehors. Tout est déjà « contaminé ».

Si l'écriture produit, selon le roi et sous le soleil, l'effet inverse de celui qu'on lui prête, si le pharmakon est néfaste, c'est que, comme celui du Timée, il n'est pas d'ici. Il vient de là-bas, il

¹³⁴ *Ibidem*

¹³⁵ *Ibidem* p.121

est extérieur ou étranger : au vivant, qui est l'ici-même du dedans, au logos comme zôon qu'il prétend secourir ou suppléer.¹³⁶

Il est extérieur à la parole vive, au vivant de la parole. L'écriture se situe du côté de la mort, de la menace, du dehors. Une telle conception de l'écriture, bien qu'elle soit couramment admise par de nombreux philosophes (c'est ce que traque Derrida), se heurte pourtant à la réalité de la pratique de la pensée scientifique. La possibilité d'un arrachement au contexte, d'extérioriser ainsi les actes de pensées est au cœur de la philosophie de Derrida et celui-ci trouve l'origine dans la phénoménologie husserlienne¹³⁷. La possibilité de la mort du sujet écrivant est la condition même de toute écriture :

[...] qu'il peut confier ou abandonner ses pensées au dehors, à la consigne, aux marques physiques, spatiales et superficielles qu'on met à plat sur une tablette, celui qui disposera de la tekhnè de l'écriture se reposera sur elle. Il saura qu'il peut s'absenter sans que les tupoi cessent d'être là, qu'il peut les oublier sans qu'ils quittent son service. Ils le représenteront même s'il les oublie, ils porteront sa parole même s'il n'est plus là pour les animer. Même s'il est mort, et seul un pharmakon peut détenir un tel pouvoir, sur la mort sans doute mais aussi en collusion avec elle. Le pharmakon et l'écriture, c'est donc bien toujours une question de vie ou de mort.¹³⁸

Entre la vie et la mort. Aux deux écritures répondent la bonne et la mauvaise mémoire. Et questionne ainsi le rôle de la mémoire vivante dans la philosophie. *Mnēmē*/ *Mνήμη* et *Hypomnesis* : de la bonne et de la mauvaise mémoire. Le pharmakon pose la différence entre deux types de mémoires. Le pharmakon de l'écriture n'est bon que pour l'*Hypomnesis*, c'est-à-dire, la re-mémoration, la recollection, et la consignation et non pour la *Mnēmē*/ *Mνήμη* qui, elle, est à comprendre comme mémoire vivante et connaissante. *Mnēmē*/ *Mνήμη* et d'*Alètheia*/ ἀλήθεια sont même chose. L'écriture est du côté de la non-vérité. L'écriture accroît l'oubli et la mort. Mais elle imite la vie, la mémoire vivante :

Si l'on croit donc le roi sur parole, c'est cette vie de la mémoire que le pharmakon de l'écriture viendrait hypnotiser : la fascinant, la faisant sortir alors de soi et la mettant en sommeil dans le monument. Confiant dans la permanence et l'indépendance de ses types (tupoi), la mémoire s'endormira, ne se tiendra plus, ne tiendra plus à se tenir tendue, présente, au plus proche de la vérité des étants. Médusée par ses gardiens, par ses propres signes, par les types commis à la garde et surveillance du savoir, elle se laissera engloutir par Lèthè, envahir par

¹³⁶ *Ibidem* p.129

¹³⁷ Cf. Derrida Jacques, *La voix et le phénomène*, Presse Universitaire de France, Paris, 1967, 144p.

¹³⁸ Derrida Jacques, *La dissémination*, op. cit. p. 129

l'oubli et le non-savoir. Il ne faut pas ici séparer mémoire et vérité. Le mouvement de l'*aletheia* est de part en part déploiement de mnémè. De la mémoire vivante, de la mémoire comme la vie psychique en tant qu'elle se présente à elle-même. Les puissances de la Lèthè accroissent simultanément les domaines de la mort, de la non-vérité, du non-savoir. C'est pourquoi l'écriture, du moins en tant qu'elle rend les « âmes oublieuses », nous tourne du côté de l'inanimé et du non-savoir.¹³⁹

Les savants (*sophoi*) qui usent de l'écriture ne sont ainsi jamais que des prétendants. Ils prétendent à un savoir alors qu'ils ne font que manipuler des signes vides. Aucune vérité ne peut être portée par l'écriture puisque celle-ci est sans vérité. Elle est un non-savoir et ceux qui prétendent être savants ne sont que de soi-disant savants (*doxosophoi*) :

La limite (entre le dedans et le dehors, le vivant et le non-vivant) ne sépare pas simplement la parole et l'écriture mais la mémoire comme dévoilement (re)produisant la présence et la remémoration comme répétition du monument : la vérité et son signe, l'étant et le type. Le « dehors » ne commence pas à la jointure de ce que nous appelons aujourd'hui le psychique et le physique mais au point où la mnémè, au lieu d'être présente à soi dans sa vie, comme mouvement de la vérité, se laisse supplanter par l'archive, se laisse évincer par un signe de remémoration ou de com-mémoration. L'espace de l'écriture, l'espace comme écriture s'ouvre dans le mouvement violent de cette suppléance, dans la différence entre mnémè et hypomnèsis.¹⁴⁰

Serait-ce là la ruse de Mustafa Kemal : promouvoir une fausse mémoire ou plutôt une autre mémoire comme réécriture de la mémoire ? En séparant de la puissance de ce *pharmakon*, que cherchait-il à achever ?

L'alphabétisation de la population était nécessaire à l'achèvement d'un but plus grand : la création d'une nation nouvelle et pour cela il fallait créer un nouvel homme. Le régime républicain acquis à la cause kémaliste n'a pas échappé à la tentation de créer un homme nouveau. Une partie de la rhétorique nationaliste se construit sur le dénigrement du passé récent, le passé ottoman, un passé pas si lointain et dont le souvenir est encore vif dans les mémoires. L'historiographie officielle va enjambrer cette période ottomane pour promouvoir un passé lointain où les Turcs, non encore « dénaturés », auraient vécu en adéquation avec leur nature profonde. C'est ce passé immémorial, présenté comme modèle, qui est projeté au-devant de la nation turque comme idéal à réaliser. C'est ce passé dont personne n'a conservé la mémoire qui est rendu désirable, et qui, par un truchement si

¹³⁹ *Ibidem* p.130

¹⁴⁰ *Ibidem* p.135

particulier de l'histoire, fait de la mémoire de ce qui n'a jamais été vécu une mémoire qui arrive de l'avenir. Nous aurions ici un début de réponse à l'effroi que suscite chez Derrida cette « histoire d'écriture ». Derrida démasquerait les ruses du *souverain-Theuth*, celui dont on ne sait plus s'il est un usurpateur ou non.

Derrida reprendrait-il à son compte la critique socratique ? En considérant la décision politique de Mustafa Kemal d'opérer une transcription dans un nouvel alphabet, ne reconduit-il pas une position que pourtant il a critiqué ?

Il y a d'abord à éclairer pourquoi la tradition philosophique a donné sa préférence à la parole et qu'est-ce que cela a pour conséquence si l'on prend en considération le fait indéniable que la philosophie existe sous la forme de l'écrit, qu'elle s'écrit, qu'elle se soumet à l'exercice de l'écriture et que sa pratique consiste en une bonne part en une lecture, une fréquentation des textes.

Ce que l'on trouve chez Platon, et ce qui revient par la suite en différent point de l'histoire de la philosophie, c'est le rêve d'un idiome qui échappe au travail de la différance, de soustraire la philosophie à l'ambiguïté des signes, de l'écriture – autrement dit de désarmer le *pharmakon*.

Mais ce dont rêve Platon, c'est d'une mémoire sans signe. C'est-à-dire sans supplément. *Mnēmē* sans *Hypomnēsis*, sans *pharmakon*. Et cela au moment même et pour la raison même qu'il appelle rêve la confusion de l'hypothétique et de l'anhypothétique dans l'ordre de l'intelligibilité mathématique (*République*, VII, 533 b).¹⁴¹

L'écriture est un poison débilisant pour la mémoire selon Platon. L'écriture est un supplément. Elle supplée à l'absence de l'objet remémoré. L'objet de la mémoire supporté par la mémoire est ainsi dédoublé entre ce qui serait lui-même, en tant qu'il est, et son signe qui suppléerait à son absence. L'écriture comme signes de la mémoire ouvrirait ainsi un espace incertain où l'objet serait à la fois un être et un non-être et le signe qui lui supplée également. Ce qui est remis en question par le supplément, c'est la possibilité de ramener celui-ci à l'alternative simple entre être et non-être, présence et absence. Le supplément ouvre l'aporie. L'écriture comprise comme supplément, en ce qu'elle brouille les frontières entre l'absence et la présence – notions cardinales de la métaphysique – apparaît elle aussi prise dans une logique de la spectralité.

La logique du supplément implique que l'original s'efface et que s'ouvre la possibilité d'un dédoublement illimité. Arraché au sensible et à l'empirique, un signe peut se dédoubler, proliférer, se répéter. Cela est possible du fait qu'il entre dans la logique de l'*eidos*, de l'image :

¹⁴¹ *Ibidem* p.135

Dès que le dehors d'un supplément s'est ouvert, sa structure implique qu'il puisse lui-même se faire « typer », remplacer par son double, et qu'un supplément de supplément soit possible et nécessaire. Nécessaire parce que ce mouvement n'est pas un accident sensible et « empirique », il est lié à l'idéalité de l'*eidōs*, comme possibilité de la répétition du même.¹⁴²

Une lutte est engagée contre l'écriture, contre cette mauvaise écriture qui menace la mémoire de l'intérieur, qui arrache la parole à la vérité de son énonciation. Il faudrait pour réduire au maximum les risques encourus par le passage de la parole à l'écrit que ce passage se face en des caractères, des empreintes (*typoi*) qui restent au plus près du signifié. L'écriture doit pouvoir transcrire la parole en en respectant la *phonè* de la langue. Elle doit disparaître. L'écriture sera jugée d'autant moins trompeuse lorsque celle-ci sera proche d'une transcription phonétique de la langue. L'écriture alphabétique doit, dans l'efficacité de ses signes discrets, être une image de la parole. L'écriture est ainsi déterminée à partir d'une logique phonocentrique :

Il va de soi que la structure et l'histoire de l'écriture phonétique ont joué un rôle décisif dans la détermination de l'écriture comme redoublement du signe, comme signe de signe. Signifiant du signifiant phonique.¹⁴³

3. Phonocentrisme et logocentrisme : le *Λόγος* déterminé comme *φωνή* dans la pensée occidentale

C'est dans son ouvrage *De la Grammatologie* recueillant plusieurs articles datant de la même période que *La Pharmacie de Platon*, que Derrida prolonge la remise en cause de ce qu'il avait repéré chez Platon comme schème conceptuel dominant la tradition philosophique occidentale – à savoir la dévalorisation de l'écriture au profit d'une conception de la parole comme seule porteuse d'un sens vivant. *De la Grammatologie* débusque les réminiscences de ce qui trouva ses premières marques chez Platon dans la pensée rousseauiste valorisant le sentiment, dans la critique du colonialisme chez Lévi Strauss, dans la phénoménologie husserlienne et dans la linguistique générale de Ferdinand de Saussure. C'est chez Saussure que Derrida trouve de la façon la plus éclairante le schéma de pensée qui, bien que réitérant une dévalorisation du signe graphique, pose la supériorité du système alphabétique phonétique sur l'ensemble des autres systèmes d'écriture. La supériorité de l'alphabet

¹⁴² *Ibidem* p.136

¹⁴³ *Ibidem*

découle directement du niveau d'analyse sonore auquel celui-ci est arrivé. L'alphabet phonétique est reconduit dans cette supériorité sans être remis en question par Saussure. Cette démarche témoigne, pour Derrida, plus de l'inscription de Saussure dans une tradition métaphysique que d'une démarche scientifique visant à donner à l'écriture un véritable concept.

Le caractère évident de l'usage d'un alphabet faisant correspondre à chaque graphème un phonème est justement ce que cette « histoire d'écriture » turque suspend. En effet, l'écriture n'apparaît jamais que comme un héritage, une chose dont on hérite, et non qui reste à faire. En prenant la décision politique de changer les signes graphiques par lesquels la langue « turque » était jusqu'alors transcrite, Mustafa Kemal rouvre la question de l'arbitraire du système d'écriture. En posant la possibilité de changer le système de transcription graphique, le caractère non-évident de celui dont nous usons apparaît. Toute langue peut être translittérée dans tel ou tel système graphique. Pourtant, dans le cas de la Turquie républicaine, ce changement d'alphabet répondait à des préoccupations tout sauf arbitraire. Il ne s'agissait pour Mustafa Kemal et la *Société d'étude de la langue turque (Dil Heyeti)* de choisir n'importe quel alphabet. Ce changement ne fut d'ailleurs pas une alphabétisation de la langue écrite puisque c'était un alphabet arabo-persan qui était utilisé pour transcrire la langue turque. Et évidemment les Turcs ne découvrirent pas l'alphabet latin en 1928. Ce qui motive ce changement et qui fait de ce choix un choix qui est tout sauf arbitraire est le fait que la *Dil Heyeti* ait opté pour une transcription phonétique de la langue turque, autrement dit de donner à chaque phonème un graphème qui lui corresponde et non pas d'opérer une translittération qui se serait contentée de remplacer chaque graphème arabe par un graphème latin. Ce changement d'alphabet s'est fait à partir d'une analyse phonique de la langue et a visé à créer un alphabet qui soit le plus adéquat possible aux phonèmes, c'est-à-dire à la langue parlée¹⁴⁴. Le nouvel alphabet turc devait être purement phonétique et c'est en cela que cette « histoire d'écriture » n'est pas étrangère à la philosophie.

Le nouvel alphabet turc a été pensé comme devant être au plus près de la langue parlée et se plie de fait à la règle qui veut qu'un signe égal un phonème. S'il est reconnu qu'il demeure des exceptions (irréductibles et ce sera là le point par lequel cette conception se déconstruit pour Derrida), sa dimension phonétique est louée comme étant une qualité et étayant un jugement positif de l'entreprise kémaliste. La propagande kémaliste présenta la phonétisation de l'alphabet, afin que celui colle au plus près de la langue, comme justifiée par la nécessité de faciliter l'apprentissage. C'est ce que défendait la *Dil Heyeti* :

¹⁴⁴ Visée qui, nous le verrons plus loin, n'a rien de simple puisque le propre d'une langue parlée est sa variabilité et qu'il n'est donc possible d'en parler au singulier ni d'en arrêter la variabilité si ce n'est de façon arbitraire et idéologique.

Il fut décidé que notre orthographe [*imlâ*] serait phonétique, c'est-à-dire que, dans la mesure du possible, les mots s'écriraient comme ils se prononcent. Cette graphie [*yazış şekli*] convenait mal à l'ancienne orthographe. Selon le système adopté [par la commission linguistique], il faudrait, par exemple, écrire désormais *gelmiştir* au lieu de ce qui, dans l'ancienne orthographe, s'écrivait *gelmişdir*. [...] Dans cette situation, ou bien nous protégeons l'ancienne orthographe et nous favorisons de la sorte la génération qui connaissait les anciens caractères, au risque de faire apprendre par cœur, aux générations futures, toutes sortes de règles sans rapport avec la phonétique... Ou bien nous pensions d'abord à faciliter l'apprentissage des nouvelles générations, en échange de quoi la génération qui connaissait les anciens caractères s'exposait à une difficulté accrue. La Commission de la langue opta pour la seconde solution.¹⁴⁵

Ce que relèvent Emmanuel Szurek et Caymaz Birol dans leur analyse, c'est que cette transcription n'a rien d'évident et ne remplit pas uniquement une volonté d'offrir à tous le maximum de facilités dans l'apprentissage et l'accès au savoir. Le nouvel alphabet était pensé comme turc, c'est-à-dire en tant que transcription phonique de « la langue turque » conçue comme une entité unique impliquée dans l'exclusion des sons non-turcs, c'est-à-dire arabe. La phonétique du nouvel alphabet s'est fait à partir d'une « stigmatisation des sons arabes » dans le dessein nationaliste de produire la plus grande homogénéité possible au sein de la population. La nouvelle écriture promouvait donc des sons qui avaient été approuvés et « nationalisés » : des sons « nationaux ».

« Notre écriture était l'esclave de la phonétique arabe, parce que nous utilisions des lettres correspondant à des sons que notre oreille ne percevait pas, que notre langue ne pouvait pas prononcer. Le seul moyen pour nous d'échapper à cette servitude était d'écrire tous les mots qui composent notre langue avec les lettres qui correspondent à nos sons nationaux ».¹⁴⁶

La phonétisation de l'alphabet se fait également contre les parlées régionaux. Szurek et Caymaz le souligne également : en imposant une norme orthographique reposant sur la logique : un phonème égal un graphème ; excluait par principe la diversité des prononciations. Ce qui ressort de cette reconfiguration de la langue écrite c'est que celle-ci eu un impact sur la langue parlée. Conçue de façon savante, elle reflétait davantage une certaine image ce que devait être la langue turque vue depuis Istanbul que de ce qu'était alors la langue parlée par la population turcophone d'Anatolie :

¹⁴⁵ Erişirgil Emin, « Bir Tarih bir Teklif », *Türk Dili*, 4, t. I, 1952, p. 214-221, cité par Birol Caymaz and Emmanuel Szurek, art. cit.

¹⁴⁶ Kormaz Zeynep, *Atatürk ve Türk Dili*, TDK Yayınları, Ankara, 1992, p. 125, cité par Birol Caymaz and Emmanuel Szurek, art. cit.

Enfin le système alphabétique adopté par la *Dil Heyeti* privilégie la prononciation stambouliote contre les prononciations locales des mots ottomans¹⁴⁷

La fixation des nouvelles règles orthographiques exclues une variabilité qui était jusqu'alors permise par l'alphabet arabo-persan. L'homogénéité de la nation était en jeu. L'idéologie républicaine s'ordonne autour de la conception : un État, une nation, une langue, une orthographe. Le choix d'un alphabet phonétique, l'insistance autour de cet enjeu, place d'emblée cette question de la langue et de l'écriture sur un plan autre que purement linguistique. La phonétisation de l'alphabet ne répond pas uniquement à des préoccupations linguistiques ou pédagogiques mais implique tout autre chose.

Le choix fait par la République de Turquie d'adopter un alphabet phonétique empruntant toutes ses lettres à l'alphabet latin à la différence près des signes diacritiques qui lui permettent de distinguer ces phonèmes spécifiquement « nationaux » marque une volonté de se rapprocher de l'Occident, de rompre avec l'image d'un Orient qui serait arriéré. Mustafa Kemal en effet, n'hésite pas à fustiger ce qu'il considère comme l'obscurantisme du monde ottoman. Les écoles coraniques, les *medrese*, les *tekke* – autrement dit les institutions de l'islam soufi – sont désignées comme ayant contribué au retard pris par la Turquie dans la course au progrès. L'instauration du régime républicain s'accompagne d'une volonté de moderniser le pays, de convertir celui-ci aux sciences et à la technique, d'égaliser les puissances européennes. Le choix d'un alphabet phonétique d'apparence latine et non arabe s'explique par le désir de faire de la Turquie un pays moderne, rivalisant et faisant partie intégrante du « concert des nations », ainsi que d'en faire un modèle pour les pays du « Moyen-Orient ». Avant d'aller plus loin sur cet aspect, il nous faut revenir à ce que, philosophiquement, implique ce choix d'un alphabet phonétique et surtout la revendication d'un alphabet « parfaitement » phonétique.

Derrida s'intéresse à la place accordée à l'écriture phonétique et à sa valorisation dans la construction de la linguistique moderne et plus précisément dans l'œuvre de Ferdinand de Saussure. La valorisation de la dimension phonétique de l'alphabet n'est pas ce que Derrida cherche directement à remettre en cause. Ce qu'il relève, c'est une constance : l'humanité fait le choix du phonocentrisme.

Rapprocher, réduire l'écart, calquer la langue écrite sur la langue parlée. C'est une situation structurelle visible et partagée par de nombreuses cultures. Le phonocentrisme n'est pas le privilège de l'occident. La préférence donnée à la voix dans la conception du rapport à la vérité, l'alignement de l'écriture sur la parole est une structure irréductible visible jusque dans les hiéroglyphes :

Logocentrisme. Je vais faire deux distinctions (on est obligé d'opérer massivement dans une telle situation). Je distinguerai, d'abord, le logocentrisme du phonocentrisme. Le

¹⁴⁷ Cf. Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, art. cit.

phonocentrisme, ce n'est pas une philosophie, c'est une situation structurelle qui pousse l'humanité, et pas seulement l'humanité européenne, à certaines conditions, dans certaines phases de son évolution, à privilégier la voix. Cela n'est pas seulement gréco-européen. Il y a du phono centrisme partout. Ce n'est pas un mal. Je ne parlerais donc pas de corruption : j'ai toujours été plutôt méfiant à l'égard de ceux qui parlent de corruption - dans tous les domaines. Le phonocentrisme est donc une structure irréductible dans l'économie de la culture humaine ... Bon, il faudrait aussitôt corriger tous ces mots, car ce n'est pas là, seulement, « humain » : c'est Dasein; et pas seulement Dasein, mais peut-être autre chose encore ... Disons: une structure irréductible.¹⁴⁸

Ce qui, en revanche, n'est pas partagé par l'ensemble des cultures, c'est le logocentrisme, cette forme très particulière du savoir qui a privilégiée le logos comme source, origine de la vérité qui devrait être corrigé en « structure logocentrique privilégiant le logos » :

Le logocentrisme n'est pas universel comme l'est le phonocentrisme. Le logocentrisme, c'est, en effet, une chose gréco-européenne, qu'on ne peut pas non plus globaliser, totaliser. Je ne crois pas qu'on puisse parler du logocentrisme, de la métaphysique logocentrique, même s'il a pu m'arriver, ici ou là, de céder à des formulations imprudentes. Mais il y a une structure logocentrique qui revient à privilégier le logos.¹⁴⁹

Derrida comprend par « logocentrisme » la détermination occidentale de la vérité. Ce dispositif logique lie la vérité au logos compris comme présence de la chose-même. Le logos serait ce qui se confond avec la chose même en constituant une idéalisation prototypique. Cette idéalisation en devient l'équivalent dans l'ordre du savoir. Le logos garantit ainsi un rapport de vérité avec la chose même dans sa forme idéalisée. Cette réduction des choses en purs signifiés dicte la tâche de la métaphysique ; il s'agit de retranscrire les articulations du réel dans l'ordre des signes, en ordonnant les signes à leur signifié transcendantal adéquat. Le logocentrisme pose ainsi en principe l'inhérence d'une norme dans la chose elle-même ayant pour effet d'offrir au sujet une maîtrise absolue de celle-ci. Mais dans ce cas, le « logos » du logocentrisme que Derrida met en lumière semble ne rester attaché qu'à une « traduction » de ce qui pourtant il resterait à entendre par ce terme. C'est pourtant bien en remontant à la compréhension « originaire » du logos tel que Heidegger la retrouve dans *Sein und Zeit* que Derrida

¹⁴⁸ Intervention de Jacques Derrida dans l'ouvrage Gadamer Hans-Georg, Lacoue-Labarthe Philippe, Derrida Jacques, *La conférence de Heidelberg – Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée, rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, éditions Lignes, collection archives de la pensée critique, Paris, 2014. P.79

¹⁴⁹ *Ibidem*

peut saisir ce qui lie de façon « originaire » le logos à la voix et donc le logocentrisme à un phonocentrisme.

Heidegger revient en effet sur la compréhension de ce terme de *Λογος* et tente de le saisir depuis sa provenance grecque. Comprendre le *Λογος* comme « raison », « jugement », « concept », « définition », « fondement », « rapport » n'est jamais qu'interpréter ce terme autrement dit d'en donner une « traduction ». Le *Λογος* est traduit par « discours », entendu comme « énoncé » et « jugement » dans la métaphysique et, du fait de cette traduction, manque sa signification fondamentale. Heidegger voit dans cette profusion de traductions possibles le recouvrement de la signification de ce que « discours » veut dire. Le fait que dans les écrits de Platon et d'Aristote, le terme de *Λογος* soit plurivoque n'est qu'une apparence. Cette plurivocité du sens de *Λογος* y est, au contraire, réglée par une signification fondamentale qu'Heidegger identifie comme *δηλουν*, c'est-à-dire comme acte de « rendre manifeste ce dont il est question dans le discours. En s'appuyant sur la compréhension qu'Aristote donne du terme *Λογος* dans le *De interpretatione*, Heidegger revient à la signification fondamentale comme *αποφαινεσθαι*.¹⁵⁰

Le *λογος* fait voir (*φαινεσθαι*) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes pour celui qui parle (voix moyenne), ou pour ceux qui parlent entre eux.¹⁵¹

Dans le parler (*αποφανσις*) pour autant qu'il est authentique, ce qui est dit doit être puisé dans ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre.¹⁵²

¹⁵⁰ Cf. Jean Grondin fait un retour ironique à la compréhension heideggerienne de ce terme grec : « Même s'il promet de faire de la phénoménologie à partir des choses elles-mêmes, Heidegger, dans l'Introduction à *Sein und Zeit*, introduit son concept de phénoménologie à l'aide d'une étymologie des termes grecs *phainomenon* et *logos*. Par-là, Heidegger offre un exemple de sa « méthode » d'interprétation des maîtres-mots de la pensée grecque, qui lui a permis de séduire des générations d'élèves. C'est une méthode d'interprétation qu'il a, en effet, portée à de très hauts sommets, aussi bien dans ses cours que dans ses écrits (on pensera aux étymologies célèbres de la *vérité-aletheia* comme « non-voilement », celle de *logos* comme du recueillement (*Lese*) qui rassemble, ou de *physis* comme émergence). Mesurée à de si hauts critères, on ne peut pas dire que les réflexions étymologiques sur l'origine du concept de phénoménologie dans *Sein und Zeit* fassent partie des chefs-d'œuvre de l'art de Heidegger. Si impressionnantes qu'elles puissent être en elles-mêmes, elles ne dépassent pas non plus l'ordre de la tautologie. *Phainomenon*, apprend-on notamment, veut dire « ce-qui-se-montre-à-partir-de-soi-même » (*das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende*), alors que le *logos* compris comme *apophainestai* désigne un se-montrer-des-phénomènes-à-partir-d'eux-mêmes. La réunion des deux termes dans le titre de phénoménologie produit une nouvelle tautologie, dont Heidegger était bien conscient, même s'il ne s'est peut-être pas rendu compte qu'il ne disait pas grand-chose par là : « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même » (SZ 34 : *Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*; Martineau 46; Vezin 61-62). » Grondin Jean, « La phénoménologie raturée », Conférence à l'Université McGill, 30 mai 2001 ; http://www.mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/phenomenologie_raturee.pdf

¹⁵¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, (trad. Emmanuel Martineau), édition numérique hors commerce, §34, 1985 : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf

¹⁵² *Ibidem*

Autrement dit le *Λογος* est lié à la parole et fait voir, à la voix, à une « ébruitement vocal où à chaque fois quelque chose est aperçu. » *Λογος* et *φωνη* vont ensemble et, même, se confondent : *Λογος est φωνη*. Cette compréhension du *Λογος* comme *φωνη*, bien que présenté par Heidegger comme ayant été recouvert par « les interprétations aussi arbitraires que nombreuses de la philosophie postérieure », n'aurait pas pourtant jamais disparue et c'est cela qui permettra à Derrida d'affirmer l'existence d'un phonocentrisme dominant la pensée occidentale jusque dans les théories linguistiques contemporaines :

Toutes les déterminations métaphysiques de la vérité et même celle à laquelle nous rappelle Heidegger, par-delà l'onto-théologie métaphysique, sont plus ou moins immédiatement inséparables de l'instance du logos ou d'une raison pensée dans la descendance du logos, en quelque sens qu'on l'entende : au sens présocratique ou au sens philosophique, au sens de l'entendement infini de Dieu ou au sens anthropologique, au sens pré-hégélien ou au sens post-hégélien. Or dans ce logos, le lien originaire et essentiel à la phonè n'a jamais été rompu. [...] Telle qu'on l'a plus ou moins implicitement déterminée, l'essence de la phonè serait immédiatement proche de ce qui dans la « pensée » comme logos a rapport au « sens », le produit, le reçoit, le dit, le « rassemble ».¹⁵³

C'est parce que le *Λογος* est compris comme *φωνη* que l'ontologie reste une ontologie de la présence et ne peut penser l'écriture que comme supplément :

On pressent donc déjà que le phonocentrisme se confond avec la détermination historique du sens de l'être en général comme présence, avec toutes les sous-déterminations qui dépendent de cette forme générale et qui organisent en elle leur système et leur enchaînement historique (présence de la chose au regard comme *eidos*, présence comme substance/essence/ existence (*ousia*), présence temporelle comme pointe (*stigmè*) du maintenant ou de l'instant (*nun*), présence à soi du cogito, conscience, subjectivité, co-présence de l'autre et de soi, intersubjectivité comme phénomène intentionnel de l'ego, etc.). Le logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence. »

La métaphysique a été constituée en un système de défense exemplaire contre la menace de l'écriture. C'est le « platonisme » qui installe ce schème qui dominera toute la philosophie occidentale, toute la métaphysique occidentale dans sa conceptualité. Ce schéma se retrouve chez Rousseau qui lui aussi va condamner l'écriture comme lettre morte :

¹⁵³ Derrida Jacques, *De la grammatologie*, éditions de Minuit, Paris, 1967, p.21

Rousseau répète le geste platonicien en se référant maintenant à un autre modèle de la présence : présence à soi dans le sentiment, dans le cogito sensible qui porte simultanément en soi l'inscription de la loi divine. D'un côté, l'écriture représentative, déchue, seconde, instituée, l'écriture au sens propre et étroit, est condamnée *dans l'Essai sur l'origine des langues* (elle « énerve » la parole ; « juger du génie » par les livres, c'est « vouloir peindre un homme sur son cadavre », etc.). L'écriture au sens courant est lettre morte, elle est porteuse de mort. Elle essouffle la vie. D'un autre côté, sur l'autre face du même propos, l'écriture au sens métaphorique, l'écriture naturelle, divine et vivante, est vénérée ; elle est égale, en dignité, à l'origine de la valeur, à la voix de la conscience comme loi divine, au cœur, au sentiment, etc.¹⁵⁴

Ferdinand de Saussure dans la constitution de sa linguistique générale reprendra également sans les interroger les partages hérités du platonisme et que l'on retrouve chez Aristote. Derrida place côte à côte deux citations : une d'Aristote et une de Saussure. Ce qui ressort de cette mise en regard, c'est une similitude de traitement, une même façon d'aborder l'écriture selon Derrida. Tous deux séparent de façon radicale la voix de l'écriture :

Saussure reprend la définition traditionnelle de l'écriture qui, déjà chez Platon et chez Aristote se rétrécissait autour du modèle de l'écriture phonétique et du langage de mots. Rappelons la définition aristotélicienne : « Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. » Saussure : « Langage et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; *l'unique raison d'être* du second est de *représenter* le premier » (Olg., p. 45. Nous soulignons).¹⁵⁵

Cette séparation n'est pas du fait de Saussure lui-même. Ce partage entre le signifiant et le signifié, entre la voix et l'écriture ne lui est pas propre. Derrida suggère que nous avons à faire ici non pas à un choix délibéré mais à la reconduction d'une tendance, d'un modèle plus qu'une structure. L'exclusion de l'écriture était demeurée un impensé :

Cette détermination représentative, outre qu'elle communique sans doute essentiellement avec l'idée de signe, ne traduit pas un choix ou une évaluation, ne trahit pas une présupposition psychologique ou métaphysique propre à Saussure, elle décrit ou plutôt reflète la structure d'un certain type d'écriture : l'écriture phonétique, celle dont nous nous servons et dans l'élément de laquelle l'épistémè en général (science et philosophie), la linguistique en particulier, ont pu s'instaurer. Il faudrait d'ailleurs dire modèle plutôt que structure : il ne s'agit

¹⁵⁴ *Ibidem* p.29

¹⁵⁵ *Ibidem* p.46 (Derrida souligne)

pas d'un système construit et fonctionnant parfaitement mais d'un idéal dirigeant explicitement un fonctionnement qui en fait n'est jamais de part en part phonétique.¹⁵⁶

Parcourant la ligne qui relie Platon à Saussure, Derrida met au jour le fait que la métaphysique a été pensée et reconduite dans une dimension défensive vis-à-vis de l'écriture. Ce qui est repris sans jamais être questionné véritablement, ce sont les raisons d'un tel rejet. Des raisons sont certes données pour justifier un tel abaissement de l'écriture mais sans que celles-ci soient interrogées pour elles-mêmes. C'est ce questionnement que relance Derrida.

4. La leçon de l'écriture : archi-violence et archi-écriture

Il apparaît nécessaire à Derrida de poser naïvement la question de pourquoi une telle assimilation de l'écriture au mal : pourquoi faire de l'écriture une figure du mal ? La lecture qu'il a entreprise des *Cours de linguistique générales* de Ferdinand de Saussure mène, justement, Derrida à remettre en question le sérieux d'une telle position :

Où est le mal ? dira-t-on peut-être. Et qu'a-t-on investi dans la « parole vive » qui rende insupportables ces « agressions » de l'écriture ? qui commence même par déterminer l'action constante de l'écriture comme déformation et agression ? Quel interdit a-t-on ainsi transgressé ? Où est le sacrilège ? Pourquoi la langue maternelle devrait-elle être soustraite à l'opération de l'écriture ? Pourquoi déterminer cette opération comme une violence, et pourquoi la transformation serait-elle seulement une déformation ? Pourquoi la langue maternelle devrait-elle n'avoir pas d'histoire ou, ce qui revient au même, produire sa propre histoire de manière parfaitement naturelle, autistique et domestique, sans jamais être affectée d'aucun dehors ? Pourquoi vouloir punir l'écriture d'un crime monstrueux, au point de songer à lui réserver, dans le traitement scientifique lui-même, un « compartiment spécial » la tenant à distance ? Car c'est bien dans une sorte de léproserie intralinguistique que Saussure veut contenir et concentrer ce problème des déformations par l'écriture.¹⁵⁷

La question qui se pose à partir de ce rejet massif et répété de l'écriture et la constitution en modèle d'un tel rejet est la question de la violence : non seulement la question est de savoir ce qui lie l'écriture

¹⁵⁶ *Ibidem* p.46

¹⁵⁷ *Ibidem*

à la violence mais qu'est-ce qui, dans la compréhension de l'écriture, en fait une figure de la violence ? De quelle violence est-il ici question ?

Cette question de la violence qu'ouvre la question du phonocentrisme comme modèle, Derrida la prolonge en suivant le développement du structuralisme qui, de la linguistique, est passé dans l'ethnologie et l'anthropologie. C'est donc dans l'œuvre de Claude Lévi-Strauss que Derrida poursuit son investigation quant aux raisons d'une mise au ban de l'écriture. C'est dans *Tristes tropiques*¹⁵⁸ – ouvrage certes célèbre mais pouvant être tenu pour mineur par rapport à l'étendu des ouvrages scientifiques écrits par Lévi-Strauss – que Derrida trouve l'illustration la plus révélatrice de cette reprise non questionnée des partages hérités du platonisme et le point par où poser les jalons d'une compréhension plus large de l'écriture qui lui permette de sortir la philosophie de cet impensé. Derrida trouve chez Lévi-Strauss ce texte :

[...] énonçant dans la forme du paradoxe et de la modernité l'anathème que l'Occident obstinément a ressassé, l'exclusion par laquelle il s'est constitué et reconnu, depuis le Phèdre jusqu'au Cours de linguistique générale.¹⁵⁹

C'est ici, dans ce récit de voyage qui voudrait ne pas en être un que se trouve notre quatrième « leçon d'écriture » : il y a eu la « leçon d'écriture » platonicienne et inaugurale – celle de Theuth face au Roi –, celle de la carte postale de la bibliothèque d'Oxford qui sème le trouble dans la filiation, celle de Mustafa Kemal présentant lui-même l'écriture comme objet de sa volonté paternelle et souveraine, et celle que nous rencontrons maintenant – avant d'en rencontrer une cinquième tirée celle-ci d'un passage biographique auquel Derrida céda. La « leçon d'écriture » qui nous occupe à présent est celle qui met en scène une tribu vivant isolée aux confins du Brésil et avec laquelle Lévi-Strauss entre en contact, obtient le droit de séjourner et dont il rapportera ce récit.

Le récit qui est fait de cette « leçon d'écriture » s'inscrit dans un partage plus large encore et qui, lui aussi, reste in questionné : il s'agit du partage admis – trop rapidement – entre les cultures qui utilisent l'écriture et celles qui en ignoreraient l'usage. Le travail de Derrida consiste justement à rendre impraticable cette distinction :

[...] la « Leçon d'écriture » marque un épisode de ce qu'on pourrait appeler la guerre ethnologique, l'affrontement essentiel qui ouvre la communication entre les peuples et les

¹⁵⁸ Lévi Strauss Claude, *Tristes tropiques*, Plon, collection Terre humaine, Paris, 1955, 504p.

¹⁵⁹ Derrida Jacques, *De la grammatologie*, op. cit. p.152

cultures, même lorsque cette communication ne se pratique pas sous le signe de l'oppression coloniale ou missionnaire.¹⁶⁰

Sur la question de la violence, Derrida en précise d'emblée la place dans cet extrait du livre de Lévi-Strauss :

Toute la « Leçon d'écriture » est récitée dans le registre de la violence contenue ou différée, violence sourde parfois, mais toujours oppressante et lourde. Et qui pèse en divers lieux et divers moments de la relation : dans le récit de Lévi-Strauss comme dans le rapport entre des individus et des groupes, entre des cultures ou à l'intérieur d'une même communauté. Que peut signifier le rapport à l'écriture dans ces diverses instances de la violence ? »¹⁶¹

La scène de la « leçon d'écriture » est présentée ainsi par Derrida qui se permet d'en reformuler succinctement le déroulement. Et, comme il le souligne, la « leçon » se révèle double : il y a non seulement la « fausse leçon » qui mène le chef de la tribu à l'imitation et non à la compréhension de l'écriture ; et la « leçon de l'écriture », celle que Lévi-Strauss pense pouvoir tirer de cet épisode :

Le chef Nambikwara apprend l'écriture de l'ethnologue, il l'apprend d'abord sans comprendre, il mime l'écrire plutôt qu'il ne comprend sa fonction de langage ; ou plutôt il comprend sa fonction profonde d'asservissement avant de comprendre son fonctionnement, ici accessoire, de communication, de signification, de tradition d'un signifié. Mais la leçon d'écriture est aussi leçon de l'écriture ; enseignement que l'ethnologue croit pouvoir induire de l'incident au cours d'une longue méditation, lorsque, luttant, dit-il, contre l'insomnie, il réfléchit sur l'origine, la fonction et le sens de l'écriture. Ayant appris le geste d'écrire à un chef Nambikwara qui apprenait sans comprendre, l'ethnologue, lui, comprend alors ce qu'il lui a appris et tire la leçon de l'écriture. »¹⁶²

La violence de l'écriture est une présupposition que Lévi-Strauss avance à partir du simple fait que « l'écriture » soit introduite, qu'elle vienne, selon lui, de l'extérieur. C'est cette extériorité de l'écriture non seulement à la parole mais à la culture qui fait que ces Nambikwaras soient présentés comme une résurgence des « bons sauvages » pour l'ethnologue. Ici, Lévi-Strauss file la métaphore de la maladie et de la corruption : l'écriture est un corps étranger qui viendrait contaminer le corps sain de la communauté et corrompre les mœurs. Si l'écriture est un mal, cela implique que les Nambikwara sont bons – bons parce qu'ils ignorent l'écriture. Cette distinction, ce partage – lourd de conséquences

¹⁶⁰ *Ibidem* p.157

¹⁶¹ *Ibidem*

¹⁶² *Ibidem* p178

puisque Lévi-Strauss fera reposer à partir de celui-ci sa compréhension de l'origine de l'oppression et de la violence politique.

Lévi-Strauss ne suspecte jamais la valeur d'une telle distinction. Ce qui lui permet surtout de considérer le passage de la parole à l'écriture comme un saut, comme le franchissement instantané d'une ligne de discontinuité : passage d'un langage pleinement oral, pur de toute écriture — c'est-à-dire pur, innocent — à un langage s'adjoignant sa « représentation » graphique comme un signifiant accessoire d'un type nouveau, ouvrant une technique d'oppression.¹⁶³

Lévi-Strauss affirme cela alors même que d'autres témoignages infirment une telle interprétation. Les Nambikwara n'ignorent ni la violence ni la méchanceté pourtant ils vont être au cœur d'une méditation sur l'écriture et ses fonctions à partir de leur innocence présumée. Sur ce thème de l'innocence, Derrida repère un héritage théorique direct de Rousseau dont Lévi-Strauss a plusieurs fois revendiqué l'influence. L'écriture chez Rousseau est non seulement pensée comme un supplément à la voix mais également ce qui instaure une distance dans la société et insinue le mal, le mensonge, la perfidie. Que Lévi-Strauss en vienne à reconnaître l'écriture comme un instrument de domination et d'« exploitation de l'homme par l'homme » trouve sa source dans ses lectures de Rousseau et non d'un travail sérieux d'analyse de données empiriques recueillies sur le terrain. C'est là ce que Derrida reproche à Lévi-Strauss :

Seule une communauté innocente, seule une communauté de dimensions réduites (thème rousseauiste qui se précisera bientôt), seule une micro-société de non-violence et de franchise dont tous les membres peuvent droitement se tenir à portée d'allocution immédiate et transparente, « cristalline », pleinement présente à soi dans sa parole vive, seule une telle communauté peut subir, comme la surprise d'une agression venant du dehors, l'insinuation de l'écriture, l'infiltration de sa « ruse » et de sa « perfidie ». Seule une telle communauté peut importer de l'étranger « l'exploitation de l'homme par l'homme ».¹⁶⁴

Lévi-Strauss construit un concept « épigénétiste » de l'écriture qui fait de celle-ci un accident venant de l'extérieur « affectant du dehors la pureté d'un langage innocent. » Cette mise en scène et la méditation qui suit composent une parabole trop belle pour être acceptée comme telle. Derrida ne remettra pas en question le fait que l'écriture soit liée à la hiérarchisation, la fonction économique de la médiation et de la capitalisation, la participation à un secret quasi-religieux. Tout cela se vérifie par ailleurs. Ce que Derrida ne peut accepter sans critique, c'est cette volonté de sauvegarder la pureté et

¹⁶³ *Ibidem* p.176

¹⁶⁴ *Ibidem* p.174

l'innocence des Nambikwara dans le déni de toutes possibilités qu'ils aient pu connaître auparavant et continuent d'ailleurs de pratiquer une forme d'écriture. C'est l'étroitesse de la conception phonologique et logocentrique de l'écriture que Derrida remet en question. Cette « leçon d'écriture » ne fonctionne que comme parabole de l'idée préconçue qui veut que le passage à l'écriture – la production graphique de signes – se fasse par un saut et non graduellement. L'écriture ne se situe pas dans la continuité, dans le prolongement de la parole : elle ne peut venir que de l'extérieur et son adoption est semblable à un saut. Lévi-Strauss le dit ainsi :

L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara mais non point, comme on aurait pu l'imaginer, au terme d'un apprentissage laborieux.¹⁶⁵

Pourtant, comme le souligne Derrida à la suite de Lévi-Strauss, cette « leçon d'écriture » est une fausse leçon d'écriture. A aucun moment l'ethnologue ne se met en position de pédagogue et prend de son temps pour enseigner les rudiments de l'écriture au chef de la tribu. Rien de tel ne se produit. C'est bien plutôt le chef de la tribu qui semble tirer de lui-même les conclusions de la fascination que produit l'habileté de cet étranger à tracer des signes sur ses petits carnets. Ce n'est pas une leçon mais une imitation. Cela pourrait donc ruiner tous les présupposés phonocentriques, mais bien au contraire, Lévi-Strauss y voit la confirmation du caractère subordonné de l'écriture – subordonnée non pas au simple rendu transparent du signe phonique, de la parole, mais à des intérêts tout autre. Si le chef de la tribu peut faire illusion en traçant des signes au hasard sans que cela puisse être compris véritablement comme étant de l'écriture, c'est que la fonction de l'écriture est ailleurs. Elle est d'abord un instrument politique, un leurre, par lequel le chef peut tromper ses semblables et affirmer sa fausse supériorité qui ne repose que sur une fausse maîtrise. Il en a compris la fonction et non le sens. L'écriture est ainsi foncièrement liée non pas à la communication du sens mais à la reconduction d'une domination.

La scène de la « leçon d'écriture » fait écho à cette autre scène – scène sur laquelle il nous faudra revenir – qui est celle de la révélation du secret du nom propre d'une enfant cherchant vengeance envers une autre enfant. Elle y fait écho car toutes deux décrivent un viol : l'enfant violant le secret du nom propre, transgressant l'interdit et la « découverte » de l'écriture par le chef de la tribu comprise comme effraction du monde occidental, des cultures écrivantes venant corrompre l'innocence et la non-violence de la tribu amazonienne. L'introduction de l'écriture est pensée dans l'ordre éthico-politique comme le relève Derrida. Politique car il s'agit de l'accaparement d'un pouvoir quasi-magique par le chef pour asseoir sa domination symbolique et éthique car l'introduction de l'écriture est présentée comme un mal, une violence, voire un viol. En dénonçant cela, Lévi-Strauss se place en une

¹⁶⁵ *Ibidem* p.185

position de surplomb qui lui permettrait d'approcher à distance non seulement cette culture qui ne connaîtrait pas l'écriture, mais aussi de prendre un recul critique vis-à-vis de sa propre culture qui, elle, pratique l'écriture. Il souhaiterait pouvoir échapper ainsi aux risques de l'ethnocentrisme et convertir son discours en un discours qui se situerait à l'opposé – un discours qui serait anti-ethnocentrique. Un discours qui dénoncerait les ravages du colonialisme, voire de toute prise de contact de l'occident avec « ses autres ». L'écriture serait donc le véhicule le plus perfide du colonialisme en ce qu'il introduirait un schéma de pensée étranger et qui serait, qui plus est, le pire de l'occident à savoir l'exploitation de l'homme par l'homme :

[...] l'exploitation de l'homme par l'homme est le fait des cultures écrivantes de type occidental. De cette accusation sont sauvées les communautés de la parole innocente et non oppressive.¹⁶⁶

Derrida – dont, nous allons le voir, la pensée constitue l'une des philosophies les plus radicalement critique envers toute entreprise coloniale – ne cède pas à la simplicité du raisonnement de l'ethnologue.

Derrida l'attaque sur le manque patent de sérieux d'un tel enchaînement déduisant l'origine de l'oppression de l'introduction de l'écriture, de la réduction de celle-ci à un instrument d'oppression, de la réduction également de tout ordre politique à un ordre oppressif, à ne pas distinguer entre la loi et la volonté arbitraire :

Dans ce texte, Lévi-Strauss ne fait aucune différence entre hiérarchisation et domination, entre autorité politique et exploitation. La note qui commande ces réflexions est celle d'un anarchisme confondant délibérément la loi et l'oppression. L'idée de loi et de droit positif, qu'il est difficile de penser dans leur formalité, dans cette généralité que nul n'est censé ignorer, avant la possibilité de l'écriture, est déterminée par Lévi-Strauss comme contrainte et asservissement. Le pouvoir politique ne peut être que le détenteur d'une puissance injuste. Thèse classique et cohérente, mais ici avancée comme allant de soi, sans que le moindre dialogue critique soit amorcé avec les tenants de l'autre thèse, selon laquelle la généralité de la loi est au contraire la condition de la liberté dans la cité. Aucun dialogue par exemple avec Rousseau qui eût sans doute frémi de voir se réclamer de lui un disciple définissant ainsi la loi.¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem* p.177

¹⁶⁷ *Ibidem* p.191

Derrida n'a pas pour intention de contester le fait que l'écriture soit liée à la violence. Ce qu'il conteste c'est la compréhension trop réduite de ce que Lévi-Strauss pense dénoncer. Si l'écriture est liée à la violence ce n'est pas au niveau de sa compréhension vulgaire mais à un niveau beaucoup plus essentiel, en deçà du partage de la parole et de l'écriture. Ce que met au jour Derrida c'est une conception élargie de l'écriture comme *différance*, comme étant antérieure à tout partage. La violence n'est donc pas à comprendre comme quelque chose qui viendrait de l'extérieur corrompre et menacer l'intégrité d'une intériorité pure mais comme étant déjà là à l'intérieur même de la langue. L'écriture n'est pas extérieure à la langue. Il n'y a ni effraction, ni viol, ni corruption.

[...] la violence qui ne survient pas du dehors, pour le surprendre, à un langage innocent, subissant l'agression de l'écriture comme l'accident de son mal, de sa défaite et de sa déchéance ; mais violence originaire d'un langage qui est toujours déjà une écriture.¹⁶⁸

Ce qu'il faut penser pour comprendre comment la violence se lie à l'écriture, c'est introduire une conception plus large de ce qu'est l'écriture – remonter jusqu'à ce que Derrida nomme une « *archi-écriture* ». Ce qu'il faut penser c'est l'inscription de l'écriture dans la parole, comme jouant déjà dans la parole et dans la langue. L'unité de la violence et de l'écriture n'est pensable qu'à ce niveau d'analyse.

[...] l'écriture apparaît bien avant l'écriture au sens étroit : déjà dans la *différance* ou *archi-écriture* qui ouvre la parole elle-même.¹⁶⁹

Pour revenir, en un aparté, sur cette scène inaugurale d'où partait notre travail, à savoir la scène de la « leçon d'écriture de Mustafa Kemal » ; il aurait été tentant de comprendre la simple transcription d'un alphabet à l'autre comme étant la violence suprême pour Derrida. Il n'en est rien. Si une critique de la violence politique d'une telle entreprise est nécessaire à la compréhension des changements historiques qui transformèrent une partie du monde ottoman en un État-nation, ce n'est pas le simple fait du changement d'écriture qui est ici pointé par Derrida. Ce qui est visé par Derrida ce situe au niveau de l'*archi-écriture*. Tout comme la lecture foucaldienne qu'il est possible de faire de ces changements met au jour des dispositifs qui débordent la simple question de la lettre pour se répandre dans les interstices de la société, au ras des relations de pouvoir (c'est le propos d'Emmanuel Szurel d'étendre la compréhension de la « révolution linguistique » à sa dimension sociale et politique en s'intéressant à ce qu'il nomme l'« orthopraxie » ou encore la « démopédie »¹⁷⁰). Pour Derrida, ce que révèle cette « histoire d'écriture » c'est l'*archi-écriture* elle-même – celle qui toujours déjà travaille

¹⁶⁸ *Ibidem* p.156

¹⁶⁹ *Ibidem* p.186

¹⁷⁰ Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, art. cit.

toute société. Il aurait été tentant également de voir dans la lettre de Derrida à Catherine Malabou, une reprise de la position anti-ethnocentrique de Lévi-Strauss et de voir Derrida céder à ce qu'il condamnait alors. Si Derrida digresse de façon hyperbolique sur la question de l'écriture et l'omniprésence de la figure de Mustafa Kemal Atatürk, ce n'est pas pour reprendre la critique de ces jeunes État qui se hâtèrent de se convertir aux pires technologies de domination issue de l'ingénierie coloniale. Il ne s'agit pas de répéter la rhétorique du complot délibérément et consciemment organisé. Il ne s'agit pas non plus d'une critique générale de l'État qui n'userait de l'écriture et de l'enseignement de celui-ci qu'à des fins de propagande, d'endoctrinement et d'asservissement.

Derrida ne nie pas le lien profond qui unit l'écriture à l'organisation politique d'un groupe, d'une cité ou d'un État. Ce que la généalogie de l'écriture nous enseigne, c'est qu'il existe un lien évident entre hiérarchisation, distinction, inclusion et exclusion politiques. Mais cela n'est pas du fait de l'écriture au sens vulgaire mais de l'*archi*-écriture. Tous les phénomènes de hiérarchisation, distinctions, ségrégation se comprennent comme autant de conséquences d'un travail de la différance, c'est-à-dire du fait que la dépense ou la consommation puisse être différée.

[...]Le pouvoir de l'écriture aux mains d'un petit nombre, d'une caste ou d'une classe, a toujours été contemporain de la hiérarchisation, nous dirons de la différance politique : à la fois distinction des groupes, des classes et des niveaux du pouvoir économico-technico-politique, et délégation de l'autorité, puissance différée, abandonnée à un organe de capitalisation. Ce phénomène se produit dès le seuil de la sédentarisation, avec la constitution de stocks à l'origine des sociétés agricoles. Ici les choses sont si patentes qu'on pourrait à l'infini enrichir l'illustration empirique qu'en esquisse Lévi-Strauss. Toute cette structure apparaît dès qu'une société commence à vivre comme société, c'est-à-dire dès l'origine de la vie en général, quand, à des niveaux fort hétérogènes d'organisation et de complexité, il est possible de différer la présence, c'est-à-dire la dépense ou la consommation, et d'organiser la production, c'est-à-dire la réserve en général. Cela se produit bien avant l'apparition de l'écriture au sens étroit, mais il est vrai, et on ne peut le négliger, que l'apparition de certains systèmes d'écriture, il y a trois à quatre mille ans, est un saut extraordinaire dans l'histoire de la vie.¹⁷¹

Pour comprendre où Derrida situe la violence de l'écriture et ce qu'il faut entendre par « archi-écriture », il nous faut revenir à la scène décrite par Lévi-Strauss au cours de son séjour chez les Nambikwara. Des enfants jouent, se disputent, et l'une pour se venger de l'autre, décide de révéler le nom de l'autre à l'oreille de l'ethnologue. Derrida reproche à ce dernier de ne pas avoir pris la mesure

¹⁷¹ Derrida Jacques, *De la grammatologie*, op. cit. p. 190. (Derrida s'appuie ici sur les travaux de Leroi-Gourhan et notamment son ouvrage *Le geste et la parole*, t.1, Albin Michel, Paris, 1964, 325p.

de ce qui s'énonçait alors. Lévi-Strauss utilise le concept de nom propre sans le problématiser. Ce que retient l'ethnologue, c'est le fait que, chez les Nambikwara, l'usage du nom propre est soumis à des règles strictes qui soumettent ceux-ci au secret. L'emploi des noms propres est chez eux frappé d'interdit. Derrida ne conteste pas cette violence de l'interdit mais la comprend différemment. Si l'interdit qui frappe les noms propres est une forme de violence, celle-ci n'est qu'une violence dérivée par rapport à une violence plus originaire (même si l'emploi du terme « originaire » est problématique » ici). Cet interdit est issu d'une dérivation, d'une violence déjà trois fois dérivée :

[...] une troisième violence peut éventuellement surgir ou ne pas surgir (possibilité empirique) dans ce qu'on appelle couramment le mal, la guerre, l'indiscrétion, le viol : qui consistent à révéler par effraction le nom soi-disant propre, c'est-à-dire la violence originaire qui a sevré le propre de sa propriété et de sa propreté.¹⁷²

Cet interdit est nécessairement dérivé d'une première violence qui consiste en ce que Derrida considère comme l'effacement structurel du propre, de la loi de structure qui fait que l'oblitération du propre, la rature, soit la condition de possibilité de la lisibilité. L'interdiction d'user des noms propres ne se fait que sur le fond d'une impossibilité plus profonde qui est l'impossibilité d'inscrire le propre dans le langage. C'est là la violence de l'archi-écriture :

C'est parce que les noms propres ne sont déjà plus des noms propres, parce que leur production est leur oblitération, parce que la rature et l'imposition de la lettre sont originaires, parce qu'elles ne surviennent pas à une inscription propre ; c'est parce que le nom propre n'a jamais été, comme appellation unique réservée à la présence d'un être unique, que le mythe d'origine d'une lisibilité transparente et présente sous l'oblitération ; c'est parce que le nom propre n'a jamais été possible que par son fonctionnement dans une classification et donc dans un système de différences, dans une écriture retenant les traces de différence, que l'interdit a été possible, a pu jouer, et éventuellement être transgressé, comme nous allons le voir.

La transgression de l'interdit de révéler le secret du nom propre, ce viol, cette violence, dont Lévi-Strauss est le centre et le témoin ne fait que retourner, restituer, l'oblitération originaire du propre. La structure de la violence se complexifie. Ce dont cela témoigne, c'est de l'impossibilité de reconnaître dans les Nambikwara une société innocente, une société qui ne connaîtrait pas de violence et dont la violence ne serait que du fait de l'effraction du monde occidental via la présence de l'ethnologue. Les Nambikwara n'étaient pas innocents avant la venue des premiers européens car toute langue est déjà prise dans le jeu de la différance :

¹⁷² Derrida Jacques, *De la grammatologie*, op. cit. p. 165

Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms qu'il sera éventuellement interdit de prononcer, telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. Penser l'unique dans le système, l'y inscrire, tel est le geste de l'archi-écriture : archi-violence, perte du propre, de la proximité absolue, de la présence à soi, perte en vérité de ce qui a été donnée mais rêvée et toujours déjà dédoublée, répétée, incapable de s'apparaître autrement que dans sa propre disparition.¹⁷³

Les parents qui doivent choisir le nom de leur enfant le savent bien : rien de moins anodin que le prénom qu'on donne, qu'on lègue à sa progéniture. Ce nom sera ce par quoi il sera désigné, vu, perçu, par les autres mais aussi lui-même devra fonder, forger, se définir, par rapport à ce prénom qui lui a été donné de manière, forcément, arbitraire, par ses parents.

Le prénom est à la fois un fait éminemment social car il est fait pour être énoncé par les autres, mais c'est aussi ce qui tient du plus intime.

Cette violence de la nomination tient chez Derrida de la violence originaire du langage. « Il y avait en effet une première violence à nommer. Nommer, donner les noms qu'il sera éventuellement interdit de prononcer, telle est la violence originaire du langage qui consiste à inscrire dans une différence, à classer, à suspendre le vocatif absolu. »¹⁷⁴ Ce pouvoir de la nomination, par extension, démontre encore une fois le pouvoir de la langue qui tranche, imprime son usage au plus intime. C'est en cela également que la langue ne nous est pas extérieure car nous nous forgeons, identifions, à partir d'une nomination dans le cadre des frontières d'une certaine langue. Ainsi, la langue est aussi toujours une contrainte car nous sommes obligés de nous exprimer dans les frontières de cette langue et d'y respecter ses interdits. La langue est une frontière car elle érige elle aussi des murs, des clôtures. Mais surtout, la langue, tout comme le nom, nous est imposée de l'extérieur. Comme le souligne Marc Crépon : « La langue maternelle, ce n'est pas pour reprendre l'une des métaphores les plus éculées, le sein qu'on a sucé depuis l'enfance, c'est la loi que d'autres nous ont imposée.¹⁷⁵ Il y a donc une analogie très forte entre la Loi, la nomination et la langue.¹⁷⁶

¹⁷³ *Ibidem* p.164

¹⁷⁴ *Ibidem*

¹⁷⁵ Crépon Marc, « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », *Raisons politiques*, n° 2, 2001, p.27-40

¹⁷⁶ Sur la spécificité des critères de choix patronymiques chez les Turcs à partir de 1923 et après la loi relative aux noms de famille de 1934 voir Akgönül Samim, *De la nomination en turc actuel. Appartenances, perceptions, croyances*, The Isis press, Istanbul, 2006, 116p.

En effet, les trois nous sont à la fois imposés de l'extérieur mais nous nous identifions à ceux-ci, nous nous démarquons par rapport à celles-ci, car « la Loi nous vient d'ailleurs comme langue. Elle détient le pouvoir souverain de nommer, de légitimer les appellations. »¹⁷⁷

Il y a une surprenante lucidité du peuple Nambikwara sur la force de la nomination qui désigne et qui donc simplifie mais aussi hiérarchise. Et cet interdit contredit très exactement la thèse de Lévi-Strauss qui consistait à les définir comme étant un peuple sans écriture. En effet, c'est parce qu'il y a un tabou de la nomination, mais justement dans l'acte de nommer malgré tout car chaque membre a un prénom spécifique que les autres connaissent, qu'il y a écriture. Car nous sommes « déjà dans l'écriture avec les noms propres »¹⁷⁸. Et surtout, il y a un caractère originaire de l'écriture chez Derrida, elle est toujours déjà là. Et nous retrouvons alors chez Derrida cette impossible légitimité de ce que nous considérons comme « propre ». Parce que le nom propre sert aussi à la socialisation il est aussi toujours de ce fait impropre. Le nom propre échappe toujours au sujet désigné par celui-ci « un nom propre n'est jamais purement individuel. »¹⁷⁹ Comme le souligne Bennington avec Derrida

(...) le nom propre efface le propre qu'il promet (CP, 382), se casse (GL,264 b) ou tombe en ruine (GL,232 b), il est la chance de la langue toujours détruite (...) »¹⁸⁰.

La condamnation de l'écriture dans la tradition métaphysique héritée du platonisme peut se comprendre à partir de cette oblitération du propre dans le langage comme réaction à celle-ci. En faisant de la parole le modèle de toute communication pure et transparente parce qu'elle serait présence vivante du sens, non-coupée de son origine, et en condamnant l'écriture comme corruption et dénaturation du sens, la tradition métaphysique tendait à réparer cette violence originaire :

A partir de cette archi-violence, interdite et donc confirmée par une deuxième violence réparatrice, protectrice, instituant la « morale », prescrivant de cacher l'écriture, d'effacer et d'oblitérer le soi-disant nom propre qui déjà divisait le propre. [...]»¹⁸¹

Cette conception de la langue comme étant essentiellement parole et de l'écriture comme étant un supplément qui viendrait, du dehors s'ajouter à la parole, présuppose l'existence d'une langue qui n'a jamais été écrite, qu'à l'origine la langue soit de part en part orale. Or, cela contrevient à la logique même de la langue qui est déjà un système d'inscription, de rétention, de différance. Un langage originel et naturel opposé au langage dérivé et artificiel de l'écriture est une impossibilité logique pour

¹⁷⁷ Crépon Marc, « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », art. cit.

¹⁷⁸ Bennington Geoffrey et Derrida Jacques, *Jacques Derrida*, Seuil, les Contemporains, Paris, 1991, p.102

¹⁷⁹ Derrida Jacques et Dufourmantelle Anne, *De L'hospitalité*, Calmann-Levy, Paris, 2018, p.27

¹⁸⁰ *Ibidem* p 102

¹⁸¹ *Ibidem* p.165

Derrida. C'est en ce point que Derrida met au jour le mouvement même par lequel les systèmes métaphysiques rejetant l'écriture se déconstruisent :

Nous voudrions plutôt suggérer que la prétendue dérivation de l'écriture, si réelle et si massive qu'elle soit, n'a été possible qu'à une condition : que le langage « originel », « naturel », etc., n'ait jamais existé, qu'il n'ait jamais été intact, intouché par l'écriture, qu'il ait toujours été lui-même une écriture.¹⁸²

La dévalorisation de l'écriture est ainsi le corrélat du désir d'avoir accès à une parole pleine, d'une parole dont l'autre aurait été chassé – l'autre c'est-à-dire son autre : l'écriture. Ce désir a produit une dévalorisation de l'écriture qui n'est plus dès lors comprise que dans la forme vulgaire de son concept. Cette dévalorisation masque une autre compréhension possible de l'écriture, une écriture qui se comprendrait comme « archi-écriture ». C'est ce concept que Derrida tente de dessiner et d'en indiquer la nécessité. L'archi-écriture n'est pas extérieure à la parole, elle la travaille de l'intérieur (à moins que ce soit la parole qui soit à l'intérieur de l'écriture ou peut-être est-ce l'écriture elle-même qui rend indécidable la différence entre dedans et dehors).

Elle était ce qui, au plus proche, menaçait le désir de la parole vive, ce qui du dedans et dès son commencement, l'entamait.¹⁸³

Mais comment comprendre un tel renversement de la perspective phonocentriste ? Comment l'écriture peut-elle être dite comme étant déjà présente dans la langue ? Si l'écriture se comprend comme différence, un élément phonique ne pouvant être distinct d'un autre que par sa différence avec les autres éléments phoniques n'est perceptible que par ce jeu qui inscrit en lui son altérité. Un élément phonique n'apparaît dans sa plénitude sensible qu'en opposition à d'autres :

[...] Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait. »¹⁸⁴

Chaque élément phonique est déterminé par la trace en lui d'une différence. La trace ne peut être pensée sans la trace, le jeu que la trace joue à l'intérieur du signe. La trace sera donc comprise par Derrida comme une notion clé de sa pensée. La trace se comprend en deçà de tout contenu, avant toute détermination, comme mouvement pur qui produit la différence. Elle est présence de l'autre sans matérialité, autrement dit elle est tout aussi absence. Elle se tient à la bordure de la présence et

¹⁸² *Ibidem* p.82

¹⁸³ *Ibidem* p.83

¹⁸⁴ *Ibidem* p.91

de l'absence. Elle est insaisissable par ces partages. Elle les annule. C'est pour cela que Derrida fera glisser la « différence » vers la « différance ». En glissant un « a » à la place du « e », Derrida marque, dans le signe, le jeu de l'écriture, inaudible mais néanmoins présent, et disant justement le fait que toute présence est toujours déjà différée dans le langage, qu'il ne peut y avoir de plénitude de la parole puisque celle-ci est déjà travaillée par la différance :

La trace (pure) est la différance. Elle ne dépend d'aucune plénitude sensible, audible ou visible, phonique ou graphique. Elle en est au contraire la condition. Bien qu'elle n'existe pas, bien qu'elle ne soit jamais un étant-présent hors de toute plénitude, sa possibilité est antérieure en droit à tout ce qu'on appelle signe (signifié/signifiant, contenu/expression, etc.), concept ou opération, motrice ou sensible.¹⁸⁵

L'archi-écriture ou la trace est ainsi ce qui permet l'articulation des signes phoniques et des signes graphiques entre eux. Elle fonde cette articulation tout comme elle fonde les oppositions qui structurent la métaphysique, la linguistique ou l'ethnologie. Elle fonde les sciences positives de la signification – autour de l'opposition entre sensible/intelligible pour la métaphysique, entre signifiant et signifié pour la linguistique etc. Pourtant, cette différance, cette trace, n'est l'objet d'aucune science possible. Ni sensible, ni intelligible, cette trace est plus proche de ce que Derrida appelle une « zone » (qui bientôt prendra le nom platonicien de *Khôra*¹⁸⁶) – zone qui pourtant n'est pas plus spatiale que temporelle, elle est espacement originel entre l'apparaître et l'apparaissant qui engendre toutes les autres traces, toutes les différences.

[...] les différences apparaissent entre les éléments ou plutôt les produisent, les font surgir comme tels et constituent des textes, des chaînes et des systèmes de traces. Ces chaînes et ces systèmes ne peuvent se dessiner que dans le tissu de cette trace ou empreinte. La différence inouïe entre l'apparaissant et l'apparaître (entre le « monde » et le « vécu ») est la condition de toutes les autres différences, de toutes les autres traces, et elle est déjà une trace. Aussi ce dernier concept est-il absolument et en droit « antérieur » à toute problématique physiologique sur la nature de l'engramme, ou métaphysique sur le sens de la présence absolue dont la trace se donne ainsi à déchiffrer. La trace est en effet l'origine absolue du sens en général. Ce qui revient à dire, encore une fois, qu'il n'y a pas d'origine absolue du sens en général. La trace est la différance qui ouvre l'apparaître et la signification.¹⁸⁷

¹⁸⁵ *Ibidem* p.92

¹⁸⁶ Voir Derrida Jacques, *Khôra*, éditions Galilée, Paris, réédition 2006

¹⁸⁷ Derrida, *De la grammatologie*, op. cit. , p.95

La trace prendra de plus en plus d'ampleur dans la philosophie de Derrida. La *différance*, la *trace*, le *fantôme*, la *cendre* seront autant de figures mises en jeu par Derrida pour déjouer le logocentrisme sur lequel risque sans cesse de se rabattre tout énoncé philosophique. Ce que de telles notions lui permettent de maintenir c'est la non-présence de l'autre inscrite dans le sens du présent. Le risque demeure de re-subordonner la trace à la présence pleine résumée dans le logos, de rabaisser l'écriture au-dessous de la parole ou de faire retour vers le fantasme d'une langue dont la plénitude rêvée libérerait le sens de l'ambiguïté, de la présence de l'autre.

Le rêve d'une langue pure n'est pas étrangère à la philosophie ; elle la travaille depuis toujours. Derrida confesse avoir cédé parfois au désir d'une telle langue, d'y avoir cédé et d'y résister en même temps. Comme nous l'avons souligné précédemment, si Derrida réagit fortement à cette « histoire d'écriture » turque, c'est qu'il y reconnaît un geste qui n'est pas étranger à la philosophie : le rêve – impossible – d'une langue transparente à la vérité, au *logos* ; une langue sans *différance*. Derrida reconnaît cette *ὑβρις* / *húbris*. Il en connaît la force de séduction et pourtant toute sa philosophie est pensée comme résistance à cette séduction. Pour comprendre cette résistance, il est arrivé à Derrida d'avoir recours à son expérience personnelle, à concéder quelques confessions, à se livrer au biographique. C'est ici que, dans cette mise en regard que nous construisons entre Derrida et Mustafa Kemal, se dessine une divergence nettement marquée. Alors que Mustafa Kemal se fait le défenseur de l'identité turque, de l'appartenance, du propre et de la pureté de la langue turque, Derrida pose l'impossibilité de toute identité de soi à soi, de toute appartenance si ce n'est à la non-appartenance, de toute pureté de la langue puisque celle-ci est toujours déjà travaillée par l'autre.

Chapitre 4

Une seule langue mais « *plus d'une* » voix : dates et lieux de la Déconstruction

1. Univocité et équivocité dans la langue : *ἡὕβρις* / *húbris* philosophique

Cette « histoire d'écriture » soulève et met en mouvement l'ensemble de la pensée de Jacques Derrida. Ces réflexions dans son ouvrage commun avec Catherine Malabou *La Contre-allée*¹⁸⁸ – ces impressions seraient peut-être plus juste – pouvant être jugées, d'abord, anecdotiques (anecdotiques car fortement biographiques, destinées non à l'enseignement mais à une amie, n'engageant que peu de notions clés, n'étant soumis à aucun développement logique rigoureux apparent), livrées dans un texte « mineur » (une lettre plus proche de la carte postale de son propre aveu, publiée dans un livre s'inscrivant dans une collection à thème – écrivains *et* voyages), *mineurs* aussi par rapport aux livres principaux qui posent sa philosophie, témoignent pourtant de ce qui pousse, ébranle, et force Derrida à la philosophie. Celles-ci ne sont ni anodines, ni anecdotiques mais au contraire recèlent la possibilité de déplier la majeure partie de la pensée de Derrida.

La mise en regard du philosophe et du souverain que construit ce texte¹⁸⁹, cette mise en regard dissymétrique du fait de *l'effet de visière* propre au fantôme¹⁹⁰ qui est vu sans être vu et qui voit sans vraiment voir, pose la question du rapport de la philosophie au politique, de la place ou plutôt du rôle du philosophe sur la scène du politique. Il ne faudrait peut-être pas avancer trop vite la profonde différence qui sépare la philosophie de la politique – l'une étant recherche de la vérité, retrait,

¹⁸⁸ Derrida Jacques et Catherine Malabou, *La Contre-allée*, *op. cit.*

¹⁸⁹ *Ibidem*

¹⁹⁰ Cf. Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p.26-27: « Cette Chose qui n'est pas une chose, cette Chose invisible entre ses apparitions, on ne la voit pas non plus en chair et en os quand elle réapparaît. Cette Chose nous regarde cependant et nous voit ne pas la voir même quand elle est là. Une dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l'anachronie. Nous appellerons cela l'effet de visière : nous ne voyons pas qui nous regarde. Bien que dans son fantôme le roi se ressemble « comme à toi-même tu te ressembles » (« As thou art to thy selfe »), dit Horatio, cela n'empêche qu'il regarde sans être vu : son apparition le fait paraître encore invisible sous son armure (« *Such was the vert' Armour he had on [...]* »). Cet effet de visière, nous n'en reparlerons sans doute plus, du moins directement et sous ce nom, mais il sera supposé par tout ce que nous avancerons désormais du spectre en général, chez Marx et ailleurs. »

méfiance à l'égard des fictions et l'autre étant au contraire exposition, recherche de l'artifice à même de subjuguier, habile à produire des fictions. Derrida s'inquiète plus de leurs points communs que de leurs différences. Le philosophe, aussi, prend la parole en public, depuis la scène qui le place au centre de l'attention de son public – dans l'espace turc, il est en-dessous du portrait du souverain-père fondateur, comme à sa place, mais légèrement décalé et plus bas pour marquer l'impossibilité de prendre sa place. Il y a, aussi, une théâtralité de l'enseignement et un pouvoir de fascination propre à celui-ci ; cela le souverain-père fondateur, législateur des lettres, l'avait bien compris puisqu'il s'est lui-même mis en scène en instituteur, en maître d'école, investie du prestige du savoir. Mais ce n'est pas seulement ce dispositif théâtral qui donne l'impression de parler à la place de, ou sous le regard de, livré au jugement du fantôme de Mustafa Kemal qui inquiète Derrida.

La raison pour laquelle cette présence ébranle le philosophe peut être trouvée dans le rapport que ceux-ci entretiennent avec la langue et l'écriture. La volonté politique de changer l'alphabet puis de transformer la langue n'est pas étrangère à la philosophie. Derrida n'a cessé de mettre au jour les relations problématiques que la philosophie a entretenue avec l'écriture d'une part et avec la langue d'autre part, de saisir par où se déconstruisait le discours philosophique lorsque celui-ci affirme un système logique clos. Son travail philosophique a consisté dans le décèlement des pierres d'achoppement du discours philosophique. On pourrait dire de lui – en détournant ses propres mots – qu'il est « le dernier des philosophes » tout comme il disait être « le dernier des juifs » : le dernier philosophe en tant qu'il serait le plus infidèle à la tradition philosophique qui repose, jusque chez Husserl et Heidegger, sur un abaissement de l'écriture, mais aussi le plus fidèle puisque celui-ci a astreint son travail philosophique à la plus grande rigueur dans la lecture et le commentaire des textes philosophiques. Derrida reconnaît ainsi dans la volonté de Mustafa Kemal d'imposer une écriture et une langue qui soient purement turques, un désir que partage la philosophie : le désir d'un idiome pur, sans équivoque. Il le reconnaît car il le ressent. Il le ressent et lui résiste. Il le confesse au cours de sa conférence sur *Le monolinguisme de l'autre ou La prothèse d'origine* :

[...]et malgré tout ce que je semble parfois professer d'autre part, j'ai contracté, je l'avoue, une inavouable mais intraitable intolérance : je ne supporte ou n'admire, en français du moins, et seulement quant à la langue, que le français pur.¹⁹¹

Ce « purisme » qu'il confesse, un autre passage du même texte en témoigne¹⁹² :

¹⁹¹ Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, ou *La prothèse d'origine*, p.79

¹⁹² Ce « purisme » malaisé est aussi ce dont témoigne ce passage tiré de la même conférence dans lequel Derrida parle de son rapport à l'accent et en particulier à son accent français d'Algérie : « On n'entrait dans la littérature française qu'en perdant son accent. Je crois n'avoir pas perdu mon accent, pas tout perdu de mon accent de « Français d'Algérie ». L'intonation en est plus apparente dans certaines situations « pragmatiques » (la colère ou

Surtout, cette exigence demeure si inflexible qu'elle excède parfois le point de vue grammatical, elle néglige même le « style » pour se plier à une règle plus secrète, pour « écouter » le murmure impérieux d'un ordre dont quelqu'un en moi se flatte de comprendre, même dans des situations où il serait tout seul à le faire, en tête-à-tête avec l'idiome, la visée dernière : la dernière volonté de la langue, en somme, une loi de la langue qui ne se confierait qu'à moi. Comme si j'étais son dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française. (J'entends d'ici les protestations, de divers côtés : mais oui, mais oui, riez donc !). Comme si je cherchais à jouer ce rôle, à m'identifier avec ce héros-martyr-pionnier-législateur-hors-la-loi qui n'hésiterait devant rien pour bien marquer que cette dernière volonté, en sa pureté impérative et catégorique, ne se confond avec rien qui soit donné (le lexique, la grammaire, la bienséance stylistique ou poétique) — qui n'hésiterait donc pas à violer toutes ces instructions, à tout brûler pour se rendre à la langue, à cette langue-ci. Car toujours, je l'avoue, je me rends à la langue. Mais à la mienne comme celle de l'autre, et je me rends à elle avec l'intention, presque toujours préméditée, de faire qu'elle n'en revienne pas : ici et non là, là et non ici, non pour rendre grâce à rien qui soit donné, seulement à venir, et c'est pourquoi je parle d'héritage ou de dernière volonté.¹⁹³

Il est étonnant de lire ce texte daté (pour sa publication) de 1996, soit un an avant que la correspondance entre Jacques Derrida et Catherine Malabou n'ait lieu. En effet la référence à « ce héros-martyr-pionnier-législateur-hors-la-loi » semble correspondre à la figure de Mustafa Kemal Atatürk et ce jusque dans l'aveu de Derrida de sa volonté de tenter l'identification.

Ce que reconnaît ici Derrida, sur la scène turque, c'est une démesure : une démesure en partage entre le politique et le philosophique. Dans cette « histoire d'écriture », il est question de maîtrise et de pouvoir, deux affects qui rapprochent le philosophe du souverain mais qui, pour Derrida, chez l'un dépasse au-delà de toutes mesures l'autre. Derrida parle en des termes très violents de ce que Mustafa Kemal a fait à l'écriture et à la langue et pourtant, par ailleurs, il confesse que, pour lui, la démesure du souverain n'est rien comparée à la démesure du philosophe. Le désir de maîtrise et de pouvoir est bien plus fort chez le philosophe et c'est cette démesure qui met en mouvement la philosophie :

Le philosophe est quelqu'un dont le désir et l'ambition sont absolument fous ; le désir de pouvoir des plus grands hommes politiques est un désir absolument minuscule et puéril à côté

l'exclamation en milieu familial ou familier, plus souvent en privé qu'en public, et c'est au fond un critère assez fiable pour l'expérience de cette étrange et précaire distinction). Mais je crois pouvoir espérer, j'aimerais tant qu'aucune publication ne laisse rien paraître de mon « français d'Algérie ». Je ne crois pas, pour l'instant et jusqu'à démonstration du contraire, qu'on puisse déceler à la lecture, et si je ne le déclare pas moi-même, que je suis un « Français d'Algérie », in Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.77.

¹⁹³ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.79

du désir du philosophe, qui, dans une œuvre philosophique, manifeste à la fois un dessein de maîtrise et en même temps un renoncement à la maîtrise d'une mesure ou d'une ampleur que je trouve infiniment plus puissantes que chez d'autres, les hommes du siècle, par exemple les politiques ou les militaires, ou les gens qui disposent d'un pouvoir économique par exemple. Il y a une aventure du pouvoir et de l'impouvoir, un jeu de l'impuissance et de la puissance, une taille du désir, qui me paraît, chez les philosophes, beaucoup plus impressionnante qu'ailleurs. Pour moi la philosophie, si j'y ai goût, c'est à cause de cette démesure ; c'est hors de proportion avec les autres types de discours, et parfois même avec toutes les règles de l'art.¹⁹⁴

De quel désir et de quelle ambition est-il ici question ? Si nous nous attachons au seul rapport à la langue, il apparaît vrai que le philosophe soit porté par l'ambitieux désir d'accéder à une langue qui soit enfin transparente et universelle. Cette démesure en matière de langue est une constante dans la tradition philosophique. Derrida repère ainsi, de façon succincte et sans doute superficielle, trois perspectives possibles quant au rapport de la philosophie à la langue : le rêve d'un idiome universel et transparent (une perspective nettement développée par Leibniz et sa combinatoire universelle), le renvoi de l'inscription du philosophique dans une langue commune comme simple accident empirique n'ayant aucune incidence quant au contenu de la vérité, mais aussi, parfois, la promotion d'une langue particulière au rang de langue purement philosophique, langue où le concept ne pourrait être dissocié du mot. Ces trois perspectives intéressent particulièrement Derrida :

Que la philosophie s'écrive dans un idiome, cela a été longtemps en quelque sorte dénié par le philosophe, soit qu'il prétendît traverser son idiome en vue d'une sorte de langue universelle et transparente, soit, et cela revient au même, qu'il considère la langue naturelle dans laquelle il parle comme un accident empirique et non pas comme une expérience liée à l'exercice de la pensée. Mais cette dénégation n'est jamais assurée, constante, elle est, comme toute dénégation, prise dans la contradiction.¹⁹⁵

La troisième perspective est sans doute celle qui nourrit le plus la réflexion derridienne en ce qu'elle touche la question du nationalisme en philosophie. A l'inverse d'une langue artificielle et désincarnée telle que celle que propose Leibniz, il est en effet possible de trouver, chez certains philosophes, l'affirmation de la supériorité philosophique de telle ou telle langue. Ce sont des idiomes nationaux qui ainsi se retrouvent dotés de la capacité à soutenir les concepts philosophiques. Le grec et le latin comme langues d'origine et de transmission du savoir sont ainsi tenues pour des langues proprement philosophiques, mais c'est également le cas de l'allemand et ce de la façon la plus véhémente possible

¹⁹⁴ Derrida Jacques, « Dialangues », *Points de suspensions*, Galilée, Paris, 1992, p. 149

¹⁹⁵ Derrida, « Passages - du traumatisme à la promesse », *Points de suspension*, op. cit. , p.387

chez Heidegger. Ce dernier prêtait à ses amis français cette remarque qui en dit plus sur le rapport de Heidegger à la langue et au nationalisme que sur la langue allemande ou française :

« [...] quand ils se mettent à penser, ils parlent allemand ; ils assurent qu'avec leur langue ils n'y arrivent pas. »¹⁹⁶

Si Heidegger tient en si haute estime la langue allemande ce n'est pourtant pas sans y avoir imprimé sa marque si ce n'est sa torsion. Le traitement qu'il inflige à la langue allemande ne fait pas de cette langue dont il use pour philosopher un idiome plus pur et plus transparent au logos. Il ne reconduit que le fantasme d'un idiome philosophique pur. Derrida s'intéresse à une telle posture en ce qu'il lui apparaît comme une évidence qu'une philosophie s'exprime toujours dans un idiome particulier et que du fait qu'elle use de mots ordinaires, celle-ci ne peut échapper à la contamination de son discours par tout ce que la matérialité des mots, des champs sémantiques dans lesquels ils sont pris, vont interférer avec le sens. La philosophie est toujours d'emblée livrée aux aléas de la langue, à la dérive du sens et à ce qu'elles ouvrent ou empêchent.

Le philosophe doit bien reconnaître que la philosophie n'a pas lieu en dehors d'une langue naturelle. Les concepts dits fondamentaux de la philosophie ont été liés à l'histoire de certaines langues, la langue grecque, la langue allemande, la langue latine ; et il y a un moment où on ne peut plus dissocier le concept du mot en quelque sorte. Quelquefois ce lien entre le concept et le mot importe des métaphores, des tropes, des figures rhétoriques qui, sans être assimilables au concept philosophique, n'en continuent pas moins de le hanter, si bien que la critique philosophique peut souvent consister à se libérer de la figure de rhétorique...¹⁹⁷

Derrida a été sensible – et il le souligne en plusieurs endroits dans son œuvre,¹⁹⁸ – aux interférences entre le discours nationaliste et le discours philosophique, mais plus largement à la saisie de l'apparente impossibilité à produire un discours universel et donc univoque dans un idiome national singulier. Du fait que la philosophie doit s'exprimer en une langue particulière, celle-ci reste hantée par les tropes, métaphores et figures que cette dernière importe dans les concepts. Cette hantise est la marque d'une clôture impossible, de la présence d'un dehors au-dedans même du concept, d'une irréductible dérivation du sens. C'est bien pourtant cette hantise qui la menace de l'intérieure même de sa langue que la philosophie a toujours essayé de réduire. La philosophie n'a cessé d'être travaillée

¹⁹⁶ HeideggerMartin, « Entretien au Spiegel, Fribourg-Zähringen, (23.09.1966) », traduit en français par Jean Launay et publié sous le titre *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, éditions Mercure de France, 1988

¹⁹⁷ Derrida Jacques, « Passages - du traumatisme à la promesse », in *Points de suspension*, op. cit. , p.387

¹⁹⁸ Derrida Jacques, *Geschlecht III - Sexe, race, nation, humanité*, Seuil, Paris, 2018. Ce texte est tiré du séminaire que Jacques Derrida a tenu à l'EHESS en 1984-85 intitulé "Le fantôme de l'autre", premier des quatre séminaires donnés sous le titre général (1984-1989) « Nationalité et nationalisme philosophiques ».

par l'idéal d'une langue, d'un discours, qui ne soit affecté par rien d'extérieur. Ce fantasme est avant tout marqué par une tendance à vouloir rendre les différences tonales inaudibles, à rapprocher la langue d'un idéal de neutralité dans le ton.

Le rêve ou l'idéal du discours philosophique, de l'allocution philosophique et de l'écrit qui est censé la représenter, n'est-ce pas de rendre la différence tonale inaudible, et avec elle tout un désir, un affect ou une scène qui travaillent le concept en contrebande ? La neutralité ou du moins la sérénité imperturbable qui doit accompagner le rapport au vrai et à l'universel, le discours philosophique doit les garantir aussi par ce qu'on appelle la neutralité du ton.¹⁹⁹

La réduction de la différence tonale – qu'il s'agisse du ton dans les langues tonales ou de l'accent – a été constituée comme idéal de la philosophie. Le phonocentrisme – qui se comprend comme préférence accordée à la voix sur l'écriture – se prolonge dans le rêve d'une langue *atonale*. Ce qui est visé au travers de cette recherche de pureté de la langue, c'est l'exclusion de tout ce qui pourrait contrevenir à la transmission claire et transparente du sens. Le ton et l'accent comme la polysémie sont autant de possibilités de perturbation, d'introduction d'une plurivocité. Le discours ne devant parler que d'une seule voix doit être soustrait au risque de l'équivocité, à la pluralité des voix possibles qui viendraient hanter la langue, l'écrit, le discours. Le désir d'univocité n'est pas un désir second quant à la constitution de la philosophie. Il en détermine l'essence et la finalité. Cela est présent dès les débuts de la philosophie et notamment chez Aristote pour qui la philosophie avait pour but de dessiner les limites claires aux mots, d'empêcher la prolifération de la polysémie. C'est là l'hubris, la démesure, du philosophe : vouloir mettre un terme à la dissémination, à l'aporie, à l'errance des signes et des signifiants.

L'univocité est l'essence, ou mieux, le telos du langage. Cet idéal aristotélicien, aucune philosophie, en tant que telle, n'y a jamais renoncé. Il est la philosophie. Aristote reconnaît qu'un mot peut avoir plusieurs sens. C'est un fait. Mais ce fait n'a droit de langage que dans la mesure où la polysémie est finie, où les différentes significations sont en nombre limité et surtout assez distinctes, chacune restant une et identifiable. Le langage n'est ce qu'il est, langage, que pour autant qu'il peut alors maîtriser et analyser la polysémie. Sans reste. Une dissémination non maîtrisable n'est même pas une polysémie, elle appartient au dehors du langage.²⁰⁰

Cet idéal sera repris par la tradition philosophique et trouvera chez Hegel une détermination concrète quant à la matérialité du signe. En effet, Hegel, en posant la réalisation de la raison en acte comme

¹⁹⁹ Derrida Jacques, *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, éditions Galilée, Paris, 1983, p. 18

²⁰⁰ Derrida Jacques, *Marges de la philosophie*, Collection Critique, éditions de Minuit, 1972, p. 295

télos de la philosophie et de toute entreprise humaines et non humaines, voyait dans l'écriture alphabétique la traduction matérielle d'un tel idéal. Contrairement aux langues qui avaient conservées dans la tonalité un rôle dans la signification, l'écriture alphabétique lui apparaît comme étant la seule à pouvoir véhiculer de façon univoque, claire et transparente les concepts. L'idéal d'une langue univoque correspondrait à une langue où chaque mot n'aurait qu'un seul sens possible – une langue composée ainsi que de noms propres si l'on poursuit cette logique. Cet idéal d'une langue sans altération du sens est aussi ce qui motive la philosophie de Husserl. Derrida le commentait déjà dans son introduction à *L'origine de la géométrie* : Husserl n'échappe à ce télos de la philosophie. Derrida – s'appuyant sur une citation de Husserl – commente ainsi la reprise et la répétition de ce motif de l'univocité comme préalable à tout exercice de la philosophie et de construction de la science.

L'équivocité de l'expression est le terrain d'élection des dépôts sédimentaires. C'est pourquoi le géomètre proto-fondateur et ceux qui lui succèdent doivent être, selon Husserl :

[...] soucieux de l'univocité de l'expression linguistique et de s'assurer de produits exprimables de façon univoque, grâce à une frappe très attentive des mots, des propositions et des enchainements de proposition. » (O., 188).²⁰¹

Pour Derrida :

Husserl n'a jamais cessé d'en appeler à l'impératif de l'univocité. L'équivocité est le chemin de toute aberration philosophique. Il est d'autant plus difficile de ne pas s'y précipiter que le sens de l'équivocité en général est lui-même équivoque. Il y a une plurivocité contingente et une plurivocité essentielle.²⁰²

Sur cette question fondamentale du partage de l'univoque et de l'équivoque, Derrida repère une continuité entre les philosophies de Leibniz et d'Husserl. Husserl apparaît bien comme l'héritier de celui-ci en ce qu'il conçoit la tâche qui incombe à la science et à la philosophie comme devant passer par une nécessaire rupture avec le « langage spontané », le « langage civil », en vue d'établir un « langage savant » sur lequel faire reposer celles-ci. Les significations doivent être fixées conventionnellement par les savants eux-mêmes- c'est en cela que consiste le dessein d'univocités de ces philosophes. Husserl écrit dans *L'Origine* :

Conformément à l'essence de la science, il revient donc au rôle de ses fonctionnaires d'exiger en permanence ou d'avoir la certitude personnelle que tout ce qui est porté par eux à

²⁰¹ Citation de Husserl reprise par Derrida in Derrida Jacques, *Introduction à L'origine de la géométrie d'Edmund Husserl*, Presse Universitaire de France, 1962, p.101

²⁰² *Ibidem*

l'énonciation scientifique soit dit « une fois pour toutes », que cela soit « établi », indéfiniment reproductible dans son identité, utilisable dans l'évidence et à des fins théoriques et pratiques ultérieures — en tant qu'indubitablement réactivable dans l'identité de son sens authentique

203

Derrida a commenté patiemment la question de l'univocité et de l'équivocité chez Husserl. Il a en vue la démonstration de l'impossibilité de la première et de l'irréductibilité de la seconde. Pour cela, il s'attache d'abord à cerner ce qu'il en est de l'équivocité du langage – équivocité qui serait à réduire, voire « à détruire ». Il s'agit d'abord de distinguer entre la plurivocité contingente qui veut que tout mot soit pris dans des conventions objectives qui peuvent lui attribuer plusieurs sens. Cette plurivocité n'est pas celle que la science et la philosophe se doivent de réduire. La seconde équivocité est dite « essentielle » en ce qu'elle dépend des intentions subjectives qui viennent animer le sens objectif des mots :

La seconde est d'origine subjective, elle tient aux intentions originales, aux expériences toujours nouvelles qui animent l'identité du sens objectif et le font entrer dans d'imprévisibles configurations. Cette plurivocité n'est pas « *une plurivocité contingente* » mais « *inévitable* », « *on ne saurait éliminer des langues par aucune disposition artificielle ni par aucune convention* ». ²⁰⁴

A cette plurivocité inévitable et « qu'on ne saurait éliminer » s'oppose une conception de l'univocité définie comme ce qui se soustrairait aux contingences de l'histoire. Elle ne recèlerait en son sein aucun repli dans lesquels des significations pourraient être enveloppées. C'est ici, dans le déploiement de cette opposition que Derrida va mettre en parallèle Husserl et James Joyce. Tout semble séparer ces deux hommes qui furent contemporains l'un de l'autre et, pourtant, cette mise en parallèle permet à Derrida de démontrer où exactement le partage de l'univocité et de l'équivocité se déconstruit – l'un passant dans l'autre et inversement. Derrida réduit autant qu'il creuse l'écart entre ces deux figures qui, comme des jalons posés le long de son propre cheminement philosophique, nous indiquent que la pensée de Derrida se trouve quelque part entre ces positions contradictoires. Derrida fait jouer Joyce contre Husserl tout autant qu'il les tient l'un contre l'autre, c'est-à-dire ensemble. Il s'agirait là de sa double filiation, à la fois impossible et irréconciliable :

L'une ressemblerait à celle de J. Joyce : répéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible

²⁰³ Husserl Edmund, *Origine de la géométrie*, Presse Universitaire de France, collection Épiméthée, réédition 2010, Paris, pp.188-189, cité par Derrida Jacques in *Introduction à l'origine de la géométrie*, op. cit. , p.106

²⁰⁴ Husserl Edmund, *Recherches logiques*, t.1, § 60, Presse Universitaire de France, collection Épiméthée, réédition 2003, p. 238, cité par Derrida in *Introduction à l'origine de la géométrie*, op. cit. , p.102

la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple, par la totalité des cultures mondaines, dans la plus grande génialité de leurs formes (mythologie, religion, sciences, arts, littérature, politique, philosophie, etc.); faire apparaître l'unité structurale de la culture empirique totale dans l'équivoque généralisée d'une écriture qui ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décelait leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fuir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture qui, au lieu de le mettre hors-jeu par des guillemets, au lieu de le « réduire », s'installe résolument dans le champ labyrinthique de la culture « enchaînée » par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus profonde distance historique possible.²⁰⁵

Le projet husserlien apparaît au premier abord irréconciliable avec la façon dont James Joyce fait affleurer à la surface du langage toutes les équivocités prises dans les replis de la langue – équivoques qui lui viennent de l'histoire et de la culture – pour bientôt le submerger entièrement. Derrida, pourtant, trouve dans leur mise en parallèle la même relativité. L'entreprise joycienne ne peut éviter l'univocité tout comme celle de Husserl ne saurait réduire entièrement l'équivocité. C'est cette double impossibilité qui va venir nourrir la philosophie de Derrida.

Le geste phénoménologique de Husserl vise à opérer une réduction – une réduction qui pourrait être comprise comme un appauvrissement méthodique de la langue empirique, autrement dit du langage courant. Cette réduction opérerait donc cet appauvrissement jusqu'à la transparence de ses éléments. La réduction de l'équivocité des éléments de la langue empirique apparaît ainsi comme une critique de la profondeur comprise comme devenir et dissimulation – menace – du passé. La réduction à la transparence de l'univocité est la reprise du souci philosophique inscrit dans sa tradition pour soustraire la vérité aux mouvements de l'histoire compris comme altération du sens. Le langage univoque reste le même dans le temps, sans altération et par là, il résout et assure – ce qui pourrait paraître paradoxal – , en gardant le sens intact, la plus haute fidélité au sens de l'historicité :

Il préserve ainsi son identité idéale à travers tout le devenir de la culture. L'univocité est la condition d'une communication entre les générations de chercheurs à n'importe quelle distance. Elle assure l'exactitude (2) de la traduction et la pureté de la tradition. C'est dire qu'au moment même où elle soustrait le sens à la modification historique, elle seule rend possible, d'autre part, une histoire pure comme transmission et recueillement du sens. Elle

²⁰⁵ Derrida Jacques, *Introduction à l'origine de la géométrie*, op. cit. , p.104

n'est que l'indice de limpidité de l'éther historique. Une fois encore, l'exigence d'univocité, formulée par Husserl avant la pratique des réductions, n'est donc que la réduction de l'histoire empirique vers une histoire pure.²⁰⁶

De même le texte joycien ne pouvait être entièrement équivoque et ne pouvait échapper au risque d'être inintelligible qu'en faisant sa part à l'univocité, le projet husserlien ne peut réaliser la pure univocité du discours scientifique. L'univocité, dans la pure historicité, reste irréductible.

D'abord, parce qu'il ne saurait y avoir d'objet absolument un, immuable, antérieur à toute culture et donc naturel. Derrida, suivant Husserl, renvoie cette hypothèse – si on l'admet – à la nécessaire inscription de cette idéalité dans un acte de langage et donc à sa nécessaire inscription dans une culture.

Or à supposer qu'une telle chose et qu'une telle perception existent, l'intervention de l'idéalité linguistique, le projet d'univocité, c'est-à-dire l'acte de langage lui-même l'installeraient d'entrée de jeu dans une culture, dans un réseau de relations et d'oppositions linguistiques, qui chargeraient le mot d'intentions ou de réminiscences latérales et virtuelles. L'équivocité est la marque congénitale de toute culture. Cette première hypothèse d'une langue univoque et naturelle est donc absurde et contradictoire.²⁰⁷

L'univocité se comprend comme la condition de possibilité de la réactivation du sens, autrement dit la sauvegarde de son identité, assurant ainsi une transmission pure de l'historicité et de la tradition. Or, cette identité demeure relative car elle s'inscrit toujours dans une langue, une culture, c'est-à-dire un système mobile de relations. L'impossibilité de l'idéalité pure vient directement du langage dont l'équivocité reste irréductible :

Si l'équivocité est en fait toujours irréductible, c'est que les mots et le langage en général ne sont et ne peuvent jamais être des objets absolus (x). Ils n'ont pas d'identité résistante et permanente qui leur soit absolument propre. Ils tiennent leur être de langage d'une intention qui les traverse comme des médiations. Le « même » mot est toujours « autre » selon les actes intentionnels toujours différents qui en font un mot signifiant. Il y a la une sorte d'équivocité pure qui s'accroît au rythme même de la science.²⁰⁸

L'univocité reste un idéal, c'est-à-dire, un horizon, une tâche infinie. La visée husserlienne se révèle ainsi être, comme le relève Derrida, non la poursuite d'une univocité comprise comme simple

²⁰⁶ *Ibidem*, p.104-105

²⁰⁷ *Ibidem*, p.106

²⁰⁸ *Ibidem*, p.106

appauvrissement du langage par soustraction de l'histoire mais comme condition téléologique de toute historicité. L'univocité est ce qui rend possible les équivocités de la culture et du langage. C'est par là que Derrida se soustrait au simple partage de l'univoque et de l'équivoque, autrement à l'*ὁβρις* / *húbris* philosophique qui voudrait pouvoir soustraire les idéalités transcendantales de l'équivocité du langage. Derrida, au contraire, n'aura de cesse de montrer par où et comment les équivocités du langage viennent parasiter le discours philosophique en priorité et toutes formes de discours par la suite – y compris le discours politique qui aussi, mais d'une autre manière, fait jouer les partages entre le pur et l'impur, le même et l'autre.

La philosophie ne s'est que très peu tournée vers les apories de l'équivocité tel que Derrida le fit. Celui-ci, au contraire, s'est tourné vers un certain nombre de motifs récurrents qui tous avaient trait à la question de l'équivocité et son irréductibilité. Le dédain face au ton ainsi qu'à l'accent apparaissent comme deux motifs de cette problématique de l'univocité. En effet, le ton, comme l'accent, brouille l'univocité du rapport que la pensée est sensée entretenir avec la langue. Et c'est par le thème de la crainte de l'accent tel que Derrida le développe au moment d'explicitier la particularité de son rapport aux langues et à la langue française que la position derridienne apparaîtra en porte-à-faux non seulement par rapport à la tradition philosophique quant à l'identification de sa quête de la vérité avec une quête de l'univocité mais apparaîtra également comme irréconciliable avec la position d'un souverain législateur en matière de lettres tel que Mustafa Kemal se positionna.

La pensée de la déconstruction se pose comme un renoncement à ce qui jusqu'alors définissait la philosophie – le rêve d'une langue univoque, diaphane et transparente. Le style de Derrida sera ainsi déterminé par cette ambition de ne pas renoncer au corps à corps avec la langue, à en montrer la matérialité, à la rendre sensible au lecteur comme problématique irréductible logeant au cœur même de l'exercice philosophique :

[...] la philosophie, ou le fait que la philosophie ne peut pas traverser l'élément linguistique comme un élément diaphane ou transparent, à ce moment-là il faut écrire de telle sorte que le destinataire ou le lecteur prenne conscience des enjeux de langue dans la philosophie et inversement des enjeux de pensée ou de philosophie — on pourra peut-être distinguer entre les deux — à l'intérieur d'un discours poétique.²⁰⁹

Ce renoncement à l'univocité se traduit ainsi, dans l'œuvre de Derrida, par des montages textuels, des mises en regard de textes, de la multiplication de textes dialogués, qui, tous, laissent entendre plus d'une voix. Comme Derrida le concède : s'il était possible de donner une définition à la déconstruction,

²⁰⁹ Derrida Jacques, « Passages - du traumatisme à la promesse », in *Points de suspension*, op. cit. , p.388

celle-ci serait : « plus d'une voix ». La plurivocité comprise comme articulation entre elles de plusieurs voix hétérogènes est ce que Derrida tente de penser, ce dont il fait le cœur de sa pensée car par là c'est la langue et la philosophie dans la langue qui sont ainsi pensées.

D'où la nécessité en effet de faire cohabiter ou de greffer dans un même texte des codes, des motifs, des registres, des voix, qui sont hétérogènes ; naturellement il ne faut pas le faire simplement pour le faire ou pour faire cohabiter des choses incompatibles ou pour créer des confusions - mais le faire en essayant d'articuler ces registres différents, de composer en quelque sorte le texte, pour que l'articulation entre elles des voix hétérogènes à la fois donne à penser et donne à penser la langue, ou la philosophie dans la langue.²¹⁰

2. Le monolinguisme de Derrida : une langue n'appartient pas

Vous parliez tout à l'heure de l'Algérie, c'est là que tout a commencé pour vous...

Ah, vous voulez que je vous dise des choses comme « Je-suis-né -à-El-Biar-dans-la-banlieue-d'Alger-famille-juive-petite-bourgeoise - assimilée - mais... » Est-ce nécessaire ? Je n'y arriverai pas, il faut m'aider...²¹¹

Nous avons jusqu'à présent repéré quatre « leçons d'écriture ». Il y a celle – mise en scène suprême – du souverain délivrant le savoir alphabétique à son peuple : peuple qu'il libère au moment même où il lui révèle son identité à travers les signes qui en gardent l'essence et trois autres qui sont issues de l'œuvre de Derrida. Il y a celle tirée de *la Carte postale* qui, inversant le rapport entre Socrate et Platon, renverse le rapport à la dictée laissant planer le doute sur l'identification des voix (qui parle lorsque la parole est écrite ?) et laisse ouverte la langue à une pluralité de voix. Il y a aussi celle – séminale – qui détermine le schème de la pensée occidentale comme abaissement de l'écriture par rapport à la parole vive : c'est la scène de la présentation de Theuth et de son invention au Roi dans le mythe platonicien. Il y a enfin celle des Nambikwara où Levi Strauss qui, semblant critiquer radicalement tout ethnocentrisme imprégné de colonialisme, échoue à questionner et à ne pas

²¹⁰ *Ibidem*, p.387

²¹¹ Derrida Jacques, « Desceller (« la vieille neuve langue ») », in *Points de suspension*, op. cit. , p.128

reproduire des partages grossiers posant l'origine du mal en lien avec l'apparition de l'écriture et à sa réduction à un simple outil de domination. Ce parcours dessine le rapport de Derrida non seulement à l'écriture – qu'il comprend de façon élargie comme archi-écriture et dont la parole elle-même fait partie – mais aussi son rapport à la philosophie, à son histoire et à sa tradition. Nous en avons repéré une cinquième qui, nous amenant à prendre en considération ce qui, dans l'œuvre de Derrida, se place du côté du biographique, nous permettrait de saisir plus précisément en quoi, malgré la fascination exercée, la position de Derrida est irréconciliable avec celle de Mustafa Kemal.

La déconstruction est liée à l'Algérie, à l'expérience algérienne de Derrida. Il y a une date²¹² et un lieu qui ont laissé leur empreinte dans sa philosophie et ce malgré son désir de les rendre imperceptibles²¹³. Ce n'est que tard – dans les années 90 – que Derrida se livre à des exercices, des essais de passages autobiographiques. L'Algérie fait retour, dans son œuvre, par le biais de rencontres notamment avec Hélène Cixous, Safaa Fathy, Catherine Malabou ou encore Edouard Glissant. Hélène Cixous écrivait à ce propos :

[...] nous avons en miroir un nombre de stigmates précis et datés Alger 1867, 1870, Oran 1940, Alger 1940, 1942, 1954, 1956, toutes ces dates de pâques, passassions, expulsions, naturalisations, décitoyennisations, exinclusions, mise à l'index, à la porte, dates de guerres, de colonisation, incorporation, assimilation, indigène/stion qui constituent l'archive de ce qu'il appelle « ma nostalgie » et que j'appelle mon « algérianisme », dates et plaques, plaque de mon père médecin dévissé par Vichy, plaques d'urticaire psychique à l'évocation des poussées nationalistes-racistes, symptômes et tremblements devant les portes d'Ecoles.²¹⁴

Jean Luc Nancy a également relevé l'importance de ce lieu dans le parcours philosophique de Derrida mais ne s'accorde pas sur la date. Hélène Cixous se réfère aux années d'enfance, celles au cours desquelles Derrida, issu de la communauté juive assimilée d'El Biar, a subi les discriminations du régime

²¹² Nous savons par ailleurs que Derrida accordait une grande importance à la question de la date, du rapport du texte à la date et ce notamment dans l'œuvre poétique de Paul Celan : « Je parlerai donc en même temps de la circoncision et de l'unique fois, autrement dit, de ce qui revient à se marquer comme l'unique fois : ce que parfois l'on appelle une date. Mon premier souci ne sera pas de parler de la date en général, plutôt d'écouter ce qu'en dit Paul Celan. Mieux, de le regarder se livrer à l'inscription d'invisibles dates, illisibles peut-être : anniversaires, anneaux, constellations et répétitions d'événements singuliers, uniques, irrépétibles : « unwiederholbar », c'est son mot. », Derrida, *Schibboleth – pour Paul Celan*, éditions Galilée, Paris, 1986, p.13

²¹³ Jacques Derrida témoigne, confesse accorder une attention toute particulière au ton de sa voix afin que celle-ci ne trahisse son accent pied-noir : « [...] je crois pouvoir espérer, j'aimerais tant qu'aucune publication ne laisse rien paraître de mon « français d'Algérie ». Je ne crois pas, pour l'instant et jusqu'à démonstration du contraire, qu'on puisse déceler à la lecture, et si je ne le déclare pas moi-même, que je suis un « Français d'Algérie ». De la nécessité de cette transformation vigilante je garde sans doute une sorte de réflexe acquis. Je n'en suis pas fier, je n'en fais pas une doctrine, mais c'est ainsi: l'accent, quelque accent français que ce soit, et avant tout le fort accent méridional, me paraît incompatible avec la dignité intellectuelle d'une parole publique. (Inadmissible, n'est-ce pas ? Je l'avoue.) » in Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.77-78

²¹⁴ Cixous Hélène, *Portrait de Jacques Derrida en Jeune Saint Juif*, éditions Galilée, Paris, 2001, p. 12-13

vichyste²¹⁵. Jean Luc Nancy se réfère quant à lui à une année en particulier : 1962. Année double – année de l'indépendance de l'Algérie, année de la première publication de Derrida (*Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*). Quant au lieu – El Biar en banlieue d'Alger – celui-ci est présenté, dans sa dénomination même, comme annonciateur de ce qui définira la pensée de Derrida :

El Biar, où nous irons demain, cela veut dire ou aura voulu dire : « le puits » et plus exactement « les puits » – plus d'un puits, plus d'une origine, plus d'une indépendance, plus qu'une indépendance...²¹⁶

Dans ce *plus-d'un-puits* résonne l'attachement de Derrida au « plus d'un », à ce qui échappe à l'unique, l'unité, l'univoque. Plus d'une voix, plus d'une langue, plus d'une origine : plus d'un puits donc. Le pluriel de ce toponyme d'où Derrida est originaire renvoie ainsi à ce que Derrida disait de ce qui occupait alors le cœur de son travail philosophique :

[...] (le premier mouvement de ce qu'on appelle la « déconstruction » la porte vers cette « critique » du phantasme ou de l'axiome de la pureté ou vers la décomposition analytique d'une purification qui reconduirait à la simplicité indécomposable de l'origine) [...] ²¹⁷

Quant au choix de l'année choisie pour dater la « déhiscence » de la pensée derridienne, Jean Luc Nancy le justifie ainsi :

L'indépendance de l'Algérie fut contemporaine de celle de Jacques Derrida en ce sens que c'est au même moment – 1962, accords d'Évian, *Origine de la géométrie* – qu'il prend de manière publique son autonomie philosophique. Cette coïncidence est plus que la coïncidence qu'elle est aussi. Elle conjoint deux événements qui, sous les espèces de la politique et de la philosophie – cette double espèce d'un même genre qui est celui de l'aventure méditerranéenne ; autrement dit, et pour faire simple, celui de la Raison –, signalent un tournant. Non à eux seuls, mais parmi d'autres de manière exemplaire. Le tournant est celui – pour le dire dans les termes de Derrida – d'une déhiscence de la présence à soi. L'indépendance de la pensée de Derrida a eu et garde pour signature conceptuelle cette

²¹⁵ Durant la période de l'Occupation allemande, l'administration française sous contrôle du régime de Vichy qui avait été mise au service de la politique de l'Allemagne nazie, promulgua des lois régissant le statut des Juifs qui étaient copiées sur les lois ou ordonnances nazies. Ainsi le 22 juillet 1940 fut promulguée une loi portant révision des naturalisations obtenues depuis 1927 : sur 195 000 naturalisations, 15 000 personnes (soit 7,7 %) sont déchues de leur nationalité et deviennent apatrides, dont environ 6 000 Juifs. Cf. Bruttman Tal, *Au bureau des affaires juives : l'administration française et l'application de la législation antisémite (1940-1944)*, éditions La Découverte, collection « L'espace de l'histoire », Paris, 2006, 288p. . C'est à cette loi que Derrida se réfère lorsqu'il parle de la perte de sa nationalité dans son enfance.

²¹⁶ Luc Nancy Jean, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », *Cités* n° 30, 2007, p.65-70 ; <https://doi.org/10.3917/cite.030.0065>

²¹⁷ *Ibidem*

déhiscence, « l'impossibilité de se reposer dans la maintenance simple d'un présent vivant », présent qui se découvre au contraire « toujours autre dans son identité à soi-même » et « se différenciant sans relâche.²¹⁸

1962 comme année de la « dés-appartenance » de l'Algérie, de sa séparation avec la France métropolitaine. Année de rupture dans les questions d'identité et d'appartenance qui traversent les consciences colonisées puis libérées. Rupture qui ne résout pas une fois pour toute la question des appartenances, des identités. Derrida le savait et a justement travaillé à penser cela : la présence de l'autre dans le même, de la différence de soi à soi, de l'impossibilité de s'identifier à tel ou tel modèle national, ethnique, communautaire. L'indépendance de l'Algérie ne déboucha pas, chez Derrida, à des affirmations tranchées, des définitions claires du fait national, de l'essence de la communauté. Au contraire, toutes les questions demeuraient ouvertes et au lieu d'inaugurer un moment de suspend fondateur, une scène inaugurale où puisse se déployer une parole auto-fondatrice qui viendrait dire la vérité de l'être de la communauté nouvellement émancipée, la pensée de Derrida découvre l'impossibilité de telles affirmations, l'impossibilité d'une identité une et univoque, d'une origine unique et accessible.

Dans ce tournant, l'essence moderne du politique – l'autosuffisance souveraine – devait se confronter à « l'impossibilité d'une origine une et absolument absolue du Fait et du Droit, de l'être et du Sens » (c'est toujours dans l'Origine).²¹⁹

La pensée de Derrida se comprend en contexte comme une pensée de l'après-guerre, une pensée d'après la catastrophe de la seconde guerre, de l'auto-destruction de l'Europe, de la fin du système colonial devenu intenable. Sa pensée s'inscrit dans ce contexte où toutes les certitudes qui structuraient le politique vacillent. Jean Luc Nancy le relève : la rupture engagée en philosophie par le travail de Derrida s'inscrit sur le versant de toutes les ruptures qui remettent en question les modèles politiques fondés sur des idées telles que l'autochtonie, le contrat social, l'autoconstitution des sujets-citoyens :

Ce qui se jouait autour de 1962, c'était une rupture générale des autosuffisances, des origines et de leurs assurances. C'était, par conséquent aussi, une rupture du politique lui-même, de l'identité du concept de « politique », qu'on le saisisse à travers un modèle de fondation autochtonique, un modèle d'autocontractualité de sujets autoconstitués ou un modèle de souveraineté. Cette rupture ne pouvait qu'accompagner celle qui s'ouvrait dans la pensée de

²¹⁸ *Ibidem*

²¹⁹ *Ibidem*

l'identité présente à soi et originaire de soi, tout autant que l'identité de la « philosophie » elle-même s'y trouvait elle aussi mise en jeu.²²⁰

La question de la place de la langue dans la pensée de Derrida apparaît ainsi profondément marquée par sa propre expérience de l'Algérie coloniale. La difficulté, la complexité de ses rapports avec la langue française d'une part et à l'Algérie d'autre part, de parvenir à sa saisie et de sa verbalisation a été un enjeu de pensée pour Derrida. S'il a entretenu un rapport ambigu avec le genre autobiographique, il ne l'a pas rejeté. Il ne s'y est pas plié pour autant. Penser la *différance* rend problématique toute référence à « l'autos ». C'est au cours d'une conférence portant sur Nietzsche, la vie, l'écriture et le nom propre – reprise sous le titre *Otobiographie, l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* – que Derrida souligne l'impossibilité de continuer à pratiquer la biographie de philosophes telle que la tradition le fit et continue de le faire. L'ouverture à la problématique de l'archi-écriture ouvre sur une nouvelle façon de prendre en compte le biographique en philosophie. Ne pas prendre en compte cela revient à réitérer ce que Derrida décrit ainsi :

Moyennant quoi on peut ensuite et d'autre part écrire des « vies-de-philosophes », des romans biographiques dans le style ornemental et typé dont s'accommodent parfois de grands historiens de la philosophie. Des romans biographiques ou des psycho-biographies prétendant rendre compte de la genèse du système selon des processus empiriques de type psychologue, voire psychanalyste, historiciste ou sociologue.²²¹

Ce qui est visé par Derrida, ce sont les lectures immanentistes des philosophes, autrement dit les lectures qui ne considèrent la vie des philosophes que comme un ensemble d'accidents empiriques :

La biographie d'un « philosophe », nous ne la considérons plus comme un corpus d'accidents empiriques laissant un nom et une signature hors d'un système qui serait, lui, offert à une lecture philosophique immanente, la seule qui soit tenue pour philosophiquement légitime : toute une incompréhension académique de l'exigence textuelle qu'on règle sur les limites les plus traditionnelles de l'écrit, voire de la « publication ». ²²²

Derrida en appelle ainsi à une nouvelle façon de tenir ensemble le système et la vie du philosophe à partir d'une compréhension renouvelée du nom propre et de la signature, autrement dit de l'inscription du propre dans un système de signes et son impossibilité comme condition de possibilité.

²²⁰ *Ibidem*

²²¹ Derrida Jacques, *Otobiographie, l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, éditions Galilée, Paris, 1984, p.40

²²² *Ibidem* p.39

Derrida conçoit le rapport de la vie au texte comme une bordure qui n'est pas une frontière mais une « *dynamis* », une force virtuelle et mobile.

Cette bordure - je l'appelle *dynamis* à cause de sa force, de son pouvoir, de sa puissance virtuelle et mobile aussi - n'est ni active ni passive, ni dehors ni dedans. Surtout elle n'est pas une ligne mince, un trait invisible ou indivisible entre l'enclos des philosophèmes d'une part, et, d'autre part, la « vie » d'un auteur déjà identifiable sous son nom. Cette bordure divisible traverse les deux « corps », le corpus et le corps, selon des lois que nous commençons seulement à entrevoir.²²³

Malgré cet appel à penser cette bordure du corps et du corpus, Derrida n'en a pas moins trouvé l'exercice malaisé.

C'est la possibilité même du récit qui lui semble hors d'atteinte lorsque la question de l'autobiographique se pose. Une telle tâche paraît impossible : rassembler en un récit unique ce qui est ouvert à toutes les variations possibles. Un tel récit resterait partiel, fragmentaire et ne saurait clore les virtualités qui le travaillent. D'autres récits seront toujours possibles. C'est la première impossibilité que relève Derrida. La seconde relève de la question de la langue elle-même : qu'elle langue serait à même d'inscrire l'unique et le propre, le nom et la date ? Il faudrait, pour être fidèle à la vie même, inventer une langue unique. La forme du texte enfin est aussi matière à réflexion sur l'impossibilité du biographique. Il n'apparaît pas évident à Derrida qu'un récit autobiographique puisse se contenter d'un dispositif textuel classique, c'est-à-dire linéaire. Ce sont là autant de difficultés que soulève, pour Derrida, la possibilité même d'envisager un récit autobiographique :

Je souhaiterais qu'il y eût un récit possible. Pour l'instant, ce n'est pas possible. Je rêve d'arriver un jour-non pas à faire le récit de cet héritage, de cette expérience passée, de cette histoire, mais d'en faire au moins un récit parmi d'autres possibles. Mais, pour y arriver, il me faudrait faire un travail, me lancer dans une aventure dont je n'ai pas été jusqu'ici capable. Inventer, inventer un langage, inventer des modes d'anamnèse...Pour moi, c'est cette aventure qui m'intéresse le plus d'une certaine manière mais qui, aujourd'hui encore, m'apparaît pratiquement inaccessible. Alors, vous ayant dit cela, est ce que je vais me risquer là, en improvisant, à vous dire des choses qui ressembleraient à un récit ?... Non ! À moins que vous me posiez des questions factuelles précises auxquelles je ne me déroberai pas, mais je ne me sens pas capable de me livrer à des...variations sur ma mémoire, mon héritage. D'autant plus que c'est un héritage— s'il y en a un-qui est très multiple, peu homogène, c'est plein de greffes

²²³ Derrida Jacques, *Otobiographie*, op. cit. , p.39-41

de toutes sortes ; et, pour en parler sérieusement, il faudrait des dispositifs autres que ceux dont nous disposons dans une telle émission.²²⁴

Il souhaiterait « pourtant » pouvoir être capable d'un tel récit. Et s'il se plie à cet exercice du biographique, celui-ci le fera d'une manière toute particulière – au cours d'une conférence, dans quelques exercices d'écriture à deux – mais jamais de la façon dont Hélène Cixous le fait par exemple. Dans *La jeune née*, Hélène Cixous évoque, en effet, son expérience de l'Algérie coloniale ainsi :

Biographiquement, je pars, dès l'enfance, d'une révolte, d'un refus immédiatement violent et angoissé d'accepter ce qui se passe sur la scène au bord de laquelle je me trouve déposée au terme d'une combinaison d'accidents de l'Histoire. (...) J'ai appris à lire, à écrire, à hurler, à vomir, en Algérie. Je sais aujourd'hui par expérience qu'on ne peut pas l'imaginer : ce qu'était « l'algériorité »²²⁵, il faut l'avoir vécu, subi. Avoir vu les « français » au « sommet » de l'aveuglement impérialiste se conduire sur une terre habitée par des humains comme si elle était peuplée de non-êtres, d'esclaves-nés. De ce premier spectacle, j'ai tout appris : j'ai vu comment le monde « blanc » (français) supérieur ploutocratique civilisé instituait sa puissance à partir du refoulement de populations soudain devenues « invisibles » comme le sont les prolétaires, les travailleurs immigrés, les minorités qui n'ont pas la bonne « couleur », les femmes. Invisibles en tant qu'humains. Mais bien sûr perçus en tant qu'instruments, sales, bêtes, paresseux, sournois, etc. Grâce à la magie dialectique anéantissante. J'ai vu que les beaux grands pays « avancés » s'érigaient en expulsant l'étranger ; en l'excluant mais pas trop loin : en l'asservissant.²²⁵

Le texte d'Hélène Cixous est violent : violent dans les termes, violent dans les réactions décrites, violent dans la clause. La violence de la situation coloniale, la réalité de l'asservissement sont traités au travers d'une somatisation très forte (« hurler », « vomir »). Derrida – qui ne rejette, ni ne critique une telle violence dans le texte – approchera la question de son « héritage algérien » d'une toute autre manière. Ce que marque Derrida c'est avant tout la difficulté à rendre compte de la complexité de la situation de sa famille, de sa situation au sein de sa famille, dans l'Algérie française. Né à El Biar, en Algérie, sous le régime colonial français, dans une famille juive mais non pratiquante, Derrida fait d'abord part de la difficulté à se situer, à se reconnaître, à s'identifier à telle ou telle communauté, à se revendiquer de telle ou telle appartenance.

Je suis né en Algérie, mais déjà ma famille, qui était en Algérie depuis longtemps, avant la colonisation française, n'était pas simplement algérienne. La langue française n'était pas la

²²⁴ Derrida Jacques, « Il n'y a pas le narcissisme », in *Points de suspension*, op. cit. , p. 216

²²⁵ Cixous Hélène et Clément Catherine, *La jeune née*, Union générale d'éditions, Paris, 1975, p. 127-128.

langue de ses ancêtres. J'ai vécu dans l'Algérie d'avant l'indépendance, mais pas si longtemps avant l'indépendance ; tout cela fait un paysage d'une très très grande... plein de contrastes, de mélanges, de croisements ; le moindre énoncé à ce sujet me paraît d'avance mutilant.²²⁶

Son expérience de la perte de nationalité – une « ablation de nationalité » – sous le régime vichyste du fait de ses origines juives ne l'a pas plus rapproché d'un sentiment d'appartenance à la communauté juive d'Algérie qu'elle ne l'a éloigné d'une identification avec le modèle français. Ce dont il ressort de sa difficile appartenance à la communauté juive d'El Biar, c'est la prégnance d'une coupure, d'une dissociation, d'avoir fait partie, de venir d'une communauté qui a vécue trois coupures. Coupures qui sont à rapprocher du thème du disjoint, de la disjonction :

Cette communauté aura été trois fois dissociée par ce que nous appelons un peu vite des interdits. 1. Elle fut coupée, d'abord, et de la langue et de la culture arabe et berbère (plus proprement maghrébine). 2. Elle fut coupée, aussi, et de la langue et de la culture française, voire européenne qui n'est pour elle qu'un pôle ou une métropole éloignée, hétérogène à son histoire. 3. Elle fut coupée enfin, ou pour commencer, de la mémoire juive, et de cette histoire et de cette langue qu'on doit supposer être les siennes, mais qui à un moment ne le furent plus. Du moins de façon typique, pour la plupart de ses membres et de façon suffisamment "vivante" et intérieure.²²⁷

De cette disjonction, de cette coupure, Derrida tirera une logique du retrait. L'appartenance, l'identité, la question du nom sont à prendre dans une logique du « x sans x ». L'identité est prise dans le mouvement de la différence – mouvement irréductible – qui creuse l'écart par lequel l'identité s'écarte d'elle-même et se laisse affectée par l'hétérogénéité²²⁸. L'appartenance également est à comprendre à partir d'une « appartenance sans appartenance ». Cette logique que Derrida semble d'abord emprunter à Maurice Blanchot est à comprendre à partir de son expérience algérienne. Son expérience de s'être tenu au croisement de plusieurs ensembles qui s'excluaient les uns les autres. C'est sur cette expérience de l'« appartenance sans appartenance » que Derrida revient dans *le Monolinguisme de l'autre*.

Or, vois-tu, je n'appartiens à aucun de ces ensembles clairement définis. Mon " identité " ne relève d'aucune de ces trois catégories. Où me classerais-je donc ? Et quelle taxinomie inventer ?²²⁹

²²⁶ Derrida Jacques, « Il n'y a pas le narcissisme », in *Points de suspension*, op. cit. , p. 217

²²⁷ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.93

²²⁸ Voir Derrida Jacques, *Parages*, éditions Galilée, Paris, 1986, 320p.

²²⁹ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.30

Le lieu de la coupure, de la disjonction est avant toute chose et de façon plus prégnante, la langue, la question de la langue parlée, apprise, transmise dans ce contexte particulier de l'Algérie coloniale. Dans son enfance, il n'eut accès ni à l'apprentissage de l'hébreu ni à l'apprentissage de l'arabe. La seule langue qu'il lui était donné de parler était le français – langue qui n'était pourtant pas la langue de ses ancêtres- étaient-ce alors plutôt le judéo-espagnol, ou l'arabe²³⁰ ? Aucune langue ne paraît évidente à utiliser dans la famille de Derrida, sauf paradoxalement le français mais qui devient une sorte d'évidence en contre-pied par rapport « au quasi-tabou » de l'utilisation de l'arabe. Même si, et c'est là l'aporie derridienne aucune langue n'est plus naturelle ou évidente en soi, parle-t-on jamais la langue des ancêtres ou n'est-ce pas toujours un fantasme cette filiation qui mènerait vers une évidence à parler une langue plutôt qu'une autre ?

Autour de moi-pas dans ma famille-naturellement j'entendais parler l'arabe, mais je ne parle pas-à part quelques mots-je ne parle pas l'arabe. J'ai essayé de l'apprendre plus tard mais je ne suis pas allé très loin, et d'une manière générale d'ailleurs, on peut dire, sans exagérer, qu'apprendre l'arabe était une chose quasiment interdite à l'école. Non pas juridiquement interdite mais pratiquement impossible. Donc, le français est ma seule langue.²³¹

Je ne sais pas ici si on doit parler simplement de langue, au sens strict du terme. Je n'ai qu'une langue. Je n'en connais pas d'autre. Donc, j'ai été élevé dans un milieu monolingue, absolument monolingue.²³²

Ni l'hébreu ni l'arabe, la langue de Derrida a donc été le français et ce de manière exclusive. Cet usage du français à l'exclusion des autres langues pourtant disponibles n'a rien d'évident – le plurilinguisme et les mélanges de langues n'étaient pas rares dans l'Algérie coloniale –, ce monolingisme donc reflète une situation particulière. Ce monolingisme pourrait apparaître comme étant un choix : la meilleure solution pour simplifier les rapports à la langue, la recherche d'une conformité, un désir d'assimilation,

²³⁰ Sur le rapport de Derrida à la diaspora juive d'Espagne voir Martine Leibovici: « La force de séduction du mot « marrane » pour Derrida provient de son pouvoir d'évocation du monde de l'origine supposée de sa famille maternelle, judéo-espagnole ou portugaise selon les textes, et qui évoque la splendeur andalouse anéantie par l'Inquisition. Il ne s'agit pas ici de procéder à une enquête généalogique, l'origine est toujours supposée, elle a un caractère imaginaire, presque onirique, surtout quand Derrida y pense à l'occasion de déplacements dans les synagogues et les mosquées désertées de Tolède ou encore – c'est sa première lettre dans La Contre-allée – à Istanbul où, parti à la recherche des exilés, il découvre « une très vieille communauté sépharade. Tout en interrogeant la présomption d'appartenance identitaire exclusive, Derrida ne se prétend pas né de personne, il ne refuse pas d'être fils de, la dimension de filiation compte pour lui. Et si l'identification marrane convient, c'est aussi parce que « comme certains "marranes" j'aurais commencé, écrit-il, par oublier, par croire avoir simplement oublié ma propre filiation. » in Leibovici Martine, « Jacques Derrida au site de « l'entre », Identification marrane et anamnèse autobiographique », *Rue Descartes*, vol. 81, n°2, 2014, p.102-115 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rdes.081.0102>

²³¹ Jacques Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension*, op. cit. , p.217

²³² *Ibidem*

d'appartenance. Pour autant, il n'en ait rien – et Derrida insiste ici sur la singularité de sa position tout en ne cherchant pas encore à en faire un cas exemplaire. Ce monolinguisme n'est pas un choix, n'est pas son choix – ou s'il l'est, ce n'est qu'après coup. La réalité de la situation coloniale – ayant amené à l'exclusion du jeune Derrida de l'école – a empêché toute possibilité de reconnaissance, de revendication, d'appropriation de cette langue française qu'il fallait pourtant parler à l'école. Ce qu'a barré cette expérience de la réalité coloniale, c'est la possibilité d'user d'un possessif pour parler de la langue. C'est ainsi que Derrida peut affirmer que même s'il a une langue, celle-ci n'est pas la sienne.

Je n'ai qu'une seule langue et ce n'est pas la mienne.²³³

Derrida confesse ainsi avoir été frappé de l'impossibilité de se reconnaître une langue qui soit sienne ; une langue qui soit « sa » langue maternelle :

Car jamais je n'ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, "ma langue maternelle". Ces mots ne me viennent pas à la bouche, ils ne me sortent pas de la bouche. Aux "autres", ma langue "maternelle".²³⁴

La langue française n'est pas la langue de la mère mais la langue de l'école et Derrida souligne l'importance de l'école dans son rapport à la langue et non seulement à la langue mais à la culture, à la littérature, à ce dont il fera le centre de sa vie.

Bien que je n'aie pu me référer à une langue qui fût mienne, n'est-ce pas ! Et là, c'est pour ça que je dis que ce n'est pas une question de langue : c'est une question de culture, de littérature, d'histoire, d'histoire de la littérature française, de ce que j'apprenais à l'école ; j'étais totalement immergé, je n'avais pas d'autre référence, je n'avais pas d'autre culture ; mais, en même temps, je sentais bien que ça venait d'une histoire et d'un milieu qui n'étaient pas simplement et primitivement les miens.²³⁵

Cette langue qui ne pouvait pas être la sienne ne pouvait être que celle d'un autre, la langue de l'autre. Elle ne venait pas de l'intérieure mais arrivait de l'extérieur, était la marque d'un renvoi à un ailleurs d'où venait et d'où elle tirait sa norme et son autorité : c'est-à-dire la métropole.

[...] la langue française avait sa source, sa norme, son autorité ailleurs. Et, d'une certaine manière, on apprenait confusément, je l'apprenais confusément, comme la langue de l'autre.²³⁶

²³³ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.42

²³⁴ *Ibidem*, p.60

²³⁵ Derrida Jacques, « Il n'y a pas le narcissisme », *Points de suspension*, op. cit. , p.217

²³⁶ *Ibidem*

La langue française était, en Algérie, la langue des colonisateurs, de l'administration coloniale. La colonisation fonctionnait sur une hiérarchisation brutale, une ségrégation sociale marquée, tout un régime de distinction qui faisaient qu'aucun algérien ne pouvait prétendre aux mêmes droits qu'un français. Ce régime colonial de discrimination s'exacerba avec l'application des lois antisémites sous le régime de Vichy. Cette langue française n'était pas ainsi une simple langue mais « la langue de », la langue de l'autre, de l'oppresseur et avant tout, pour qui en faisait l'expérience à l'école, la langue du maître :

[...] c'est que le Français de France, c'était un autre. Et un autre qui était certes au-dessus— c'était le modèle, c'était la distinction, c'était ce qu'il fallait dire tel qu'on devait le dire. Donc c'était la langue du maître d'une certaine manière- je l'entends aussi bien au sens scolaire du terme et la langue du maître, c'était ce que les maîtres d'école nous apprenaient.²³⁷

Dans l'idée de pureté se trouve déjà une hiérarchie, une valorisation de ce qu'on présente comme « pur » et une dévalorisation de ce qui ne le serait pas. Jacques Derrida s'est continuellement attelé à la tâche de déconstruire son attachement à la langue française et de ce fait déconstruire les mythes que nous rattachons à toute langue qui nous appartiendrait en propre comme si elle était un objet.

Mais ce mythe d'une langue en propre qui serait de surcroît supérieure aux autres car plus pure, est une croyance tenace, Derrida reconnaît dans *la Contre-allée*, page 90 : « qu'il n'a jamais cessé de remettre en question le motif de la pureté. » Car cette remise en question du mythe de la pureté langagière est encore plus que jamais nécessaire. La question de la pureté qu'on attribue à une langue semble avoir une analogie très forte avec l'idée de l'appropriation. Car considérer sa langue par exemple comme étant plus pure qu'une autre revient à la définir strictement.

Tout en ayant aussi, un rapport puriste en quelque sorte à la langue française car il s'est toujours méfié de son accent de pied-noir, qui le marque, qui l'identifie comme tel. Et c'est bien là le paradoxe souligné par Derrida lui-même : « l'accent signale un corps à corps avec la langue en général, il dit plus que l'accentuation. Sa symptomatologie envahit l'écriture. C'est injuste mais c'est ainsi. A travers l'histoire que je raconte et malgré tout ce que je semble parfois professer d'autre part, j'ai contracté, je l'avoue, une inavouable mais intraitable intolérance : je ne supporte ou n'admire, en français du moins, et seulement quant à la langue, que le français pur.²³⁸ » Immense paradoxe donc chez Derrida mais souligné par lui-même dans *le Monolinguisme* où tout à la fois en dénonçant le fantasme de la purification avoue lui aussi en être victime :

²³⁷ *Ibidem*, p.218

²³⁸ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.78

Comme dans tous les domaines, sous toutes ses formes, je n'ai jamais cessé de remettre en question le motif de la « pureté » (le premier mouvement de ce qu'on appelle la « déconstruction » la porte vers cette « critique » du phantasme ou de l'axiome de la pureté ou vers la décomposition analytique d'une purification qui reconduirait à la simplicité indécomposable de l'origine), je n'ose avouer encore cette exigence compulsive d'une pureté de la langue que dans les limites dont je suis sûr : cette exigence n'est ni éthique, ni politique, ni sociale.²³⁹

A la fois, le dessein initial de la déconstruction c'est de remettre en question ces mythes mais également, Derrida admet une attirance, une recherche de pureté dans la langue française. Tout en admettant un sentiment de honte « je n'ose avouer », il affirme qu'il serait possible de limiter la volonté d'atteindre une langue pure à sa dimension langagière uniquement. Est-ce véritablement possible ? Cette exigence est « compulsive », elle le dépasse en quelques sorte. Tout comme pour tous, notre rapport à notre langue nous dépasse toujours mais c'est ce que nous devons toujours interroger.

Mais est-ce possible de n'être attaché, comme le souhaite Derrida, qu'à la « langue pure » ? La langue, uniquement, seulement, voulue comme pure - n'a-t-elle pas toujours un pendant politique ? Une dimension politique qui se résume avant tout par sa violence, violence de l'exclusion ?

Avoir l'accent du pied-noir c'est alors s'éloigner de l'universalisme à la française, car un accent marque, ferme, enferme. Pour Derrida, malgré qu'il ait été le penseur de la différance n'a pu lui-même s'empêcher de se méfier de l'accent. Mais surtout, il admet lui aussi avoir été épris de cet idéal du génie de la langue française qui se voudrait pure car sans accent, mais idéal venant de l'extérieur car c'est celui de l'école républicaine qui représente le français « en tant que modèle du bien-parler et du bien-écrire »²⁴⁰. Modèle qui vient de l'extérieur car Derrida le présente comme « la langue du maître »²⁴¹ mais modèle également intériorisé qu'il souligne dans un processus d'auto-colonisation ou d'acculturation propre aux Juifs marranes selon Derrida, qui rendait à la fois éminemment séduisante et problématique les rapports de cette communauté à la langue française. Ce qu'il surnomme le « Là-bas mythique » particulièrement attractif et impressionnant car « rayonnant dont nous arrivaient les paradigmes de la distinction, de la correction, de l'élégance, de la langue littéraire ou oratoire. »²⁴² Ce que Derrida souligne dans cette citation c'est à quel point il est éminemment délicat mais à la fois nécessaire, de sortir de l'idéalisation de sa langue, de tout un ensemble de mythes liés à elle. Par exemple ici c'est le mythe de Paris, (mythe qui sera également très présent chez les intellectuels de la

²³⁹ *Ibidem*

²⁴⁰ *Ibidem*, p.77

²⁴¹ *Ibidem*

²⁴² *Ibidem*

fin de l'Empire ottoman jusque dans les années 1980 dans la république turque comme le souligne Timour Muhidine²⁴³ – mythe qu'on analysera plus précisément en lien avec l'architecture plus loin dans notre analyse) du français comme langue intellectuelle, du Savoir, qui apparaît comme irrésistible pour un Algérien français de cette époque. Mythe de Paris dont il a été irrésistiblement attiré voire même kidnappé en quelque sorte, dont il souligne le tranchant et donc la violence de cette attirance mêlée de souffrance :

« Quelques années plus tard, dans le sillage encore brillant de cet étrange moment de gloire, j'ai été comme harponné par la littérature et par la philosophie françaises, l'une et l'autre, l'une ou l'autre : flèches de métal ou de bois, corps pénétrant de paroles enviables, redoutables, inaccessibles alors même qu'elles entraient en moi, phrases qu'il fallait à la fois s'approprier, domestiquer, amadouer, c'est-à-dire aimer en enflammant, brûler (l'amadou n'est jamais loin), peut-être détruire, en tout cas marquer, transformer, tailler, entailler, forger, greffer au feu, faire venir autrement, autrement dit, à soi en soi. ²⁴⁴

Toute cette phrase souligne, par les verbes employés, les adjectifs, ce rapport particulièrement ambivalent, complexe, de Derrida à la langue française. Il a été « harponné » par la langue française, attrapé par elle, malgré lui en quelque sorte. Langue dont il souligne le tranchant qui le pénètre mais que lui aussi, tout comme il a été forgé par elle, la forge également tel un artisan à son tour en écrivant. Il s'agit alors d'amener la langue à se dire autrement « [...] l'obligeant alors à parler, elle-même la langue, dans sa langue autrement. » Violences d'une attirance-répulsion puissante, trop puissante qui, pour ne pas être destructrice, force à devenir écrivain en langue française. Cette violence des termes doit également être renvoyées à ceux utilisés par Hélène Cixous citée plus haut dans notre développement pour parler de son expérience de l'Algérie, nous la recitons à nouveau :

[...] j'ai appris à lire, à écrire, à hurler, à vomir en Algérie.²⁴⁵

C'est ici que nous rencontrons notre cinquième et dernière leçon d'écriture – leçon qui est peut-être plus une leçon « de » l'écriture. Ce dont témoigne l'usage exclusif du français dans les écoles algériennes, c'est que l'instruction du français ne visait pas simplement à l'inculcation des principes de la grammaire mais à importer une langue qui dise et fasse la loi. Apprendre à lire et à écrire en français était au cœur de la justification de l'entreprise coloniale comme exportation de la civilisation, de la norme, de la loi.

²⁴³ Muhidine Timour, *Istanbul rive gauche, Errances urbaines et bohème turque (1870- 1980)*, éditions du CNRS, Paris, 2019.

²⁴⁴ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.84

²⁴⁵ Cixous Hélène et Clément Catherine, *La jeune née*, op. cit. , p.127-128.

Le monolinguisme de l'autre, ce serait d'abord cette souveraineté, cette loi venue d'ailleurs, sans doute, mais aussi et d'abord la langue même de la Loi. Et la Loi comme Langue. Son expérience serait apparemment autonome, puisque je dois la parler, cette loi, et me l'approprier pour l'entendre, comme si je me la donnais moi-même ; mais elle demeure nécessairement, ainsi le veut au fond l'essence de toute loi, hétéronome.²⁴⁶

La langue française n'est pas la sienne et ne peut pas être la sienne puisqu'elle lui était imposée par le pouvoir colonial mais il s'agit de bien plus encore. Ce n'est pas seulement du fait que Derrida, étant enfant, ait été placé en position de dominé par ce régime colonial, cette réalité est aussi du fait même de la langue. Ce n'est pas seulement une critique du régime colonial qu'esquisse Derrida mais aussi une remise en cause globale de toutes les velléités d'appartenance, toutes les revendications, tous les nationalismes. Il n'y a pas de langue qui soit la sienne : cela vaut pour Derrida mais cela vaut également pour tous. C'est la possibilité même de revendiquer la propriété d'une langue, d'identifier une langue comme étant la sienne qui apparaît impossible.

Voilà ma culture, elle m'aura appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. "Ma maternelle", c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent si légèrement "la fraternité", c'est au fond le même problème, les frères, la langue maternelle.²⁴⁷

Pourquoi une telle impossibilité ? Pour la simple raison qu'il n'existe aucune langue qui soit naturelle. L'identification d'une langue comme étant la sienne n'est que le résultat d'une fiction, d'une construction, un fantasme qui se double d'intentions politiques. Il n'y a pas de langue qui soit propre à tel ou tel peuple, telle ou telle nation, il n'y a qu'un désir d'appropriation :

Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue ; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques ; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques ; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours

²⁴⁶ Derrida Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.69

²⁴⁷ *Ibidem* p.61

d'essence coloniale , feindre de se l'approprier pour l'imposer comme la sienne ... Il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice.²⁴⁸

Cette appropriation n'est jamais réelle ; elle n'aboutit jamais. Elle ne peut qu'être réitérée comme rêve et comme fantasme. Cela vaut pour toutes situations et tient à l'essence de la langue même.

J'oserais prétendre que cette analyse vaut même pour quelqu'un qui aurait une expérience sédentaire, paisible et sans grande histoire de sa propre langue maternelle : à savoir qu'une langue n'appartient pas. Qu'elle ne se laisse pas approprier, cela tient à l'essence de la langue. Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder, mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d'appropriation.²⁴⁹

Ce que cette dernière – et aussi première – leçon d'écriture appris à Derrida, c'est l'institution originaire de la langue comme langue de l'autre.

Malgré les apparences, cette situation exceptionnelle est en même temps exemplaire, certes, d'une structure universelle ; elle représente ou réfléchit une sorte d'« aliénation » originaire qui institue toute langue en langue de l'autre: l'impossible propriété d'une langue.²⁵⁰

La langue est toujours déjà la langue de l'autre ; une loi qui vient de l'extérieur et c'est sur ce principe que repose toute culture. Et puisque toute culture s'impose par la langue, par l'usage privilégié d'une langue, cela implique que ce qui caractérise le colonialisme est déjà présent dans toute culture. L'imposition par l'Etat d'une langue à un peuple en défendant la fiction que cette langue est « la sienne » vaut autant dans un contexte colonial que dans un contexte non-colonial :

Toute culture est originairement coloniale. Ne comptons pas seulement sur l'étymologie pour le rappeler. Toute culture s'institue par l'imposition unilatérale de quelque « politique » de la langue. La maîtrise, on le sait, commence par le pouvoir de nommer, d'imposer et de légitimer les appellations. On sait ce qu'il en fut du français en France même, dans la France révolutionnaire autant ou plus que dans la France monarchique. Cette mise en demeure souveraine peut être ouverte, légale, armée ou bien rusée, dissimulée sous les alibis de l'humanisme « universel », parfois de l'hospitalité la plus généreuse. Elle suit ou précède toujours la culture comme son ombre.²⁵¹

²⁴⁸ *Ibidem* p.45

²⁴⁹ *Ibidem* p.161

²⁵⁰ *Ibidem*, p.161

²⁵¹ *Ibidem*, p. 68

Cela ne signifie pas qu'une situation telle que celle de l'Algérie française perd de sa singularité pour au final se perdre dans une loi de structure et rende vaine toute tentative de dégager la langue de son pouvoir d'asservissement puisque celle-ci est toujours déjà la langue de l'autre, la langue de la loi. Au contraire, ce à quoi mène la philosophie de Derrida, c'est à une remise en cause radicale des fictions politiques, des idéologies ethno-nationalistes, des fantasmes mortifères d'appartenances essentielles.

Là où la propriété naturelle n'existe pas, ni le droit de propriété en général, là où on reconnaît cette dés-appropriation, il est possible et il devient plus nécessaire que jamais d'identifier, parfois pour les combattre, des mouvements, des phantasmes, des "idéologies", des "fétichisations" et des symboliques de l'appropriation.

2^{ème} partie

Introduction à la deuxième partie

Notre deuxième partie revient sur la question de la modernité et du politique, et la question du lien entre *modernité* et *écriture*. Nous nous sommes posé la question de savoir comment l'écriture était devenue un élément central dans la question de la « modernisation », comment l'invention de la modernité est liée à l'invention de l'Histoire, à l'écriture de l'Histoire. Il nous est apparu que de telles questions pouvaient être abordées à partir de l'histoire de trois villes représentatives des bouleversements opérés entre les XIXe et XXe siècle : Istanbul, Salonique et Ankara.

C'est encore une fois de la lettre de Derrida dont nous partons. Nous y faisons retour en un premier temps en ce que celle-ci esquisse un affect nostalgique – affect lié dans l'approche de Derrida à la question de l'événement comme ce qui arrive hors de toute attente et qui peut tout aussi bien se comprendre comme catastrophe. C'est une première incursion dans la littérature turque qui nous permet ainsi de saisir les traces de cette catastrophe dont témoigne cet affect nostalgique dénommé « *hüzün* ». Cette mélancolie liée à la vue des ruines du passé engage la question de la modernité comme rupture, ainsi que celle de la mémoire et de l'oubli, c'est-à-dire de l'héritage. Cette première approche nous amène à viser plus loin dans l'histoire de l'empire ottoman, à en retracer l'histoire au cours du XIXème siècle. Les réactions des acteurs de cette histoire du XIXe siècle oscillent entre exaltation et lamentation face au progrès technique, au basculement dans « les temps modernes ».

Chapitre 1

Istanbul ou la ville-texte – affects de la trace, nostalgie des ruines

1. Lettre, Histoire et événement : ce qui arriva à la lettre

Revenons à la lettre ou plutôt à la carte. Derrida est à Istanbul et dit ne penser qu'à une seule chose : « la lettre des turcs ». Il est hanté par cette lettre – cette « lettre » qui, bien qu'au singulier, regroupe, en réalité, plusieurs lettres. Il y a les lettres de ce « nouvel » alphabet et les lettres « perdues », celles « d'hier », celles de l'Empire, qui n'entraient pas dans un seul alphabet mais qui appartenaient à différents alphabets (arabe, arménien, grec, latin)²⁵². Le plurilinguisme était la règle dans l'Empire et les sujets de l'Empire étaient, de fait, toujours entre plusieurs langues, plusieurs systèmes d'écriture (situation qui est encore celle aujourd'hui de nombreux « turcs » à la fois kurdophones et turcophones pour ne prendre qu'un exemple parmi d'autres²⁵³). Ce qui retient l'attention de Derrida, c'est justement cette « lettre d'hier » et « l'interdiction » dont elle serait frappée.

Je ne pense qu'à elle, je veux dire à elle, à la lettre. Ici à la lettre des Turcs, à la translittération qui leur est arrivée, les frappant en pleine histoire, à leurs lettres perdues, à l'alphabet dont ils ont dû changer brutalement, il y a peu, du jour au lendemain, sur ordre d'un extravagant, lucide et cruel émancipateur des « temps modernes », d'un génial militaire, vous savez K. A., qui a mis ses sujets au pas de la modernité. En route pour le grand voyage ! En avant marche ! Quel traumatisme. Imaginez qu'une telle chose nous arrive : le Président décide que demain nous devons utiliser un autre système d'écriture. Sans changer de langue ! Avec interdiction de revenir à la lettre d'hier !²⁵⁴

²⁵² Cf. Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°75-76, 1995, p. 221-255

²⁵³ L'écrivain Murat Özyasar parle dans une interview donnée au journal Le Monde de « boiterie » dans ce bilinguisme pour traduire ce déséquilibre produit par la minorisation de la langue kurde : « Parce qu'il a été interdit, le kurde n'est pas un kurde correct. Le turc non plus n'est pas correct, car ceux qui vivent dans la région ne sont pas turcs. Au final, la langue parlée est boiteuse. », in « « Certifié conforme », de Murat Özyasar : le « rire noir » des Kurdes de Diyarbakir », *Le Monde*, 15 octobre 2021 ;
URL : https://www.lemonde.fr/livres/article/2021/10/15/certifie-conforme-de-murat-ozyasar-le-rire-noir-des-kurdes-de-diyarbakir_6098585_3260.html

²⁵⁴ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La Contre-allée*, op.cit. , p.17

La « question de la lettre », « cette histoire d'écriture » ou encore ce « coup de la lettre » marque une rupture, une ligne de séparation, une frontière entre un avant et un après. Cela est particulièrement visible dans le texte de Derrida. En cela, il ne déroge pas aux partages de l'historiographie turque qui fait de cet événement en particulier l'événement le plus révélateur de la révolution qui a été opérée par le pouvoir kémaliste dans les années 1930. Événement jugé plus révélateur que le changement de calendrier ou encore la loi sur les couvre-chefs et l'interdiction du port du fez²⁵⁵.

Le changement d'alphabet est un événement à la fois historique en ce qu'il constitue un point de rupture, doté d'un avant et d'un après et philosophique en ce qu'il amène à penser l'arrivée, la venue, la brutalité d'un changement issue d'une volonté politique.

Derrida ne cache pas sa stupéfaction face à cet événement qui ne cesse, pour lui, de réitérer ses déflagrations dans la vie quotidienne. La multiplication des points d'exclamation marque une telle stupeur. Et Derrida le confesse, dans cette même lettre – celle qu'il envoie à Catherine Malabou et qui se perd ou plutôt joue à se perdre jusqu'à nous. L'affect nostalgique est très nettement marqué chez lui. L'« événement », l'« arrivée », l'« arrivance » : rien de cela n'est véritablement désirable pour lui. Ce qu'il confesse, c'est une certaine angoisse de l'événement :

[...] surtout que rien n'arrive ! comme si j'avais eu mon compte de catastrophes. J'ai l'air d'être pour l'événement, et d'élaborer, comme on dit, une pensée de l'événement, de l'arrivance, de l'exposition singulière à ce qui vient. Vous connaissez le refrain. Tu parles ! Car je vous le livre en confidence, Catherine, juste pour ce livre-ci, à vous toute seule : je prie (quelqu'un en moi prie) aussi pour que rien n'arrive, comme si rien ne pouvait arriver qui ne soit finalement un mal. A d'autres l'événement !²⁵⁶

Ainsi, les considérations de Derrida sur la « lettre des turcs » sont affectées d'une indéniable méfiance vis-à-vis de ce qui se dit « moderne » et prennent le risque de glisser vers une forme de *nostalgie*. Déplorer les bouleversements, les catastrophes et les ruines de l'Histoire est tout aussi questionnable que la perspective inverse qui consiste à en encenser toutes les fictions vantant les réussites du

²⁵⁵ Voir Hanioglu Şükrü : « Les réformes ayant pour but de faire accéder la Turquie à la civilisation internationale telle que Mustafa Kemal la concevait s'accélérent à partir de 1925, quand le pouvoir politique fut entièrement monopolisé par le PRP. Lors d'un voyage en province, cette année-là, Mustafa Kemal mit un point d'honneur à porter un panama. Il déclara que le chapeau devait être considéré comme un élément inséparable du vêtement international et civilisé, qu'il n'était pas contraire aux prescriptions de l'islam et qu'il était préférable au fez, couvre-chef grec à l'origine. [...] Les autorités déployèrent un effort particulier pour étouffer la résistance à cette réforme. Les tribunaux de l'indépendance jugèrent de nombreux opposants, dont plusieurs furent même exécutés. L'interdiction du fez fut imposée avec une telle sévérité que, malgré un ressentiment populaire considérable, celui-ci disparut rapidement du paysage. Pour Mustafa Kemal, cette réussite visible était une victoire contre tous ceux qui rejetaient les bienfaits de la civilisation. », Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.190

²⁵⁶ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, op. cit. , p.23

progrès et les mérites de la modernité. L'éloge de la modernité et la déploration des ruines sont ici, sur ce « coup de la lettre », engagés. Cette « histoire d'écriture » n'est pas, pour Derrida, sans entrer dans une logique de l'exemplarité : exemple de ce que serait un « événement » c'est-à-dire « une mise à nue », un « changement de corps », une transfiguration impossible, aporétique où le *même* serait devenu *autre* tout en voulant rester le *même* – une sorte d'intensification de l'identique :

Mais peut-être ce coup de la lettre nous est-il porté chaque fois que quelque chose arrive : il faut non seulement se déshabiller mais partir, repartir nu, changer de corps, convertir la chair des mots, des signes, des manifestations – en faisant de rester le même et maître de son langage.²⁵⁷

Cet affect nostalgique qui naît de considérations relatives à la lettre, aux lettres, engage la question de l'écriture de l'histoire, du rapport de l'écriture et de l'histoire – de l'écriture comme discours et comme signe matériel – et la possibilité de l'histoire en tant que telle. Cette « histoire d'écriture » vaut, chez Derrida, pour tout ce qu'elle aura scellé du passé. Sceller, c'est-à-dire fermer d'un sceau, cacheter, cacher, avec défense d'ouvrir. C'est la constitution d'une crypte, du cryptage d'un passé voulu illisible qui implique un travail d'enfouissement, de refoulement (avec tout ce que cela implique sur le plan psychanalytique), de travestissement, de recouvrement et de réécriture.

La volonté de rupture de la République kémaliste engagea celle-ci dans un rapport ambivalent avec l'Empire (ce qui n'est pas propre à la Turquie mais présent chez toutes les anciennes composantes du monde ottoman) et ce même si les historiens – et notamment Şükrü Hanioglu – soulignent les continuités entre la période républicaine et pré-républicaine :

Malgré l'ampleur des transformations, la Turquie d'Atatürk ne s'inscrit pas en rupture avec le proche passé ottoman. Loin d'être des nouveautés, les idées professées par ce dernier avaient été débattues dans leurs moindres détails longtemps avant l'avènement de la république. Si la Grande Guerre n'avait pas eu lieu, l'évolution normale de la société n'aurait vraisemblablement pas conduit à leur triomphe dans les années 1920. Mais les bouleversements sociaux et politiques résultant de la guerre et de l'effondrement de l'empire qui s'ensuivit accélérèrent le processus de façon imprévisible. Les structures existantes, qui auraient pu opposer une résistance aux réformes, étaient affaiblies. De sorte que c'est à la fois la chute de l'empire, la guerre d'indépendance et la création du nouvel État-nation qui ont rendu possible l'accession au pouvoir de Mustafa Kemal.²⁵⁸

²⁵⁷ *Ibidem*

²⁵⁸ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle, op. cit.*, p.208

Cette continuité est importante à souligner en ce qu'elle fait ressortir de façon plus vive encore les fictions qui travaillent encore ces questions.

Fictions du discours kémaliste qui, promettant à la fois la réalisation future de la « turcité », l'accomplissement de la grandeur turque, fustigea le passé récent et plus lointain de l'héritage ottoman ; pour justifier et rendre incontestable la nécessité de la révolution. Comme le rappelle Biroz Caymaz et Emmanuel Szurek, la justification du changement d'alphabet engageait plus qu'une simple réforme orthographique : elle engageait une vision messianique de l'Histoire – une fiction qui s'articulait autour d'une opposition entre les *lumières* du progrès et l'*obscurité* –supposée – du monde ottoman :

Le nouvel alphabet est présenté comme la clé de la civilisation universelle, l'instrument du savoir pur, ouvrant la voie à un « monde de lumière » [*nûr âlemi*] (*Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayını* 1961). Le discours kémaliste est imprégné d'un millénarisme aux accents maçonniques et positivistes. Il oppose un avant et un après sur le mode de la révélation [*nûrlanma*], lequel n'est pas sans rappeler les références répudiées de la sacralité islamique. « Nous sentions ainsi que la Turquie avait déployé ses voiles, animée d'un immense espoir, pleine d'imagination, et qu'elle avançait vers des horizons infinis. Peu nous importait ce qui pouvait se dire dans les couvents [*tekke*] des fainéants [*miskin*]. Nous étions les compagnons de route d'un héros qui se démenait pour sortir l'esprit et la conscience turcs de l'obscurité du Moyen Age et les mener à la lumière des temps nouveaux » (Rıfkı [Atay] 1992 : 116). Les thuriféraires de la révolution reproduisent l'opposition entre l'Occident civilisé et l'Orient obscurantiste. Le lien entre alphabet arabe et arriération culturelle est perpétuellement ressassé par les dirigeants kémalistes.²⁵⁹

« Mener la conscience » des Turcs à « la lumière des temps nouveaux », vers « des horizons infinis » : tout ce discours est non seulement imprégné de messianisme mais reprend toute une rhétorique messianique construite sur l'opposition de la lumière et de l'obscurité reconnaissable dans l'Islam iranien et les platoniciens de Perse²⁶⁰. Rhétorique à laquelle est associée une finalité reconnaissable, elle, dans le positivisme et les courants maçonniques qui considéraient le progrès, la science et la civilisation comme points cardinaux vers lesquels l'humanité se devait d'avancer²⁶¹. Rhétorique qui,

²⁵⁹ Discours d'Ismet Pacha à Dolmabahçe, le 29 août 1928 cité par Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », at. cit.

²⁶⁰ Cf. Jambet Christian, « L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du Livre de la sagesse illuminative (*Ḥikmat al-ishrāq*) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 126, 2019 ; <https://doi.org/10.4000/asr.3114>

²⁶¹ Cf. Petit Annie, « Positivisme(s), écoles et mouvances », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 32, 2018, <https://doi.org/10.4000/rhsh.314>

elle aussi, pose un avant et un après et construit la fiction d'une rupture – rupture salvatrice, libératrice, allant dans le sens d'une histoire téléologiquement comprise.

2. Istanbul – ville palimpseste : un principe de ruine au cœur du voyage

Partant de Derrida et de sa carte postale, nous partons du point opposé : non de l'éloge de la modernité, du « millénarisme » positiviste, mais de la déploration – d'une *certaine forme* de déploration –, d'une angoisse à l'idée que quelque chose puisse arriver et qui entre en résonnance avec ce que d'autres ont pu ressentir et écrire : un certain affect nostalgique, une forme de mélancolie ou plutôt de *hüzün*²⁶². En cela, il n'est peut-être pas si anodin que cet affect touche Derrida à Istanbul et non ailleurs (aurait-il écrit la même chose d'Ankara ?). La topographie ici est importante. L'Histoire s'ancre dans le territoire et dans les villes et penser se fait toujours à partir d'un lieu. Si l'opposition d'un avant et d'un après pose une diachronie, celle-ci se dessine de façon synchronique spatialement. Il y a une lisibilité de l'histoire dans l'espace urbain. *Lisibilité* autant qu'*illisibilité* mais tout aussi signifiante en ce que l'acte de recouvrir, d'enfouir, de détruire, de *déconstruire*, d'effacer traduit une intention et un certain rapport à l'Histoire. Ce que produit la ville d'Istanbul sur Derrida est une remontée de la mémoire, de plus d'une mémoire.

La violence de cette translittération assiège toutes mes rues d'Istanbul, elle surimprime ses cicatrices sur tous ce que je déchiffre, sur les étalages, les visages, les architectures, partout où je me promène et partout où se réveille, à travers tant de signes, ma mémoire algéroise, la marocaine aussi, la grecque, la palestino-israélienne.²⁶³

La pensée de Derrida est parcourue et même, pourrait-on dire, structurée autour de formes topologiques précises : cryptes, puits, pyramides, colonnes, ruines, voies, tympan, labyrinthes, détours, seuil, coins qui sont toutes des bordures, des espaces. La différence se comprend autant comme différence dans le temps – c'est-à-dire comme retard, délai, ajournement – que spatialement – comme écart, distance, espacement. La déconstruction renvoie elle-même au construit, à l'architecture. La pensée *a lieu – prend lieu* – pour Derrida.

²⁶² Nous allons revenir sur ce mot de « *hüzün* » qui est central dans l'œuvre de l'écrivain Öhran Pamuk. Cf. Pamuk Öhran, *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, Nouvelle édition illustrée, Trad. du turc par Savas Demirel, Valérie Gay-Aksoy et Jean-François Pérouse, éditions Gallimard, Paris, 2017, 688p.

²⁶³ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La Contre-allée*, op. cit. , p.17

Le lieu comme la date marque la pensée (lieu et date qui s'effacent toujours dès leurs inscriptions). La πόλις / pólis – et en l'occurrence ici, Istanbul – comme lieu de *l'avoir-lieu* de la pensée de Derrida doit être ici relevé. Il serait, en premier lieu, aisé de relever une proximité certaine avec Walter Benjamin qui donna une importance toute particulière dans sa propre pensée et ce, notamment, relativement aux questions de la modernité, de l'Histoire, de la mémoire, de l'économie – et donc du Capital autant que de *l'oikos/oĩkos*. Berlin, Paris, Moscou, Marseille : autant de villes dans, entre, et à partir desquelles Benjamin pense et écrit. Pour Derrida : Alger, Paris, New York, Jérusalem, Prague et les nombreuses villes où il fut invité à prendre la parole – Istanbul comprise.

Les liens de la ville – et plus particulièrement de la rue – à la mémoire se trouvent ainsi exprimés par Walter Benjamin dans son ouvrage sur Paris au XIXe auquel s'articule la figure du flâneur²⁶⁴. Le flâneur est caractérisé par sa façon de s'orienter dans la ville, à travers les rues, et cette façon particulière de déambuler qui semble suivre « une pente ». Ses déambulations dessinent un monde « en pente », c'est-à-dire – pour reprendre la métaphore de l'investigation historique comme « descente » – descendrait les strates poético-archéologiques d'une ville. Tendance restreinte, pour Benjamin, à quelques villes et absences d'autres :

La rue conduit celui qui flâne vers un temps révolu. Pour lui, chaque rue est en pente, et mène, sinon vers les Mères, du moins dans un passé qui peut être d'autant plus envoûtant qu'il n'est pas son propre passé, son passé privé. Pourtant, ce passé demeure toujours le temps d'une enfance. Mais pourquoi celui de la vie qu'il a vécu ? Ses pas éveillent un écho étonnant dans l'asphalte sur lequel il marche. La lumière du gaz qui tombe sur le carrelage éclair d'une lumière équivoque ce double sol. Une ivresse s'empare de celui qui a marché longtemps sans but dans les rues. À chaque pas, la marche acquiert une force nouvelle ; les magasins, les bistrots, les femmes qui sourient ne cessent de perdre de leurs attraits et le prochain coin de rue, une masse lointaine de feuillages, un nom de rue exerce une attraction toujours plus irrésistible. Puis la faim se fait sentir. Le promeneur ne veut rien savoir de centaines d'endroits qui lui permettraient de l'assouvir. Comme un animal ascétique il rôde dans des quartiers inconnus jusqu'à ce qu'il s'effondre, totalement épuisé dans sa chambre qui l'accueille, étrangère et froide. Paris a créé le type du flâneur. L'étrange c'est que Rome ne l'ait pas fait. Quelle en est la raison ? Le rêve lui-même suivrait-il à Rome des voies toutes tracées ?²⁶⁵

Ces « rêveries poético-archéologique » qui émergent au cours de ces « flâneries » tiennent d'un pouvoir d'évocation qui serait propre à une ville : pouvoir de faire émerger une mémoire tout à fait

²⁶⁴ Benjamin Walter, *Paris Capitale du XIXe siècle*, Cerf, Paris, 1990, 976p.

²⁶⁵ Benjamin Walter, « Le flâneur », *Paris Capitale du XIXe siècle*, Cerf, Paris, 1990, p. 434-435.

ambiguë, quasi-insituable, prise entre deux lieux, deux temps, et ruinant toutes frontières claires entre l'identité et l'altérité. Walter Benjamin, en effet, dit de ces rêveries qu'elles composent avec un passé, le « temps d'une enfance », une mémoire que le flâneur s'approprierait. Ces flâneries seraient à l'origine d'une mémoire tout à fait particulière : une mémoire de ce qui n'a pas été vécu personnellement, une sorte de supra-mémoire que générerait une ville ou plutôt que générerait une certaine façon d'y déambuler. Les dérives du flâneur font naître une mémoire dérivée – qui n'est plus ancrée dans le même mais soumise à l'autre, à un principe d'altérité et d'altération –, instaure un principe de dérivation dans la mémoire comme présence d'une altérité dans ce qui devrait être propre. Derrida semble avoir été touché d'une façon similaire dans cette lettre d'Istanbul : celui-ci y parle d'une « nostalgie » pour des moments qu'il n'a pas vécus, un « phantasme puissant » qui le pousse à s'identifier, à s'approprier la mémoire d'un autre. Cette façon de ne pas découvrir mais de sans cesse « reconnaître » serait justement ce grâce à quoi il pourrait désamorcer « l'événement » dont il dit toujours craindre la venue :

Cela pourrait ainsi détruire d'avance l'apparition du nouveau, mais les événements sont rusés, quelque chose part, arrive, et vient toujours d'arriver par la ruine même, dans le mouvement où, pour « reconnaître », pour « identifier », je tends toujours à m'approprier la mémoire de l'autre, à me la remplacer. Phantasme puissant. Il va jusqu'à me donner la nostalgie de moments que je n'ai pas vécus à l'étranger : comme si c'était chez moi, le mal du pays que je découvre, le mal de chances manquées alors qu'elles m'étaient dues, échues même.²⁶⁶

Un autre qu'on reconnaît comme le même, que l'on peut « reconnaître sans connaître » : il y aurait en suivant ce principe une mémoire turque de Derrida, une communication profonde et secrète entre la pensée de Derrida et l'histoire turco-ottomane. « Fatalement », Derrida s'y reconnaît :

La Turquie, c'est autre chose mais j'en avais une certaine mémoire avant même d'y arriver. Je « reconnais » tout, fatalement, car on peut reconnaître sans connaître, d'où le principe de ruine au cœur du voyage.²⁶⁷

« Phantasme », « fantasmagorie », « fantôme » : Derrida et Benjamin tissent les liens fictionnels qui tiennent ensemble la mémoire, la ville, l'histoire et l'écriture. Jean Christophe Bailly suit la même

²⁶⁶ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La Contre-allée*, op. cit. , p.17

²⁶⁷ Voir Crichfield Grant, « La Constantinople de Gautier : un miroir en Orient », *Études françaises*, 26(1), 1990, p.23–33 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/035800ar> : « L'expérience turque de Gautier actualise ses théories sur la vie éternelle, la mémoire, la relativité du temps et de l'espace, et la métempsychose qu'il évoque dans des textes fantastiques comme «Arria Marcella». Pour Gautier, Constantinople permet d'aller à la rencontre de vies antérieures dont il se souvient, et d'aspects profonds de lui-même. La scène et la musique ont un « charme bizarre » et agissent ainsi sur lui: «Des souvenirs d'existences antérieures me revenaient en foule, des physionomies connues et que cependant je n'avais jamais rencontrées dans ce monde me souriaient [...] toutes sortes d'images et de tableaux de rêves oubliés depuis longtemps s'ébauchaient lumineusement ».

« pente » en considérant la ville comme un gigantesque dépôt d'images qui n'appartiendraient qu'à la mémoire du passant. Toute cette mémoire n'est qu'en puissance, seul le passant la réactive. Une ville est la mémoire d'elle-même, une mémoire qu'elle communique à qui la traverse. Ce « tissu friable d'émotions » qu'est une ville est structuré comme un langage qui n'existe qu'en acte, comme la parole :

La ville, en son tissu vivant et tactile, est comme un gigantesque dépôt d'images, d'images souvent perdues qui n'appartiennent qu'à la mémoire du passant et qui stagnent, en attente, comme une réserve que le pas longe et parfois éveille. Toute ville est comme une mémoire d'elle-même qui s'offre à être pénétrée et qui s'infiltre dans la mémoire de qui la traverse, y déposant un film discontinu de flocons. Or ce tissu friable d'émotions a ses lois, ses découpages, ses fractures. Infini, il est lui aussi « structuré comme un langage » et, comme tout langage, il n'existe véritablement qu'en acte, comme parole : phrase ou récit, ligne cursive inventée ou reprise par celui qui marche.²⁶⁸

Marcher dans une ville, c'est faire l'expérience de la mémoire. Quelque chose du passé refait surface et fait naître une impression de déjà-vu. Il y a une spatialité de la mémoire qui superpose les différentes expériences d'exploration de villes.

Cette expérience, assez commune mais toujours troublante, qui rappelle brusquement l'existence de ce trou d'eau que l'on a en soi, que l'on est, ressemble à s'y méprendre à une autre expérience, non moins commune d'ailleurs : on visite une ville, on y est déjà venu, il y a longtemps, et l'on se souvient. Le souvenir souvent est vague, mais la visite le ranime, et ce qui était déposé dans l'esprit refait surface, cette surface se confondant à la rue où l'on marche, à la place où l'on pénètre, dans un léger vertige. En un point – mais est-ce un point de l'espace réel ou un point de l'esprit, ou un point de superposition ? – quelque chose de très précis est déposé.²⁶⁹

Dans l'espace d'une ville, la mémoire est partout répandue et disséminée en puissance. Le passé est en puissance dans l'attente de l'acte de remémoration. Par cet acte le passé se réactualise et se présente à nous comme présent, comme passé-présent.

Le passé, nous ne le rencontrons jamais en tant que tel, c'est là une évidence, mais selon la forme actuelle de sa présentation. Dans l'espace urbain, cette présentation du passé se réactualise sans fin, de façon discontinue et discrète. La mémoire y est partout répandue ou

²⁶⁸ Bailly Jean-Christophe, « Passé simple », in *La phrase urbaine*, éditions Seuil, Paris, 2013.

²⁶⁹ *Ibidem*

disséminée en puissance se révèle en acte dans la remémoration, qui est contact et affleurement. Mais qu'est-ce qui, ainsi, affleure ? Et ceux qui, officiellement, ont la garde des signes du passé, savent-ils assez comment le passé se signale et se signe lui-même sans fin, comme présent, présence, sans qu'on y touche ?²⁷⁰

La ville est un palimpseste, effets de collages, de surimpositions, de simultanités : une augmentation et une densification des signaux visuels. Elle compose une partition visuelle mobile et complexe qui se transforme en permanence et produit un effet de violence pour les sens :

La ville (et plus elle est importante, plus cela se vérifie), c'est toujours une augmentation et une densification du nombre des signaux visuels, c'est une partition visuelle complexe et mobile, qui se transforme en permanence, c'est une violence de la sensation, une dépense constante d'énergie. Quantité, variété, diversité, concentration, production de simultanités et d'effets de collage, dilatations, surimpositions – la ville est un palimpseste pour quiconque la traverse et la voit.²⁷¹

3. Fictions et affects – de ruines en ruines

a. « Hüzün » : habiter les impasses du passé

Istanbul – ville entre deux rives ayant été le centre urbain de plusieurs empires : byzantin et ottoman ; de plusieurs cultures : hellénique, chrétienne et islamique ; mais aussi traversée d'innombrables vagues de migrations, lieux de plus d'une communauté, de plus d'une langue, de plus d'une religion, ; ville de plus d'un nom, exemplification concrète de ce qu'une comparaison entre une ville et un palimpseste semble impliquer – laisse le champ libre à une fantasmagorie toute particulière. Une fantasmagorie profondément ancrée dans la littérature aussi bien occidentale que turque et ottomane²⁷². Il y a une fictionalisation de la ville d'Istanbul qui est prise, qui s'entremêle aux fictions de l'Histoire – celles portées par le pouvoir, kémaliste ou islamo-conservateur actuel, mais aussi par les écrivains. Istanbul est une ville qui s'écrit ou plutôt ne cesse d'être réécrite et réinventée comme

²⁷⁰ *Ibidem*

²⁷¹ Bailly Jean Christophe, « La phrase urbaine », in *La phrase urbaine*, éditions Seuil, Paris, 2013.

²⁷² Pour la présence d'Istanbul dans la littérature ottomane voir Feridun Emecen, « Les capitales maudites : l'image d'Istanbul dans la littérature ottomane avant la conquête », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 36^e congrès, Istanbul, 2005, p. 275-283.

le souligne Kerem Öktem. Selon lui, Istanbul est prise dans le fantasme de sa « splendeur éteinte », de ses « gloires enfouies », de son « cosmopolitisme perdu » :

Nombre d'écrivains turcs de la nouvelle génération sont obnubilés par l'exploration de la ville, par sa diversité ethnique et culturelle disparue, et par la perte de l'esprit de clan, de l'intimité et de la bonté propres à la modernité kémaliste uniforme.²⁷³

L'un des représentants de cette « mélancolie » qui affecte la littérature turque autour de ce signifiant « Istanbul » et qui a poussé le plus loin la description de cet affect est Orhan Pamuk. L'omniprésence d'une affectation « mélancolique » dans ses romans situe ceux-ci du côté d'une forme de déploration des ruines qui n'est pas sans rappeler ce sur quoi se construit une certaine compréhension romantique de l'Histoire²⁷⁴. Cette « mélancolie », Orhan Pamuk ne la nomme pas ainsi. Il lui préfère le nom de « hüzün » terme qui serait proprement stambouliote et qui pourrait être rapproché – mais non interchangeable- de la saudade portugaise typiquement lisboète. Lisbonne-Istanbul toutes deux anciennement capitales de deux empires disparus. Mais, et ce même s'il se rapproche de ce terme de *Saudade*, le *Hünzün* est plus comprendre comme spleen au sens de Charles Baudelaire (souvenons nous de son « J'ai plus de souvenirs que si j'avais mille ans. »²⁷⁵). Le roman d'Orhan Pamuk intitulé *Istanbul, mémoire d'une ville* est construit à partir de et sur ce sentiment auquel il essaie de donner une définition précise :

Nous ne nous intéressons pas à la mélancolie qui est éprouvée par une seule personne, mais au hüzün, ce sentiment noir éprouvé conjointement par des millions de personnes. Aussi c'est du hüzün de toute une ville, d'Istanbul, que j'essaie de parler.²⁷⁶

[...] je m'efforce de parler non pas de la mélancolie d'Istanbul, mais du hüzün (qui ressemble à cette dernière), de ce sentiment intériorisé avec fierté et en même temps partagé par toute une communauté. Cela signifie avoir la capacité de voir les lieux et les moments, où le sentiment lui-même se mêle à l'environnement qui le communique à la ville.²⁷⁷

Ici, Orhan Pamuk insiste tout particulièrement sur le caractère tout à fait exceptionnel de ce sentiment de « hüzün ». La longue description de ses origines coraniques, de ses manifestations et de ses implications détermine celui-ci comme n'étant pas traduisible ou interchangeable avec aucun autre

²⁷³ Öktem Kerem, « Un cosmopolitisme sans fierté », *La pensée de midi*, 29, 2009, p.18-24. DOI : <https://doi.org/10.3917/lpm.029.0018>

²⁷⁴ Nous pensons ici à cette affection de la sensibilité par les ruines tel que nous pouvons la trouver chez le comte Volney. Cf. Lacroix Sophie, « Volney et le thème des ruines », *Revue de métaphysique et de morale*, 53, 2007, p. 89-102. DOI : <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0089>

²⁷⁵ Baudelaire Charles, *Les Fleurs du Mal*, coll. Poésie, Gallimard, Paris, 2005

²⁷⁶ Pamuk Orhan, *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, op. cit. , p.207

²⁷⁷ *Ibidem*, p.198

mot et comme devant être retranscrit comme tel. « Tristesse », « mélancolie », « nostalgie » ne marque pas le caractère exclusivement « turc » – ou plutôt stambouliote – de cet affect. Ce sentiment est dit « sans pareil » et d'un usage fréquent dans « la culture stambouliote », non seulement dans la poésie mais dans la vie quotidienne. Celui-ci est « omniprésent » dans la musique et dans la littérature. Il tient « une place prépondérante » et sert de pont entre le XIXe et le XXe siècle. De plus, ce sentiment est présenté comme étant « contagieux » : transmissible des uns aux autres comme une maladie²⁷⁸. Ceux qui restent trop longtemps à Istanbul finiront par en être pris. Son « importance est cruciale » et structurant pour la poésie turque moderne.

Orhan Pamuk s'attache ainsi à dégager ce mot qui fonctionne aussi comme concept structurant, selon lui, non seulement dans la littérature turque mais aussi de l'ensemble des autres sentiments auxquels il serait tentant de le renvoyer – à commencer par l'usage que Lévi Strauss fait du terme de « tristesse » lorsque celui-ci en vient à relater ses voyages entrepris en Amérique du Sud et qui compose pour partie le titre de son ouvrage le plus lu : *Tristes tropiques*.

[...] la ville, avec ses vies désillusionnées, son éloignement par rapport aux centres de l'Occident son « atmosphère mystérieuse » - qu'un Occidental, dans un premier temps, aura de la peine à saisir dans les relations humaines -, et son sentiment de *hüzün* n'est pas étrangère aux connotations de ce qu'on dénomme tristesse dans le sens utilisé par Lévi-Strauss. La différence principale entre les deux mots et les deux sentiments, ce n'est pas qu'Istanbul soit plus riche que Delhi ou bien São Paulo (au fur et à mesure qu'on s'enfonce dans les quartiers relégués, les formes de pauvreté et les villes se ressemblent de plus en plus), c'est qu'à Istanbul les heures glorieuses passées, l'Histoire et les vestiges des civilisations sont beaucoup plus perceptibles. Aussi mal entretenues, dépourvues de tout soin et enfouies entre des tas de béton soient-elles, les moindres arches, les moindres fontaines, les moindres petites mosquées dans les recoins reculés font sentir avec douleur aux millions de personnes qui vivent parmi elles - autant que les grandes mosquées monumentales et les bâtiments historiques de la ville - qu'elles sont les résidus d'un grand empire.²⁷⁹

Le *hüzün* se distingue de cette « tristesse » dont parle Lévi Strauss – « tristesse », si ce n'est suspecte d'ethnocentrisme du moins clairement marquée comme occidentale. Le *hüzün* ne peut se comprendre que comme un sentiment naissant d'un certain attachement à des restes, des « résidus », de l'Empire

²⁷⁸ Ici Orhan Pamuk a une lecture très orientaliste du sentiment de *hüzün* qui apparaît comme une maladie, une maladie typiquement stambouliote, mystérieuse. Cela renvoie à cette perception orientaliste où les épidémies, des maux inconnus et dangereux, viendraient toujours de l'au-delà de la Méditerranée. Tout comme il y a un pan littéraire de l'Orientalisme, il y a un orientalisme épidémiologiste.

²⁷⁹ *Ibidem*, p.207

ottoman. Le « *hüzün* » est lié à l'Histoire et aux conséquences de l'effondrement de l'Empire ottoman. C'est le spleen des ruines l'Histoire. Il est une forme de déploration des ruines : il naît des ruines et ce n'est pas de leur prise en considération mais de leur évitement. Vivre parmi les ruines de l'empire ne produit en rien un sentiment de fierté. Et c'est peut-être cette absence de fierté qui caractérise le mieux cet affect dépressif. Ces « vestiges » qui, partout dans la ville, peuvent être rencontrés, ne sont l'objet d'aucun soin : ils sont pris dans « la crasse », la « boue » et la poussière » ; ils partent en flamme comme les *Konaks*. Leur disparition laisse un monde troué : c'est un sentiment d'appauvrissement et non de fierté que ceux-ci laissent. Ce que décrit Orhan Pamuk, c'est une certaine forme d'anarchie urbanistique qui décuple l'impression de ville-palimpseste totalement étrangère à une idée de l'Histoire comprise comme conservation, sauvegarde, mise en valeur (qui est, bien entendu, une autre forme d'effacement et de destruction).

Ainsi, laissant complètement tomber l'idée d'histoire, appliquant à ces bâtiments historiques un traitement de choc, ils arrachent des pierres aux murailles de la ville pour les utiliser dans leurs propres constructions, ou bien alors ils entreprennent de réparer les murailles avec force béton. Détruire, brûler, ériger à la place un immeuble occidental moderne, est aussi une manière d'oublier. Tout ce désintéret et toutes ces destructions, en définitive, accroissent le sentiment de *hüzün*, en lui ajoutant le ton de la vanité et de la misère. Le sentiment de *hüzün* que développe la souffrance de la destruction, de la perte et de la pauvreté prépare les *Stambouliotes* à de nouvelles défaites et à d'autres formes de pauvreté.²⁸⁰

Ce qu'Orhan Pamuk déplore dans cette mise en récit d'Istanbul comme ville du *hüzün* et du palimpseste, ce sont les carences de la « modernité », le fait que l'idéal républicain de « modernité » n'ait donné naissance à aucune culture, ou du moins à une culture jugée plus pauvre. Celui-ci souligne : l'impossibilité de faire sien ce mode de vie importé de l'Occident même pour les Turcs citadins dont sa famille était issue mais une impossibilité ancrée plus en amont dans l'histoire ottomane. Les thèmes du « défaut » et du « manque » sont récurrents dans l'œuvre d'Orhan Pamuk dans la trame narrative notamment dans les oppositions ville/campagne, richesse/pauvreté, et bien entendu dans la frustration des personnages vis-à-vis de leur vie sentimentale et leurs ambitions sociales. Ce sentiment d'être en « défaut » est aussi à comprendre comme la répercussion d'une défaillance plus profonde, ancrée dans l'Histoire même du monde ottoman et qui transparaît lorsque celui-ci décrit le rapport entre Orient et Occident.

Ce qui « nous » rend différents de ceux qui vivent en Occident, ce sont nos manques. N'étant pas comme les Occidentaux, il nous faut d'abord diagnostiquer ces manques pour ensuite y

²⁸⁰ *Ibidem*, p.209

remédier. L'Histoire, notre histoire, est une histoire de défauts. À l'instar de tant d'intellectuels ottomans et turcs, et de chroniqueurs portés à la polémique, Çetin Altan dresse lui aussi la liste des désolants défauts qui nous distinguent de l'Occident : cela va de la démocratie au capitalisme moderne, de l'art du roman à l'individualisme, en passant par le piano, la peinture et la prose, le chapeau, auquel Atatürk accordait tant d'importance, sans oublier la table, dont je vante avec humour les mérites dans *La Maison du silence*.²⁸¹

Nombre de romans d'Orhan Pamuk²⁸² se font l'écho du remplacement d'une culture par les artefacts d'une autre qui n'a jamais été véritablement vécue, ni même éprouvée par cette riche génération de stambouliotes éduqués, vivants dans des intérieurs européens et qui, pourtant, ne parvient pas à faire sienne cette culture. La question de l'identité revient alors continuellement dans son roman *Istanbul, souvenir d'une ville* où sa famille et lui-même ne sont jamais réellement « comme il faudrait ». Ce qu'il souligne et dénonce, c'est le fait que la République se soit construite en détruisant, qu'elle fut d'abord une entreprise d'organisation de l'oubli, de l'oblitération, du scellement du passé ottoman et qu'elle opéra ses changements en suivant un principe de simplification. Cette simplification nous pouvons la comprendre au travers de la multiplication de réformes s'attachants à transformer l'ensemble du monde turco-ottoman et ce afin d'en faire une société gouvernable par un Etat moderne.

Orhan Pamuk se trouve ainsi doublement étranger voire triplement: étranger au monde ottoman disparu et étranger quant à la culture « occidentalisée » qui sera toujours comme les vêtements d'un autre, mais aussi étranger à la culture turque anatolienne dont, lui, issu d'une famille stambouliote aisée, en cherchant à s'occidentaliser – même si ce processus est perçu comme un échec – était étranger. Cela eut comme résultat de les couper avec une tranche de la population plus conservatrice qui elle, n'a pas spécialement cherché à s'occidentaliser ou du moins n'a pas cherché à s'occidentaliser aussi intimement que les familles laïques des grandes villes de l'Ouest comme Istanbul ou Izmir. Ainsi, le jeune Orhan se promenant dans l'Istanbul des années 50-60 avec sa mère a l'impression de se retrouver dans un autre pays lorsqu'il s'éloigne de son centre-ville :

²⁸¹ Pamuk Orhan, *La maison du silence*, coll.Folio, Gallimard, p.65

²⁸² Voir Pamuk Ohran, *Cette chose étrange en moi*, (trad. Gay-Aksoy Valérie) Gallimard, coll. « Du monde entier », Paris, 2017, 688p. et *Le Musée de l'innocence*, (trad. Gay-Aksoy Valérie), Gallimard, coll. « Du monde entier », 2011, 672p. ; le personnage principal de ce roman, Kemal issu de la bourgeoisie stambouliote va tomber amoureux de sa cousine Fusun, issue d'un milieu modeste. Cette histoire d'amour fugace va peu à peu rendre fou de jalousie Kemal qui ne peut se marier avec elle et va lui voler peu à peu des objets intimes comme pour pouvoir continuer à la posséder. En tirant les fils, cette incapacité à matérialiser sur la durée une union et à se comprendre pourrait représenter l'impossibilité des stambouliotes européenisés à comprendre leurs compatriotes de l'Anatolie rurale.

[...] et aux recoins pauvres, désuets et vieillots de la ville qui me donnaient l'impression à l'époque de constituer un autre pays.²⁸³

Une référence aux romantiques qui furent pris d'un certain engouement pour les voyages en Orient laisse de plus entrevoir une certaine filiation non entre les stambouliotes et les romantiques mais entre Pamuk et les romantiques. Ainsi, c'est presque comme en étranger qu'il regarde son pays. Le « *hüzün* » est peut-être aussi quelque chose qui viendrait, perdurerait des rêveries orientalistes et le fait est qu'Orhan Pamuk se réfère à la théorie romantique du paysage-sentiment semble bien mettre à mal ses tentatives premières de rattacher ce sentiment à une origine islamique, puisant dans la mystique et la philosophie arabe. Son *hüzün* apparaît bien *spleenétique*.

[...] le sujet principal de la peinture des paysages est autant le paysage en lui-même que le sentiment que celui-ci éveille. Il s'agit-là d'une idée très répandue et rebattue au milieu du XIXe siècle, particulièrement parmi les romantiques. En faisant remarquer que l'originalité la plus intéressante des peintures de Delacroix résidait dans leur mélancolie, Baudelaire utilisait le terme dans un sens complètement positif comme un éloge, à la façon des romantiques et plus tard des décadents. Six ans après que Baudelaire a écrit ces pensées au sujet de Delacroix, Théophile Gautier, en 1852, dans un livre intitulé *Constantinople* – ouvrage qui allait, des années plus tard, beaucoup influencer des auteurs d'Istanbul comme Yahya Kemal et Tanpinar - utilisait aussi le terme dans un sens positif pour qualifier certains paysages de la ville qu'il trouvait par trop mélancoliques.²⁸⁴

Les rapports à l'Histoire, au passé et à la mémoire, tels que ceux-ci sont suscités par la ville elle-même, ne se laissent pas comprendre aussi facilement. Le *hüzün* est un sentiment de honte partagé par rapport à ce qu'était Istanbul et ce qu'elle est devenue pour l'écrivain :

A ma naissance, Istanbul, en tant que ville d'importance mondiale, vivait les jours les plus faibles, les plus misérables, les plus sombres et les moins glorieux de ses deux mille ans d'histoire. Durant tout mon existence, le sentiment d'effondrement de l'empire ottoman et la tristesse générée par la misère et les décombres qui ont recouvert la ville ont représenté les éléments caractéristiques d'Istanbul.²⁸⁵

²⁸³ Pamuk Orhan, *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, op. cit. , p.88

²⁸⁴ *Ibidem*, p.197

²⁸⁵ Pamuk Orhan, *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, op. cit. , p.60

Ainsi, pour l'écrivain ce sentiment de *hüzün* est à la fois une honte partagée, presque une malédiction, une « angoisse mortelle²⁸⁶ » mais parvenir à vivre avec ce sentiment de perte, de honte, est un des éléments clés qui façonne l'identité stambouliote :

J'ai passé ma vie à combattre cette tristesse, ou bien, comme tous les habitants d'Istanbul, à finalement essayer de me l'approprier.²⁸⁷

Ce que le *hüzün* ouvre c'est également une forme de fiction, une poétisation du rapport à la ville et à l'Histoire prise dans une dimension tragique. L'une des images dont use Orhan Pamuk pour justement rendre compte de ce qu'il entend par *hüzün* est celle d'une « vitre embuée »

[...] comme une espèce de vitre embuée placée entre le poète et la vie.²⁸⁸

Image qui revient au moins deux fois au cours de ce chapitre consacré au *hüzün* :

De tout cela je déduis que c'était le sentiment qu'éprouvait un enfant qui regardait des fenêtres embuées.²⁸⁹

Le sentiment de *hüzün* reste chez l'auteur stambouliote, une fiction, un filtre, un « effet de vitre », une projection. Orhan Pamuk n'en est pas dupe : cette mélancolie qui naît de l'absence de fierté face aux ruines de l'empire est un récit fabriqué par une certaine classe sociale (petite bourgeoisie stambouliote) qui superpose ses propres affects à l'ensemble de la ville. Cet affect est aussi une affectation – une façon de se tenir, une attitude consciemment prise :

Une projection de la vie empreinte de *hüzün*, pour le poète, est plus attirante que la vie elle-même. Et les Stambouliotes opèrent de semblables replis sur eux-mêmes, face à leur propre pauvreté face aux oppressions. Ce sentiment qui signifie un repli conscient face à la vie, tout en profitant d'un côté, de la considération que le *hüzün* a acquise dans la littérature mystique, paraît, d'un autre côté, comme une cause choisie consciemment et fièrement de l'insuccès, de l'indécision de la défaite et de la pauvreté des citoyens.²⁹⁰

Ce filtre, ce sentiment d'étrangeté à sa propre culture, permet également de mieux en saisir la beauté selon Pamuk :

²⁸⁶ *Ibidem*, p.84

²⁸⁷ *Ibidem*, p.60

²⁸⁸ *Ibidem* p.212

²⁸⁹ *Ibidem* p.197

²⁹⁰ *Ibidem* p.212

Les gens qui peuvent jouir de la beauté accidentelle des tableaux de la pauvreté de ces quartiers et des lieux historiques à l'abandon, ou savourer le pittoresque des ruines, sont ceux qui arrivent de l'extérieur²⁹¹

Et cette extériorité, cette difficulté à saisir ce qui semble être une identité stambouliote, ce filtre, cette ambiguïté, serait justement spécifique à l'habiter stambouliote :

La particularité la plus remarquable d'Istanbul, c'est le regard que lui portent ses habitants, à travers le filtre des lunettes parfois occidentales et parfois orientales.²⁹²

L'effacement ou le grattage qui détruit ou recouvre les strates de la mémoire de la surface de la ville réveille un désir de mémoire qui naît d'une résilience du passé. Les traces restent pour témoigner de ce qui a été effacé et, comme le note Jean Christophe Bailly, ce qui est ainsi révélé dans cet attachement aux traces ce sont des imaginaires possibles, des visées d'avenir. Derrière chaque ville se profile un fantôme ou plus d'un fantôme. Toute ville est hantée par « un idéal perdu ». Hantée par des fantasmes qui ne subsistent plus que comme trace :

La ville : derrière l'usage générique de ce nom se profile toujours plus ou moins et qu'on le veuille ou non le fantôme d'un idéal perdu, sans doute imaginaire, mais que tout geste de fondation tend à relancer. La cité grecque, fondatrice de la démocratie, de l'idée de démocratie, ou la ville médiévale qui, maquette d'elle-même, pouvait tenir dans le creux d'une main, offerte au Dieu omniprésent dont elle avait le temple en son sein, ou encore la ville classique en tant qu'elle fut le paradis et le paradigme de l'autoreprésentation, ou encore également la ville-caravansérail, l'oasis, la médina, la ville impériale au plan en damier de l'Extrême-Orient ancien...²⁹³

Être hanté par plus d'un rêve, plus d'une illusion, nous le sommes tous, et plus particulièrement aux moments de fondations, comme le rêve kémaliste ou le rêve issu d'une splendeur évanouie selon Pamuk :

Et j'ai l'impression que l'obscurité de la nuit va recouvrir le dénuement de la vie, des rues et des objets et que, en inspirant et expirant à l'intérieur des maisons, dans les chambres et sur les lits, nous allons tous nous retrouver confrontés aux rêves et aux illusions issus de l'ancienne richesse d'Istanbul désormais bien lointaine, et de ses bâtisses et légendes perdues.²⁹⁴

²⁹¹ *Ibidem* p.398

²⁹² *Ibidem*

²⁹³ Bailly Jean-Christophe, *La Phrase urbaine, op. cit.* , p.9

²⁹⁴ Pamuk Orhan, *Istanbul. Souvenirs d'une ville, op. cit.* , p.63

b. Autres ruines - De la destruction de l'héritage ottoman dans les Balkans

b.1 Smyrne, ville incendiée

La déploration des ruines d'Istanbul par Orhan Pamuk appelle à prendre en considération d'autres ruines de l'Empire, d'autres destructions de villes, de monuments et d'espaces de vie. La destruction des vestiges de l'Empire à Istanbul s'inscrit dans une temporalité lente dont la responsabilité serait imputable à un laisser-aller, une forme de « honte » que les stambouliotes partageraient, un refus d'hériter de cet Empire vaincu. D'autres villes subirent – et subissent encore – des destructions des traces de leur passé et ce en un temps beaucoup plus court. La guerre reste indéniablement le vecteur le plus radicale de destruction de ces traces. L'incendie de la ville de Smyrne reste ainsi un emblème de la guerre gréco-turque de 1919-1922, également appelée « campagne grecque de la guerre d'indépendance turque » ou encore, pour l'historiographie turque officielle, « guerre de libération » (*Kurtuluş Savaşı*).

Des soldats de l'armée hellénique battant en retraite avaient déjà, au cours de l'année 1922, incendié des villes de l'intérieur comme Uşak, Afyon, Salihli, Eskişehir, Magnésie, Cassaba ou Alaşehir. Mais l'incendie de Smyrne, que les Grecs appellent la « Catastrophe de Smyrne » (*Καταστροφή της Σμύρνης*) en septembre 1922 ne débuta qu'après l'évacuation de l'armée hellénique de la ville. Le pillage des commerces, arméniens et grecs, commencèrent dès le 9 septembre et l'incendie le 12 septembre soit après l'entrée des troupes de l'armée turque dans la ville. L'incendie qui détruisit la majeure partie des infrastructures, des bâtiments, des commerces et des immeubles d'habitations des communautés chrétiennes dura jusqu'au 17 septembre.

Israël Benaroya, le directeur des écoles de l'Alliance israélite universelle témoigna de l'ampleur des destructions auprès du président de l'AIU :

Malgré tout, le cœur de Smyrne, la partie la plus belle, la plus riche de la ville, a disparu ; les quartiers européens, grecs et arméniens, les maisons de commerce, les banques, les quais jusqu'aux consulats européens, tout a brûlé. [...] Les pertes se chiffrent par des millions de livres turques.²⁹⁵

Aux destructions des assises matérielles de l'économie des communautés chrétiennes s'ajoutent les morts et les déplacés. Très vite le gouvernement turc imputa la responsabilité de l'incendie à l'armée

²⁹⁵ Cité par Georgelin Hervé, *La fin de Smyrne : Du cosmopolitisme aux nationalismes*, CNRS Éditions, Paris, 005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.2498>

hellénique. Dès le 15 septembre, alors que l'incendie n'est pas encore fini, Michel Auguste Graillet, alors en charge du consulat de France à Smyrne, rapporte les propos de Mustafa Kemal relatifs à cet événement :

La (recherche) des causes (de l')incendie fit l'(objet) de notre conversation. Mustapha Kemal en (rejette) entièrement la faute sur les Arméniens et les Grecs, qui, a-t-il dit, avaient organisé une troupe armée (mot passé) incendiaires.²⁹⁶

L'historien Hervé Georgelin revient dans son livre *La fin de Smyrne, du cosmopolitisme au nationalisme* sur ce qu'il nomme les « lacunes historiographiques » concernant la destruction de la ville de Smyrne. Celui-ci souligne le fait que, encore aujourd'hui, l'imputation de la responsabilité de l'incendie reste débattue et si la position de l'historiographie officielle de l'État turc – suivant en cela ce qui semble avoir été la position de Mustafa Kemal dès 1922 – l'impute à l'armée grecque, il est d'autres historiens pour qui la responsabilité de l'incendie revient clairement à l'armée turque (ce qui est le cas de l'historien Dennis Hupknick et de Hervé Georgelin qui souligne également l'absence de position claire d'autres historiens quant à cet événement). Pour Hervé Georgelin le gain de la destruction de l'assise matérielle de la force économique des communautés grecque et arméniennes pour les nationalistes turcs était non seulement une sécurisation du territoire – en supprimant une présence pouvant amener la Grèce à des revendication territoriales – mais aussi une homogénéisation du territoire dans l'optique d'une turcisation de l'Anatolie et de la Thrace – turcisation comprise comme préservation des éléments musulmans de l'Empire. Cela représente une continuité entre le Comité Union et Progrès des Jeunes-Turcs et le régime kémaliste.

L'éviction des bourgeoisies non musulmanes, assimilées au régime semi-colonial des Capitulations, est un souci majeur depuis la révolution jeune-turque, explicitement formulé par les idéologues du CUP. Les initiatives en ce sens sont constamment répétées depuis les campagnes de boycottage, dès 1908. Le nationalisme économique des cercles jeunes-turcs est activement repris par le kémalisme.²⁹⁷

La destruction de la ville de Smyrne s'inscrit dans la continuité d'une recherche d'homogénéité ethnico-nationale passant par un rejet affirmé de l'héritage ottoman – dont la puissance reposée sur son cosmopolitisme –, mais il serait réducteur de faire des Turcs les seuls responsables de la destruction des traces de l'empire. L'ampleur des destructions du patrimoine ottoman fut tout aussi dans les Balkans.

²⁹⁶ *Ibidem*

²⁹⁷ *Ibidem*

b.2. Traces du monde ottoman dans les Balkans : l'urbicide de Sarajevo

La guerre de Bosnie-Herzégovine qui débuta le 6 avril 1992 avec la proclamation d'indépendance de la Bosnie-Herzégovine et s'acheva avec les accords de Dayton le 14 décembre 1995 fut un moment de destruction d'édifices d'origine ottomane par l'armée serbe. L'historien Machiel Kiel²⁹⁸ revient sur ces destructions en les réinscrivant dans une durée plus large et montre ainsi que la volonté de détruire les traces d'un passé ottoman n'est en rien le propre du nationalisme turc mais bien de l'ensemble des nations issues de son éclatement. Celui-ci parle d'un héritage qui fut « non-désiré » dès la fin du XIXe siècle – en témoigne les propos d'Elisée Reclus, dans sa *Nouvelle géographie* en 1875 :

L'ambition des Serbes est de faire disparaître de leur pays tout ce qui rappelle l'ancienne domination ottomane ; ils s'y appliquent, avec une persévérante énergie, et l'on peut dire, qu'au point de vue matériel, cette œuvre est à peu près terminée.²⁹⁹

De la totalité du bâti durant l'époque ottomane – autrement dit près de cinq cent ans – seul trois pourcent aurait subsisté aux destructions récentes d'après Michael Kiel qui insiste pourtant sur l'étendu de ce legs.

Des dizaines de villes résultent d'une politique d'urbanisation délibérée, voulue et suivie par les maîtres de cet Empire islamique. Des dizaines d'autres villes naquirent plus ou moins spontanément sur des emplacements prédestinés par la géographie, à la faveur, dans bien des cas, d'une durable « Pax ottomanica » et sous l'impulsion des interventions positives des sultans et de leurs gouverneurs. Tirana, capitale de l'Albanie, Sarajevo, capitale de la Bosnie et nombre de grandes villes comme Banja Luka, Elbasan, Kavala, Mostar, Razgrad, Tatar Pazardžik, ou encore Tripoli dans le Péloponnèse, sont des cas de figure. Toutes ces villes furent délibérément fondées par les Ottomans, comme le furent une multitude d'agglomérations plus petites et moins connues. Jiannitsa ou Didymoteichon, aujourd'hui presque oubliées furent, dans l'ancien temps des centres de la vie spirituelle et intellectuelle des musulmans ottomans. De villes comme Belgrade, Plovdiv (Philipopol), Serrès, Skopje, Sofia ou Thessalonique comptaient parmi les plus importants centres commerciaux et administratifs de l'Empire dans son ensemble.

²⁹⁸ Kiel Machiel, « Un héritage non désiré : le patrimoine architectural islamique ottoman dans l'Europe du Sud-Est, 1370–1912 », *Études balkaniques*, 12, 2005, ; URL : <http://journals.openedition.org/etudesbalkaniques/123>

²⁹⁹ Cité par Kiel Machiel, « Un héritage non désiré : le patrimoine architectural islamique ottoman dans l'Europe du Sud-Est, 1370–1912 », art. cit.

Énumération qu'il poursuit en insistant sur l'étendue des types d'édifices construits durant la période ottomane :

Dans les Balkans, l'architecture ottomane fit apparaître une série complète de nouveaux types de bâtiments qui n'étaient pas représentés auparavant dans la région. Nous pourrions citer les « mosquées cathédrales », les mosquées à coupole unique, les « mosquées zawiya », les medersas et les mekteps, les hammams, les caravansérails, les hospices et les soupes populaires, les ponts, les tours de l'horloge, les monuments funéraires (türbe), les couvents de derviches (tekke zawiya) et les fortifications. Sans même prendre en compte une riche architecture vernaculaire, les recherches du pionnier que fut Ekrem Hakkı Ayverdi et récemment celles d'une équipe de spécialistes de la « Turkish Historical Society » ont permis de conclure que les siècles de présence ottomane dans les Balkans ont produit quelque 20.000 édifices.³⁰⁰

Bogdan Bogdanovic, architecte et urbaniste serbe qui fut maire de Belgrade de 1982 à 1986 fut amené afin de saisir ce phénomène de destruction du patrimoine bâti à inventer le concept d'urbicide, – ce qu'il appelle par ailleurs le « meurtre rituel des villes »³⁰¹.

Les guerres qui se succédèrent dans l'Europe du sud-est tout au début et à la fin du XXe siècle ont été marqué – en plus des massacres de populations – par une violence faites envers les sites urbains eux-mêmes. Les villes balkaniques dont les caractéristiques architecturales avaient été déterminées par la présence ottomane ont été la cible de destruction urbaine visant à effacer certains éléments précis ayant une forte charge symbolique. Ces destructions n'avaient aucun but militaire mais seulement celui d'infliger « une blessure psychologique », effacer les traces de l'entrelacement des communautés durant la période ottomane. L'exemple emblématique d'une telle volonté de porter atteinte à l'identité historique et multiculturelle des villes balkaniques reste la ville de Sarajevo et la destruction de sa bibliothèque en 1992.

L'écrivain bosniaque Semezdin Mehmedinovic rend compte dans ses écrits d'un sentiment très proche du *hüzün* dont parle Öhan Pamuk.

J'ai trouvé un flot de photos, des monnaies de l'ex-Yougoslavie, des souvenirs des années 1980, 1990, l'époque où j'ai publié mes premiers récits, une période intense, confie-t-il. Mais j'avais changé et la ville a changé. Je me suis senti comme un étranger : tant de mes amis étaient

³⁰⁰ *Ibidem*

³⁰¹ Voir Tratnjek Bénédicte, « La notion d'urbicide : exemples en ex-Yougoslavie », *Blog Géographie de la ville en guerre*, 2008 ; URL : <http://geographie-ville-en-guerre.blogspot.com/2008/10/la-notion-durbicide-dimensions.html>

morts ou étaient partis. Je marchais dans Sarajevo et je ne la reconnaissais pas. C'était comme traverser des salles vides ! Ce qui faisait la beauté de cette ville, c'était le mixte des architectures : ottomane, austro-hongroise et, enfin, socialiste. Or une partie de la ville a été détruite et avec elle, nos archives. Comme si nos ennemis avaient fabriqué de l'oubli...³⁰²

Semezdin Mehmedinovic revenant sur l'incendie de la bibliothèque de Sarajevo en 1992 déplore qu'une telle volonté de porter atteinte à l'identité culturelle de la ville se prolonge dans la volonté même de la restaurer – la restauration restant de surface et marquant par-là le paradoxe de toute sauvegarde qui est aussi une façon d'effacer.

[...] on voit une intention très claire de frapper les archives de la ville, la mémoire de la ville. La bibliothèque est restée un symbole du siège de Sarajevo. (...) Aujourd'hui, ce bâtiment n'est plus une bibliothèque car les hommes politiques locaux se sont installés dans cette bibliothèque ; l'oubli qui a eu lieu est un coup contre cette mémoire. Cette bibliothèque se voit privée de ses livres une deuxième fois.³⁰³

L'écrivain et traducteur Yigit Bener a pour rendre compte de la destruction du monde ottoman cette phrase qui en appelle à un « nous » qui se voudrait le « nous » d'une communauté qui reconnaîtrait enfin son héritage commun – héritage qui dit à la fois la richesse de ce qui fut (un monde pluriel) et la catastrophe de son annihilation violente:

« Car ce faisant, nous avons détruit l'identité commune née du destin commun de tous ces vieux peuples mêlés en ce pays. Nous avons détruit notre mémoire et ce qui est bien pire, nous avons détruit une part de notre humanité. »

4. Le choix du « sans retour » comme choix du pire

Revenons une fois encore à la lettre. Derrida y confesse une obsession pour cette « histoire de lettre » turque – cette lettre « qui leur est arrivée », à eux, les Turcs. Cette « arrivée » est importante puisque c'est ainsi que Derrida définit ce qui caractérise tout véritable événement. Cette « histoire de

³⁰² Mehmedinovic Semezdin, *Le matin où j'aurais dû mourir*, trad. Billon Chloé, Éditions Le bruit du monde, 2022

³⁰³ « Entretien avec Semezdin Mehmedinovic », La Salle des machines par Mathias Énard, 1er mai 2022, France Culture ; URL : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-salle-des-machines/entretien-avec-semezdin-mehmedinovic-7755973>

lettre » est un événement qui touche à l'Histoire, qui fait date, qui engage sur la voie d'une rupture. « Du jour au lendemain », Mustafa Kemal aurait changé « le cap » et choisit le « voyage sans retour » – celui de l'oubli de l'ancienne lettre, l'amnésie.

Je ne pense qu'à elle, je veux dire à elle, à la lettre. Ici à la lettre des Turcs, à la translittération qui leur est arrivée, les frappant en pleine histoire, à leurs lettres perdues, à l'alphabet dont ils ont dû changer brutalement, il y a peu, du jour au lendemain, sur ordre d'un extravagant, lucide et cruel émancipateur des « temps modernes », d'un génial militaire, vous savez K. A., qui a mis ses sujets au pas de la modernité. En route pour le grand voyage ! En avant marche ! Quel traumatisme.³⁰⁴

Ce « changement de cap » – et Derrida se plaint ici à le mettre en scène – se serait fait selon la volonté d'un chef « extravagant » et « lucide », difficile à saisir, ne présentant pas – comme le laisserait supposer la multiplicité de ses portraits – une surface lisse mais une pluralité de facettes, apparaissant ainsi paradoxales. « Cruel émancipateur » étant peut-être la description la plus paradoxale faite de ce *chef* et pourtant, peut-être, la plus juste. Il y aurait, effectivement, pour comprendre cette « histoire d'écriture » à creuser entre « la cruauté » et « l'émancipation » – l'inévitable cruauté de l'émancipation, comme un revers ou comme l'envers d'un bonheur promis par le discours du progrès, par le discours de la modernité.

La cruauté est, pour Derrida, dans l'oubli, dans l'amnésie que cette « émancipation » entraîne. Et ici le lexique du moderne, du nouveau se lie au lexique militaire. Ce changement d'alphabet apparaît comme une « marche forcée », une « mise au pas du peuple », une « discipline » – c'est-à-dire l'inverse d'un libre consentement.

[...] : je suis obsédé, depuis mon arrivée, je vous le disais en commençant, par ce qui a pu se passer dans la tête de ce beau Kemal Atatürk quand il a pu décider d'imposer à ses « sujets » une nouvelle écriture : « Allez, au travail, c'est parti, un nouvel alphabet ! en route pour d'autres lettres ! » Un peuple discipliné devient alors, sous prétexte de culture moderne, comme illettré, incapable, du jour au lendemain, de lire des siècles de mémoire. Voilà, pour je ne sais quelle aventure, une terrifiante façon de quitter son pays, la plus monstrueuse, mais la seule peut-être : l'amnésie ! Apprendre à écrire autrement, une lettre inédite (celle-ci et non celle-là, tout unique mais déjà une lettre empruntée, à l'air emprunté dans la nouveauté toute neuve de son adresse). Sous le fouet, sous la dictature du temps, sous la contrainte d'une discipline apparemment arbitraire et qui, comme toujours, se donne les meilleures raisons du

³⁰⁴ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La Contre-allée*, op. cit. , p.17

monde. N'est-ce pas la condition maligne, cette machination, pour que quelque chose arrive ? et pour qu'une sortie ait lieu, c'est-à-dire sans retour ? Qui sait ?³⁰⁵

Le « moderne », la « culture du moderne », celle-là même par laquelle Mustafa Kemal et les nouveaux républicains arrivés au pouvoir en ce début des années 1920 utilisent, professent, n'apparaît à Derrida que comme un « prétexte », « une bonne raison que l'on se donnerait » non pas forcément pour ne pas révéler d'autres intérêts mais simplement pour donner une raison à quelque chose qui déborde la raison, qui outrepasserait le raisonnable. C'est bien cela qui semble marquer Derrida : la démesure, la disproportion entre un discours s'autorisant de la modernité et la mise à bas de « siècles de mémoire », l'organisation d'une amnésie. Comme s'il ne pouvait y avoir de « modernité » sans « amnésie ». Comme si, fondamentalement, la modernité était liée non pas seulement à l'Histoire mais aussi à l'oubli, que l'Histoire elle-même était une forme d'oubli et d'amnésie. Cette « histoire d'écriture » engage ainsi une réflexion sur la modernité, l'Histoire et son envers, l'oubli mais aussi, et peut-être plus finement, des questions relatives à la mémoire, à l'héritage, au deuil et à la dette ainsi qu'à la responsabilité, à la justice, à la promesse et à l'avenir.

³⁰⁵ *Ibidem*, p.23

Chapitre 2

Lisibilité et illisibilité du legs ottoman – le « cap » de K.A entre deux héritages

« Nous savions bien que toute la terre apparente est faite de cendres, que la cendre signifie quelque chose. Nous apercevions à travers l'épaisseur de l'histoire, les fantômes d'immenses navires qui furent chargés de richesse et d'esprit. »

Paul Valéry, *La crise de l'esprit*³⁰⁶

1. Année 1900 – K.A le « salonicien » au carrefour de l'Orient et de l'Occident

Sur ce « coup de la lettre » dont il parle dans cette lettre qu'il envoie à Catherine Malabou, Jacques Derrida joue de l'exagération. Il le confesse. Ici encore, décrivant Mustafa Kemal, il joue d'une gradation dans les adjectifs :

[...] un extravagant, lucide et cruel émancipateur des « temps modernes, [...]»³⁰⁷

S'il a pris le parti de mettre en avant ce qui, pour lui, fait de Mustafa Kemal le type même de ce qu'il se refuse, de ce qui pour lui dépasse toute mesure, et donc une certaine « exceptionnalité », l'historien Şükrü Hanioğlu, dans la biographie intellectuelle qu'il lui consacre, souligne, au contraire, très nettement le fait que Mustafa Kemal était « le produit de son époque ». Loin de nier sa singularité, Şükrü Hanioğlu propose de resituer Mustafa Kemal dans son temps et tout particulièrement dans ses années de formations, c'est-à-dire entre la fin du XIXe et le début XXe siècle, en un lieu très particulier de l'empire. A l'origine, il y a en effet, non pas Istanbul, capitale de l'empire, mais Salonique. C'est à Salonique que Mustafa Kemal naît en 1881 et qu'il grandit. Şükrü Hanioğlu souligne que l'intérêt de

³⁰⁶ Paul Valéry, *Œuvres*, t.1, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1957, p.951

³⁰⁷ Derrida Jacques et Malabou Catherine, *La contre-allée*, op. cit. , p.17

Mustafa Kemal pour l'Occident et le modèle de modernité que véhicule celui-ci est intimement lié à son expérience personnelle, au fait d'avoir grandi dans une province européenne de l'empire. Şükrü Hanioglu en fait le lieu d'une opposition assez simple entre « ancien » et « moderne », « traditionnel et religieux » et « européen et séculier » :

Salonique, en vérité, était l'incarnation même de l'inconfortable juxtaposition de l'ancien et du nouveau qui caractérise l'ère des réformes. Ancien, dans ce contexte, voulait dire traditionnel et religieux, tandis que nouveau signifiait européen et séculier.³⁰⁸

Si Salonique a bien été au cœur de cette opposition, ce raccourci passe sous silence la complexité de sa situation au tournant des XIXe et XXe siècle. Salonique, en effet, était au carrefour des routes terrestres et maritimes et jouait alors un rôle majeur dans l'économie ottomane. Située non seulement au carrefour de l'Occident et de l'Orient mais également de l'Europe centrale et de l'Europe méridionale, cette ville portuaire était de fait très cosmopolite et ce dès le début du XIXe siècle :

La population de Thessalonique, mosaïque de nations et de langues comme la plupart des villes d'Orient, est surtout composée de Turcs, de Juifs et de Grecs, de même que de nombreux autres ressortissants de pays voisins : Albanais, Bulgares, Valaques, Ioniens, montagnards du Pinde et insulaires de l'archipel voisin, quelques Européens (ce terme s'applique aux communautés anglaise, française, allemande et autres nations « franques ») et un nombre respectable de Tsiganes ou de Bohémiens...³⁰⁹

Au début du XXe siècle, Salonique portait encore plus d'un nom : Sélanik pour les Turcs Thessaloniki pour les Grecs, Saloniki pour les nombreux Allemands, Salonica pour les Anglais, Salonique (en français) pour les Juifs, Salonicco pour les Italiens et Sólun pour les Bulgares³¹⁰. Dès le XVIIIe siècle, elle fut le centre économique des Balkans. Toute la production de grains, de laines, de cotons, de soies et de tabacs transitait par son port en direction de l'empire et de l'Europe occidentale. Les Occidentaux y avaient établi des commerces, achetaient des matières premières et vendaient des produits finis. Salonique était ainsi non seulement une ville-carrefour, une ville de transit, mais aussi une ville de production. Elle deviendra le centre industriel le plus important de l'empire au XIXe siècle. Cette position économiquement stratégique fit de celle-ci, à la fin du XIXe siècle, le centre d'enjeux politiques entre notamment l'Empire Austro-hongrois qui cherchait à se rapprocher du sud des Balkans après

³⁰⁸ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.36

³⁰⁹ D'après Mary Adélaïde Walker cité sans référence par N. C. Moutsopoulos, « Une ville entre deux siècles », in *Salonique 1850-1918. La ville des Juifs et le réveil des Balkans*, Autrement, Janvier 1992, cité par Annie Benveniste, « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIXe siècle », *Cahiers de l'Urmis*, n°8, décembre 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/urmis.18>

³¹⁰ Voir Mazower Mark, *Salonica, City of Ghosts : Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, Harper Perennial, Londres, New York, Toronto et Sydney, 2005, 476p.

avoir annexé la Bosnie-Herzégovine et l'Italie qui y cherchait son intérêt – la ville avait déjà été brièvement vénitienne de 1423 à 1429. D'autres entités étatiques nées des pertes territoriales ottomanes également : la Grèce qui souhaitait conquérir la Macédoine et la Bulgarie qui cherchait à s'étendre³¹¹.

En plus d'avoir été un important centre économique, Salonique était un centre politique de première importance. La *Filikí Etería* (grec moderne : *Φιλική Εταιρεία*), une société secrète grecque qui joua un rôle déterminant dans le soulèvement grec qui mena à la guerre d'indépendance s'y développa. Cette « société des amis », nourrie des idées de la Révolution française et de la Révolution américaine, diffusait leurs idéaux au sein non seulement de la société grecque mais également au sein de la société roumaine et de la société serbe³¹². La ville de Salonique fut également le foyer du socialisme ottoman né au sein de la minorité bulgare et juive puis touchant toutes les autres communautés. Les juifs ashkénazes qui fuyaient les pogroms en Russie et, venus s'installer à Salonique, y diffusaient les idées du Bund (בונד, polonais: *Bund*, russe : *Бунд*), les idées de ce mouvement socialiste juif créé au Congrès de Vilnius en septembre 1897 et destiné à représenter la minorité juive de l'Empire Russe. En 1910, la Fédération socialiste ouvrière de Salonique regroupait 14 syndicats.

Salonique a été également – jusqu'à la seconde guerre mondiale et à l'organisation de la destruction des juifs d'Europe par l'Allemagne Nazie – une ville reposant sur une très large communauté juive. Dès la fin du XVe siècle et tout particulièrement après la décision prise par le Royaume d'Espagne en 1492 d'expulser les juifs de ses territoires, la ville de Salonique était devenue un lieu de réunion pour la diaspora juive³¹³. Elle fut surnommée « la Jérusalem » des Balkans. C'est notamment dans cette ville que se développa le grand courant du Judaïsme messianique porté par Sabbataï Tsevi³¹⁴ qui, au XVIIe siècle, se proclama messie et dont la conversion à l'Islam entraîna la conversion d'une partie de la communauté juive qui l'avait suivie jusqu'à Salonique désignée par le terme de « dönme »³¹⁵.

C'est également à Salonique que furent fondées les premières loges maçonniques turques qui allaient jouer un rôle déterminant dans la fondation du mouvement Jeune-Turc en 1906³¹⁶. C'est à Salonique

³¹¹ Voir Benveniste Annie, « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIXe siècle », *Cahiers de l'Urmis* n°8, 2002 ; <https://doi.org/10.4000/urmis.18>

³¹² Voir Svoronos Nicolas, *Histoire de la Grèce moderne*, Que Sais-Je?, Presse universitaire de France, 1964.

³¹³ Voir *Salonique 1850-1918 : La "ville des Juifs" et le réveil des Balkans*, dir. Gilles Veinstein, Autrement, 1992, 294p.

³¹⁴ Voir Scholem Gershom, *Sabbataï Tsevi, Le Messie mystique (1626-1676)*, (trad. Jolivet Marie-José et Nouss Alexis) éditions Verdier, Paris, 2008, 1470p.

³¹⁵ Voir Baer Marc David, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford University Press, Stanford, 2009, 358p.

³¹⁶ Par ailleurs Paul Dumont souligne que si la franc-maçonnerie joua un rôle dans la révolution de 1908, cela n'autorise en rien à y voir une quelconque forme de complot : « Reste à dire que les francs-maçons de l'Empire ottoman n'ont jamais réussi, quelle que fût leur appartenance ethnique et religieuse, à jouer un rôle autre que celui d'un simple groupe de pression et rien n'indique qu'à ce titre ils aient été plus efficaces que d'autres lobbies.

que s'installèrent les membres Jeunes-turcs de leur retour d'exil et que s'opéra un glissement dans la composition du mouvement, intégrant plus de militaires et de fonctionnaires unis autour de la restauration de la constitution de 1876. Mehmet Talaat qui allait devenir un des principaux membres du Comité Union et Progrès travaillait alors à la poste de Salonique et était membre de la Loge maçonnique. C'est d'ailleurs depuis Salonique que l'armée de Macédoine fut commandée pour marcher sur Istanbul en avril 1909. Une fois le Sultan Abdülhamid II destitué et remplacé par son frère Mehmed V, celui-ci fut envoyé en résidence surveillée à Salonique.

Cette ville qui fut en outre la première à être pourvue d'une administration municipale dès 1869 et qui fut un lieu d'effervescence politique pour des groupes aux intérêts parfois contraires fut, de fait, l'une des villes les plus modernes de l'empire.

Un mode de vie bourgeois – porté par l'essor économique de la ville – s'y développa. Ce qui amène Şükrü Hanioglu à en faire la description suivante :

La ville abritait de nombreux cafés animés où l'on servait de la bière viennoise, des clubs littéraires où l'on causait philosophie, des théâtres où l'on donnait des tragédies, des comédies et des opérettes, une foule d'établissements scolaires et une vibrante colonie européenne. Elle avait connu une transformation majeure pendant la période des réformes et ressemblait de plus en plus à n'importe quelle cité d'Europe occidentale. La communauté musulmane, en particulier les *dönme*, sa composante progressiste, y avait fondé les écoles les plus avancées de l'empire.³¹⁷

C'est donc dans cette ville cosmopolite, traversée par les questions sociales soulevés par l'industrialisation, au carrefour des idées révolutionnaires venues d'Europe occidentale et d'Europe centrale et de Russie, où demeure le souvenir d'un messianisme juif, et qui affiche sa réussite économique, résultant du choix de l'industrialisation, que Mustafa Kemal grandit. Il ne fait pas de

Il est possible que si Murad V - dont les accointances avec la franc-maçonnerie sont connues - avait pu se maintenir sur le trône des Ottomans, les francs-maçons auraient eu une certaine place dans la conduite des affaires de l'Empire. Mais ce n'est peut-être pas par hasard que leur poulain s'est trouvé dans l'obligation d'abdiquer pour "maladie mentale". Plus tard, les loges de Salonique ont certes abrité les activités de la branche macédonienne du mouvement jeune-turc ; n'est-il pas cependant absurde d'affirmer, comme le font ceux qui cultivent le mythe du complot maçonnique permanent, que ce sont les maçons qui ont fait la révolution jeune-turque de 1908 ? En 1912-1913, au moment des guerres balkaniques, il y avait des maçons qui appelaient de tous leurs vœux le succès de l'offensive des puissances chrétiennes contre l'Empire ottoman mais d'autres maçons, à la même époque, plaidaient avec tout autant d'ardeur en faveur du maintien du statu quo. Ce sont, en dernière analyse, les armées engagées dans le conflit qui ont dicté l'issue de celui-ci et non les lobbies. » Dumont Paul, « La franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman : la loge grecque Prométhée à Jannina », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°66, 1992, p.105-112 ; <https://doi.org/10.3406/remmm.1992.1577>

³¹⁷ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.36

doute pour Şükrü Hanioglu que l'attrait de Mustafa Kemal pour les questions relatives à la « modernité » est né de cette expérience :

L'environnement dans lequel il vécut influença profondément sa vision du monde. Son origine salonicienne, son éducation laïque et militaire, son service militaire, sa participation au mouvement jeune-turc, son appartenance au Comité Union et Progrès jouèrent un rôle essentiel dans sa formation intellectuelle et dans la formalisation de son projet utopique.³¹⁸

La « société » ottomane dans laquelle Mustafa Kemal grandit est prise, et ce depuis les Tanzimat, dans un débat relatif à la question de la modernisation de l'empire et à la question de l'occidentalisation. La « modernité » était un concept en parti exporté d'Europe occidentale³¹⁹ et recouvrait l'ensemble des avancées technologiques et scientifiques qui lui permettait d'asseoir sa domination économique. La question qui traversait alors la société ottomane était de savoir s'il était alors possible de se « moderniser » sans « s'occidentaliser ». Deux tendances semblent s'être opposées sur cette question : les « occidentalistes partiels » et les « occidentalistes intégraux ». Soit le choix de ne sélectionner que les avantages techniques, industriels et scientifiques, soit l'acceptation et la conversion totale au modèle de civilisation occidentale considéré comme étant « un summum de civilisation ».

Toute la politique de Mustafa Kemal sera tributaire de ses questions qu'il résolut en un tour de force rhétorique en proclamant la fiction qu'il n'y avait qu'une seule civilisation, que celle-ci n'était ni occidentale ni orientale mais universelle et que le choix du modèle occidental s'expliquait par ses avancées techniques.

Tout comme les modernisateurs de la fin de l'Empire ottoman, qui étaient partisans d'une occidentalisation intégrale, suivant le principe selon lequel « la civilisation est européenne [et] il n'y a pas d'autre civilisation », il postula que la civilisation est une. Tout élément d'une culture non occidentale qui se trouvait en contradiction avec la civilisation universelle devait donc être éliminé. Pour lui, qui avait pourtant grandi dans un environnement contredisant cette vision, l'idée même d'une modernité non occidentale n'avait pas de sens. Adopter la civilisation européenne impliquait d'éradiquer les éléments culturels locaux qui entraient en contradiction avec la conception occidentale de la modernité. Parmi eux figuraient de nombreuses traditions associées à l'islam.³²⁰

³¹⁸ *Ibidem*

³¹⁹ Voir *La modernité turque. Adaptations et constructions dans le processus de modernisation ottoman et turc. Études en hommage à Paul Dumont*, (dir.) Samim Akgönül, The Isis press, Istanbul, 2021, 326p.

³²⁰ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.187

Mustafa Kemal était ainsi pleinement dans les préoccupations de son groupe social et de sa génération de jeunes officiers de l'armée ottomane. L'esprit de cette génération était nourri par une forme de scientisme véhiculé par un matérialisme vulgarisé qui trouvait son expression dans l'empire au sein d'une revue intitulée *Mussaver Cihan* (*Le monde illustré*). La science ne fournissait pas seulement une explication des phénomènes physiques mais indiquait, pour eux, la voie à suivre pour l'édification d'une société perçue comme moderne, c'est-à-dire rationnelle et détachée de la religion. De ces revues qui vulgarisaient les connaissances scientifiques et qui avaient fait de leur devise « La science règne en maître », Mustafa Kemal tira le grand éclectisme qui caractérisa sa politique et rend difficile toute délimitation claire d'une idéologie kémaliste. Selon Şükrü Hanioglu, Mustafa Kemal fut ainsi influencé à la fois par le scientisme, le matérialisme, le darwinisme, le positivisme, le turquisme.

Son évolutionnisme à toute épreuve lui donna la force de conviction nécessaire pour mettre en œuvre ses idées et les présenter comme un impératif imposé par la modernité. Il croyait sincèrement que cet idéal suprême était non seulement le meilleur, mais qu'il était vital pour la Turquie. Comme d'autres utopistes, il ne s'embarrassait pas de détails, de dissonances ou de contradictions. La modernité était le pilier central de sa vision du monde : pour la comprendre et l'interpréter, il puisait dans de nombreux courants intellectuels et politiques de la fin du XIX et du début du XX siècle, aussi bien d'Europe que du monde ottoman. Le *Vulgärmaterialismus* allemand, le darwinisme moral de Thomas Henry Huxley, la cosmologie de H. G. Wells, l'élitisme de Gustave Le Bon, le nationalisme, l'anthropologie raciale, l'autoritarisme du premier XX siècle, les Lumières – tous ces éléments façonnèrent chez lui une conception du monde en contradiction flagrante avec la réalité dans laquelle il vivait. Il acquit la plupart de ses idées en lisant des vulgarisateurs occidentaux ou ottomans des grandes théories. Ludwig Büchner et Wells lui inspirèrent son scientisme et son darwinisme, Le Bon son élitisme ; la presse ottomane le rendit nationaliste ; Ziya Gökalp le sensibilisa au solidarisme.³²¹

Cet éclectisme en fait, pour Şükrü Hanioglu, le « disciple le plus fidèle » du matérialisme vulgaire. Ce scientisme devait, pour Mustafa Kemal, se traduire par des actes, importer dans la vie des changements radicaux et non pas rester à l'état de bons mots ou de belles promesses et ne se limitait ainsi pas au domaine des sciences. Mustafa Kemal se fit le promoteur d'une « modernité esthétique » en ce que celle-ci devait s'afficher dans les manières de se tenir ou encore de se vêtir.

³²¹ *Ibidem* p.209

L'abandon du port du fez, le port du costume à l'occidentale étaient considérés comme autant de marque d'un esprit éduqué acquis aux idéaux de la « modernité »³²².

En faisant la promotion du vêtement européen (à commencer par le chapeau, dont il rendit le port obligatoire pour les fonctionnaires en 1925), il affirmait que « celui qui se prétend civilisé doit en faire la preuve par son accoutrement ». S'opposer au vêtement occidental, c'était choisir de « vivre avec les superstitions et les idées du Moyen Âge, au lieu d'embrasser la civilisation, qui permettait de creuser des tunnels dans les montagnes, de voler dans les cieux et d'observer des choses allant des molécules, invisibles à l'œil nu, aux étoiles ».³²³

Il est possible de retrouver en germe dans le récit utopique que fit Kılıçzâde Hakkı – un écrivain influencé par le positivisme qui fit paraître en 1913 un article intitulé « Un sommeil très éveillé » (« Pek Uyanık Bir Uyku ») – le plan de réformes entrepris sous la présidence de Mustafa Kemal. La ligne de la revue était très marquée par un « occidentalisme intégral ». La publication du magazine fut arrêtée à plusieurs reprises en raison de ses positions contre le voile, sa publication de sermons nationalistes turcs, des articles positivistes et matérialistes. Et, chose qui n'est pas anodine, la revue fut fermée en mai 1914 à la suite de la publication d'articles imprimés en lettres latines.

À l'instar d'autres de sa génération, Mustafa Kemal voyait l'occidentalisation comme une condition préalable pour créer une société fondée sur la science. Dès 1913, un occidentaliste influent, Kılıçzâde Hakkı, dont Mustafa Kemal fit plus tard un député, publia un projet qui présentait une remarquable ressemblance avec les réformes adoptées par la suite dans les premières années de la république. Kılıçzâde Hakkı envisageait une société future dans laquelle les médressés seraient abolies, le chapeau remplacerait le fez, les femmes participeraient à la vie sociale, les loges de derviches seraient fermées, l'État prendrait le contrôle de la religion et des réformes juridiques de grande ampleur seraient mises en œuvre.³²⁴

Le fait que Mustafa Kemal et Kılıçzâde Hakkı se soient rencontrés à Salonique en 1911 et que celui-ci soit devenu député de la Grande Assemblée nationale ainsi que membre de la Commission nationale de l'éducation de la Grande Assemblée nationale de Turquie explique les similitudes visibles dans leurs vues relatives à l'avenir et renforcent l'idée que Mustafa Kemal était bien « le produit d'une époque », c'est-à-dire influencé par les discours de ses contemporains. Ce en quoi différa la position de Mustafa Kemal tient aux liens qu'il fit entre scientisme et nationalisme. Son adhésion à un nationalisme turc

³²² Cf. La coupe droite du costume de la première statue de Mustafa Kemal ; <https://www.gettyimages.ae/detail/news-photo/turkey-october-3rd-unveiling-of-the-first-statue-news-photo/152232213?adppopup=true>

³²³ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.61

³²⁴ *Ibidem*

rompait avec les réformateurs de la seconde monarchie constitutionnelle qui pensaient pouvoir promouvoir une « citoyenneté » ottomane ou encore une certaine frange du Comité Union et progrès qui croyait en l'expansion vers l'Asie centrale afin de recréer, sous l'égide d'un panturquisme, le Touran – royaume mythique des turcs.

Si « l'hagiographie »³²⁵ officielle et non officielle fait de Mustafa Kemal un être « exceptionnel » aux idées « révolutionnaires », la prise en considération du milieu dont il est issue et dans lequel il grandit et se forma, montre bien plutôt qu'il fut au contraire habile à absorber les tendances les plus avant-gardistes de sa génération, que « le père » de la nation turc fut également « le fils de son temps » et que par-là reste ouverte la question de ses héritages : celui dont il hérita, celui qu'il refusa et celui qu'il laissa.

2. L'héritage du « cap » – K.A l'homme de l'eschatologie et de la téléologie

Mustafa Kemal doit son ascension sociale à la guerre. C'est la guerre – cet état de guerre permanent qui durera plus de dix ans, qui lui permit d'accéder au pouvoir par l'aura qu'il gagna dans les récits des champs de batailles, aux rôles qu'il y joua, aux décisions qu'il y a prises. Avant l'épisode « héroïque » et « héroïcisé » de la bataille des Dardanelles³²⁶, il y eut pour lui le front libyen lors de la

³²⁵ Nous empruntons à Şükrü Hanioğlu ce terme d'hagiographie (du grec ancien ἅγιος / *hágios* (« saint ») et γράφειν / *gráphein* (« écrire »)) qui fut un genre littéraire mettant en scène la vie d'un personnage et soulignant surtout son caractère de sainteté. Il apparaît ainsi, de fait, historiquement douteux. Visant essentiellement l'instruction religieuse, les textes hagiographiques avaient une fonction pastorale et normative non seulement d'un point de vue religieux mais aussi politique (cf. Fontaine Jacques, « Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t.62, n°168, 1976, p.113-140 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/rhef.1976.1569>). A propos des biographies consacrées à Mustafa Kemal, Şükrü Hanioğlu souligne : « Des centaines d'ouvrages ont été écrits sur divers aspects de la vie et de l'œuvre d'Atatürk. Ils portent des titres comme *Atatürk et les étudiants en médecine*, *Atatürk et la météorologie*, *Atatürk et l'Eurasie*, ou encore *L'Amour d'Atatürk pour les enfants*. La plupart sont des hagiographies qui dépeignent le fondateur de la Turquie moderne comme un maître omniscient, voire un roi-philosophe apte à légiférer en toute chose. », in Hanioğlu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.16-17

³²⁶ Sur l'importance que joue encore aujourd'hui cet épisode de la Première guerre mondiale dans la vie politique turque et les enjeux de son écriture, réécriture et commémoration voir Toumarkine Alexandre et Benjamin Gilles, « La Turquie d'aujourd'hui et la Grande Guerre », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°113-114, 2014, p. 32-41 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mate.113.0032> . Alexandre Toumarkine et Gilles Benjamin y écrivent : « Lorsqu'il est arrivé au pouvoir en 2002, le parti de la Justice et du Développement (AKP) - dernier avatar des partis islamistes apparus en Turquie depuis la fin des années 1960 - était porteur d'une conception alternative de la bataille des Dardanelles (avril 1915-janvier 1916), et au-delà de la Grande Guerre. Celle-ci était héritée du parti islamiste de la Prospérité (*Refah*) au pouvoir dans la seconde moitié des années 1990 au niveau local (depuis 1994) et national (dans un gouvernement de coalition de 1995 à 1997). Cette conception se démarquait sur de nombreux points du récit kémaliste, qu'il émane des civils ou des militaires. Elle minorait ainsi le rôle de Mustafa Kemal, présenté auparavant comme le grand - si ce n'est l'unique - stratège de la défense de la péninsule de

guerre italo-turque de 1911-1912, les guerres balkaniques, le front syrien en 1918, puis l'appel à la résistance face à l'occupation étrangère, l'arrivée à Samsun et l'organisation du congrès de Sivas et enfin la guerre gréco-turque de 1919-1922. Lorsque celui-ci accède au pouvoir, c'est avec un territoire et une population profondément marquée par la guerre qu'il lui faut impérativement relever.

La République kémaliste se dresse, exsangue, sur les ruines d'une décennie de guerre. De 1912 à 1922, la population a diminué de 3 millions. En 1927 encore, elle dépasse à peine les 13 500 000 personnes. Le nombre d'habitants d'Istanbul est passé de 1 200 000 en 1912 à 674 000 dix ans après. L'installation, entre 1921 et 1939 de quelque 800 000 immigrés dans le pays ne permet pas de contrebalancer les effets de si lourdes pertes démographiques. Les autres statistiques de la république sont également modestes. Pour ne se contenter que d'une seule d'entre elles, en 1923-1924, il n'y a que 4 894 écoles primaires avec 341 941 élèves et seulement 64 collèges avec 10 052 élèves. En 1931-1932, le nombre d'écoles primaires augmente sensiblement pour arriver à 6 713 (523 611 élèves), mais celui des collèges ne dépasse pas 80 (30 316 élèves). L'industrie est quasi inexistante, l'artisanat lourdement appauvri suite à l'extermination des Arméniens et l'expulsion des Grecs, l'agriculture paralysée après des années de guerre et d'économie de survie.³²⁷

A ce territoire exsangue dont Mustafa Kemal a particulièrement conscience de son état tragique, promet tout : la grandeur et la prospérité, la fierté et l'abondance. La voie à suivre, il s'en est déjà fait une idée : ce programme de modernisation, de conversion au modèle de modernité occidentale passe par la science et les techniques, la construction d'un Etat fort, la création d'une identité nationale. Tout cela avait déjà commencé à être pensé et les bases de la République kémalistes étaient en germes dans les esprits depuis la fin du XIXe siècle.

Ce qu'il lui fallait encore, et la tâche apparaît immense, c'est un peuple constitué en nation, c'est-à-dire le récit fondateur autour duquel se rassemblerait cette nation, auquel elle s'identifierait, qu'elle défendrait, qu'elle ferait sien – en plus de l'Islam comme catégorie d'appartenance. Il fallait faire naître un sentiment national, faire advenir une société en même temps que le pouvoir étatique et

Gallipoli, mais aussi celui des officiers supérieurs ottomans, mettant au contraire en avant la valeur, la ténacité et le sens du sacrifice des soldats du rang. Elle considérait aussi que ceux-ci avaient été essentiellement motivés par leur foi musulmane et donnait donc à leur patriotisme une forte tonalité religieuse. Ce patriotisme ottoman était défini par la commune appartenance à l'Islam, alors que la vulgate kémaliste définissait celui-ci - de manière anachronique - comme un patriotisme turc, minorant au passage la contribution des musulmans non turcs (Arabes, Kurdes...). La référence majeure mobilisée par le récit islamiste était le long poème sur « les Martyrs des Dardanelles » publié en 1924 et composé par Mehmet Akif [Ersoy] (1873-1936), auteur de l'hymne national (1921). Islamo-nationaliste en délicatesse avec l'idéologie laïque de la jeune république turque fondée en 1923, Mehmet Akif avait alors préféré l'exil volontaire en Egypte. »

³²⁷ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, éditions Tallandier, Paris, 2013, p.309-310

administratif à même de l'encadrer, et alors même que le pays lui-même restait à définir, les frontières à arrêter – certaines étant largement « contestées ». Il fallait des discours mobilisateurs qui soient le prolongement de cette guerre. Mustafa Kemal aurait pu n'être qu'un énième défenseur de « l'occidentalisme », du « modernisme » ou du « scientisme », ce qui le distingue est le passage à l'acte, l'effectivité de ses décisions, la mise en place d'une politique de réformes radicales afin de transformer ces restes de l'empire dont il hérite en Etat-nation. Ce qui marque c'est l'immense coup de dés dont a fait preuve Mustafa Kemal et le fait que globalement, cela ait fonctionné. Il prend la posture souveraine de celui qui montre la direction, qui assigne un cap.

C'est sur cette question de l'Occident – de l'Occident comme remise en question – et du devenir européen que nous croisons la pensée de Jacques Derrida. En effet, Derrida a réfléchi à la question du « cap » lors d'un colloque sur « l'identité culturelle européenne » en 1990. Ces réflexions sur l'Europe et la question de l'avenir de la culture européenne n'est pas sans faire écho à la situation turque, et ce via, notamment, le parti pris de Derrida de faire retour sur une certaine forme de discours qui marqua la pensée européenne au lendemain de la première guerre mondiale (une certaine forme de discours inquiet quant à la survie de l'« Esprit européen » que l'on trouve chez Paul Valéry notamment). Dans cette conférence, Derrida parle du fait que toute culture, ainsi que toute mémoire, toute promesse ou encore toute identité suppose un « cap » :

Comme toute histoire, l'histoire d'une culture suppose sans doute un cap identifiable, un *tèlos* vers lequel le mouvement, la mémoire et la promesse, l'identité, fût-ce comme différence à soi, rêve de se rassembler : en prenant les devants dans l'anticipation (*anticipatio, anticipare, antecapere*).³²⁸

Mustafa Kemal est l'homme qui assigna ce « cap » à la Turquie. Il fut à la tête et fut la tête elle-même de cette nouvelle Turquie. Il fut celui qui la personnifia et continue de la personnifier. Il assigna une direction, un pôle, une fin, un *tèlos* (du grec ancien *Τέλος* : la cause finale). Ce cap est à la fois eschatologie et téléologie. C'est-à-dire discours sur la fin ou plutôt sur les fins. La fin au sens de discours sur la fin du monde ou la fin des temps – du grec *ἔσχατος* - « dernier », et *λόγος* - « parole » – et auxquels se lient des concepts, tels que celui de Messie ou de temps messianiques. Et discours sur la fin comprise comme finalité – *τέλος*- « fin, but ». Eschatologie et téléologie donc : deux types de discours qui ne partagent pas la même origine mais qui se retrouverait, ici, dans cette question de « cap », réunit.

³²⁸ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, Editions de Minuit, Paris, 1991, p.23

Le mot de « cap » (*caput, capitis*), qui signifie, vous le savez bien, la tête ou l'extrémité de l'extrême, le but et le bout, l'ultime, le dernier, la dernière extrémité, l'*eskhaton* en général, voici qu'à la navigation il assigne le pôle, la fin, le *tèlos* d'un mouvement orienté, calculé, délibéré, volontaire, ordonné : le plus souvent par quelqu'un. Car ce n'est pas une femme : en général, et surtout en temps de guerre, c'est un homme qui décide du cap, de la pointe avancée qu'il est lui-même, la proue, en tête du navire ou de l'avion qu'il pilote. L'eschatologie et la téléologie, c'est l'homme. C'est celui qui donne les ordres à l'équipage, il tient la barre ou le manche, bref, il se trouve à la tête, la tête qu'il est lui-même, de l'équipage et de la machine — et on le nomme souvent le capitaine. »³²⁹

La question du « cap » amène à poser la question du « qui » : *qui* décide du *cap* ? Pourrait-on dire cela de Mustafa Kemal ? Il y eut indéniablement une promesse messianique d'un type nouveau et le kémalisme a indéniablement imprimé une marque inaugurale dans l'histoire de la Turquie :

Même si elle n'a pas été tenue, du moins sous la forme de son énonciation, même si elle s'est précipitée vers le présent d'un contenu ontologique, une promesse messianique d'un type nouveau aura imprimé une marque inaugurale et unique dans l'histoire.³³⁰

Ce serait cela le legs de Mustafa Kemal : le legs du cap. Ce qu'il aurait laissé aux Turcs ce serait ce « cap » dont on ne saurait s'il faut le suivre ou le contourner. Les Turcs ne peuvent pas ne pas en hériter. Et donc de ne pas faire un choix. La question de la « dette » envers cette promesse messianique, ce que ce nom propre – « Atatürk » – a laissé engage la question de la responsabilité. La question de l'identité – de l'identité d'un peuple, d'une nation, en l'occurrence la question de ce qui fonde l'identité turque – est aussi voire surtout, une question d'héritage. Derrida relève que l'être, que l'avoir-à-être ceci ou cela est toujours déjà une question d'héritage. L'être de ce que nous sommes est d'abord héritage. Ceci échappe à toute volonté, à toute connaissance. Qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, ce que nous sommes nous le sommes en tant que nous en héritons et de cela nous ne pouvons qu'en témoigner. Dire : « je suis turc » c'est d'abord témoigner d'un héritage.

Et que nous le voulions ou non, quelque conscience que nous en ayons, nous ne pouvons pas ne pas en être les héritiers. Pas d'héritage sans appel à la responsabilité. Un héritage est toujours la réaffirmation d'une dette mais une réaffirmation critique, sélective et filtrante ; c'est pourquoi nous avons distingué plusieurs esprits.³³¹

³²⁹ *Ibidem*, p.19

³³⁰ Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris, 1993, p.150

³³¹ *Ibidem*

Cette question du legs, de l'héritage, Derrida l'aborde dans son ouvrage *Spectres de Marx* où revenant sur le marxisme, pose la question de celui-ci en termes d'héritage. Ce qui vaudrait pour le marxisme vaudrait tout aussi pour le kéralisme et la question de l'histoire turco-ottomane ne peut pas aujourd'hui se poser sans la question de l'héritage – des héritages, des légataires et des testateurs. Que l'entreprise révolutionnaire de Mustafa Kemal n'ait donné lieu à aucune idéologie claire si ce n'est la reprise d'un certain culte du chef au travers de l'«atatürkisme », que l'éclectisme de ses influences dû à ses années de formation empêche de le classer dans une catégorie définie traduit mieux encore que tout héritage reste à faire :

L'héritage n'est jamais un donné, c'est toujours une tâche. Elle reste devant nous, aussi incontestablement que, avant même de le vouloir ou de le refuser, nous sommes des héritiers, et des héritiers endeuillés, comme tous les héritiers.³³²

Quel que soit l'héritage, celui-ci reste à faire et pourtant nous héritons, nous sommes des héritiers. Derrida va même jusqu'à rendre équivalent les verbes « être » et « hériter ». Nous sommes ce dont nous héritons telle est la proposition que Derrida avance quant à la question de l'identité :

Être, ce mot dans lequel nous voyions plus haut le mot de l'esprit, cela veut dire, pour la même raison, hériter. Toutes les questions au sujet de l'être ou de ce qu'il y a à être (ou à ne pas être : *or not to be*) sont des questions d'héritage. Il n'y a aucune ferveur passéiste à le rappeler, aucune saveur traditionaliste. La réaction, le réactionnaire ou le réactif, ce sont seulement des interprétations de la structure d'héritage. Nous sommes des héritiers, cela ne veut pas dire que nous avons ou que nous recevons ceci ou cela, que tel héritage nous enrichit un jour de ceci ou de cela, mais que l'être de ce que nous sommes est d'abord héritage, que nous le voulions et le sachions ou non. Et que, Hölderlin le dit si bien, nous ne pouvons qu'en témoigner. Témoigner, ce serait témoigner de ce que nous sommes en tant que nous en héritons, et, voilà le cercle, voilà la chance ou la finitude, nous héritons de cela même qui nous permet d'en témoigner. Hölderlin appelle cela, lui, le langage, « le plus dangereux des biens », donné à l'homme « afin qu'il témoigne avoir hérité /ce qu'il est (*damit er zeuge, was er sei/geerbt zu haben*).³³³

Les Turcs héritèrent de deux choses : d'un « cap » et d'un refus. Mustafa Kemal pose le choix de son « cap » en opposition claire et tranchée avec le passé ottoman : il est l'homme de la modernité, il entend l'incarner, la réaliser, la diffuser à l'ensemble de la nation et ce comme une libération, une libération de l'arriération que représente, pour lui, ce passé ottoman de la Thrace et de l'Anatolie. Il

³³² *Ibidem*, p.94

³³³ *Ibidem*

faudrait donc pouvoir parler de l'héritage de l'empire ottoman et de l'héritage du kémalisme, de la mémoire du monde ottoman et de la mémoire de Mustafa Kemal. Aucun de ces héritages n'est simple.

Mustafa Kemal construit son discours politique contre le passé ottoman ce temps perçu comme celui de la trahison, afin de « mieux rester fidèle » à l'«essence » de la nation turque. Les partisans de Mustafa Kemal se font ainsi dans les 1920 les critiques acerbes de l'empire. Ce fut le cas de l'écrivain Munis Tekinalp, né Moiz Cohen dans le Villayet de Salonique la même décennie que Mustafa Kemal, qui, comme ce dernier, embrassera bien des causes – de l'ottomanisme au turquisme – pour devenir un des idéologues du kémalisme. Celui-ci déclarait, dans un article paru dans le journal *Cumhuriyet* en 1936 :

La révolution kémaliste a balayé le passé et détruit tout ce qui faisait obstacle au mouvement du progrès de la nation ; mais dans les faits, tout ce qui est turc, tout ce qui réside dans le sang turc, dans la race turque, reste intact.³³⁴

Tekinalp est lui aussi un digne héritier du scientisme du XIXe siècle et s'appuie sur des notions de darwinisme et sur l'élitisme de Gustave Lebon pour construire cette idée de « race turque ». Aussi, si le mouvement de rejet et d'effacement quasi-systématique de la tradition ottomane et de l'histoire ottomane lors de la période kémaliste se traduit de fait par des adoptions d'apparences, c'est-à-dire par l'adoption d'une « modernité esthétique » qui impliquait notamment l'abandon du fez, de la musique classique ottomane :

Cette musique traditionnelle « est, depuis, tombée dans l'oubli des pages poussiéreuses de l'histoire, ensemble avec le fez, le *peçe* [*“niqab”*], le turban, la *tekke* [*“couvent”*], la *medrese*, pour y rejoindre la langue et l'histoire ottomanes.³³⁵

Mustafa Kemal accusait les Ottomans – c'est-à-dire la dynastie ayant été à la tête de l'empire depuis Osman – d'avoir « usurpé la souveraineté de la nation » de n'avoir jamais été Turcs – ce qui est très certainement vrai – et les rendait responsables par la même occasion d'un affaiblissement de la « race turque » – ce qui est plus discutable – selon Mustapha Kemal. Il fallait promouvoir les vertus du sport et celui-ci fut, apparemment, peu satisfait des prouesses du peuple turc :

[...] dans la race turque subsistent des traces sinistres, négatives et absurdes du passé.³³⁶

³³⁴ Tekin Alp, *Kemalizm*, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, Istanbul, 1936, p. 318. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.328

³³⁵ *Ibidem*

³³⁶ Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.329

L'héritage ottoman que refusa Mustafa Kemal est cette image d'un corps chétif et malade auquel il souhaiterait substituer le corps svelte et robuste d'un « homme nouveau » : le corps du « turc moderne ». Ainsi lui fallait-il se démarquer de cet empire jadis nommé, de façon infamante, « l'homme malade de l'Europe ».

[...] le corps des générations successives s'est graduellement dégradé. L'ennemi, héritage de l'époque du sultanat en Anatolie, que la révolution républicaine a anéanti, a laissé derrière lui des corps victimes de la malaria, corrompus et malsains.³³⁷

La vérification de la véracité de ces affirmations demanderait de prendre en compte bien trop de facteurs, à commencer par celui – fort douteux – d'établir ce qu'entendre par « race turque ». La stratégie des kémalistes était bien plutôt de légitimer l'instauration du nouveau régime républicain par la mise en avant des tares de l'ancien régime. Cela entraînait pleinement dans une stratégie narrative du pouvoir faisant du récit historique et donc de l'Histoire et de son écriture un enjeu déterminant dans la légitimité de ce pouvoir. Ne pouvant construire une identité nationale autour d'un patronyme – « ottoman »³³⁸ –, optant pleinement alors pour un nationalisme turc, le passé impérial devenait une parenthèse entre la période républicaine et l'époque mythique de « l'origine des turcs », permettant ainsi de réancrer le peuple turc dans histoire multimillénaire et pouvant la faire rivaliser avec la civilisation hellénistique ou romaine.

La décision fut prise de rompre avec ce passé ottoman, à commencer par la lettre, en abandonnant l'alphabet arabo-persan pour adopter – et cela n'a rien d'anodin au vue de l'Histoire – un alphabet romanisé – autrement dit en adoptant l'écriture de l'Empire romain d'Occident. Il y a dans ce geste, dans ce choix, une double rupture : non seulement une rupture avec le monde arabe et persan – et tout ce qu'alors l'Orient représentait – l'obscurantisme et l'arriération dans le discours nationaliste – et une rupture avec les restes de l'Empire byzantin qui demeurait une des sources de l'empire ottoman³³⁹ : source dissimulée par la conquête de l'Anatolie puis par les conquêtes ultérieures en

³³⁷ *Ibidem*

³³⁸ En effet le nom dérive de Osman Ier (turc : *Sultan Osman Gazi*). Osman serait une déformation de l'arabe : *Uṭmān*, عُثْمَان. Osman Ier fut le fondateur de la dynastie ottomane (*Osmanlı*) entre le XIIIe et le XIVe siècle. Voir *Les Ottomans par eux-mêmes*, dir. Borromeo Elisabetta et Vatin Nicolas, Les Belles Lettres, Paris, 2020, p.5 : « Si depuis toujours la dynastie est connue comme « la maison d'Osman » (*al-i Osman*), « ottoman » – Osmanlı en turc – est un terme plus ambigu. Littéralement il signifie « lié à Osman », et dans son sens le plus restreint, il désigne les membres de la famille ou les esclaves de la porte du sultan. »

³³⁹ Voir Apostolopoulos Dimitris, « La coexistence de deux espaces juridiques dans l'Empire ottoman (xve-xvie siècles) », *Études Balkaniques*, vol. 19-20, 2014-2013, p. 89-100 ; DOI:

<https://doi.org/10.3917/balka.019.0089> : « The Ottoman political power recognized and accepted the legal system that was traditionally implemented in the administration of the Orthodox Church and the rules that governed the Christians' family and hereditary matters. Therefore, large parts of the Byzantine law stood within in the Ottoman legality. A study of Ottoman and Greek legal sources from the Fall of Constantinople to

Afrique du Nord ainsi que la proclamation du califat. Pour autant, il y a une véritable continuité entre la gestion romaine et ottomane de l'empire.

Johann Strauss le rappelle en revenant sur la diglossie caractéristique de l'empire ottoman : de toutes les langues qui composaient l'empire, le gréco-byzantin, héritière d'une tradition millénaire, demeura une langue privilégiée dans les échanges diplomatiques avec l'extérieur, et la chancellerie ottomane, en plus d'avoir repris des structures administratives mises en place par les byzantins, conserva l'usage de cette langue (au moins pendant la période dite de « l'interrègne » de 1402-1413). C'est également dans cette langue gréco-byzantine que Critobule d'Imbros³⁴⁰ écrivit la première chronique relatant la geste de Mehmet II dit le conquérant.³⁴¹

Le choix de prendre acte de la mort de l'Empire sans toutefois en accepter l'héritage s'est mué aujourd'hui en d'autres questions, notamment celle du bien-fondé de la « turcisation » de l'Empire ottoman – de faire de l'empire un empire « turc » – par le gouvernement turc actuel.

Il n'existe jamais une seule façon d'hériter – nous l'avons vu avec Jacques Derrida – et ce puisque tout héritage reste à faire. Il y a de multiples façons de faire sien l'héritage de l'Empire pourtant, il n'en reste pas moins que le choix opéré par le pouvoir kémaliste eut indéniablement des répercussions sur l'ensemble des autres choix possibles. Il engagea l'Etat dans une attitude de contrôle et de surveillance du récit historique, traça des lignes de partages, dessina des fidélités et des infidélités. Et il engagea les Turcs eux-mêmes, ainsi que l'ensemble des autres nations héritières de l'empire, dans un rapport ambigu avec l'héritage ottoman d'une part et l'héritage kémaliste d'autre part. La Turquie se réclame de cet héritage exclusivement, comme si avoir été Ottoman revenait à dire être Turc, ce qui est historiquement faux. Pour autant, comme le souligne l'historien Edhem Eldem dans ses cours au Collège de France³⁴², cet héritage ottoman qui est revendiqué uniquement par les Turcs est également de la responsabilité des peuples anciennement sous domination ottomane qui refusent de penser cet héritage comme faisant partie du leur. L'histoire étant avant tout narration, les peuples ayant été sous domination ottomane mais qui refusent de participer à celle-ci a comme conséquence de mettre en

the end of 16th century, reveal the complex interactions between these two legal systems the problems created by the use of legal rules that were initially formed in the Byzantine Empire to regulate various issues in the political structure of the Ottoman Empire that was based upon a different faith. »

³⁴⁰ Critobule d'Imbros ou Michel Critopoulos (en grec Κριτόβουλος ο Ιμβριώτης / Μιχαήλ Κριτόβουλος) fut un homme politique et historien byzantin, né à Imbros vers 1410 et mort vers 1470.

³⁴¹ Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°75-76, 1995, p. 221-255 ; <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>

³⁴² Edhem Eldem, « L'empire ottoman face à l'Occident, introduction », Cours au Collège de France, Emission diffusée sur France culture le 4 juin 2018 ; <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/lempire-ottoman-et-la-turquie-face-a-loccident-16-introduction>

place et malgré eux, une narration unique, un récit uniquement turc de l'Empire. Nous sommes alors confrontés à une réappropriation unique, univoque, d'un Empire qui a été multiple mais qui n'est narré que d'un point de vue nationaliste. Mais penser l'Empire ottoman au prisme de l'état-nation rend l'exercice difficile. Car cela revient à le penser via des concepts qui ne furent pas les siens. Cette étonnante organisation administrative que fut l'Empire ottoman n'était ni nationale ni nationaliste.

Derrida le souligne clairement : tout héritage est hétérogène. C'est cela même qui caractérise un héritage pour lui : une hétérogénéité radicale et nécessaire. Il y aurait donc plusieurs façons d'hériter de l'Empire, de se souvenir de l'Empire, et plusieurs façons également d'hériter de Mustafa Kemal et de sa révolution. Un « héritage » est toujours un « disparate » dont l'unité ne tient qu'à la force d'une affirmation qui doit malgré tout sans cesse être réaffirmée, répétée car rien de cette unité, de cette univocité n'est donné. Aucun héritage n'est naturel : le naturel ne s'hérite pas. Un héritage est toujours la résultante d'un choix critique. Et dès qu'il y a choix, il y a ouverture sur d'autres possibilités : on peut toujours hériter différemment, opérer d'autres choix. Le choix ne s'opère qu'en déchirant, différant, soumettant la plurivocité. On hérite ainsi toujours de plusieurs voix. La question dès lors est celle-ci : quel héritage sommes-nous capables d'entendre et de lire ? Si tout héritage est héritage d'un secret qui dit « lis-moi, en seras-tu jamais capable ? », notre question est celle de savoir ce que nous sommes capables de lire ou comment rendre lisible ce qui ne l'est pas directement. Au-delà du fait que la mémoire du monde ottoman ait été oblitérée par une politique d'effacement de réécriture de l'histoire – et ce jusqu'à en changer la lettre et en en rendre illisible l'ancienne – la question de la lisibilité de ce dont on hérite est en question.

Si la lisibilité d'un legs était donnée, naturelle, transparente, univoque, si elle n'appelait et ne défiait en même temps l'interprétation, on n'aurait jamais à en hériter. On en serait affecté comme d'une cause - naturelle ou génétique. On hérite toujours d'un secret - qui dit « lis-moi, en seras-tu jamais capable ? ». Le choix critique appelé par toute réaffirmation de l'héritage, c'est aussi, comme la mémoire même, la condition de finitude. L'infini n'hérite pas, il ne s'hérite pas. L'injonction elle-même (choisis et décide dans ce dont tu hérites, dit-elle toujours) ne peut être une qu'en se divisant, déchirant, différant elle-même, en parlant à la fois plusieurs fois - et de plusieurs voix.³⁴³

³⁴³ Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, op. cit. p.40

3. Le choix de l'Europe – la diagnose de Valéry et la crise de l'Esprit européen

Lorsque Mustafa Kemal accède au pouvoir – c'est-à-dire lorsqu'il est élu pour la première fois à la présidence de l'Assemblée nationale le 24 avril 1920 (charge cumulant celle de chef de l'Etat et de chef du gouvernement), avant d'y être reconduit une deuxième fois le 13 août 1923 et avant d'être, à la proclamation de la République le 29 octobre 1923, élu définitivement président de la République (poste qu'il occupera jusqu'à sa mort, c'est-à-dire pendant plus de quinze ans) – l'Empire ottoman et la Turquie sont à un tournant – l'un est en ruine et divisé, et l'autre reste à construire. L'empire sort de dix années de guerre (1911-1920 : du conflit balkanique à la première guerre mondiale qui se poursuit en une guerre civile et une guerre dite de libération).

Ce contexte de guerre est déterminant pour comprendre comment s'opèrent les ruptures qui vont mettre fin à l'Empire et, à la suite de la partition de celui-ci au lendemain de l'armistice de Moudros, en plusieurs entités étatiques – dont la Turquie. La Turquie qui naît de ces ruines et ce bien qu'elle en conserve le centre urbain le plus prestigieux – Istanbul – n'est, en effet, jamais que l'un des héritiers de l'empire. Et tout de suite la Turquie kémaliste s'engage sur une voie qui, comparativement au sort des nations européennes au sortir de la guerre, apparaît paradoxale. Il y a un paradoxe, voire une anachronie, dans la proclamation de cette République de Turquie. Comme si elle en accusait le retard, la Turquie se met à inventer une nation au moment même où la première guerre mondiale marquait l'effondrement des nationalismes européens. A l'autodestruction de l'Europe comme aboutissement d'une logique nationaliste fondée sur le concept de peuple, à ce « suicide », Mustafa Kemal répondit par la proclamation d'une nation à construire, d'un peuple à sauver, d'une origine avec laquelle renouer, par-delà « l'usurpation » de la dynastie ottomane, tournée tout autant vers l'avenir que vers un passé mythique, grâce à une langue qui serait régénérée, portée par une écriture qui ne « corromprait » plus la lettre mais ferait advenir « la vérité de la nation dans la pureté de son idiome ».

Au même moment, entre les deux guerres, de 1919 à 1939, alors que Mustafa Kemal s'affaire à construire une nation turque, à faire naître une société sur le modèle européen, à régénérer la culture turque en la faisant renouer avec son histoire, Paul Valéry définit l'Europe comme crise. Il diagnostique une crise de ce qu'il nomme alors « l'esprit européen ». Il se fait le transcrit du fait que cet « esprit européen » se détermine au lendemain de la première guerre mondiale comme crise de l'Europe, de l'identité européenne, et plus précisément de la culture européenne.

Derrida revient sur ces réflexions de Paul Valéry portant sur l'état de l'Europe au sortir de la guerre dans une conférence qui fut prononcée à Turin, le 20 mai 1990, lors d'un colloque sur « L'identité culturelle, européenne », sous la présidence de Gianni Vattimo, puis publiée sous une forme abrégée

dans la revue *Liber* et repris aux éditions de Minuit sous le titre *L'autre cap*³⁴⁴ : Derrida avait choisi pour thème de son intervention « la direction configurée du cap et du capital. De la pointe capitale et du point du capital », ce qui l'a amené à s'arrêter longuement auprès de Valéry. Derrida repose ainsi le cadre de ces réflexions sur l'Europe, et sur la crise qu'elle traverse alors :

La diagnose de Valéry, c'est l'examen d'une crise, de la crise par excellence, si on peut dire, celle qui met en péril le capital comme capital de culture : « Je dis que le capital de notre culture est en péril » (t. II, p. 1090). En médecin, Valéry analyse le symptôme de la « fièvre ». Il situe le mal dans la structure même du capital. Celui-ci suppose la réalité de la chose, c'est-à-dire la culture matérielle, certes, mais aussi l'existence des hommes. La rhétorique valéryenne est ici à la fois culturelle, économique, technique, scientifique et militaire — stratégique : [...] ³⁴⁵

Ce diagnostic au cours duquel Valéry analyse ce « mal » qui met en péril jusqu'au capital culturel de l'Europe se trouve dans un article intitulé *La crise de l'esprit*³⁴⁶ – Extrait de *Europes de l'antiquité au XXe siècle* publié pour la première fois en anglais, dans l'hebdomadaire londonien *Athenaeus*, d'avril-mai 1919. Valéry revient sur son texte de 1919 une douzaine d'années plus tard, en 1931, dans un recueil d'articles et de notes – comprenant notamment ses *Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe* – intitulé *Regards sur le monde actuel*³⁴⁷. Ce texte était l'aboutissement d'une réflexion plus longue et plus large. Ce texte se proposait de revenir sur l'origine et sur les conséquences de cette crise de « l'esprit européen », sur les « illusions » passées et les incertitudes de l'avenir. Ce que souligne d'emblée Paul Valéry, c'est la responsabilité de l'Europe elle-même dans son affaiblissement – autrement dit que les raisons-mêmes de cette crise de « l'esprit » ne sont pas à chercher ailleurs ou en dehors de cet « esprit ».

La Crise de l'Esprit que j'ai écrite au lendemain de la paix, ne contient que le développement de ces pensées qui m'étaient venues plus de vingt ans auparavant. Le résultat immédiat de la grande guerre fut ce qu'il devait être : il n'a fait qu'accuser et précipiter le mouvement de décadence de l'Europe. Toutes ses plus grandes nations affaiblies simultanément ; les contradictions internes de leurs principes devenues éclatantes ; le recours désespéré des deux partis aux non-Européens, comparable au recours à l'étranger qui s'observe dans les guerres civiles ; la destruction réciproque du prestige des nations occidentales par la lutte des propagandes, et je ne parle point de la diffusion accélérée des méthodes et des moyens

³⁴⁴ Derrida Jacques, *L'autre cap*, Editions de Minuit, Paris, 1991, 128p.

³⁴⁵ *Ibidem*, p.66

³⁴⁶ Valéry Paul, *Œuvres*, t.I et II, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1957-1960

³⁴⁷ *Ibidem*

militaires, ni de l'extermination des élites, — telles ont été les conséquences, quant à la condition de l'Europe dans le monde, de cette crise longuement préparée par une quantité d'illusions, et qui laisse après elle tant de problèmes, d'énigmes et de craintes, une situation plus incertaine, les esprits plus troublés, un avenir plus ténébreux qu'ils ne l'étaient en 1913. Il existait alors en Europe un équilibre de forces ; mais la paix d'aujourd'hui ne fait songer qu'à une sorte d'équilibre de faiblesses, nécessairement plus instable.³⁴⁸

Le tableau de l'état de l'Europe que dresse ici Valéry est hautement pessimiste et est clairement marqué par un lexique propre aux discours « décadentistes » du XIXe siècle. Ce pessimisme est encore accentué par la compréhension particulière que Valéry a de l'Europe – du signifiant Europe. L'Europe n'est pas seulement considérée, ici, comme ce continent conventionnel qui s'étend de sa limite ouest – celle de l'océan Atlantique – à sa limite à l'est avec les monts Oural – qui fut fixée par Pierre le Grand –, qui s'étend également de sa limite nord avec la mer de Norvège jusqu'à sa limite méridionale, avec le détroit de Gibraltar qui la sépare de l'Afrique, tout comme les détroits du Bosphore et des Dardanelles marquent sa frontière avec le continent asiatique. L'Europe n'est pas seulement cette entité physique et géographique, elle est pour Valéry tout autre chose. Elle est un « esprit », un « cap », un « capital culturel ». Valéry définissait et décrivait l'Europe comme un « cap » – physiquement dans sa dimension géographique, elle dessine une tension, trouve sa frontière dans un Finistère qui semble tendu vers un horizon, vers un au-delà, vers l'ouest, et, « spirituellement », philosophiquement, elle incarne la « pointe avancée de la civilisation mondiale ».

L'Europe n'est pas seulement un cap géographique qui s'est toujours donné la représentation ou la figure d'un cap spirituel, à la fois comme projet, tâche ou idée infinie, c'est-à-dire universelle : mémoire de soi qui se rassemble et s'accumule, se capitalise en soi et pour soi. L'Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe avancée, dites d'un phallus si vous voulez, donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général.³⁴⁹

Il faut comprendre cette identification de l'Europe à un « esprit » comme une confusion. Elle a confondu sa position géographique – « pointe avancée » du continent Eurasiatique – avec son idéalité. Elle s'est donné une image de « pointe », de « cap » – elle s'y est identifiée. Et par-là elle s'est dotée d'une « persona », d'une personnalité fictive, une voix – elle s'est fait un porte-voix – dans le théâtre de ses représentations, elle a pris le *prosopon/πρόσωπον* – ce masque tragique³⁵⁰ – de celui ou de celle

³⁴⁸ Valéry Paul, *Œuvres*, t.II, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1960, p.907

³⁴⁹ Derrida Jacques, *L'autre cap*, op. cit. , p.28

³⁵⁰ Cf. Nédoncelle Maurice, « Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses*, t.22, fascicule 3-4, 1948, p. 277-299 ; <https://doi.org/10.3406/rscir.1948.1865> :

qui incarne la *fin* et la *finalité* de l'Histoire. Valéry voyait ce masque, ce visage comme le visage d'un « chef », d'un « capitaine » qui indique et tient le « cap », qui a les yeux pointés sur l'horizon. C'est aussi à partir de cette position de surplomb, que l'Europe est déterminée comme « regard », comme « vue » et « contemplation » – regard qui tente de tenir ensemble *l'origine* et *la fin*, qui sont ce à partir de quoi l'avoir lieu de l'Europe à lieu. L'Europe a lieu entre cette origine et cette fin dont elle incarne la vision :

Cette tête a aussi des yeux, elle est tournée d'un certain côté, elle scrute l'horizon et veille dans une direction déterminée : [...] ³⁵¹

Cette pointe avancée qu'est l'Europe, elle ne le serait qu'en se divisant entre cette origine et cette fin qu'elle contemple.

L'idée d'une pointe avancée de l'exemplarité est l'idée de l'idée européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhè* — idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) — et comme *tèlos* — idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au but de l'aboutissement. La pointe avancée est à la fois commencement et fin, elle se divise comme commencement et fin ; c'est le lieu depuis lequel ou en vue duquel tout a lieu. ³⁵²

Sa fin, l'Europe semble bien l'avoir touché lors de ce conflit mondial qui inaugura le XXe siècle. La première guerre mondiale fut pour Valéry un événement déterminant en ce qu'elle engagea la question de la responsabilité de « l'esprit européen » dans son autodestruction – son « suicide ». Autodestruction à laquelle n'est pas extérieur l'autodestruction de l'Empire ottoman. L'empire fut, en effet, pleinement engagé dans le conflit et son glissement vers des conflits intercommunautaires débouchant sur un génocide et le déplacement forcée de millions de personnes ne fut pas un événement extérieur au conflit qui parcourut l'Europe. Cette responsabilité de l'Europe dans sa propre destruction se situe pour Valéry dans la démesure des retombés de ses avancées techniques. La responsabilité de la science et de la technique était engagée. Ainsi lorsque Valéry dresse la liste des dommages et des destructions au sortir de la guerre, celui-ci ne fait pas l'inventaire des destructions matérielles mais des « illusions » de la culture, de l'impuissance de la connaissance, de la mort des

« Aristote y voit un mot formé sur la réalité même, car c'est, dit-il assez drôlement, la partie du corps qui est entre la tête et le cou (4). Le sens est donc : la face ou le visage. Souvent, il faut étendre ce sens et traduire : l'« avant » d'un objet, l'aspect antérieur d'une chose. Le grec classique pouvait parler du πρόσωπον de la lune ou d'un navire (1) ou d'une armée; et le grec moderne n'hésiterait pas à user de la même expression pour un meuble ou une cafetière. »

³⁵¹ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, op. cit. , p.24

³⁵² *Ibidem*, p.29

ambitions morales de la science, de l'idéalisme meurtri, du réalisme accablé de fautes. Le discours de Valéry se tient à la retombée des doctrines du progrès qui furent aussi la possibilité du pire.

Il y a l'illusion perdue d'une culture européenne et la démonstration de l'impuissance de la connaissance à sauver quoi que ce soit ; il y a la science, atteinte mortellement dans ses ambitions morales, et comme déshonorée par la cruauté de ses applications ; il y a l'idéalisme, difficilement vainqueur, profondément meurtri, responsable de ses rêves ; le réalisme déçu, battu, accablé de crimes et de fautes ; la convoitise et le renoncement également bafoués [...]³⁵³

C'est là, dans ce discours sur la décadence de l'« esprit », que se trouve le mot devenu fameux de Valéry sur la mortalité des civilisations. L'expérience de la guerre et des destructions qu'elle a engendrées se comprend comme crise et ce à partir d'une prise de conscience – une prise de conscience qui n'est pas dissociable de sa crise. Là apparaît le motif de la cendre, de la trace et des ruines. De la possibilité du reste sans reste qui occupera la pensée de Derrida. Se savoir mortelle : qu'est-ce que cela peut vouloir dire pour une « civilisation » ? Ce que Valéry invite à penser, c'est la finitude des cultures, le fait qu'il n'y ait d'histoire qu'à partir de cette finitude – seules les choses mortelles ayant une histoire. L'Europe est ce « cap » qui pense et se pense dans l'imminence de la catastrophe et c'est son « avancée » même qui l'amène à penser cette fin comprise comme possibilité d'annihilation. La catastrophe est comprise comme événement absolu, définitif, sans retour – la possibilité de l'anéantissement. Ce qui est mortel pour Valéry, c'est l'« esprit ». L'« esprit » est mortel – au sens actif et passif – et en même temps toujours déjà fantomatique. Histoire, modernité, avenir, apocalypse, spectralité sont liés :

Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. Nous avons entendu parler de mondes disparus tout entiers, d'empires coulés à pic avec tous leurs hommes et tous leurs engins ; descendus au fond inexplorable des siècles avec leurs dieux et leurs lois, leurs académies et leurs sciences pures et appliquées, avec leurs grammaires, leurs dictionnaires, leurs classiques, leurs romantiques et leurs symbolistes, leurs critiques et les critiques de leurs critiques. Nous savons bien que toute la terre apparente est faite de cendres, que la cendre signifie quelque chose. Nous apercevions à travers l'épaisseur de l'histoire, les fantômes d'immenses navires qui furent chargés de richesse et d'esprit.³⁵⁴

De cette prise de conscience date une peur. La peur d'une fin effective, d'une annihilation qui soit autre chose qu'une simple spéculation. Cette peur, pour Valéry, se traduit par un retour à des formes

³⁵³ Valéry Paul, *Œuvres*, t.I, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1957, p.951

³⁵⁴ *Ibidem*, p.949

de croyances qui n'avaient dès lors plus rien à voir avec les discours des tenants du progrès et de la science – la possibilité d'une destruction imminente à fait ressortir, comme une sorte de réaction de défense, des appels, des invocations faites aux « sauveurs », aux « protecteurs », aux « martyrs », aux « héros », aux « pères de la patrie », aux « saints » et aux « saintes » ainsi qu'aux « poètes », comme un désir de renouer avec quelques « forces » archaïques protectrices de la communauté :

Et dans le même désordre mental, à l'appel de la même angoisse, l'Europe cultivée a subi la reviviscence rapide de ses innombrables pensées : dogmes, philosophies, idéaux hétérogènes ; les trois cents manières d'expliquer le Monde, les mille et une nuances du christianisme, les deux douzaines de positivismes : tout le spectre de la lumière intellectuelle a étalé ses couleurs incompatibles, éclairant d'une étrange lueur contradictoire l'agonie de l'âme européenne.³⁵⁵

Le refuge des prophéties, des actes antérieurs, des attitudes ancestrales fut le produit de cette anxiété d'avoir vu l'oscillation allant du réel au cauchemar et du cauchemar au réel.

[...] l'âme invoquait à la fois toutes les incantations qu'elle savait, considérait sérieusement les plus bizarres prophéties ; elle se cherchait des refuges, des indices, des consolations dans le registre entier des souvenirs, des actes antérieurs, des attitudes ancestrales. Et ce sont là les produits connus de l'anxiété, les entreprises désordonnées du cerveau qui court du réel au cauchemar et retourne du cauchemar au réel, affolé comme le rat tombé dans la trappe...³⁵⁶

Derrida revient donc sur ce discours arché-typique au lendemain de la guerre pour rejoindre la question de « l'esprit ». Derrida y retrouve une invocation quasi-similaire du spectre du *Hamlet* de Shakespeare – spectre qu'il retrouva chez Marx. Dans cette Europe comprise, comme entité « spirituelle », c'est-à-dire tout aussi bien comme « mythe » que comme « mythème », voire de « philosophème », la figure de Hamlet fait retour – elle revient, elle aussi, ici, dans le texte valérien, hanter l'Europe. L'Europe y est hantée non plus par le fantôme du *père-roi* mais par le fantôme du *fils-héritier* – c'est-à-dire par la question de l'héritage, de la dette, de la responsabilité et de la justice. Plus d'un fantôme, plus d'une voix, plus d'un héritage. À qui revient la responsabilité des crimes de cette histoire ? La « Grande guerre » comme suicide des nations appelle à elle la question de la justice. L'Hamlet européen de Valéry tient cette vigie, cette vue de surplomb si caractéristique de ce qu'est l'Europe comme « cap », comme « regard » porté au loin », cette « terrasse d'Elsinore » aux proportions gigantesques, dominant l'entièreté des lignes de fronts, des zones d'affrontements et de destruction. De ce qu'embrasse le regard de cet Hamlet encore trop européen – traduisant encore une

³⁵⁵ *Ibidem*, p.950

³⁵⁶ *Ibidem*, p.953

vision euro-centrée de la grande guerre – Valéry oublie les fronts d’Orient, sous-estimant, par-là, encore l’immensité des lignes de destruction et le nombre de morts – c’est-à-dire de spectres.

(...) l’Hamlet européen regarde des millions de spectres. Mais il est un Hamlet intellectuel. Il médite sur la vie et la mort des vérités. Il a pour fantômes tous les objets de nos controverses ; il a pour remords tous les titres de notre gloire ; il est accablé sous le poids des découvertes, des connaissances, incapable de se reprendre à cette activité illimitée. Il songe à l’ennui de recommencer le passé, à la folie de vouloir innover toujours. Il chancelle entre les deux abîmes, car deux dangers ne cessent de menacer le monde : l’ordre et le désordre.³⁵⁷

Nous pourrions étirer d’avantage cette « terrasse d’Elsinore », cette vigie depuis laquelle sa fin apparaît à l’Europe, jusqu’aux Balkans, aux Dardanelles et plus loin encore, dans le Caucase. En effet, si nous considérons que l’Empire ottoman fut pleinement partie prenante de ce conflit et que son effondrement n’est pas étranger à cette « crise de l’esprit européen », il faudrait inclure dans cette description l’espace allant des Balkans, de la Galicie, jusqu’à l’Irak et au Yémen. Les fronts ottomans ont en effet couvert des zones géographiques très fortement éloignées et dont la diversité se décline ainsi :

Europe orientale et Europe du Sud-Est (surtout Galicie, mais aussi un peu les Balkans avec la Macédoine et la Roumanie) ; Péninsule de Gallipoli (pour la seule année 1915) ; le front « caucasien » (Anatolie orientale, Caucase du Nord et du Sud) [... auquel on peut adjoindre un sous-front perse qui lui est connecté ; et enfin celui des provinces arabes, un front qui mérite peut-être d’être divisé en trois ou quatre : Tripolitaine, canal de Suez-Égypte (deux expéditions) et Syrie-Palestine, Golfe et « Mésopotamie » (Irak actuel).³⁵⁸

Le déplacement des troupes ottomanes fut ce qui relia entre eux ces différents théâtres d’opérations militaires qui, s’ils n’avaient pas tous la même importance, ne mobilisa pas moins l’empire.

La dispersion des théâtres d’opération renvoie aussi à des environnements naturels et humains (populations plus ou moins loyales et bien disposées) très différents. Ce qui relie ces espaces, ce sont les troupes ottomanes transférées d’un point à un autre. Les mémoires écrits par les soldats, et surtout les officiers ottomans (mais aussi par certains officiers allemands),

³⁵⁷ *Ibidem*

³⁵⁸ Toumarkine Alexandre, « Historiographie turque de la Première Guerre mondiale sur les fronts ottomans : problèmes, enjeux et tendances », *Histoire@Politique*, n° 22, 2014, p.194-214 ; <https://doi.org/10.3917/hp.022.0194>

juxtaposent systématiquement ces paysages, faisant parfois alterner les montagnes enneigées de l'Anatolie orientale et du Caucase et les déserts du Moyen-Orient.³⁵⁹

Si la bataille des Dardanelles est l'épisode et la zone la plus représentée dans l'historiographie turque de la grande guerre, c'est sur le front caucasien que semble s'être joué l'implosion définitive de l'empire. Ce fut en effet dans le Caucase, à l'est de l'Anatolie que le conflit se mua en une guerre civile : le conflit opposant à l'origine l'empire à la Russie, se dégrade et se transforme en un conflit ouvert entre les milices arméniennes et forces ottomanes. La peur de l'anéantissement s'empara des communautés arméniennes, de plus en plus suspectées de vouloir profiter du conflit pour faire sécession et imposer la création d'un Etat arménien, ce quoi se mêle la peur d'une vengeance arménienne pour l'ensemble des massacres commis auparavant par le pouvoir ottoman. En quelques années la nature même du combat et ses modalités fut modifiée et mena le modèle de gouvernance impérial à une impasse qui devint insurmontable.

C'est également la figure d'Hamlet que Stéphane Cermakian retrouve dans les écrits de Nigoghos Sarafian, poète et écrivain arménien. Ce Hamlet dont parle Nigoghos Sarafian est, lui, au plus proche de ces destructions qui engendrèrent la quasi-annihilation des communautés arméniennes en Anatolie.

En 1946, un réfugié du nom de Nigoghos Sarafian, rescapé du génocide des Arméniens perpétré par les gouvernements turcs successifs, fait paraître à Paris un article intitulé « Un témoignage ». Grand lecteur de Valéry, il campe dès les premières lignes un Hamlet qui a pour nom Diaspora. Ce Hamlet considère le monde étranger (en l'occurrence l'Europe, la France précisément pour Sarafian et nombre de ses congénères), et, regardant le crâne de la beauté, murmure avec des mots de feu : « Écrire ou ne pas écrire... » Il entend l'écho de ruines des siècles passés, et cet écho est perpétuellement le même. Il entend aussi l'écho de son peuple. Il se situe à la croisée des chemins : que faut-il écrire, et comment l'écrire, alors que l'on est au carrefour des révolutions, guerres, génocides, exils, errances, promesses non tenues et surdité volontaire des États complices ?³⁶⁰

Les réflexions de Valéry portent ainsi sur ce qui compose une civilisation, c'est-à-dire ce qu'il nomme le « capital culturel d'une civilisation », et ce au moment où elle apparaît dans sa plus grande fragilité. Une culture est faite d'objets de savoir, de productions et de consignations et de transmissions du savoir. C'est ce dont est fait une civilisation pour Valéry. Mais cela n'est rien si aucun sujet n'est capable

³⁵⁹ *Ibidem*

³⁶⁰ Cermakian Stéphane, « Hamlet ou la crise de l'esprit européen selon Valéry », *Carnets*, Deuxième série, 11, 2017 ; <https://doi.org/10.4000/carnets.2310>

de s'en emparer, de le réactiver, de le relancer. Le péril naît lorsqu'une civilisation se retrouve privée d'hommes capables de lire, de s'approprier, de mettre en œuvre, de transmettre ses savoirs accumulés. La mort d'une civilisation correspond pour Valéry au devenir amnésique de celle-ci.

De quoi est composé ce capital Culture ou Civilisation ? Il est d'abord constitué par des choses, des objets matériels, — livres, tableaux, instruments, etc., qui ont leur durée probable, leur fragilité, leur précarité de choses. Mais ce matériel ne suffit pas. Pas plus qu'un lingot d'or, un hectare de bonne terre, ou une machine ne sont des capitaux, en l'absence d'hommes qui en ont besoin et qui savent s'en servir. Notez ces deux conditions. Pour que le matériel de la culture soit un capital, il exige, lui aussi, l'existence d'hommes qui aient besoin de lui, et qui puissent s'en servir, — c'est-à-dire d'hommes qui aient soif de connaissance et de puissance de transformations intérieures, soif de développements de leur sensibilité ; et qui sachent, d'autre part, acquérir ou exercer ce qu'il faut d'habitudes, de discipline intellectuelle, de conventions et de pratiques pour utiliser l'arsenal de documents et d'instruments que les siècles ont accumulé. Je dis que le capital de notre culture est en péril.³⁶¹

Que la crise soit crise de la mémoire n'a pas échappé à Derrida qui, justement, le souligne.

Le langage de la mémoire (mise en réserve, archive, documentation, accumulation) croise donc le langage économique aussi bien que le langage techno-scientifique de la polémologie (« connaissance », « instruments », « puissance », « arsenal », etc.). Le péril qui guette le capital menace essentiellement l'« idéalité » du capital : notre « capital idéal », dit Valéry.³⁶²

[...] Ce qui met en crise le capital culturel comme capital idéal (« J'ai assisté à la disparition progressive d'êtres extrêmement précieux pour la formation régulière de notre capital idéal. »), c'est la disparition de ces hommes qui « savaient lire : vertu qui s'est perdue », ces hommes qui « savaient entendre et même écouter », qui « savaient voir », « relire », « réentendre » et « revoir » — en un mot, de ces hommes capables aussi de répétition et de mémoire, préparés à répondre, à répondre devant, à répondre de et à répondre à ce qu'ils avaient une première fois entendu, vu, lu, su. Par cette mémoire responsable, ce qui se constituait en « valeur solide » (Valéry souligne ces deux mots) produisait du même coup une plus-value absolue, à savoir l'accroissement d'un capital universel : [...] ³⁶³

Le « capital culturel » de l'Europe se confond avec l'idéalité : l'Europe n'est autre que cette idée de l'idée qui est aussi l'idée de l'Histoire, c'est-à-dire de la modernité. Ce qui est en péril, ce n'est pas la

³⁶¹ Valéry Paul, *Œuvres*, t.II, *op. cit.*, p.1053

³⁶² Derrida Jacques, *L'Autre cap*, *op. cit.*, p.67

³⁶³ *Ibidem*, p.69

simple « culture européenne » mais l'Europe en tant que « pointe avancée de l'idéalité », c'est-à-dire en tant que l'idée, l'« esprit » de l'Europe excède son empiricité et sa particularité pour ouvrir sur l'infini et donner lieu à l'universel. C'est là l'idée que l'Europe se fait d'elle-même, celle avec laquelle elle se confond. Ce qui pose que ce péril qui touche l'« esprit » européen ne touche pas essentiellement l'Europe mais « l'universalité dont elle répond ».

Selon la logique capitale que nous voyons se confirmer ici, ce qui menace l'identité européenne ne menacerait pas essentiellement l'Europe mais, en l'Esprit, l'universalité dont elle répond, dont elle est la réserve, le capital ou la capitale.³⁶⁴

Ce discours sur la crise de « l'esprit » européen, Derrida le saisie chez Paul Valéry mais, comme il le rappelle, ce discours vaut essentiellement par son exemplarité, son aspect typique voire archétypique. Il n'est en effet qu'un exemple parmi d'autres :

Parmi tous les exemples possibles, je ne citerai encore une fois que celui de Valéry, parce que je le trouve en somme aussi typique ou archétypique qu'un autre. Puis il a ici, pour moi qui vous parle, le mérite d'accuser en français le gallocentrisme même dans ce qu'il garde, ce sont les mots de Valéry, de plus « ridicule » et de plus « beau ».³⁶⁵

Ce discours sur lequel il revient lors de cette conférence sur l'Europe et son avenir, Derrida l'avait déjà rencontré au moment où, s'intéressant à Heidegger, où se posait la question de l'oblitération, de l'omission du mot même d'« esprit » dans toute une partie de son œuvre et de son surgissement soudain dans le discours qu'il prononça lors de sa prise de fonction au rectorat. Ce discours Derrida le repère non seulement chez Heidegger mais également chez Husserl, et avant cela chez Hegel :

Qu'on me permette de l'indiquer au passage : quant à ce qui concerne ici l'Europe et l'Esprit, qu'il s'agisse notamment de Valéry et de Husserl, plus implicitement de Hegel et de Heidegger, cette conférence précise et supposait donc, dans une certaine mesure, des réflexions publiées dans d'autres ouvrages, et plus visiblement dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987.³⁶⁶

Ce discours dessine un discours traditionnel – une tradition dans le discours sur l'Europe qui est aussi discours traditionnel sur la modernité. La crise de l'Europe y est chez chacun d'eux comprise comme crise « de l'esprit » et ce au moment même où la finitude apparaît à l'Europe en ce moment critique

³⁶⁴ *Ibidem*

³⁶⁵ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, op. cit. , p.72

³⁶⁶ *Ibidem*, p.82

de suspend, et c'est depuis cette finitude que se dessine pour elle les contours de son image, c'est-à-dire de son *eidos*/ *εἶδος*, de sa persona :

Je note seulement que de Hegel à Valéry, de Husserl à Heidegger, malgré toutes les différences qui séparent ces grands exemples entre eux (j'ai essayé de les marquer ailleurs, par exemple dans *De l'esprit*), ce discours traditionnel est déjà un discours de l'Occident moderne. Il date. Il est le plus actuel, rien n'est plus actuel, mais déjà il date — et cette actualité laisse paraître la ride familièrement inquiétante, discrète mais impitoyable, le stigmate même d'une anachronie qui marque le jour de tous nos jours, nos gestes, nos discours, nos affects, les publics et les privés. Il date d'un moment où l'Europe se voit à l'horizon, c'est-à-dire depuis sa fin (et l'horizon, c'est, en grec, la limite), depuis l'imminence de sa fin. Ce vieux discours exemplaire et exemplariste sur l'Europe est déjà un discours traditionnel de la modernité. Il est aussi le discours de l'anamnèse à cause de ce goût de fin sinon de mort qui est le sien.³⁶⁷

Derrida entreprend dans une note de recenser ce qui fait la particularité de ce chacun de ces discours. Malgré les différences, une similitude de ton est notable, et une logique fondamentalement analogue se dégage entre la forme husserlienne, heideggérienne et hégélienne de cette « crise » selon Derrida :

Il y eut la forme, au moins, du moment hégélien où le discours européen consonne avec le retour à soi de l'esprit dans le Savoir Absolu, en cette « fin-de-l'histoire » qui peut donner lieu aujourd'hui à des éloquences bavardes.

Il y eut aussi la forme husserlienne de la « crise des sciences européennes » ou la « crise de l'humanité européenne » : la téléologie qui conduit l'analyse de l'histoire et l'histoire même de cette crise, du recouvrement du motif transcendantal avec et depuis Descartes, est guidée par l'idée d'une communauté transcendantale, à savoir la subjectivité d'un « nous » dont l'Europe serait à la fois le nom et la figure exemplaire. Cette téléologie transcendantale aurait depuis l'origine de la philosophie montré le cap.

Il y eut au même moment, et quel moment, 1935-1936, le discours heideggérien qui déplore l'Entmachtung de l'esprit. L'impuissance, le devenir-impuissant de l'esprit, ce qui le prive violemment de sa puissance, ce n'est rien d'autre que la destitution (Enérachtung) de l'Occident européen. Alors même qu'il s'oppose au sub-objectivisme transcendantal ou à la tradition cartésiano-husserlienne comme à son symptôme, Heidegger n'en appelle pas moins à penser le péril essentiel comme péril de l'esprit et de l'esprit comme chose de l'Occident

³⁶⁷ *Ibidem*, p.31

européen, au centre opprimé de l'étau, dans la Mite de l'Europe, entre l'Amérique et la Russie.³⁶⁸

Revenons à la Turquie. Lorsque Mustafa Kemal pris la décision d'imposer le modèle européen de modernité, celui-ci affirmait par-là non seulement sa volonté de rompre avec le passé ottoman et son héritage, mais également qu'il faisait désormais sien cet héritage européen. En engageant la Turquie sur la voie d'une « occidentalisation » comprise comme « modernisation », Mustafa Kemal ne recueillait pas seulement les « prouesses » de ses avancées technologiques, et son modèle esthétique, il faisait de la Turquie l'héritière de cette « crise » tout en essayant de le masquer. Les impasses de la construction d'une « unité nationale » turque sont aussi le reflet de cette défaillance caractéristique de l'« esprit européen ». De cet héritage, ressort une responsabilité – une responsabilité qui nous engage encore aujourd'hui dans notre actualité.

Or, ce discours de la tradition moderne, nous avons nous-mêmes à en répondre. Nous gardons, avec la mémoire capitalisante que nous en avons, la responsabilité de cet héritage. Cette responsabilité, nous ne l'avons pas choisie, elle s'impose à nous de façon d'autant plus impérative qu'elle est, en tant qu'autre, et depuis l'autre, la langue de notre langue. Cette responsabilité, ce devoir capital, comment l'assumer ? Comment répondre ? Et surtout comment assumer ici une responsabilité qui s'annonce comme contradictoire puisqu'elle nous inscrit d'entrée de jeu dans une sorte d'obligation nécessairement double, de double bind ?³⁶⁹

Le naufrage est devenu notre affaire, au jour où nous sommes concernés, où cela devient « notre » affaire – mais qui est ce « nous » ?

Nous ne pouvions pas les compter. Mais ces naufrages, après tout, n'étaient pas notre affaire.³⁷⁰

Que faire de ces spectres qui hantent et l'Europe et l'espace de l'ancien Empire ottoman ? Il nous faut revenir sur ce qui compose exactement ce discours occidental de la modernité, comprendre comment cette idée s'est peu à peu imposée au cours du XIXe siècle pour aboutir au XXe siècle à de si radicales ruptures.

³⁶⁸ *Ibidem*, p.35

³⁶⁹ *Ibidem*, p.32

³⁷⁰ Valéry Paul, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p.949

Chapitre 3

Histoire, science et écriture – coordonnées de la modernité dans la philosophie au tournant des XIXe et XXe siècle

1. *De la grammatologie* ou l'écriture comme condition de possibilité de l'historicité

Que l'Histoire, dans sa conception moderne, c'est-à-dire à partir du moment où le champ de l'Histoire est ouvert et compris comme champs d'investigations scientifiques et que dès lors l'histoire est pensée comme science, soit liée de manière indissociable à la question de l'écriture est clairement marqué dans le fait que l'écriture fait office de ligne de partage entre l'historique et le pré-historique, et que c'est à l'écriture qui fit entrer l'humanité dans l'Histoire. Mais ceci est d'autant plus marqué lorsqu'il est question de savoir à quelle condition une science de l'écriture serait possible – question qui, justement, ouvre la réflexion de Derrida sur l'écriture et son statut dans la métaphysique occidentale.

En effet, Derrida ouvre sa réflexion sur la grammatologie par la question de la détermination du champ scientifique que devrait recouvrir une telle science en pointant le fait que ce champ n'est pas « hors de toutes prédéterminations historico-métaphysiques ». Derrida pose pour acquis six points correspondant à autant de prédéterminations historico-métaphysique³⁷¹. Il souligne d'abord le fait que l'idée de la science est née à une certaine époque de l'écriture, et que la science en tant que « projet », tâche », « idée », a été formulée dans « un langage impliquant un certain type de rapports déterminés — structurellement et axiologiquement — entre parole et écriture », c'est-à-dire un langage qui était lié à une conception de l'écriture phonétique – conception qui fut « valorisée comme le *telos* de toute écriture », c'est-à-dire que l'idée de science s'inscrivait d'ores et déjà dans une hiérarchisation des écritures et donc des cultures en fonction de l'écart plus ou moins grand séparant une langue de la phonétisation de son écriture. A ces trois premiers points s'ajoutent un quatrième qui est la prise en compte du fait qu'une telle conception de la science dans sa forme la plus étroite est apparue à une

³⁷¹ Ces six points sont développés au début du chapitre « Linguistique et grammatologie », in Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967.

époque bien déterminée, c'est-à-dire au XVIII^e siècle et dans « un système déterminé des rapports entre la parole « vive » et l'inscription ».

Les cinquième et sixièmes points sont, pour nous, tout à fait déterminants puisqu'ils posent non seulement que l'écriture est plus qu'un auxiliaire de la science : elle en est la condition de possibilité.

5° que l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science — et éventuellement son objet — mais d'abord, comme l'a en particulier rappelé Husserl, dans *L'origine de la géométrie*, la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'*epistémè*.³⁷²

Que l'écriture soit la condition de possibilité de l'historicité signifie que la science historique est précédée par la possibilité de l'écriture et que l'histoire de l'écriture ne serait dès lors rien d'autre que la science de la possibilité de la science :

6° que l'historicité elle-même est liée à la possibilité de l'écriture : à la possibilité de l'écriture en général, au-delà de ces formes particulières d'écriture au nom desquelles on a longtemps parlé de peuples sans écriture et sans histoire. Avant d'être l'objet d'une histoire — d'une science historique — l'écriture ouvre le champ de l'histoire — du devenir historique. Et celle-là (Histoire, dirait-on en allemand) suppose celle-ci (*Geschichte*). La science de l'écriture devrait donc aller chercher son objet à la racine de la scientificité. L'histoire de l'écriture devrait se retourner vers l'origine de l'historicité.³⁷³

Nous voyons donc dépendre de l'écriture — telle que celle-ci est conçue par toute une tradition historico-métaphysique allant de Hegel à Husserl — le rang auquel seront tenues les sociétés qui ne possèdent pas l'écriture, c'est-à-dire des sociétés considérées dès lors comme non-historiques — ce qui ne sera pas sans conséquence quant à la légitimation de l'entreprise coloniale européenne —, mais également les sociétés possédant, certes, une écriture mais une écriture considérée comme encore trop éloignée de l'idéal phonétique d'une écriture répondant adéquatement aux nécessités de la science. Cette adéquation de la langue écrite à l'idéal de l'unité de la science sera un argument déterminant traversant toute la seconde moitié du XIX^e siècle jusqu'au XX^e siècle dans les débats concernant la réforme de l'écriture de l'empire ottoman puis dans la République de Turquie³⁷⁴.

Mais avant de revenir à la question de l'écriture dans l'histoire de la Turquie moderne, nous devons pousser plus avant nos investigations quant aux liens entre écriture et histoire et notamment comment

³⁷² Derrida Jacques, *De la Grammatologie*, op. cit. , p.42

³⁷³ *Ibidem*, p.43

³⁷⁴ Voir Intra. 2^eme partie, Chap.7-2

chez Hegel, dans le prolongement d'autres penseurs et notamment Schelling, prit forme une philosophie qui liait *langue et peuple, nation et écriture, mémoire et histoire, raison et esprit*.

2. L'historicité comme projet – Crise du projet philosophique de Husserl à Derrida

Il nous faut comprendre, dans le cas de la Turquie, de sa transformation sous le coup d'une crise temporelle, comment le concept de « modernité » en tant que processus comportant une tension discriminante, dessine un avant et un après qui se surdéterminent en un « en avance » et un « en retard ». Comprendre également comment justement des concepts liés à la « modernité » ont été déterminant dans la définition d'un « nouveau régime d'historicité » avec des concepts tels que « modernisation », « occidentalisation », « civilisation », « nationalisation », « turcification ».

Il nous faut pour cela revenir à la philosophie de l'Histoire telle que celle-ci s'énonce chez Hegel et ses contemporains mais aussi, au-delà de l'idéalisme allemand, revenir sur la détermination de l'historicité de l'être telle qu'elle s'énonce chez Husserl et ses contemporains. Il y a un trait d'union qui peut être tiré entre Hegel et Husserl à partir de la question de l'historicité, ou plus exactement des conditions de possibilité de l'existence historique. Le fait qu'une telle question relative aux conditions de possibilités de l'historicité soit liée à la question de l'écriture et de la mémoire n'a pas échappé à Derrida et celui-ci y porta un intérêt appuyé non seulement dans son ouvrage *De la grammatologie*, mais également au cours d'un séminaire sur la question de l'être et de l'Histoire chez Heidegger qui développe des réflexions qui se prolongent plus avant dans d'autres textes comme *Heidegger et la question*, ainsi que *L'autre cap*.

Travaillant sur la question de l'histoire chez Heidegger et la question de la temporalité du *Dasein*, lors d'un cours qu'il dispensa à l'ENS entre 1964 et 1965, Derrida revient sur la conception husserlienne de l'historicité telle qu'elle se trouve exposée dans « un des textes annexes de la *Krisis* [...], texte qui s'intitule précisément « *Stadion der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit* » (*Stade de l'Histoire. Première historicité*)³⁷⁵, texte daté de 1934. Ce à quoi Derrida est attentif dans ce texte c'est au fait qu'au-delà des différences et des ruptures évidentes, il y a une certaine conception de l'historicité qui perdure de Hegel à Husserl. Derrida rappelle bien qu'il n'a pas l'intention de faire de Husserl « un

³⁷⁵ Husserl Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1954, p. 502-503. Le texte « *Stufen der Geschichtlichkeit* » est daté fin d'automne 1934, cité par Jacques Derrida in Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Édition établie par Thomas Dutoit, éditions Galilée, Paris, 2013, p.170

héritier pur et simple de la métaphysique hégélienne de l'histoire. » En effet, bien qu'il ne s'agisse pas là pour Husserl de réinvestir le *topos* qui dénie l'accès à l'historicité aux peuples sans écriture, celui-ci conçoit, en effet, la possibilité de distinguer entre les cultures des degrés d'historicité. S'il est reconnu à toute société une historicité, celle-ci demeure au niveau le plus bas à partir du moment où n'est pas conçu ce qui va venir jouer un rôle discriminant, c'est-à-dire pour Husserl, l'idée de science comprise comme projet historique.

Husserl y tente de distinguer entre plusieurs niveaux d'historicité. Et cette distinction va lui permettre de reconnaître une historicité à des cultures auxquelles l'idée de science et notamment de projet historique est encore restée étrangère. [...] Le niveau le plus bas est celui de l'historicité commune à toute société, toute communauté parlante, c'est-à-dire ayant une culture - là, le simple lien de générations, l'activité en communauté, l'unité de l'environnement tel qu'il est informé par la culture et les techniques empiriques, la transmission des outils, les traditions orales des événements importants, tout cela assure une certaine signification historique à la vie en communauté.³⁷⁶

Husserl reconnaît le fait que l'historicité soit un universel qui appartienne en propre aux hommes vivant en communauté. En cela, l'histoire a toujours déjà commencé, mais ce n'est là qu'un premier niveau d'historicité. Si l'idée de science est à ce point décisive c'est parce qu'elle est l'idée de l'infini, que par elle, une communauté peut dépasser sa finitude, le nombre fini des générations qui la précède, en projetant sa propre historicité.

Il faut que l'historicité se dégage comme « projet », c'est-à-dire comme projection de soi au-delà de soi, s'arracher au présent pour viser non pas seulement un temps à venir mais l'idée de l'infini propre à la science et qui est dépassement de la finitude empirique d'une société donnée et qui ne représente que le stade le plus bas de l'historicité :

Naturellement, précise Husserl, les hommes, en tant qu'ils participent seulement à ce premier niveau d'historicité, n'ont pas encore l'idée ou le projet d'une historicité dépassant la finitude de leur groupe ou d'un certain nombre fini de générations, etc.

Mais sans ce premier niveau ou cette première étape, l'idée de la tâche infinie elle-même ne pourrait pas surgir. Maintenant, la limite inférieure vers laquelle tend cette première historicité comme finitude du sens, c'est la non-historicité dont Husserl parle dans la lettre à Lévy-Bruhl.³⁷⁷

³⁷⁶ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.170

³⁷⁷ *Ibidem*

C'est ainsi que Derrida repère dans la *Krisis*³⁷⁸ une résurgence d'une certaine conception téléologique de la Raison qui fut caractéristique de la philosophie de l'Histoire telle que Hegel en posa les bases. L'historicité devient un thème phénoménologique au moment où Husserl entreprend de comprendre l'essence de son temps comme « crise » – crise de la scientificité, crise de l'humanité – qui n'est pas sans reprendre des accents propres à l'hégélianisme.

Cet investissement de la question de l'historicité dans la phénoménologie husserlienne intéresse Derrida en ce que celle-ci apparaît caractéristique d'une certaine conception de la métaphysique occidentale telle que celle-ci lie la science à l'écriture. En revenant sur la constitution de l'Histoire en science historique, Derrida revient sur le partage sur lequel celle-ci s'appuie, à savoir le partage entre sociétés possédant l'écriture et sociétés sans écriture. Ses réflexions sur la question de l'être et de l'Histoire tels que ces deux thèmes se déploient dans la phénoménologie husserlienne et comment elles viennent à être critiquées par Heidegger, se situent dans le prolongement de sa réflexion ouverte par son ouvrage *De la grammatologie*³⁷⁹. Derrida repère en effet une continuité entre le discours ethnographique de Lévi-Strauss³⁸⁰ lorsque celui-ci fait le lien entre l'absence d'écriture et l'absence de pouvoir dominant dans les sociétés amazoniennes qu'il put observer et la conception husserlienne de l'historicité qui lie l'accès à l'écriture à l'idée de la science : condition selon lui nécessaire à la conscience d'une existence historique. Husserl affirme en effet que les peuples et les civilisations dans lesquels l'idée de la science ou de la philosophie n'auraient pas fait irruption n'auraient qu'une historicité empirique.

Elle ne peut se penser comme historique parce qu'elle ne forme pas le projet d'une tradition, d'une transmission pure, univoque, transparente, comme doit l'être dans son idéal une transmission scientifique.³⁸¹

La question de la confection d'une « tradition », c'est-à-dire d'un relais entre générations concernant les mœurs, les valeurs et les récits justifiant l'origine et l'autonomie d'une société, n'est possible qu'à la condition de posséder la capacité de transmettre celle-ci. Et à cette nécessaire transmission, Husserl ajoute qu'elle se doit d'être « pure, univoque, transparente ». Un tel idéal de pureté comme qualificatif majeur de toute transmission n'est pas anodin quant à ce qui sera défendu comme conception de l'écriture, c'est-à-dire de l'outil capable d'un tel enregistrement « pure, univoque, transparent ».

³⁷⁸ Husserl Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. Gérard Granel), coll. « Tel », Gallimard, Paris, 1989, 602p.

³⁷⁹ Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967

³⁸⁰ Cf. Derrida Jacques, « La violence de la lettre : de Lévi-Strauss à Rousseau », in *De la grammatologie*, Editions de Minuit, op. cit. , p.149-202

³⁸¹ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.166

Nous voyons ainsi s'accoler à l'historicité comme projet le qualificatif de « pure » et une telle qualification de la « conscience historique » comme « conscience » de l'historicité « pure ». Le motif de cette « pureté » joue un rôle disqualifiant vis-à-vis des sociétés, des cultures, qui n'auraient pas accès à une capacité de transmission « pure » de leur tradition. Il y a donc bien la mise en œuvre d'une structure logique de dévalorisation des sociétés qui ne posséderaient pas l'outil à-même de satisfaire cette exigence de « pureté » et il n'est pas besoin d'anticiper trop avant quel serait cet outil puisque, comme nous le savons, ce qui est promu au sommet de la hiérarchie des outils d'enregistrement par Husserl, c'est l'écriture alphabétique telle que celle-ci émerge et se répand, en Occident, depuis son origine hellénistique.

Il n'y a pas d'historicité pure sans la conscience de cette historicité pure, c'est-à-dire sans l'idéal conscient de cette pure traditionnalité qui ne peut être que la traditionnalité de la vérité, puisque celle-ci dans son sens d'être implique l'universalité inconditionnée et infinie. Or tant qu'une société n'est pas habitée par ce projet - projet qui a déterminé l'*eidos* gréco-européen - elle n'est qu'un agrégat empirique.³⁸²

Nous le voyons, le qualificatif est dur à l'encontre des sociétés qui ne posséderaient pas l'écriture alphabétique telle qu'elle se détermine dans ses dimensions *phonocentristes* et *logocentristes*, celles-ci ne sont que des « agrégats empiriques ». Ce que nous voyons poindre, si nous prenons ce terme d'« agrégat » comme étant la forme que prennent les sociétés, « faute de mieux, » dès lors qu'elles n'auraient pas encore eu accès à cette « conscience de leur historicité pure », c'est l'idée d'unité : derrière la conscience d'une historicité pure devenue par-là projet, travaille l'idée d'unité comme étant ce qui doit être réalisé. Ainsi, dire que l'empire ottoman était un agrégat est historiquement juste et n'est insultant que depuis la position de l'universel qui est la fabrication de l'Occident et par lequel celui-ci affirme sa supériorité puisqu'il en serait le tenant. Tout cela, nous le verrons, sera déterminant quant aux rapports entre l'Empire ottoman et l'Occident. Il y a indéniablement selon nous, derrière le mépris avec lequel l'Occident traita le monde ottoman au tournant des XIXe et XXe siècle, l'idée que celui-ci n'était qu'un « agrégat », qu'il n'avait pas de réelle unité, et que « l'identité ottomane » ne recouvrait aucune réalité si ce n'est celle d'une mosaïque de nations, que l'Empire était « malade »³⁸³

³⁸² *Ibidem*

³⁸³ Moussa Sarga revient sur cette métaphore de « l'homme malade » et en retrace la construction dès le XVIIIe siècle et ses dérivés au cours du XIXe siècle : « La critique du « despotisme oriental », qui est elle aussi assez ancienne, contribue à la dégradation de l'image d'un Empire ottoman que Montesquieu, dès les *Lettres persanes* (1721), compare à un « corps malade ». Cette critique, on le sait, va se radicaliser dans *L'Esprit des lois* (1748), au point de se présenter comme un véritable système, explicable par le climat de l'Asie, supposé produire un mode de gouvernement tyrannique, arbitraire et violent. Mais, pour nombre de voyageurs des Lumières finissantes, les excès de l'administration ottomane se retournent contre elle : à force de piller son propre empire (notamment à travers la récolte forcée du *miri*, l'impôt en nature), elle l'affaiblit, et amorce du même coup son propre déclin. [...] Quelques années plus tard, Volney, auteur d'un célèbre *Voyage en Syrie et en*

et les tenants du nationalisme turcs comprendront qu'il y avait là une nécessité à s'emparer de cette idée d'unité et qu'il leur fallait comprendre comment cette « unité » se construisait à partir d'une conscience historique pensée comme projet, ce qui entraîna une transformation des pratiques de l'écrits. Mais avant de développer cela, il nous faut revenir sur ce qu'il en est de cet « eidos gréco-européen ».

Si Derrida ne semble véritablement consacrer qu'une seule conférence à la question de l'Europe³⁸⁴, cette question n'en est pas pour le moins absente du reste de ses écrits ; nous pourrions même dire qu'une telle question n'est jamais très loin, puisque derrière ce toponyme qui est plus un mythosopème d'Europe, il nous est donné plus à entendre qu'un simple repère géographique, il en va au contraire de toute une tradition métaphysique qui bien que visant l'universalité ne cesse d'affirmer et de défendre la particularité de son origine, centrée sur le monde hellénistique et sa continuation dans le monde chrétien et européen. La conférence de Derrida où il est ouvertement question de l'Europe se trouve dans un recueil de deux conférences rassemblées sous le titre *L'autre cap, Mémoires, réponses et responsabilités* : il s'agit, comme nous l'avons déjà vu, d'une conférence prononcée à Turin le 20 mai 1990 lors d'un colloque sur "l'identité culturelle européenne". Cette conférence traite de l'« esprit » et de la détermination de l'Europe *comme* esprit aussi bien chez Edmund Husserl que chez Martin Heidegger mais également chez Paul Valéry. Derrida offre dans cette conférence un prolongement à des réflexions qui nourrissaient en bas de pages sa réflexion sur la question de l'« esprit », justement, chez Heidegger, dans un recueil intitulé « Heidegger et la question ». La détermination de l'Europe comme étant d'essence spirituelle est ainsi dégagée comme étant un lieu commun chez de nombreux intellectuels européens de la première moitié du XXe siècle. C'est également une remarque qui n'échappe pas à Philippe Lacoue-Labarthe :

Égypte (1787), étendra la critique à d'autres provinces ottomanes. Alexandrie, où il aborde en 1783, est d'emblée décrite comme une ruine moderne, où tout (du port abandonné au mauvais état des rues, en passant par la misère de la population) lui fait soupçonner « la rapacité de la violence, et la défiance de l'esclavage ». Volney, qui a fait des études de médecine, est également très sensible aux « maladies de l'Égypte », auxquelles il consacre tout un chapitre. Le tableau qu'il fait de « l'air misérable et avorté des enfants du Kaire » a probablement moins à voir avec l'observation réaliste dont il se prévaut, qu'avec son obsession de dénoncer les ravages du « despotisme oriental » : « Ces petites créatures n'offrent nulle part ailleurs un extérieur si affligeant : l'œil creux, le teint hâve et bouffi ; le ventre gonflé d'obstructions, les extrémités maigres et la peau jaunâtre, ils ont l'air de lutter sans cesse contre la mort. » Cette image étonnante d'une population quasiment mort-née est évidemment largement fantasmatique. Elle n'est du reste guère présente chez Chateaubriand qui pourtant, dans son *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), doit tant à la critique volneyenne du « despotisme oriental ». En revanche, on la retrouve, mais cette fois-ci à propos des Turcs eux-mêmes, dans le « Résumé politique » du *Voyage en Orient* (1835) de Lamartine. Ce dernier, très sévère à l'égard d'un Empire ottoman qualifié de « fantôme », renoue implicitement avec l'image de « l'homme malade », ou, plus exactement, avec celle du *grabataire*. » in Sarga Moussa, « La métaphore de « l'homme malade » dans les récits de voyage en Orient », *Romantisme*, n° 131, 2006, p.19-28 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rom.131.0019>

³⁸⁴ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, op. cit.

Dans la première partie de ce siècle, même — et je dirais presque surtout — dans la pensée d'« extrême droite » européenne (dans ce qui par exemple s'est réclamé de ce que les Allemands appelaient la « révolution conservatrice »), l'Europe était considérée comme d'essence spirituelle. Il est très frappant de voir que, à peu près à la même époque, des gens que tout aurait pu séparer comme Valéry d'un côté, Husserl de l'autre, certains penseurs de la révolution conservatrice dont par exemple Thomas Mann tiennent à peu près tous le même discours : l'Europe est une existence spirituelle.³⁸⁵

Il est donc possible de repérer un lieu commun propre à cette période qui va voir dans l'Europe un cap géographique qui s'est donné la figure d'un cap spirituel. Un cap spirituel comme projet, comme tâche et comme idée infinie, universelle. Et une telle définition, — et cela est aussi bien remarqué par Derrida que par Lacoue-Labarthe —, n'est affirmée avec autant de force qu'à partir du moment où l'Europe se sent vaciller sur ses assises. La première guerre mondiale n'est pas loin et l'Europe est entrée dans une crise justement parce qu'elle n'a pas su éviter la catastrophe : ses valeurs héritées des Lumières n'ont pas su retenir ses forces d'autodestruction — pire encore, celles-ci y auraient sans doute contribué. A cela s'ajoute les craintes de voir sa position et son hégémonie remises en cause par la montée en puissance de la Russie d'une part et de l'Amérique d'autre. Philippe Lacoue-Labarthe poursuit ainsi :

Existence spirituelle », cela veut dire, je crois, deux choses. Cela veut dire une chose immédiatement politique : une espèce de peur, ressentie surtout en Allemagne mais aussi dans le reste de l'Europe, des deux formes puissantes de l'organisation politique que sont d'un côté les États-Unis (le capitalisme libre, marchand, le libre marché, etc.) et de l'autre côté quelque chose que les Européens spiritualistes ne pouvaient pas reconnaître comme appartenant à leur tradition : la réalité du socialisme institué après la révolution de 17.³⁸⁶

En réponse à ce vacillement, face à cette inquiétude qui gagne le monde européen, certains penseurs sont prompts à réinvestir une conception « spirituelle » de l'Europe, à rassembler et à prolonger ce que finalement le monde européen clamait au XIXe siècle — la supériorité de sa modernité, c'est-à-dire la supériorité des idées qui la porte :

Husserl se réclame de cette tradition, aussi bien que Heidegger, aussi bien que Valéry et que beaucoup d'autres. Dès lors il n'est pas possible de poser la question du rapport entre la

³⁸⁵ Lacoue-labarthe Philippe, « Penser l'Europe après Auschwitz », entretien radiophonique diffusé le 3 octobre 1995, in *La réponse d'Ulysse & autres textes sur l'Occident*, (ed.) Bianchi Aristide et Kharlamov Leonid, éditions Lignes/Imec, Paris, 2012, p.88

³⁸⁶ *Ibidem* p.89

philosophie et l'Europe : l'Europe, c'est la philosophie. C'est quelque chose comme la terre , le lieu, la patrie de l'esprit comme philosophie. [...] L'accomplissement de l'idée philosophique.³⁸⁷

En somme, ce qui perdure en cette première partie du XXe siècle, c'est encore cette idée téléologique de la *Raison* et de l'*Europe* – de l'*Europe* comme réalisation de la *Raison* incarnée dans le philosophique. C'est ainsi que l'Europe est abstraite comme idée et est, non plus définie par une position géographique déterminée, mais comme l'idée de l'universel elle-même. Comme le rappelle Derrida, l'Europe opère une confusion entre son image, son visage, sa figure, son lieu et son « avoir lieu » avec l'image d'un cap pour la civilisation mondiale, la culture humaine en général. L'Europe est pensée comme la pointe avancée, c'est-à-dire le stade de réalisation le plus achevé à la fois de l'humanité et de la civilisation :

L'Europe n'est pas seulement un cap géographique qui s'est toujours donné la représentation ou la figure d'un cap spirituel, à la fois comme projet, tâche ou idée infinie, c'est-à-dire universelle : mémoire de soi qui se rassemble et s'accumule, se capitalise en soi et pour soi. L'Europe a aussi confondu son image, son visage, sa figure et son lieu même, son avoir-lieu, avec celle d'une pointe avancée, dites d'un phallus si vous voulez, donc d'un cap encore pour la civilisation mondiale ou la culture humaine en général.³⁸⁸

L'Europe qui se pense comme « cap spirituel » se caractérise ainsi par son extrême sensibilité à sa différence. Il n'est plus question ici de circonscrire géographiquement l'Europe, elle outrepassa ses déterminations territoriales pour se définir comme une « pointe », un « tranchant » qui opère un partage entre ce qui lui revient en propre et ce qui la différencie irrémédiablement du reste. Cette différenciation est ce qui définit ce qu'elle est en soi : elle est différence à soi qui se garde dans sa propre différence comme différence à soi.

C'est toujours dans la figure du cap occidental et de la pointe finale que l'Europe se détermine et se cultive ; c'est dans cette figure qu'elle s'identifie, elle-même, à elle-même, c'est ainsi qu'elle identifie sa propre identité culturelle, dans l'être-pour-soi de ce qu'elle a de plus propre, dans sa propre différence comme différence à soi, différence à soi qui reste avec elle-même, auprès d'elle-même : oui, différence avec soi, avec le soi qui se garde et se rassemble dans sa propre différence, dans sa différence d'avec les autres, si on peut dire, comme différence à soi, différence de soi pour soi, dans la tentation, le risque ou la chance de garder

³⁸⁷ *Ibidem*, p.89

³⁸⁸ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, op. cit. , p.28

chez soi la turbulence de l'avec, de l'apaiser en simple frontière intérieure – et bien gardée par la vigilante sentinelle de l'être.³⁸⁹

Cette détermination spirituelle est à la fois « une chance » et « un risque » : l'Europe est cette différence pour le pire ou pour le meilleur. L'Europe ainsi dressée dans l'exceptionnalité de sa propre différence, sûre de ses conceptions universalistes, cède à une logique de l'exemplarité qui ne restera pas promesse creuse. Cette logique qui fait de sa différence une figure à prendre en exemple, cette exemplarité donc constitue le redoublement de l'idée de l'Europe : l'idée de l'Europe comme *cap spirituel* se redouble en l'idée de « pointe avancée ». La métaphore du tranchant renvoie à l'idée que celle-ci se détermine comme étant ce qui est le plus « avancé », le plus « accompli ». Cette « image », cette « *eidos* » de l'Europe est ainsi déterminée comme « *arkhè* » et comme « *tèlos* », c'est-à-dire qu'elle est conçue comme commencement et comme fin.

L'idée d'une pointe avancée de l'exemplarité est l'idée de l'idée européenne, son *eidos*, à la fois comme *arkhè* – idée de commencement mais aussi de commandement (le cap comme la tête, lieu de mémoire capitalisante et de décision, encore le capitaine) – et comme *tèlos* – l'idée de la fin, d'une limite qui accomplit ou met un terme, au bout de l'achèvement, au but de l'aboutissement.

La pointe avancée est à la fois commencement et fin, elle se divise comme commencement et fin ; c'est le lieu depuis lequel ou en vue duquel tout a lieu.³⁹⁰

Il n'échappe pas à Derrida qu'une telle conception de l'Europe comme cap spirituel n'est en rien neutre d'un point de vue politique, puisque ce qui se présente comme pointe avancée se pense également comme ce qui est en tête, autrement dit ce qui serait légitime de prendre le commandement de rien de moins que de l'humanité puisqu'il en représente la fin et le commencement, c'est-à-dire le parachèvement de celle-ci. C'est ainsi que, pour Derrida, l'étonnement ne pourrait qu'être feint face à ce texte qu'il extrait du corpus husserlien et qui, il est vrai, surprend car rien de tel ne semblait être attendu de la part de quelqu'un qui a été victime de la violence antisémite. Ce texte de Husserl que Derrida propose à l'analyse dans son séminaire sur la question de l'être et de l'Histoire est tout à fait représentatif des aboutissements d'une telle conception de l'Europe comme cap spirituel en ce qu'il reproduit des partages ancrés dans la philosophie occidentale depuis Hegel. Husserl, ici cité par Derrida, étaye donc dans ce texte daté de 1935, la détermination « spirituelle » de l'humanité européenne et en vient à avancer ceci :

³⁸⁹ Derrida Jacques, *L'Autre cap*, op. cit. p.30

³⁹⁰ *Ibidem*, p.29

*Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren.*³⁹¹

Nous traduisons :

Dans un sens spirituel, les Dominions anglais, les États-Unis, etc. appartiennent évidemment à l'Europe, mais pas les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines ou les Tsiganes qui errent en Europe tout le temps.

Derrida ne peut que critiquer sévèrement une telle affirmation qui voudrait, pour réaffirmer la différence irréductible de l'Europe, de l'« esprit européen », retrancher de celle-ci des cultures qui de fait se retrouvent ainsi considérées comme minoritaires. Le choix de prendre pour exemple de ce qui ne ferait pas partie de cette Europe les Tsiganes, les Indiens, les Esquimaux et le fait de les associer au motif de l'errance (qui ici ne renvoie certainement pas simplement à leur façon de se rapporter à l'espace mais à l'absence de « *télos* », l'absence de finalité qui serait le propre de l'Europe). De telles affirmations pourraient être « comiques » si elles ne faisaient échos à une réalité des plus « sinistres » et se doublent, pour Derrida « d'une inconséquence philosophique ». Mais une telle inconséquence n'est pas sans importance non seulement parce qu'elle pousse à la vigilance face à des discours prompts à se draper de références à la « liberté » et à « l'esprit européen » vu comme « esprit de liberté » :

Sur l'exemple d'un discours qu'en général on ne soupçonne pas du pire, il est bon de rappeler que la référence à l'esprit, à la liberté de l'esprit et à l'esprit comme esprit européen a pu et peut toujours s'allier aux politiques qu'on voudrait lui opposer.³⁹²

Mais également, selon nous, ce que ce passage dit de la prégnance du motif de « l'esprit » dans ce que Derrida résume sous les termes de téléologie transcendantale de la Raison – autrement dit ce thème très hégélien de la finalité de l'Histoire comme réalisation de la Raison – à savoir qu'une telle conception de l'Histoire téléologiquement déterminée n'est rien d'autre qu'une conception européenne et que, de ce fait, elle relève d'un européocentrisme qui se figure l'humanité comme devant être adéquate à l'image qu'elle s'en fait :

Et cette référence à l'esprit, comme à l'Europe, n'est pas plus un ornement extérieur ou accidentel pour la pensée de Husserl que pour celle de Heidegger. Elle joue un rôle majeur et

³⁹¹ Husserl Edmund, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserliana Bd. VI, p. 318, cité par Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.95

³⁹² *Ibidem*

organisateur dans la téléologie transcendante de la raison comme humanisme européocentrique.³⁹³

Ce qui est dit ici dans cet extrait rejoint ce qui était dit des cultures indienne et chinoise. Nous voyons par-là que ce qui est véritablement déterminant dans le partage qui marque un rejet des sociétés et des cultures non-européennes, n'est pas le fait qu'elles soient nomades ou quoi que ce soit d'autre, non, leur non-appartenance au monde européen est surdéterminée par l'idée de l'historicité comme réalisation du projet de la science infinie et c'est parce qu'un tel projet manque à ces civilisations – qui pourtant ne sont pas sans histoire – qu'elles n'ont pas encore conçue le projet de leur unité sociale, politique, et géographique :

C'est ce que Husserl dit de la Chine et de l'Inde, par exemple. Elle n'est qu'un agrégat empirique parce qu'elle ne pense pas son unité à partir d'un projet universel et à partir de l'idée d'une historicité pure, c'est-à-dire infinie. Elle pense son unité encore comme unité accidentelle, fortuite, naturelle (rappelez-vous le texte de Hegel que j'ai lu la dernière fois), unité géographique, politique, sociale, etc.³⁹⁴

Une telle détermination « spirituelle » de l'humanité européenne et son identification à l'unité d'un projet universel pensé comme idée de l'historicité pure offre à penser ce qu'il y aurait à entendre par des termes comme « européanisation », « occidentalisation », ou même encore « modernisation ». « Européanisation » serait alors à comprendre comme ouverture à l'idéal de pure historicité qui caractériserait l'Europe comme « esprit ».

Naturellement tous les peuples touchés par l'idée européenne de science et de philosophie sont aussi des unités empiriques finies mais leur essence spirituelle a été dans son intériorité marquée par l'idée de la science comme tâche infinie et l'Europe se pense dans l'horizon d'une historicité sans limite, dans l'idéal d'une historicité et d'une traditionnalité pures.

Inversement, les peuples dits non européens, dès lors que l'idée de la tâche infinie qui n'est pas européenne au sens empirique mais qui est universelle s'ouvre à eux, accèdent à cet idéal de pure historicité.³⁹⁵

Le cas de l'Empire ottoman abordé à partir d'une telle perspective peut avoir un intérêt en ce que, bien que son centre demeura longtemps géographiquement situé en partie sur le continent européen – du fait de ses possessions territoriales dans les Balkans et des villes sur le pourtour de la mer Egée, à

³⁹³ *Ibidem*

³⁹⁴ *Ibidem*, p.166

³⁹⁵ *Ibidem*

l'ouest Athènes et Yanina, au Nord Thessalonique, Andrinople, Edirne, et Istanbul, à l'Est Smyrne et Bursa, et au sud Alexandrie –, son histoire au XIXe siècle fut marquée par un recul territorial où celui-ci vit ses provinces européennes lui être retirées. Un tel recul hors de l'Europe³⁹⁶ fut également l'occasion d'une prise de conscience d'un décrochage vis-à-vis de l'Europe et de son développement, et la conviction ou la croyance s'imposa de plus en plus que, pour survivre, il lui faudrait désormais en copier « l'esprit ».

Les ottomans prirent conscience de l'accélération des processus de transformations et la conversion de l'Europe à de nouveaux paradigmes issus des bouleversements issus, dans le domaine des idées politiques, de la Révolution française et, dans le domaine des techniques, des avancées scientifiques. L'importation des innovations technologiques s'accompagna d'une importation de l'esprit de progrès qui présida à leur développement. Ainsi l'imprimerie³⁹⁷ ne fut pas un simple outil de reproduction de l'écrit mais aussi un moyen d'introduire et de faire circuler des idées qui allaient contribuer à ébranler grandement les structures de l'Empire. Et c'est en effet autour de cette question de l'écriture et des moyens techniques de sa reproduction, que se noue une part importante des enjeux relatifs à la détermination de l'essence de la modernité.

Derrida le rappelle : la possibilité même de l'historicité dépend de la science et de la philosophie. Et la science et la philosophie – nous l'avons vu – dépendent de la possibilité d'une « transmission pure » – transmission pure qui ne peut être assurée que par une écriture elle-même conçue comme pure et

³⁹⁶ Le reflux de l'Empire ottoman aux marges de l'Europe s'est amorcé bien avant ses défaites des XIXe et XXe siècles, celui-ci débute dès le XVIIe siècle lorsque l'armée ottomane échoue à prendre Vienne en 1683. Voir Hamit Bozarslan, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. : « D'une tout autre nature est la défaite devant Vienne en 1683, au terme d'une expédition coûteuse, décidée par le grand vizir Köprülü dans un contexte d'accalmie budgétaire relative. Les pressions françaises sur la cour ottomane, l'influence qu'exerce le religieux Vani Mehmed Bistam Efendi (?-1685) sur le sultan Mehmed IV (r. 1648-1687) dont il est l'imam, et les tensions internes aux « cercles dirigeants ottomans », se conjuguent pour pousser les Ottomans dans cette ultime aventure territoriale. L'échec militaire va enclencher une nouvelle phase de l'histoire ottomane, marquée par des pertes territoriales et des traités humiliants comme celui de Karlowitz (en turc : Karlofça) le 26 janvier 1699 à la faveur duquel l'empire cède, notamment, la Transylvanie et la Hongrie à l'Autriche, la Podolie à la Pologne, la Dalmatie et la Morée à la république de Venise. Malgré quelques gains territoriaux (notamment la reprise de la Morée), le traité de Passarowitz (Pasarofça), signé à la suite d'une guerre de quatre ans contre Venise en 1718, réduit davantage la présence ottomane en Europe ; si Venise cesse d'être une menace pour l'empire (et une puissance significative en Europe), il n'est pas moins obligé de céder le banat de Temesvar, la Valachie occidentale et le nord de la Serbie (ainsi que Belgrade) à l'Autriche. »

³⁹⁷ Voir Sabev (Orhan Salih) Orlin, « En attendant Godot : la formation d'une culture imprimée ottomane », *Études Balkaniques*, n° 16, 2009, p. 219-237 ; <https://doi.org/10.3917/balka.016.0219> : « Quant au passage de la culture manuscrite à la culture imprimée dans la couche turco musulmane de la société ottomane, sa longue révolution ou évolution, comme on veut, fut précédée par un long délai ou une longue attente. L'imprimerie en Europe occidentale naquit au milieu du XVe siècle, les sujets ottomans non musulmans comme les Juifs, les Arméniens, les Grecs, les Slaves orthodoxes, les Chrétiens parlant arabe ou turc installèrent à la fin du XVe, au XVIe, au XVIIe et au début du XVIIIe siècle leurs propres imprimeries pour imprimer surtout des textes religieux, mais la première entreprise d'imprimerie musulmano-ottomane fut lancée seulement dans la troisième décennie du XVIIIe siècle. »

transparente c'est-à-dire au plus proche de la voix, *phonologique* et donc *logocentrique*. S'il est accordé du bout des lèvres par Husserl à toute société, même celles qui ne posséderaient pas l'écriture (si cela est possible comme le conteste Derrida), une historicité au moins empirique, leur accès à l'historicité pure comme projet de la science reste déterminé par la possession d'une écriture alphabétique qui est tenue, depuis Hegel, pour « la plus intelligente » des écritures :

Non-historicité, cela voulait dire ça - historicité finie, finie par des horizons verrouillés, dit Husserl. Autrement dit, et c'est le premier point que je voulais souligner ici, la possibilité de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) dépend de la possibilité de la science ou de la philosophie [ajout intraligne de trois mots illisibles] et celles-ci ne sont, elles, impossibles que si l'idée de l'infini s'est produite, l'idée de l'infini comme ouverture indéfinie.³⁹⁸

Pas d'historicité sans idée de la science, c'est-à-dire exclusion hors de « l'esprit », relégation en-deçà de la « pointe avancée » de l'humanité des sociétés ne s'étant pas dotées des moyens de réaliser cette conversion à l'« esprit » :

Il n'y a pas d'historicité pure avant la Raison et la possibilité idéale de la transmissibilité infinie du sens. Il n'y a pas d'historicité pure, cela veut dire qu'il n'y a pas de devenir proprement historique (*geschichtlich*) et pas d'objet proprement historique (*historisch*) pour une science de l'histoire.³⁹⁹

Cet aspect purement téléologique de la pensée husserlienne n'est pas sans rappeler – comme nous le disions – les conceptions propres à la philosophie de l'histoire telle qu'elle est élaborée par Hegel.

³⁹⁸ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , P.166

³⁹⁹ *Ibidem*

Chapitre 4

L'invention de l'idée d'Histoire - Hegel et la Weltgeschichte

1. Provenance de l'idée d'histoire – Hegel et l'Esprit du monde

Pour comprendre la faillite du mode impérial comme mode de gouvernance, comme structure politique, jusqu'à son abandon définitif après la défaite de 1918, et pourquoi le modèle républicain et nationaliste l'a emporté, il nous faut revenir au soubassement conceptuel, à la mise en circulation d'idées et de nouveaux concepts politiques en Europe et dans l'empire ottoman, et comprendre comment de telles idées aussi bien issues de l'héritage rousseauiste et jacobin⁴⁰⁰, que de l'idéalisme allemand et peut-être plus encore du positivisme logique sont en dernier ressort liés à une certaine conception téléologique de l'histoire. Si les Jeunes-Ottomans ne furent pas en reste dans la constitution d'une certaine érudition vis-à-vis des idées européennes⁴⁰¹, il revient aux jeunes écrivains

⁴⁰⁰ Voir Isiksel Günes et Szurek Emmanuel, *Turcs et Français : une histoire culturelle, 1860-1960*, Presses universitaires de Rennes, « Histoire », 2019 et Bozarslan Hamit, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989, p. 160-172 ; <https://doi.org/10.3406/remmm.1989.2297> : « La référence à 1789 chez les « Jeunes » était désormais explicite. A. Riza, chef du Comité en exil, avait quitté l'Empire afin de pouvoir participer au centenaire de la Révolution (A. Riza, 1986 : 10). Il félicitait les Français qui avaient jadis « brisé » le pouvoir des prêtres catholiques (Hanioglu, 1985 : 48). Ses discours étaient remplis de termes traduits du langage de 1789 (Mentese, 1986 : 16). Un autre auteur, A. Suayib, qui changea par la suite de position, enseignait la Révolution aux Turcs par ses écrits (Korlaelçi, 1986 : 244), et se déclarait « européen » (entendons Français !) en ce qui concernait les principes de la Révolution. Ali Kemal, futur membre du Parti Libéral, s'imaginait comme un continuateur des Jacobins (Ulken, 1979 : 334). A. Cevdet, parlant de l'influence de la Révolution, faisait l'éloge de la nation qui détruisit les « Bastilles et coupa les têtes des despotes » (Hanioglu, s.d. : 162). Le positiviste-jacobin Y. Fehmi raconte dans ses mémoires l'impact qu'eurent sur lui ces mots magiques « liberté, égalité, fraternité ». Il poussa le jacobinisme jusqu'à crier « vive la République Française, une et indivisible » (Fehmi, 1908 : 8-10). »

⁴⁰¹ Cf. Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. : « Un article paru dans *Servet-i Funun* en 1901 sur la Révolution française provoque la fermeture de cette revue. La raison invoquée est simple : « [Les rédacteurs] veulent, en introduisant les idées d'une nation qui est allée aussi loin qu'exécuter son roi, jouer avec les sensibilités de la population. » Le sultan, qui connaît le français, se méfie en effet de tout ce qui vient de ce pays. Mais ses efforts s'avèrent vains tant les « idées françaises » sont répandues au sein de l'intelligentsia. À titre d'exemple, en 1889 le futur journaliste Ali Kemal (1869-1922) et ses camarades sont convoqués par le ministre de l'Éducation Münif Pacha, qui s'adresse à eux en ces termes : « Est-il convenable que vous, messieurs les étudiants de l'école de l'administration, vous vous rencontriez en dehors de votre école et abandonniez vos cours pour vous livrer à la lecture des livres dangereux de quelqu'un comme Jean-Jacques Rousseau, livres hostiles à la religion et à la morale ? Comment peut-on d'ailleurs lire les œuvres de Rousseau ? Elles sont mal

et aux Jeunes-Turcs d'avoir été les groupes – plus ou moins formel – à partir desquels ces concepts issus des nouveaux courants philosophiques, historiques et sociologiques furent débattus, défendus, mis en circulation, et élaborés en projets à réaliser.

Si le syncrétisme de l'intelligentsia ottomane de cette fin de XIXe siècle est indéniable, il apparaît qu'il revient à Georg Wilhelm Friedrich Hegel de nous ouvrir la perspective à partir de laquelle comprendre comment le modèle de l'Etat-nation s'est peu à peu imposé comme seul modèle possible et comment l'adoption d'un tel modèle est liée à la reconfiguration des liens entre histoire, mémoire et écriture, entre langue, peuple et Etat. Ce qui est particulièrement frappant à partir des Jeunes-Turcs et du Comité Union et Progrès, mais encore plus avec l'idéologie kémaliste, c'est de voir comment de telles transformations politiques s'accompagnèrent d'une reconfiguration non seulement du rapport à l'Histoire et à l'historicité mais aussi du récit historique légitimant l'occupation et la domination turque sur l'Anatolie.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel construit une philosophie de l'histoire reposant sur l'idée que c'est l'*Esprit* qui se réalise lui-même au travers des événements historiques. C'est pour cela que cette conception fondée sur les notions d'Esprit et d'historicité se double nécessairement d'une théorie de l'Histoire qui soit une « histoire mondiale » (*Weltgeschichte*). Ces vues sur l'Histoire se trouvent compilées dans l'ouvrage posthume publiée sous le titre *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*) à partir des propres manuscrits de Hegel et de notes de cours prises par ses élèves entre 1822 et 1830.

L'Histoire mondiale selon Hegel n'est autre que la tentative de saisir tout événement historique dans le prisme de l'Universel. Ainsi, une telle conception de l'histoire de la pensée est perçue essentiellement du point de vue de l'Universel ; bien qu'elle s'appuie sur l'histoire telle qu'elle se pratique comme investigation d'un objet particulier, se propose de dépasser toute spécificité pour atteindre la vue d'ensemble qui ouvre sur le but universel qui serait dans la perspective hégélienne, le but final du monde. Ce qui est pour Hegel la ligne directrice de l'esprit, de la réalisation de l'esprit au travers de l'histoire se confond avec l'idée de liberté, avec le fait qu'à travers l'histoire s'exprime la recherche d'un but qui n'est autre que la conscience que prennent les hommes de leur propre liberté. L'idée du progrès de la liberté est la clef de voûte de la rationalité de l'histoire pour Hegel.

Chaque époque, chaque société, forme une totalité singulière qui s'inscrit dans une totalité plus vaste qui est la totalité de l'Esprit universel. L'histoire mondiale est l'histoire de l'Esprit du monde qui, en acte, prend progressivement conscience de lui-même. Chaque événement, chaque Esprit d'un peuple

vues en Europe même. » Cette réprimande déclenche l'hilarité des élèves, mais aussi de Münif Pacha (1828-1910), l'illustre ministre se trouvant être parmi les premiers traducteurs du fameux « Jan-Jak Ruso » en turc. »

particulier est une étape vers la réalisation d'une forme de plus en plus conforme à l'Esprit. Chaque peuple, chaque civilisation est ainsi considérée selon le rang auquel elle apparaît dans la réalisation de ce progrès de la liberté ; l'histoire mondiale apparaît comme le « tribunal du monde »⁴⁰², pour reprendre la métaphore de Schiller, où chaque peuple voit lui être attribué une destinée – chaque peuple ne jouant qu'un rôle plus ou moins grand dans cette histoire mondiale. Il y a évidemment ceux qu'Hegel considère comme les « grands peuples » auxquels revient l'honneur d'approcher au plus près de la réalisation de l'esprit universel.

Selon Hegel, cela se détermine par la question de savoir qui y est libre : la Chine et les anciens empires sont encore des formes inadéquates à l'universel puisqu'un seul homme (l'empereur) y est libre ; la Grèce et la Rome antiques marquent un progrès en ce qu'une partie – l'aristocratie – est libre ; et enfin, pour Hegel, le stade le plus avancée de la réalisation de l'universel s'opère avec le christianisme et plus précisément avec la Réforme et l'avènement de l'Etat moderne qui, avec la monarchie constitutionnelle, pose que tout le monde est libre. Il revient ainsi à l'Europe d'être le berceau des grands peuples historiques. Et il en va de même pour l'Humanité chez qui seule une poignée de « grands hommes » sont à même de saisir l'Histoire et se faire un maillon dans la réalisation de l'Esprit du monde.

De telles considérations sur le cours de l'Histoire n'ont pas été sans effets quant à ce qu'il était impératif de réaliser pour exister dans le concert des nations tel qu'il se dessinait au profit des puissances européennes au cours du XIXe siècle et surtout en faire sa fin. Cela nourrit les discours nationalistes projetant le peuple dans une historicité aussi bien ancrée dans un passé quasi immémorial que dans un avenir qui se présente comme une destinée à réaliser. Cette nationalisation des discours historiques alla de pair avec la conception qu'une libération est à réaliser : il faut se libérer du passé, des éléments étrangers, des idiomes, qui trahissent l'essence du peuple, du carcan du religieux et une telle libération ne peut être réalisée que par la force d'un « grand homme » qui soit à

⁴⁰² Cf. Schiller Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier-Montaigne, 1943, p. 74-75 : « Le philosophe et l'homme du monde sont en attente. Ils ont les yeux fixés sur le théâtre des événements politiques où le grandiose destin (*Schicksal*) de l'humanité est, croit-on, en train d'être débattu. N'est-ce pas trahir une indifférence blâmable à l'égard du bien de la société que de ne pas participer à cette conversation universelle ? Par son contenu et par ses suites, ce grand procès (*Rechtshandel*) regarde quiconque revendique le nom d'homme ; et par la méthode, il doit intéresser quiconque est animé par une pensée personnelle. Une question, à laquelle jusqu'à présent le droit (*Recht*) aveugle du plus fort avait seul répondu, est en ce moment, à ce qu'il semble, portée devant le tribunal de la pure raison (*Richterstuhle reiner Vernunft*) ; pour peu que l'individu soit capable de se placer au centre de l'univers et de se hausser au niveau de l'espèce humaine, il a le droit de se considérer comme assesseur (*Beisitzer*) de ce tribunal-de-raison (*Vernunftgerichts*), où il est également partie (*Partei*) comme homme et citoyen du-monde (*Weltburger*) ; l'issue le concerne. Ce n'est donc pas seulement son affaire propre qui va se décider dans ce grand procès ; on y prononcera en vertu de lois (*Gesetzen*) que, parce qu'il est un esprit rationnel (*vernünftiger Geist*), il est lui-même capable et autorisé de dicter. », cité par Lavoie Michel, « Hegel et le « tribunal du monde » », *Laval théologique et philosophique*, 40, 1984, p.175–185 ; <https://doi.org/10.7202/400091ar>

même de guider la nation entière, l'incarne et l'a fait exister par ses actes. C'est chez Hegel que se dégage le plus nettement cette correspondance entre l'historique et le récit ; Derrida le relève bien dans son cours sur la question de l'être et de l'histoire :

Pour Hegel, pas de hasard linguistique dans ce mot *Geschichte* parce que l'effectivité historique apparaît en même temps que la possibilité du récit, donc de la science historique. L'*Historizität* n'est pas seulement un mode, une modification ultérieure et éminente, de la *Geschichtlichkeit*, elle en est contemporaine et co-substantielle.⁴⁰³

Que le langage et l'écriture soient des conditions de possibilité de l'historicité n'est en effet pas suffisant, il faut que ceux-ci soient à même de rassembler en un récit l'expérience de l'histoire. La conscience de vivre historiquement et donc de percevoir sa propre expérience comme étant historique dépend de sa mise en récit :

Vivre historiquement, cela n'est possible que si on a le langage et si on a la conscience et si par conséquent on peut rassembler - résumer son expérience.⁴⁰⁴

Il apparaît ainsi chez Hegel impossible de séparer l'historicité du récit, c'est-à-dire de la mémoire qui est aussi comprise comme Esprit. En effet, c'est ici que nous retrouvons le concept d'Esprit en ce que celui-ci, en tant qu'il est compris comme pouvoir de recueillement de lui-même, se confond avec la conscience de sa propre existence historique.

La mémoire, au sens profond et productif que Hegel donne à ce mot, est l'esprit lui-même, la Mnémosyne et le *Geist*, c'est-à-dire le pouvoir de se recueillir soi-même, d'hériter de soi.⁴⁰⁵

Ainsi, l'expérience de l'historicité et la possibilité d'une science historique dépendent toute deux de ce fait que l'Esprit soit déterminé comme recueillement de soi.

Cette puissance de recueillement et de résomption et de récit est le fondement commun de l'expérience historique et de la science historique.⁴⁰⁶

Ce n'est qu'à partir du moment où un peuple est en mesure de former le projet du récit de son expérience, de produire des signes de lui-même, qu'il existe de façon historique. Et seul un peuple est en mesure de faire cela, non les individus. Ce sont les peuples constitués en Etat qui sont en mesure de former de tels récits. Pour comprendre cela, il nous faut revenir sur l'histoire du concept d'historicité tel qu'il est employé par Hegel, c'est-à-dire du concept de *Geschichte*. Ce concept tel qu'il

⁴⁰³ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , 2013, p.156

⁴⁰⁴ *Ibidem* p.157

⁴⁰⁵ *Ibidem* p.158

⁴⁰⁶ *Ibidem*

s'élabore en Allemagne à l'époque de l'Aufklärung est caractéristique de la conception moderne de l'Histoire telle qu'elle émerge à cette époque, à savoir qu'en elles se trouvent fusionnés les trois sens que désormais il recouvrira : les faits, le récit des événements, et la connaissance de ceux-ci. Avec ce concept de *Geschichte*, se déploie une conception renouvelée de l'histoire ; l'idéalisme allemand ne conçoit plus l'Histoire comme une réflexion basée sur des hypothèses rationnelles, comme il était alors courant de les trouver chez Kant et chez Rousseau, mais comme étant la réalisation progressive de la Raison elle-même. Ce passage, c'est Schelling qui semble le conceptualiser en premier. Celui-ci affirme en effet :

[...] en tant que totalité, l'histoire est une révélation de l'Absolu progressant et se dévoilant peu à peu.⁴⁰⁷

Dans son entreprise de reconstitution de ce que pourrait être une histoire des expériences du temps, l'historien allemand Reinhart Koselleck s'est intéressé au concept de *Geschichte* et a montré que ce concept comprenait deux tendances⁴⁰⁸. Le concept de *Geschichte* apparaît d'abord comme une invention récente puisqu'il ne remonte qu'au XVIII^e siècle dans son acceptation moderne. Ce que repère Reinhart Koselleck c'est qu'au cours de cette période l'emploi du terme « Histoire » se transforme. L'« Histoire » apparaît alors au singulier ou plus exactement comme un « collectif singulier ». L'« Histoire » n'est plus l'« Histoire » de tel ou tel pays, de tel ou tel peuple ; il n'y a non plus *des* histoires mais *une seule* Histoire qui est comprise en soi comme système reliant entre eux des événements et qui les assemble au point de former un tout cohérent.

C'est ainsi que s'ouvre le champ du temps proprement historique que l'historiographie va pouvoir investir dépassant ainsi la diversité des histoires singulières. C'est à partir de cette rupture entre une conception cyclique du temps comme temps de la Nature et une conception moderne du temps émancipée de cette cyclicité naturelle que Hegel pourra concevoir le temps comme sujet autonome produisant un type d'action spécifique : « le travail du temps ».

Le second aspect de ce concept moderne de *Geschichte* est qu'il réunit en lui deux sens classiques de l'Histoire. Le terme de *Geschichte* n'était jusqu'alors employé que pour désigner le champ objectif des faits et des actions, et en plus de ce terme se trouvait le terme d'*Historie* qui, lui, se référait au récit véridique qui était fait des événements. C'est de la réunion de cette double signification dont

⁴⁰⁷ Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (von), *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, (trad. Dubois Christian) Bibliothèque philosophique de Louvain, éditions Vrin, Paris, 1978.

⁴⁰⁸ Voir Escudier Alexandre, « « Temporalisation » et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009, p.1269-1301, URL : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-6-page-1269.htm> et Bouton Christophe, « L'analytique de l'histoire. L'apport de Hegel dans la constitution du concept moderne de *Geschichte* », *Revue germanique internationale*, 15, 2001 ; <https://doi.org/10.4000/rgi.825>

l'idéalisme allemand va hériter : c'est à partir de ce concept moderne de *Geschichte* apparu avec l'*Aufklärung* que Hegel va articuler sa dialectique de l'Histoire et de la Raison. Hegel va ainsi forger le concept de *Geschichte* à partir de la complémentarité de ces deux sens :

Le mot histoire (*Geschichte*) réunit dans notre langue le côté objectif et le côté subjectif, et signifie aussi bien *l'historiam rerum gestarum* que les *res gestas* elles-mêmes, aussi bien le récit historique au sens propre que ce qui s'est passé, les actes et les événements. Nous devons considérer l'union des deux significations comme quelque chose de plus qu'une contingence extérieure : il faut penser que le récit historique apparaît en même temps que les actes et les événements historiques proprement dits ; c'est un commun fondement interne qui les fait surgir ensemble.⁴⁰⁹

Dans la conception hégélienne de la *Geschichte*, le récit historique apparaît donc en même temps que les événements historiques. Cette compréhension de l'Histoire est déterminante quant à la façon dont les nationalismes triomphant au tournant des XIXe et XXe siècle utiliseront l'Histoire et sa mise en récit. C'est aussi cela qui nous intéresse ici : comprendre à partir de quel fondement l'idéologie nationaliste non seulement a construit sa légitimité sur l'écriture d'une Histoire qui, *a posteriori*, se présente comme la consécration de la nation comme nécessaire progrès – écriture de l'Histoire que l'on retrouve sous la dénomination de « roman national » – mais également comme étant sa substance même, c'est-à-dire que toute idéologie nationale ne saurait être sans se présenter d'emblée dans sa dimension historique. Pour comprendre comment se tisse un tel lien de consubstantialité entre le national et l'Histoire, il nous faut d'abord revenir à la question du lien, posé par Hegel, entre le récit et l'Histoire. Autrement dit, il nous faut comprendre, pourquoi, chez Hegel, un peuple n'a d'objectivité historique qu'à partir du moment où il a une histoire écrite.

La corrélation de l'histoire et du récit ne se comprend qu'à partir d'une conception de l'Histoire comprise comme dépassement, comme acte continu de dépassement de la négativité abstraite du temps naturel. Hegel conçoit en effet le temps naturel comme négativité abstraite qui se confond avec la répétition infinie du maintenant. Ce qui est détruit ce sont les événements qui passent sans être retenus, sans restes. Le temps cyclique naturel est négation de l'historique dont il entraîne la dissolution incessante. Pour que le temps historique advienne, il faut que l'esprit dépasse le temps naturel par l'activité spontanée et consciente de lui-même.

⁴⁰⁹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, (trad. Kostas Papaioannou) éditions 10/18, Paris, 2003, cité par Bouton Christophe, art. cit

La figure déterminée de l'esprit ne passe pas dans le temps simplement comme passent les choses naturelles, mais elle est dépassée (*aufgehoben*) dans l'activité spontanée et consciente d'elle-même de la conscience de soi.⁴¹⁰

Ce dépassement correspond au travail de l'*Erinnerung*, c'est-à-dire de la mémoire qui est comprise par Hegel comme conservation du passé dans le présent, comme intériorisation du souvenir. L'Histoire selon lui, n'existe que par l'Esprit, elle ne vit que dans l'Esprit qui intériorise le passé, le possède toujours dans la profondeur de son présent. Ainsi, à cette conception de l'*Erinnerung* est attachée la figure symbolique de *Mnemosyne*. La figure de *Mnemosyne* est importante puisque c'est elle qui vient palier à la fragilité de l'*Erinnerung* qui, bien qu'il soit intériorisation du souvenir, n'en est pas moins lui-même soumis à la négativité du temps qui emporte tout. *Mnemosyne* est extériorisation de la mémoire dans la matérialité du support écrit. L'*Erinnerung* avec lequel se confond l'histoire, n'échappe à l'oubli et à la mort des protagonistes des événements historiques que par son objectivation dans l'élément du langage. Autrement dit, il n'y a d'Histoire qu'à partir du moment où la mémoire est elle-même objectivée sous la forme du récit et de l'écrit :

Un individu, une conscience ou un peuple sont historiques (*geschichtlich*) à partir du moment où ils sont en mesure de former le projet du récit de leur expérience, où leur expérience est en mesure de se réciter elle-même, de produire des signes d'elle-même (et dans l'Encyclopédie Hegel explique que *Mnemosyne*, la mémoire, est la productrice du signe) donc de produire des signes, des œuvres, de se produire dans des œuvres, c'est-à-dire dans un a priori objectif sans lequel il n'y aurait ni *Geschichte* ni *Historie*.⁴¹¹

La mise en récit de l'Histoire, et corrélativement, sa mise par écrit, est un élément fondamental de la constitution des nationalismes au XIXe siècle. Le processus de formation des peuples n'est compris que dans la possibilité qui leur est donnée d'objectiver leur histoire en un récit historique.

L'*historia rerum gestarum* constitue un maillon central dans le développement de la culture d'un peuple ; car son passé doit lui être présent sous les yeux de façon historique. Dans ce tableau de son passé, il possède quelque chose de fixe, de durable.⁴¹²

C'est pour cela que Hegel fut l'un des rares philosophe à prêter une importance toute particulière à l'écriture, à la matérialité de l'écriture car elle est ce qui permet la conservation des événements historiques dans la sphère de l'universel via l'élément du signe qui sauvegarde les significations sur un support matériel durable. La formation des sociétés européennes à l'époque moderne est

⁴¹⁰ *Ibidem*

⁴¹¹ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.158

⁴¹² Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit.

indissociable de la formation d'une pensée de l'histoire qui voit dans la dimension de l'histoire l'élément fondamental qui préside à cette formation et une telle formation n'est rendue possible que par le développement et la place faite à l'écriture des histoires singulières, propres à chaque société. L'histoire depuis l'Antiquité ne s'est globalement présentée que comme le récit dynastique et institutionnel des principautés ; elle n'était que l'enregistrement des enchaînements et des changements dynastiques.

L'avènement de la souveraineté de l'Etat national transforme en profondeur la pratique de l'écriture de l'histoire. Les Etats-nations doivent en effet, disposer d'une narration qui retrace le cheminement par lequel le « génie du peuple » est révélé à lui-même. C'est ainsi qu'apparaît au XIX^{ème} siècle, un genre littéraire inédit jusqu'alors : le roman national. En effet c'est sous la forme du roman comme modèle narratif que vont s'écrire les premières histoires nationales. C'est ce qu'analyse Anne Marie Thiesse dans sa démarche historiographique sur la naissance des identités nationales :

A l'aube du XIX^e siècle, les nations n'ont pas encore d'histoire. Même celles qui ont déjà identifié leurs ancêtres ne disposent que de quelques chapitres incomplets d'une narration dont l'essentiel est encore à écrire. A la fin du siècle, elles sont en possession d'un récit continu qui retrace un long cheminement dont le sens, malgré toutes les vicissitudes, tous les obstacles, est donné par le génie national. Histoire achevée si la nation a accédé à son indépendance, histoire qui annonce un prochain avenir radieux si le combat pour la liberté est encore à mener. » [...] L'histoire de la nation se distingue de celle de la monarchie, pour le fond et pour la forme. C'est un genre littéraire aussi jeune que l'idée de nation, le roman, qui va à la fois servir de modèle narratif pour les premières élaborations savantes d'histoires nationales et de formidable vecteur de diffusion d'une vision nouvelle du passé.⁴¹³

Nous reviendrons plus loin sur la constitution d'un tel « roman national » en Turquie à l'époque de la naissance de la République, en soulignant également les prémisses non seulement chez les jeunes turcs mais également chez les jeunes ottomans. Le processus de nationalisation de l'histoire fut un processus long qui ne trouva son aboutissement et sa forme la plus affirmée que dans l'idéologie kémaliste.

⁴¹³ Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales*, collection « L'Univers historique », Éditions du Seuil, Paris, 1999, p.147

2. La triple détermination de la *Geschichte*

La philosophie de l'histoire telle que Hegel l'élabore et qui ainsi devient représentative de la conception de l'histoire pour l'idéalisme allemand, pose l'esprit comme fondement de l'histoire en acte et de l'histoire écrite. L'esprit se manifeste en acte dans l'histoire et dépasse la négativité du temps en posant par écrit le récit de ses actes, en intériorisant le souvenir au moyen du langage et en l'objectivant au moyen de l'écriture. Et parce qu'il y a objectivation de l'histoire en acte, celle-ci s'offre en retour à l'esprit comme objet d'étude. Ainsi à l'histoire en acte et au récit, s'additionne la connaissance des événements comme caractéristique fondamentale de l'existence historique d'un peuple. L'histoire en acte est inséparable de la connaissance de ces mêmes actes par l'esprit. L'Histoire en ce qu'elle devient un récit et un objet d'étude est une façon pour l'esprit de s'appréhender lui-même, de prendre conscience de lui-même.

Il ne peut y avoir d'histoire, d'événements historiques sans récit et sans connaissance de ces événements⁴¹⁴. Cette triple détermination de la *Geschichte* trace une ligne de démarcation sévère en ce qu'elle pose que non seulement la possession d'une écriture est nécessaire à l'accession à la dimension historique de l'existence mais que cela n'est pas encore suffisant.

Néanmoins, l'enregistrement par écrit des événements historiques ne garantit en rien la reconnaissance d'une culture au niveau historique. En effet, Hegel avait en vue la démonstration du caractère exceptionnel de la culture européenne issue de l'hellénisme et du christianisme ; et cette exception européenne, il la trouva dans cet entrelacement de l'Histoire en acte, de l'Histoire écrite et de la connaissance de l'Histoire ; ces trois pôles qui déterminent l'unité profonde de la *Geschichte*. Une telle conception de l'historicité faisant de la culture européenne la pointe avancée de l'humanité, reléguait au second plan des civilisations pourtant multiséculaires possédant une écriture, une littérature mais pas d'Histoire au sens de *Geschichte*. Ce fut évidemment aux civilisations indiennes et chinoises que Hegel se retrouvait confronté.

Le XIXe siècle correspond à une époque de grande effervescence historiographique⁴¹⁵. Avec Hegel et après lui, dans son sillage, se déploie l'idée qu'il serait désormais possible d'envisager l'Histoire comme un tout, une totalité réunissant l'ensemble de l'Histoire du monde. L'idée d'une *Weltgeschichte*, d'une histoire mondiale totale, constitue un « inconscient hégélien », dont on pourrait lire la réactivation à la fin du XIXe siècle et dans la première partie du XXe siècle dans la constitution des assises théoriques

⁴¹⁴ Voir Bouton Christophe, art. cit.

⁴¹⁵ Voir Carbonell Charles-Olivier, *L'historiographie*, coll. « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, 2002, p. 83-100. URL : <https://www.cairn.info/--9782130531289-page-83.htm>

des nationalismes exacerbés. En effet cette histoire totale est structurée par un principe de classement et de hiérarchisation, qui constitue un trait propre aux sciences du XIXe siècle, et qui cherche à creuser les distances entre les cultures pour réaffirmer la prédominance de l'« esprit européen » dans l'Histoire totale de l'humanité. C'est ainsi qu'il est possible de constater chez Hegel un intérêt souligné et répété pour les cultures orientales et extrême-orientales, c'est-à-dire pour l'Inde et la Chine. Dès 1821, dans *les Fondements de la philosophie du droit*, Hegel aborde la question de l'Orient d'un point de vue non pas religieux mais politique, et place la Chine en premier dans le classement des quatre « Empires de l'Histoire universelle ».

La philosophie allemande au XIXe siècle est saisie dans un courant hellénophile qui court de Johann Wolfgang von Goethe à Johann Gottfried von Herder en passant par Friedrich von Schiller, Friedrich Hölderlin et Gotthold Ephraim Lessing, et dont Hegel ne fut pas exclu. L'hellénisme hégélien se manifeste d'abord dans le fait que la Grèce hellénistique n'est pas envisagée comme une simple période de l'Histoire mais comme étant le « séjour spirituel de l'Allemagne », « son *Heimat* ». La Grèce est considérée alors comme l'origine de l'Allemagne et son sol :

[...] elle soutient nos progrès et notre maîtrise.⁴¹⁶

La volonté de Hegel de faire de la Grèce hellénistique le point d'ancrage à partir duquel se plierait la Raison dans l'histoire pourrait être mis à mal par le fait, incontestable, que la civilisation grecque s'est effondrée et que contrairement à celle-ci, les civilisations indienne et chinoise ont perduré jusqu'au XIXe siècle. Il n'en est rien. Selon Hegel, le déclin de la Grèce est bien plutôt le signe de son inscription dans une existence historique portée par la réalisation de l'Esprit. Dans la dialectique hégélienne, il apparaît comme une nécessité qu'un moment de l'histoire s'efface, qu'une culture décline pour que celle-ci soit dépassée, que soit dépassée la négativité du temps. La survivance de la Chine et de l'Inde ne témoigne que de leur caractère anhistorique. L'Orient apparaît ainsi, à l'opposé de l'Occident comme figé :

Origine définitivement dépassée de notre culture, survivance "inactuelle", impasse historique à reconnaître aux seules fins de l'éviter.⁴¹⁷

Le cas de la civilisation chinoise est tout à fait surprenant pour Hegel car, bien qu'elle ait découvert l'écriture très tôt et en ait fait usage pour mettre par écrit son histoire, sa constitution et ses religions mais aussi pour créer un sentiment d'appartenance à un Empire *chinois*, la mise de l'écriture au service

⁴¹⁶ Janicaud dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, éditions Vrin, Paris, 1975, p. 10.

⁴¹⁷ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Universal-Bibliothek, Stuttgart, 1997, p. 177, cité par Moura Jean-Marc, « L'(extrême-)orient selon G. W. F. Hegel philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », *Revue de littérature comparée*, n°297, 2001, p.31-42 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rlc.297.0031>

d'un récit historique n'a pas empêchée celle-ci d'être prise dans un « immobilisme » que Hegel critique vivement. La Chine figure néanmoins au premier rang des empires de l'Histoire mondiale en ce qu'elle a toujours fait appel et formée des historiographes qui étaient élevés au rang de fonctionnaires de l'État, et que ceux-ci accompagnaient en permanence l'empereur afin de consigner ses paroles et ses actes, fournissant ainsi une histoire écrite remontant loin dans le passé⁴¹⁸.

Le cas de l'Inde offre une compréhension plus nette de ce en quoi consiste la critique hégélienne de l'Orient, de son « immobilisme ». Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que pour Hegel le fait de posséder une histoire racontée écrite n'est pas suffisant pour qu'un peuple accède à la saisie de soi comme existence historique. Pour Hegel, un peuple ne possède réellement une histoire que s'il possède une histoire objective réelle déterminée comme réalisation du progrès. L'Inde apparaît ainsi pétrifiée en ce que, bien qu'elle possède une langue élaborée, une tradition écrite pluriséculaire comportant des codes de lois, des textes religieux et philosophiques. Le système de castes impose un cadre rigide à la société qui se retrouve paralysée et ne progresse plus selon Hegel. La civilisation indienne est prise dans une répétition cyclique, un temps négatif qui s'annule lui-même et au sein duquel aucun dépassement ne s'opère. L'histoire y est dépourvue de finalité pour le philosophe allemand :

Il est frappant pour tous ceux qui commencent à se familiariser avec les trésors de la littérature hindoue, que ce pays, si riche en œuvres spirituelles très profondes, n'ait point d'histoire, formant ainsi avec la Chine le plus vif contraste, puisque celle-ci possède une histoire remarquable, remontant aux époques les plus anciennes. L'Inde ne possède pas seulement d'anciens livres religieux et des œuvres poétiques éclatantes, mais aussi de vieux livres de lois. Une des conditions de la formation de l'Histoire que nous avons postulées, y est donc présente, et cependant elle n'a pas d'histoire. Mais, dans ce pays, l'organisation de la différenciation sociale s'est, dès ses premiers pas, pétrifiée dans les déterminations naturelles (castes) de

⁴¹⁸ Pour un meilleur aperçu de la réalité de l'historiographie dans la Chine ancienne, nous renvoyons aux travaux de Damien Chaussende, notamment son article : Chaussende Damien, «Le Bureau de l'histoire en Chine sous la dynastie des Tang (618-907) », *Journal Asiatique*, Peeters Publishers, Leuven, 2012, p.527-544 ; DOI : <https://doi.org/10.2143/JA.300.2.2961391> : « Les deux grands types de textes historiques produits en Chine sont d'une part les annales (*biannian* 編年) et ce que la tradition chinoise appelle les « annales-biographies » (*jizhuan* 紀傳), c'est-à-dire des ouvrages qui suivent, dans leur structure, le modèle inauguré par le grand historien Sima Qian 司馬遷 (vers 145-86 av. J.-C.) dans les Mémoires historiques (*Shiji* 史記). Cet ouvrage, outre des annales consacrées aux règnes des différents souverains, contient entre autres des monographies (astronomie, géographie...), des tableaux chronologiques et des biographies de personnages importants (ministres, lettrés...). Les deux parties essentielles dans l'économie de l'ouvrage sont les annales et les biographies, d'où le nom générique donné à ce genre littéraire. Les élites politiques chinoises se sont beaucoup préoccupées d'histoire, aussi bien par rapport à la trace qu'elles allaient laisser pour la postérité, que par rapport aux pouvoirs politiques qui les avaient précédées et la façon dont elles leur succédaient. Aussi, très tôt, le pouvoir impérial a-t-il créé des institutions – au départ de simples charges d'historiographes – afin d'encadrer l'activité historique et faire écrire l'histoire telle que lui-même souhaitait la voir écrite. La forme annales biographies est devenu progressivement le grand genre officiel, l'histoire par excellence. »

sorte que si les lois contiennent des droits civils, elles les font dépendre de cette différenciation attribuée à la nature et déterminent surtout les compétences - les injustices (*Unrechte*) plutôt que les droits (*Rechte*) - des différentes classes dans leurs rapports réciproques, c'est-à-dire que les lois déterminent seulement les droits des classes supérieures contre les classes inférieures. Par là même, l'élément éthique (*Sittlichkeit*) se trouve banni de la splendeur de la vie hindoue et de ses royaumes. En dehors de l'esclavage dû à cet ordre stable et rigide comme la nature, tous les autres liens qui peuvent s'établir à l'intérieur de la société ne sont qu'arbitraire sauvage, agitation passagère ou plutôt déchaînement enragé dépourvu de tout but de progrès et d'évolution : il n'existe ainsi aucune commémoration pensante, aucun objet pour Mnemosyne, et une fantaisie, profonde sans doute, mais amorphe, s'agite sur un sol qui pour être capable d'histoire aurait dû trouver en soi un but solide, propre à la réalité et sinon à la liberté subjective, du moins à la liberté substantielle, c'est-à-dire à la liberté rationnelle en soi.⁴¹⁹

Le cas de l'Inde amène ainsi à comprendre que, pour Hegel, la possibilité d'une historiographie à valeur scientifique est conditionnée non seulement à la possession d'une langue écrite mais également à l'existence d'une histoire en acte qui porte autant qu'elle est portée par ces deux catégories fondamentales que sont la liberté et le progrès. L'une ne sachant exister sans l'autre, la naissance de l'histoire en acte et la naissance de l'histoire racontée se conditionnent l'une l'autre. Et cet « immobilisme », cette « pétrification » de l'Histoire n'est pas propre à ces deux civilisations mais demeure le risque intrinsèque à toute culture ; c'est le risque de retomber dans une répétition des traditions, une re-naturalisation du temps et une re-conceptualisation naturelle, biologique ou organiciste du politique.

C'est donc ici que s'articule chez Hegel la relation entre l'Histoire et l'Etat. En effet, il ne saurait y avoir de projet à portée universelle dans la répétition de la tradition, si une telle répétition était absence de mémoire. Il revient ainsi à l'Etat le pouvoir de porter à l'universalité de la rationalité ce devenir qui échappait jusque-là à sa saisie en une science historique. La question de l'Etat est déterminante puisque celui-ci apparaît comme étant l'origine de la réalité historique tout en en étant son illustration. C'est l'Etat qui, seul, est à même de produire la matière propre à l'histoire écrite car seul l'Etat est apte à capter l'universel selon Hegel :

⁴¹⁹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit. , p.194-195

Ce qui implique du même coup qu'il n'y ait pas d'histoire strictement individuelle mais au niveau du peuple constitué en État, c'est-à-dire en institution raisonnable, rationnelle et concrète, l'individu étant abstrait.⁴²⁰

3. L'origine de l'histoire comme origine de l'État

Comme nous venons de le voir, il ne peut y avoir d'histoire qu'au niveau du peuple constitué en État et, réciproquement, il ne saurait y avoir d'État sans histoire. Pour comprendre cela – pourquoi un État ne peut pas se passer d'un rapport réflexif à son propre passé, à sa propre histoire, et de la conscience de cette histoire – il nous faut comprendre comment s'articule l'État et l'Universel et comment s'opère l'adéquation de la Raison et son effectivité dans la sphère de l'État.

Nous l'avons vu précédemment, ce qui fait l'ahistoricité de la civilisation indienne pour Hegel tient au fait que celle-ci ne projette pas un temps historique mais s'en tient à un temps cyclique ; le temps uniforme des souvenirs et des traditions tous rapportés à la particularité du groupe, de la communauté ou de l'individu, et que, nulle part, ne semble s'élever à l'universalité un quelconque projet. C'est ce que rappelle Derrida dans son chapitre L'origine de l'histoire comme origine de l'État, p.62 :

Souvenirs de famille, traditions patriarcales ont un intérêt dans la famille et la tribu : le cours uniforme de leur condition n'est point objet de mémoire. Ici, point de mémoire, puisque d'une part, le cours est uniforme, c'est-à-dire répétitif, quantitatif, et que d'autre part, aucun projet n'apparaît de porter à l'universalité rationnelle, à la face du monde, le témoignage de ce devenir. Les souvenirs sont encore des habitudes c'est-à-dire des sédimentations animales ne se pensant pas comme telles.⁴²¹

Il poursuit en mettant en avant le fait que les notions « d'histoire, d'esprit et de culture », mais aussi de politique s'impliquent les unes les autres :

Seuls l'esprit et la Raison ont une histoire, seul l'État a une histoire et l'individu séparé de l'État a le même statut que l'animal. Les notions d'histoire, d'esprit et de culture ou de politique, et de moralité objective (*Sittlichkeit*) se connotent rigoureusement.⁴²²

⁴²⁰ Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.158

⁴²¹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, op. cit. , p. 62-63 cité par Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.158

⁴²² *Ibidem*

L'historicité d'un peuple ne tient donc qu'à sa capacité à se rassembler en un État rationnel, mais inversement cet État ne peut assurer cette historicité s'il n'est lui-même fait de cette historicité, s'il ne l'incarne pas dans des institutions, dans un patrimoine, dans une volonté de conserver son histoire. Ce qui veut dire qu'un État ne subsiste en tant qu'État que s'il a une politique de sa science historique.

La conséquence en est qu'un peuple qui ne se constitue pas thématiquement, expressément, en État rationnel gardien des institutions et du patrimoine historique, un peuple qui n'a pas la politique de sa science historique, un tel peuple n'a pas d'histoire, n'est pas *geschichtlich*.⁴²³

C'est ainsi que l'État se présente dans ses incarnations qui sont autant de signes de son historicité, de productions de ces signes et de mise en circulation de ces signes. Monuments, musées, bibliothèques, lieux institutionnels deviennent autant de lieu d'incarnations de l'État dont vont s'emparer les nations naissantes au XIXe siècle.

Non seulement l'État est apte à recueillir les signes dans des monuments, des bibliothèques, institutions de consignation, non seulement il organise rationnellement la circulation des signes et des œuvres historiques, mais il produit ces signes et des signes aptes à circuler de façon rationnelle, transparente et universelle et univoque (volonté générale).⁴²⁴

Il est à noter qu'il n'est pas anodin que dans la période des Tanzimat, la question de la nécessité d'adopter des réformes structurelles s'accompagna également d'entreprises de mise en valeur de l'histoire anatolienne, mais que celles-ci échouèrent en ce qu'elles n'étaient pas encore portées par un récit nationaliste exclusif capable de produire les signes de reconnaissance et d'identification spécifique d'une nation déterminée en particulier. L'histoire est bien comprise comme étant un enjeu d'État mais celui-ci ne repose pas encore sur une conception nationaliste de l'histoire et resta étrangère aux peuples ottomans et notamment aux Turcs d'avant la République. La force du comité Union et progrès et après lui de Mustafa Kemal, sera d'avoir compris l'importance de l'ancrage de l'État dans un discours historique narrant le devenir de la nation elle-même.

La faiblesse d'un État à traduire dans la matérialité des signes sa propre historicité est la marque de son incomplétude selon Hegel, son inachèvement :

Un État ne peut pas se passer de sa propre histoire, de la conscience de son propre passé. Il est incomplet en lui-même sans cela. Tandis que l'expérience pré-étatique (l'amour, la religion, etc.), sont complets en elles-mêmes sans avoir besoin pour cela de la conscience de leur passé. Elles sont actuelles en elles-mêmes alors que l'actualité de l'État est incomplète sans la

⁴²³ *Ibidem*

⁴²⁴ *Ibidem*, p.159

conscience du passé. En général, dit Hegel, le sentiment profond, celui de l'amour par exemple, ensuite l'intuition religieuse et ses images sont en eux-mêmes tout à fait actuels et satisfaisants, mais l'existence de l'État qui avec ses lois et coutumes rationnelles, est en même temps extérieure, est un actuel incomplet dont l'intelligence exige pour l'intégrer la conscience du passé.⁴²⁵

C'est à l'État que revient la tâche de produire cette historicité qui en retour doit assurer sa complétude et pour ce faire il doit pouvoir élever ses décisions au niveau de l'universel :

Une société qui se fixe et s'élève à l'État, exige au lieu d'ordres subjectifs, suffisants pour les besoins du moment, des commandements, des lois, des décisions générales et universellement valables et produit ainsi un exposé aussi bien qu'un intérêt d'action et d'événement raisonnables, en soi déterminés, et durables dans leurs résultats, auxquels Mnemosyne, dans le but constant de former et de constituer l'État, est amenée à conférer la durée au souvenir.⁴²⁶

Hegel apparaît comme le penseur de l'État et de l'Histoire ; de l'État comme origine de l'historicité et de l'Histoire comme processus de la rationalisation du réel et de la réalisation de la raison. Hegel mène ainsi à son terme la métaphysique occidentale en ce qu'il voit dans l'État lui-même l'accomplissement de celle-ci. La métaphysique est accomplie en ce que l'identité de l'étant et du logos est achevée dans l'effectivité de l'État. Pour Hegel, son époque, c'est-à-dire le XIXe siècle européen, a accompli cette réconciliation du réel et de la raison. Un pas en avant a été irrémédiablement accompli selon lui :

Ce pas prodigieux que l'on fait en passant de l'intérieur à l'extérieur, de la raison imaginaire à la réalité pour laquelle toute l'histoire mondiale a travaillé, travail par lequel l'humanité civilisée a gagné la réalité effective et la conscience de l'existence rationnelle, des institutions et de ses lois.⁴²⁷

Hegel voyait donc dans l'histoire européenne du XIXe siècle l'aboutissement d'un processus ayant parcouru l'Histoire depuis l'époque de la Grèce antique : l'époque moderne est à comprendre comme l'époque de la rationalisation intégrale qui est totalisation du réel dans une sphère logique transparente à elle-même. Cette totalisation est ce que les Grecs nommaient le *Sophon*. C'est ainsi que l'aboutissement de l'Histoire correspond à l'aboutissement de la philosophie et que la philosophie

⁴²⁵ *Ibidem*, p.160

⁴²⁶ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 63 cité par Derrida in Jacques Derrida Jacques, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit. , p.160

⁴²⁷ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathé, Paris, Vrin, 1982, § 270,p. 273.

apparaît comme le destin de l'Occident ; elle en est le projet en tant que projet de réaliser la totalité rationnelle transparente à elle-même.

Hegel tire le lien qui relie directement l'époque moderne à la Grèce antique : la modernité est la réalisation de ce qui fut pensée dans la Grèce hellénistique ; l'État apparaît ainsi comme la forme la plus aboutie de la polis grecque / πόλις. Et la polis grecque/ πόλις fut pensée à partir de son fondement – qui n'est autre que le logos – comme rassemblement en un microcosme de la multiplicité humaine. Le *logos* est ainsi au fondement de la polis en ce qu'il est l'instance constituante du tout qui se manifeste comme cosmos, c'est-à-dire qu'il apparaît comme ordre rationnellement constitué. Il appartient à la philosophie de capter le *logos* et par-là c'est à elle que revient de prévenir la résurgence du chaos qui subsiste dans le cosmos, c'est pour cela qu'il revient à la philosophie d'être la garante de la *polis*.

4. L'Histoire en tableau- l'affect romantique – méditation sur les ruines du temps

Comme nous venons de le voir précédemment, l'Esprit est pour Hegel en soi et pour soi raison. L'Histoire universelle n'apparaît dans cet horizon que comme le développement nécessaire de l'Esprit et ce du fait du seul concept de la liberté. L'Histoire universelle opère le rassemblement de l'ensemble des moments de la Raison par lequel l'Esprit se saisit lui-même, prend conscience de soi. L'Histoire universelle est ainsi pensée comme destin du monde qui n'est rien d'autre que la liberté infinie de l'Esprit. C'est parce que le développement de la liberté de l'Esprit est progressif qu'il est possible pour Hegel de délimiter différentes époques, de les classer.

Que ce soit au niveau des individus ou que ce soit au niveau des peuples, l'historicité de chacun apparaît comme un destin déterminé, certes, socialement et politiquement, mais à l'intérieur duquel demeure une liberté d'agir. Hegel allie ainsi aux idées de progrès et de liberté, une dimension destinale de l'Histoire. Si les références directes à cette nature « destinale » de l'histoire sont beaucoup plus marquées dans ses écrits de jeunesse, celle-ci demeure à l'arrière-plan de toute sa conception de l'Histoire comme Histoire universelle de l'esprit.

Une telle vision qui voit dans la marche de l'histoire une positivité absolue à tout événement se heurte bien évidemment à l'impression première que laisse l'Histoire en acte et Hegel en a été conscient. L'Histoire apparaît dans son cours comme un agglomérat de drames dont il semble bien malaisé d'en

soutenir la rationalité : guerres, massacres, épidémie – l’histoire présente est à première vue perçue comme :

[...] un immense tableau fait d'événements et d'actions, de figures infiniment variées de peuples, d'États, d'individus qui se succèdent sans repos. Tout ce qui peut passionner l'âme humaine, le sentiment du bien, du beau, du grand est ici mis en jeu. Partout, on se réclame de fins, on poursuit des fins que nous acceptons et dont nous désirons l'accomplissement : nous espérons et nous craignons pour elles. Dans ces événements, ces incidents, nous sentons l'action et la souffrance des hommes. Partout, nous nous trouvons chez nous et prenons parti pour ou contre. Tantôt, la beauté nous attire, ou bien la liberté, ou encore la richesse ; tantôt, l'énergie nous séduit, grâce à laquelle le vice même arrive à s'imposer. Ici nous voyons la masse compacte d'une œuvre d'intérêt général s'élaborer péniblement, puis, rongée par une infinité de détails, s'en aller en poussière. Là, un immense déploiement de forces ne donne que des résultats mesquins, tandis qu'ailleurs des causes insignifiantes produisent d'énormes résultats. Partout, c'est une mêlée bigarrée qui nous emporte, et dès qu'une chose disparaît, une autre aussitôt prend sa place.⁴²⁸

L’analytique hégélienne n’est, ainsi, pas séparable d’un contexte d’idées relatives à la philosophie de l’Histoire telle qu’elle s’élabore chez Kant ou même des méditations romantiques de Volney. De ces deux perspectives opposées, Hegel semble en avoir tiré une synthèse.

La conception hégélienne de l’Histoire comme réalisation de la Raison trouve en effet son point de départ dans la philosophie kantienne, dans l’idée suggérée par Kant que la question de l’histoire est prise dans une antinomie qui semble ne pas pouvoir être évitée. Soit l’histoire est un chaos inintelligible, un agglomérat d’événements s’enchaînant au hasard, ou, au contraire, antithèse de la perspective précédente, l’Histoire est travaillée, en dessous des phénomènes visibles, par la Raison elle-même ; il y aurait un cours caché des choses, régulier et explicable rationnellement. Kant, évidemment, se refuse à la première hypothèse : l’Histoire suit selon lui un cours dont il est possible de suivre les raisons. L’Histoire, en dépit des apparences, réalise un plan caché qui ne serait autre que le plan caché de la Nature. Et ce que viserait en dernière instance une telle Nature ne serait autre que la réalisation de l’ensemble des dispositions morales de l’humanité. Le cours de l’Histoire s’explique ainsi par une avancée toujours plus marquée vers des systèmes politiques fondés sur le respect des libertés et la paix selon Kant. Il y a donc le pari chez lui – et qui est une des caractéristiques du mouvement des Lumières – d’un progrès infini de la condition humaine par le politique.

⁴²⁸ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit. , p.53-54

Kant construit sa philosophie de l'histoire universelle en la distinguant d'au moins trois types de discours sur l'Histoire qui lui étaient contemporains. Il y a les discours sur l'Histoire qui ne conçoivent celle-ci que comme une inéluctable régression, une déchéance, c'est notamment le cas chez Rousseau. Il y a les discours qui comprennent l'Histoire comme un mouvement perpétuel d'oscillation entre ascension et déchéance ; ce type de discours dit « abdéritiste » serait typique de Mendelssohn. Et enfin il y a les discours qui ne voient dans l'Histoire qu'une constante progression⁴²⁹. La Révolution française est pour Kant l'événement révélateur de cette avancée irréversible vers la liberté des peuples et des individus. L'humanité doit être considérée dans la perspective d'une progression infinie ; l'Histoire universelle est ainsi l'histoire de cette progression et ce malgré les guerres, les massacres et les épidémies.

Hegel, dans son analytique de l'Histoire, reprendra cette perspective et la prolongera dans une compréhension dialectique de celle-ci. Ce qu'il appelle « le disparaître », la catégorie du disparaître (*Vergehen*), est à comprendre comme faisant partie de l'Histoire et ce nécessairement. La disparition des choses et des êtres, leur caducité, sont inhérents à l'histoire. Hegel s'est nourri des textes de Volney et son influence est sensible dans cette prise en compte de la catégorie du disparaître dans le cours de l'histoire. Avec Volney apparaît une prise en compte du déclin, de l'aspect éphémère de toute réalisation humaine, au travers d'une figure qui va devenir emblématique pour le romantisme de cette fin de XVIIIe siècle et de début du XIXe : la ruine. Nous savons, en effet, que l'ouvrage de Volney, *Les ruines ou méditations sur les révolutions des empires*, publié en 1791⁴³⁰, a été repris en partie dans une traduction allemande dans la revue *Minerve* en 1792 sous le titre *Die Vergänglichkeit menschlicher Dinge*.

Le comte Volney partage avec Chateaubriand, – son contemporain – une sensibilité aux ruines du temps. Les ruines occupaient déjà dans les tableaux une place toute particulière⁴³¹ et, comme thème, fonctionnaient déjà comme un signe de ralliement dans la peinture depuis le XVIe siècle à une commune déploration d'un temps qui échappe au pouvoir des hommes.

⁴²⁹ Voir Crampe-Casnabet Michèle, « Le « Conflit des facultés » : contre le terrorisme et l'abdéritisme, une théorie des indices en histoire », *Revue germanique internationale*, 6, 1996, 129-137 ; <https://doi.org/10.4000/rgi.587>

⁴³⁰ Volney Constantin-François de Chasseboeuf (comte de), *Les ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Desenne, Paris, 1791, disponible Bibliothèque nationale de France, Collection numérique : Bibliothèques d'Orient, <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31601961g>, ou Volney, *Les Ruines ou Méditation sur les révolutions des empires*, in *Œuvres du corpus des œuvres de philosophie en langue française*, textes réunis et revus par Henry et Anne Deneys, t. 1, Fayard, Paris, 1989.

⁴³¹ Sur l'esthétique des ruines dans la peinture des XVIIIe et XIXe siècle cf. Makarius Michel, *Ruines, Représentations dans l'art de la Renaissance à nos jours Champs*, Champs arts, Paris, 2011. Et sur la persistance du motif des ruines dans l'art au XXe et XXIe siècle cf. Sous la direction de Egaña Miguel et Schefer Olivier, *Esthétique des ruines, Poétique de la destruction*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015.

Dans son ouvrage *Les Ruines ou les méditations sur les révolutions des empires* qui relate son voyage au Moyen-Orient, en Syrie notamment ; Volney tente de prolonger ses observations par une réflexion sur la façon dont les empires disparaissent. Il opère donc ainsi un glissement dans sa réflexion allant du sens concret des ruines comprises comme objets d'études de l'archéologue au sens figuré qui fait de celles-ci non seulement une trace mais un signe du destin de toute civilisation. Les ruines sont autant de signes d'une menace – non pas *possible* mais bien au contraire quasi *certaine* de la disparition future de ce qui apparaît immuable.

Qui sait, me dis-je, si tel ne sera pas un jour l'abandon de nos propres contrées ? [...] Qui sait si un voyageur comme moi ne s'assoira pas un jour sur de muettes ruines ?⁴³²

De telles considérations se retrouveront plus d'un siècle plus tard sous la plume de Paul Valéry, marquant ainsi une continuité, une inquiétude en partage, ouverte par le régime d'historicité moderne quant aux finalités de l'histoire. Aux questions de Volney, Valéry apportera une réponse semblant confirmer l'existence d'un principe de ruine à l'œuvre dans l'Histoire : « Oui, les civilisations sont mortelles et la civilisation européenne l'est tout autant. »

Il revient donc à Volney d'introduire dans le questionnement des Lumières une réflexion sur les ruines, sur ce qui se tient à l'opposé du principe de progrès : le principe de ruine. Volney attribue l'origine de ce principe aux hommes eux-mêmes et semble s'inscrire dans un courant rousseauiste de l'Histoire comme altération de l'harmonie originelle. Sa réflexion n'est pas encore dialectique ; elle ne comprend pas ce principe dans sa positivité tel qu'il sera le cas chez Hegel. Elle témoigne néanmoins d'un écartèlement qui se profile entre un progressisme quelque peu trop sûr de lui et un catastrophisme. C'est entre ces deux pôles que vont osciller les discours sur la modernité. Les ruines prennent ainsi une valeur critique dans la considération des fins de l'histoire et des fins de la métaphysique elle-même. Elles semblent bien plaider pour une déliaison du réel, c'est-à-dire pour une impossible unification de celui-ci.

Une tonalité pathétique similaire est également présente chez Hegel. La conception de l'Histoire comme processus de déclin est en effet présente dans sa philosophie et ce notamment sous la catégorie de la « disparition ». Le « disparaître » est partie intégrante de la marche de l'Histoire et

⁴³² Volney, *Les Ruines ou Méditation sur les révolutions des empires*, in *Œuvres du corpus des œuvres de philosophie en langue française*, textes réunis et revus par Henry et Anne Deneys, t. 1, Fayard, Paris, 1989, p.178-179 Cité par Lacroix Sophie, *La fonction critique des ruines. Volney, in La ruine et le geste architectural*, sous la direction de Pierre Hyppolite, Presses universitaires de Paris Nanterre Collection : Ritm, Nanterre, 2021 ; DOI : 10.4000/books.pupo.6256

explique en quelque sorte qu'une vision pessimiste de l'Histoire soit légitime même si, pour Hegel, bien au contraire, il n'en est rien – la Raison triomphant toujours en dernier lieu.

Hegel parle ainsi des empires disparus, des civilisations en déclin comme d'un « deuil » que l'humanité aurait en partage. Il est ainsi possible de lire ceci dans la compilation de ses leçons sur la Raison dans l'Histoire :

Lorsque nous considérons ce spectacle des passions et les conséquences de leur déchaînement, lorsque nous voyons la déraison s'associer non seulement aux passions, mais aussi et surtout aux bonnes intentions et aux fins légitimes, lorsque l'histoire nous met devant les yeux le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits le génie humain, lorsque nous entendons avec pitié les lamentations sans nom des individus, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse à la pensée de la caducité en général. Et étant donné que ces mines ne sont pas seulement l'œuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, le spectacle de l'histoire risque à la fin de provoquer une affliction morale et une révolte de l'esprit du bien, si tant est qu'un tel esprit existe en nous. On peut transformer ce bilan en un tableau des plus terrifiants, sans aucune exagération oratoire, rien qu'en relatant avec exactitude les malheurs infligés à la vertu, l'innocence, aux peuples et aux Etats et à leurs plus beaux échantillons. On en arrive à une douleur profonde, inconsolable que rien ne saurait apaiser. Pour la rendre supportable ou pour nous arracher à son emprise, nous nous disons : *Il en a été ainsi ; c'est le destin ; on n'y peut rien changer ;* et fuyant la tristesse de cette douloureuse réflexion, nous nous retirons dans nos affaires, nos buts et nos intérêts présents, bref, dans l'égoïsme qui, sur la rive tranquille, jouit en sûreté du spectacle lointain de la masse confuse des mines. Cependant, dans la mesure où l'histoire nous apparaît comme l'autel où ont été sacrifiés le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus, la question se pose nécessairement de savoir *pour qui, à quelle fin* ces immenses sacrifices ont été accomplis. C'est par cette question que nous commençâmes notre méditation. Or dans tous les faits troublants qui peuplent ce tableau, nous ne voulons voir que des moyens au service de ce que nous affirmons être la destination substantielle, la fin ultime absolue ou, ce qui revient au même, le véritable *résultat* de l'histoire universelle.⁴³³

La méditation sur les ruines du temps, des civilisations disparues apparaît bien comme un point de départ à sa conception philosophique de l'Histoire, et non pas simplement comme un thème, un lieu

⁴³³ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit. , p.102-103

commun à son époque. Hegel se plie au jeu de la déploration lyrique des ruines pour mieux les dépasser, en relever la dimension positive, ce mouvement dialectique qui échappait encore à Volney :

Le côté négatif de ce spectacle du changement provoque notre tristesse. Il est déprimant de savoir que tant de splendeur, tant de belle vitalité a dû périr et que nous marchons au milieu des ruines. Le plus noble et le plus beau nous fut arraché par l'histoire : les passions humaines l'ont ruiné. Tout semble voué à la disparition, rien ne demeure. Tous les voyageurs ont éprouvé cette mélancolie.⁴³⁴

Hegel ne souscrit pourtant pas au scepticisme qui ne voudrait voir dans les ruines qu'un sujet de lamentation ; il faut au contraire porter la réflexion au-delà, vers le régime des fins qui passeraient inaperçues :

Après ces troublantes considérations, on se demande quelle est la fin de toutes ces réalités individuelles. Elles ne s'épuisent pas dans leurs buts particuliers. Tout doit contribuer à une œuvre. A la base de cet immense sacrifice de l'Esprit doit se trouver une fin ultime. La question est de savoir si, sous le tumulte qui règne à la surface, ne s'accomplit pas une œuvre silencieuse et secrète dans laquelle sera conservée toute la force des phénomènes.⁴³⁵

C'est à partir de cela que Hegel va construire son analytique de l'Histoire sur une dialectique qui va venir renverser la négativité du moment du disparaître en positivité en faisant de celui-ci un moment, une étape, sur la voie de la réalisation de l'Esprit, de la totalisation:

Ce qui nous gêne, c'est la grande variété, le contraste de ce contenu. Nous voyons des choses opposées être vénérées comme sacrées et prétendre représenter l'intérêt de l'époque et des peuples. Ainsi naît le besoin de trouver dans l'Idée la justification d'un tel déclin. Cette considération nous conduit [...] à la recherche d'une fin en soi et pour soi ultime. C'est la catégorie de la Raison elle-même, elle existe dans la conscience comme foi en la toute-puissance de la Raison sur le monde. La preuve sera fournie par l'étude de l'histoire elle-même. Car celle-ci n'est que l'image et l'acte de la Raison.⁴³⁶

Si Hegel reste sensible à l'aspect tragique de l'Histoire, si bien décrit par le comte Volney, celui-ci conçoit cet aspect comme n'étant qu'un moment du procès téléologique ; procès déterminé téléologiquement comme manifestation et actualisation de l'Esprit dans le monde. Cette négativité fait pleinement partie de ce processus. Hegel exploite dans cette perspective le schème de la tragédie

⁴³⁴ *Ibidem*, p.54

⁴³⁵ *Ibidem*, p.55

⁴³⁶ *Ibidem*, p.56

grecque, faisant de l'Histoire du monde une tragédie au cours de laquelle l'Esprit s'élève⁴³⁷. L'histoire apparaît comme « la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même »⁴³⁸. Divisée en trois actes – montée en puissance, gloire, et déclin – l'histoire est conçue comme une alternance de destruction et de naissance, non pas purement cyclique mais au contraire orientée dans le but de la réalisation de l'Esprit. Ces trois catégories de montée, gloire, déclin, se synthétisent donc dans le concept de progrès. Ce point est important à comprendre pour saisir la profondeur de la rupture temporelle opérée au XIXe siècle avec l'avènement d'une compréhension moderne du temps. Si l'humanité progresse dans le temps, rejetant des modes d'existence, en promouvant d'autres, bâtissant des empires, en abattant d'autres, cela ne peut se comprendre que comme déroulement du même principe qui n'est autre que le principe de liberté. L'histoire est un progrès irréversible selon Hegel :

Il s'ensuit que l'histoire ne peut rien nous enseigner quant à la forme actuelle de la constitution étatique. Le dernier principe de constitution, celui de notre époque, n'est pas contenu dans les constitutions des peuples historiques antérieures.⁴³⁹

Ce qui implique que l'époque moderne ne peut être comprise à partir des époques antérieures et toute tentative visant à répondre aux problèmes qui se posent avec des moyens antérieurs est vouée à l'échec. La conception hégélienne de l'Histoire mondiale est une réflexion sur la caducité des entreprises humaines passées. Il reproduit en cela un discours métaphorique empreint de motifs hellénistiques. Mais ce n'est pas sous le signe de *l'Anankè/ Ἀνάγκη* que Hegel conçoit l'Histoire mondiale. Le procès de l'Histoire n'est pas soumis à un fatalisme ou à un déterminisme calculable ; l'histoire n'est pas « la nécessité abstraite et dépourvue de raison d'un destin aveugle »⁴⁴⁰. L'Histoire mondiale correspond plus à la *Moira/ Μοῖρα*, une puissance qui s'accorde avec la liberté. Le destin des peuples et des individus n'est pas pensé selon la nécessité aveugle. L'Histoire est bien plutôt un combat mené par chaque peuple contre son propre destin.

Chaque grand peuple a son destin ainsi que les « grands hommes de l'Histoire ». Les principes des esprits des peuples sont à chaque fois limités à une époque particulière. Si l'Esprit du monde est infini, il n'en va pas de même des peuples et des grands hommes. Celui-ci ne trouve dans l'Histoire particulière de ceux-ci qu'une expression limitée, une réalisation provisoire de lui-même.

⁴³⁷ Voir Vieillard-Baron Jean-Louis, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t.132, 2007, p. 43-66 ; <https://doi.org/10.3917/rphi.071.0043>

⁴³⁸ Bourgeois Bernard, *Le droit naturel de Hegel. Commentaire*, Paris, Vrin, 1986, p. 467, cité par Vieillard-Baron Jean-Louis, art. cit

⁴³⁹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit. , p.171

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.297-298

Inévitablement, chaque peuple doit s'effacer devant la marche de l'Esprit et laisser place à une nouvelle figure de l'Esprit. Ils ne peuvent perdurer :

Aussi leurs destinées, leurs actions dans leurs relations réciproques sont la manifestation phénoménale de la dialectique de ces esprits en tant que finis ; dans cette dialectique se produit l'esprit universel, l'esprit du monde, en tant qu'illimité, et en même temps c'est lui qui exerce sur eux son droit (et c'est le droit suprême), dans l'histoire du monde comme tribunal du monde.⁴⁴¹

Ainsi, après la montée en puissance, la période de croissance, puis d'épanouissement, chaque peuple rencontre l'heure de son déclin. Sa participation à l'Histoire mondiale s'estompe une fois sa tâche accomplie. L'histoire mondiale apparaît ainsi comme une dialectique infinie où s'enchaînent des destins de peuples particuliers voués à disparaître.

⁴⁴¹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Trad. de l'allemand par André Kaan. Préface de Jean Hyppolite, Collection Tel (n° 148), Gallimard, Paris, (rééd.)1989, p.364, §340

Chapitre 5

Consentir à la destruction – Métaphores de la modernité entre philosophie et architecture

1. Fictions de l'ego et métaphores urbaines dans les écrits de Descartes

Il ressort de la pensée hégélienne de l'Histoire si ce n'est une adhésion du moins un consentement à la ruine, au déclin et à la destruction. Ce consentement aux destructions de l'Histoire – qui toutes témoignent d'une avancée de l'Esprit – n'est pas étrangère à un pathos révolutionnaire qui – et ce bien que la I^{ère} République française tenta d'en limiter les effusions⁴⁴² – est mue par une volonté de dépassement, de transformation, de remplacement. Ce pathos révolutionnaire est lié à une conception de la modernité comme effacement de l'ancien pour laisser place au nouveau. Cette violence fondatrice sur laquelle s'appuie tout Etat – tout en la masquant (nous y reviendrons⁴⁴³) – renvoie ainsi au-delà de Hegel de Schelling à Descartes. Ce consentement à la destruction, à la mise à bas de l'ordre ancien comme condition de possibilité du progrès, comme avènement de la Raison s'inscrit dans le prolongement des méditations cartésiennes.

René Descartes était considéré par Hegel lui-même comme le « héros » de la pensée moderne, celui par qui la philosophie avait pris un nouveau départ :

R. Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. [...] On ne saurait se représenter dans toute son ampleur l'influence que cet homme a exercée sur son époque et sur les temps modernes. Il est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées.⁴⁴⁴

⁴⁴² Voir Hermant Daniel, « Destructions et vandalisme pendant la Révolution française », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, n°4, 1978. p.703-719; doi : <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293964>

⁴⁴³ Cf. intra. 3^{ème} partie Chapitre 6-2

⁴⁴⁴ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t.VI (« La philosophie moderne »), trad. fr. de P. Garniron, Vrin, Paris, 1991, p. 138

Hegel pose l'apport de Descartes à la philosophie en des termes très élogieux mais aussi en reprenant une des métaphores les plus significatives. Descartes est celui qui a « constitué à nouveau le sol » sur lequel reconstruire la philosophie. Cette métaphore de la construction, de l'édification, de la fondation est l'une des caractéristiques déterminantes de la modernité – modernité qui se présente avant tout comme discours, c'est-à-dire comme fiction et qui tient par les métaphores qui la font circuler. Georges Leyenberger résume bien cette double nécessité de la fiction et de la métaphore, dans la pensée de Descartes, afin de redéfinir à nouveau frais comment la vérité doit être comprise :

Sans la métaphore et la fiction, Descartes ne pourrait pas se risquer aussi loin dans la pensée, avancer en elle « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres » (*Discours de la méthode*, deuxième partie).⁴⁴⁵

Georges Leyenberger s'attache à mettre en avant la prépondérance de deux choses : la nouvelle forme prise par le discours philosophique dans le discours cartésien et la métaphore filée de l'édification, de la construction, de la ville et de la maison comme pont au-dessus de l'abîme creusé par la rupture que sa pensée inaugure. Cette rupture qui est le fait d'une volonté et l'objet d'une affirmation est caractéristique de la pensée de Descartes qui vit en cela une nécessité. Descartes affirme la nécessité d'un dépassement et inaugure donc une scission dans l'histoire de la philosophie. Une scission entre un avant et un après – un après qui ne cohabiterait pas avec l'avant mais s'érigerait sur ses ruines. C'est sous la forme de l'autobiographie que Descartes revient dans la dernière partie du *Discours de la méthode* sur sa rupture avec l'enseignement traditionnel de la philosophie, c'est-à-dire la scolastique aristotélicienne, pour mettre en œuvre une approche nouvelle de la vérité :

Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusqu'à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes: car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ Leyenberger Georges, « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, n°109, 1998, p. 20-37

⁴⁴⁶ Descartes René, *Discours de la méthode*, 6e partie, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1966

Ce n'est pas seulement la détermination d'une finalité de la science comme pratique (afin de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ») qui est ici, dans cet extrait, notable, mais aussi la forme même de ce discours. Georges Leyenberger souligne la conjonction entre le philosophique et l'autobiographique : « l'autobiographie devient philosophique et la philosophie autobiographique. »⁴⁴⁷ L'ego cartésien qui est posé comme nouveau sujet de la philosophie ne peut se saisir que dans la forme renouvelée du discours philosophique qui n'est plus un *traité* mais une *fable*. L'ego se raconte et se met en scène dans sa recherche de la vérité :

Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne. Ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent ; et s'ils manquent en la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques-uns sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise.⁴⁴⁸

Cette mise en fiction de l'ego ne vient pas en supplément habiller la pensée de Descartes mais est, au contraire, indissociable du recommencement de la philosophie. La philosophie ne peut s'élever au niveau de la vérité qu'en s'arrachant aux savoirs qui lui viennent en héritage, et cet arrachement n'est possible qu'à partir de l'affirmation de la liberté de l'ego vis-à-vis de ceux-ci. La fable cartésienne détermine la modernité philosophique comme « arrachement », « libération », « désenchainement » et, par-là, comme « déchainement », c'est-à-dire une certaine forme de violence. Ce geste de Descartes sera déterminant dans la compréhension de la modernité et du progrès aux siècles suivants. Cette fable cartésienne s'appuie sur des métaphores soulignant la radicalité de la rupture voulue par Descartes. Il est possible en effet de repérer une récurrence des métaphores de la construction, du bâtir, de l'architecture, qui inscrivent le geste que Descartes réalise en pensée en analogie avec le geste de l'architecte en chef posant les fondations d'un bâtiment ou d'une ville nouvelle.

Le discours de la modernité est ainsi inséparable d'une fiction du fondement, de la fondation, et d'un idéal urbain. Avant de faire jouer ce motif de la ville dans une analogie servant à expliciter la radicalité de son geste, Descartes fut l'un des premiers philosophes à saisir l'importance de la ville, de la vie urbaine dans la constitution de sa philosophie, autrement dit de son ego. Avant Walter Benjamin, il est en effet possible de lire dans la correspondance de Descartes une saisie de l'importance du

⁴⁴⁷ Leyenberger Georges, « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, n°109, 1998. p. 20-37 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/litt.1998.2458>

⁴⁴⁸ Descartes, *Discours de la méthode*, op. cit.

déracinement engendré par la ville, de par la solitude et l'anonymat qu'elle produit. La ville – et ici il s'agit de la ville d'Amsterdam en particulier – apparaît à Descartes comme la garantie d'une liberté de penser.

[...] en cette grande ville où je suis, n'y ayant aucun homme, excepté moi, qui n'exerce la marchandise, chacun y est tellement attentif à son profit, que j'y pourrais demeurer toute ma vie sans être jamais vu de personne. Je vais me promener tous les jours parmi la confusion d'un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n'y considère pas autrement les hommes que j'y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n'interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau.⁴⁴⁹

Non seulement la ville apparaît comme le lieu propice à la pensée mais également comme métaphore du travail de la pensée. Ville, pensée et modernité vont ensemble. Le penseur est posé comme semblable à un architecte. Comme l'architecte, le penseur doit suivre des étapes similaires à commencer par la constitution du sol – ce même « sol » dont parlait Hegel :

J'ai déclaré en plusieurs endroits de mes écrits que je tâchais partout d'imiter les architectes qui, pour élever de grands édifices aux lieux où le roc, l'argile, et la terre ferme sont couverts de sable et de gravier, creusent premièrement de profondes fosses, et rejettent de là non seulement le gravier, mais tout ce qui se trouve appuyé sur lui, ou qui est mêlé ou confondu ensemble, afin de poser par après leurs fondements sur le roc et la terre ferme.⁴⁵⁰

La métaphore architecturale lui sert également à démontrer l'inefficacité de la préservation ou de la consolidation des œuvres existantes. Détruire les édifices ayant traversés trop de siècles et perdus de leur intégrité doivent être détruits afin de pouvoir reconstruire un édifice tout autre. Ce discours se dédouble ainsi en un discours sur le travail de la pensée et un discours ouvrant des perspectives nouvelles à la construction des villes. La description du travail de la pensée est ainsi prise au piège de la métaphore. La « modernité » est prise dans ce discours de la « destruction » et de la « reconstruction » – discours qui dévalorise « l'ancien » et survalorise le « nouveau ».

La métaphore architecturale est également frappante par la mise en avant, chez Descartes, de l'importance de confier l'édification de quelque édifice à « un seul » architecte :

⁴⁴⁹ Descartes René, « Lettre à Balzac », *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. F. Alquié, Garnier, Paris, 1991-1992

⁴⁵⁰ Descartes René, « Réponses aux septièmes objections », *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques*, t. II, éd. Ferdinand Alquié, Garnier, Paris, 1991-1992

L'une des premières [pensées] fut que je m'avisai de considérer que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé. Ainsi voit-on que les bâtiments qu'un seul architecte a entrepris et achevés, ont coutume d'être plus beaux et mieux ordonnés, que ceux que plusieurs ont tâché de raccommorder, en faisant servir de vieilles murailles qui avaient été bâties à d'autres fins. Ainsi, ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues, par succession de temps, de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine, qu'encore que, considérant leurs édifices chacun à part, on y trouve souvent autant ou plus d'art qu'en ceux des autres; toutefois, à voir comme ils sont arrangés, ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales, on dirait que c'est plutôt la fortune, que la volonté de quelques hommes usant de raison, qui les a ainsi disposés. Et si on considère qu'il y a eu néanmoins de tout temps quelques officiers, qui ont eu charge de prendre garde aux bâtiments des particuliers, pour les faire servir à l'ornement du public, on connaîtra bien qu'il est malaisé, en ne travaillant que sur les ouvrages d'autrui, de faire des choses fort accomplies.⁴⁵¹

L'analogie que Descartes tisse entre la pensée et l'architecture s'efface ici quelque peu et semble laisser ouverte la possibilité d'un traité d'urbanisme. Si la radicalité de la pensée cartésienne dans l'histoire de la philosophie est admise, ses vues sur ce que devrait être et comment devrait être construite une ville est une idée qui circulait déjà de son temps. L'idéal d'une cité construite selon les seules règles de la géométrie et comme expression de la rationalité était une idée que partageaient déjà certains architectes⁴⁵² de la Renaissance pour qui l'humanisme était inséparable des mathématiques. Notons par ailleurs que le terme de « Renaissance » n'est pas neutre, si nous prenons le terme en tant que période historique, c'est véritablement à la Renaissance que l'idée d'utopie architecturale émerge avec *Utopia* de Thomas More ainsi que la notion de perspectives et de lignes

⁴⁵¹ Descartes René, *Discours de la méthode*, (1637), 6e partie, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1966

⁴⁵² Bénéficiant du développement de l'imprimerie pour diffuser leur discours théorique, certains architectes dit « humanistes » de la Renaissance commencèrent à publier leurs idées. Ces premiers livres de théorie architecturale reposaient sur les idéaux humanistes portés par la redécouverte de la philosophie platonicienne. Ceux-ci mettaient en avant les notions de symétrie, de proportion, de régularité et d'équilibre et l'aspect novateur de leur démarche et annonçaient la volonté de se démarquer de la tradition et des techniques matérielles qui faisaient jusqu'alors de l'architecture une préoccupation de maçon. La soumission de l'art architectural aux principes issus des mathématiques et de la géométrie était perçue comme un ennoblissement de la fonction. Suivant l'exemple du *De architectura de Vitruve*, le *De re aedificatoria* de Leon Battista Alberti (écrit en 1450, publié en 1485) est l'un des premiers traités modernes d'architecture. Il fut suivi de Sebastiano Serlio (1475 - vers 1554) et Andrea Palladio (1508 - 1580) qui tous deux théorisèrent également leur pratique de l'art architectural.

droites. Dans la notion de « ville droite »⁴⁵³ apparaît une obsession de l'alignement qui sera reprise dans la philosophie des Lumières, une conception moderne de la ville qui se veut rationnelle, efficace et donc moderne.

C'est donc à Descartes que l'histoire de l'urbanisme se réfère lorsqu'il s'agit de caractériser ces projets d'édification ex-nihilo de cité, respectant un plan orthogonal strict. La « ville à la Descartes »⁴⁵⁴ demeure un idéal urbanistique – idéal qui marqua toute entreprise qui se revendiquait d'une modernité radicale. Cet idéal de régularité géométrique et de rationalité est au centre du travail du Corbusier⁴⁵⁵ qui – dans une réminiscence du discours cartésien – expliquait l'aspect compassé des villes anciennes par la dépendance des hommes aux ânes pour les transports. L'aspect courbe des villes anciennes tiennent au fait que les rues ont été dessinées par le cheminement des bêtes de sommes. La modernité appelle à se libérer de cette dépendance – dans cette logique, les ânes ayant disparus des rues, les rues devraient, désormais, suivre des lignes droite. On voit alors dans ce raisonnement

⁴⁵³ Roncayolo Marcel, « Ville - Mythe et représentation », *Encyclopædia Universalis* ; URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/ville-mythe-et-representation/>

⁴⁵⁴ Voir les travaux de Sarah Tesse: « [...] en référence au fameux extrait du *Discours de la méthode* où le philosophe critique les villes médiévales désordonnées et stratifiées de façon incohérente, pour faire la louange des édifices construits par un seul architecte, selon un plan rationnel, et ensuite des villes fortifiées par un seul ingénieur, on a appelé « villes à la Descartes » des villes construites ex nihilo selon un idéal de rationalité, sous les ordres d'une puissance politique souveraine. Tel fut le cas du port du Havre ou de Vitry-le-François sous François 1er, ou encore la ville de Richelieu construite par décision du Cardinal. [...] Lewis Mumford avait proposé l'hypothèse suivante : il y a eu une révolution copernicienne de l'architecture dans le monde renaissant. L'architecte ne se soumet plus à l'histoire, mais va au-devant de la nature pour lui imposer ses lois. Or, les « villes à la Descartes », ou d'autres villes créées au XVIIe siècle se caractérisent bien par la transformation radicale de la géographie naturelle sur laquelle elles reposent. Par exemple, les « places fortes », appelées « villes à la Descartes », sont construites sur un sol vierge de toute habitation. Ces places de guerre sont fidèles au projet de la ville rationnelle car leur fonction est fixée avant toute implantation de la population. On pense à Vitry-le-François ou Villefranche-sur-Meuse, dont on a décidé la construction en 1545, ou encore aux fortifications de Vauban (qui devient commissaire fédéral des fortifications en 1678). Autre type de construction du XVIIe siècle : les ports. Quatre nouveaux ports ont été décidés par Louis XIV et Colbert : Sète, Lorient, Rochefort et Brest à partir de 1664-1665. Les fondations ont été implantées en terrain vierge ou sur un noyau pré-urbain. Les villes-résidences comme Richelieu ou Versailles sont des constructions d'une ville nouvelle à côté d'un château. Richelieu a décidé des agrandissements à partir de 1625. Le pouvoir royal décide de porter les efforts sur le château de Versailles : le parc et le trident principal de 1661 à 1671, puis à partir de 1671, par la construction d'une ville neuve. En 1682, la cour et des organes du gouvernement peuvent s'y installer. Il n'est pas étonnant que ces villes nouvelles aient été imposées par une volonté monarchique : la puissance politique peut ainsi manifester sa puissance. Selon les auteurs de l'histoire de la France urbaine, les théoriciens de la Renaissance estiment que la ville idéale ne peut pas résulter d'un travail sur les organismes urbains en place mais qu'elle doit surgir ex nihilo : certaines villes ont émergé de la plaine, d'autres ont été reconstruites grâce...à un incendie ! Celui qui ravage Rennes en 1723 permet son plan de reconstruction : la ville est désormais organisée en quadrillage avec des voies longitudinales, transversales et diagonales au lieu d'arrangements désordonnés, avec évidemment une place centrale de la forme d'un rectangle. Un dernier exemple : contrairement à Richelieu, la construction du château de Versailles et de ses jardins, comme celle de la ville, nécessite un bouleversement complet du paysage et de son occupation. Les anciens villages sont déplacés, les terrains drainés et asséchés, les buttes nivelées, le paysage naturel entièrement recomposé au prix d'immenses et pénibles travaux de terrassement. » ; in Tesse Sarah, « Les « villes à la Descartes » sont-elles imputables à Descartes ? », *Fabula / Les colloques, La Ville au pluriel*, URL : <http://www.fabula.org/colloques/document528.php>

⁴⁵⁵ Voir Le Corbusier, *Urbanisme*, collection Champs arts, éditions Flammarion, Paris, 2011, 304p.

du Corbusier tout le mépris envers l'urbanisme des villes anciennes qui seraient archaïques, sinueuses, inefficaces. L'adhésion au modèle de la modernité occidentale est indissociable d'une esthétique de la modernité qui s'incarne tout particulièrement dans les conceptions urbanistiques modernes – qui s'ancrent dans la philosophie occidentale.

En revenant à la question turque, nous pouvons voir qu'en adhérant au modèle occidental de la modernité politique, Mustafa Kemal a entériné l'importation non seulement d'un modèle politique, mais également esthétique et urbanistique. Le projet kémaliste de créer une Turquie qui soit un État-nation digne d'être considéré comme l'égal des pays européens s'est fait à partir de la reprise d'une certaine conception de la modernité – modernité qui ne peut se comprendre qu'à partir de son origine occidentale et philosophique –, une certaine idée qui mène à cette autre idée qu'est l'idée de l'Histoire comme processus de déclin et de régénération rendant l'idée de rupture nécessaire.

2. Architecture, philosophie et déconstruction

Cette proximité entre la pensée occidentale et l'architecture n'a pas échappé à Derrida. Les questions que ses travaux ouvraient et laissaient ouvertes rendit possibles des rencontres et des échanges entre le philosophe et le monde de l'architecture⁴⁵⁶. Ce sont ainsi cinq colloques qui furent organisés et auxquels Derrida fut convié, portant sur des questions directement liées à l'architecture, à l'urbanisme et à la question de l'avenir de la forme-ville. Ce sont également trois entretiens qui nous sont parvenus qui tous portent sur les relations de la pensée de Derrida, de la déconstruction à l'architecture. Ces rencontres et ces entretiens trouvent leurs sources directes dans la pensée de Derrida : d'abord dans l'usage particulier que celui-ci fait de termes renvoyant clairement à des formes topologiques et spatiales (qu'il s'agisse de « crypte », « tympan », « labyrinthe », « puits », « pyramides » etc.), puis dans le fait que cette série de figures est ce qui porte la pensée de la différance qui est elle-même comprise comme pensée de l'espace, de l'écart. Enfin le nom même de « déconstruction » semble reprendre, à nouveau frais, la métaphore architecturale qui traverse l'ensemble de la philosophie. Derrida a, bien entendu, repéré cette proximité de la déconstruction avec la métaphore architecturale ; il y revient lors d'un entretien :

⁴⁵⁶ Voir *Les Arts de l'espace (Ecrits et interventions de Jacques Derrida sur l'architecture, 1984-1997)*, Editions de la Différence, Paris, 2015, 400p.

Bien sûr, il y a beaucoup de métaphores d'ordre architectural, non seulement dans mes textes mais dans toute la tradition philosophique. Et la déconstruction — le mot même de « déconstruction » — ressemble à une telle métaphore, à une métaphore architecturale. Mais je pense que c'est plus compliqué que cela, car le terme est apparu, ou a été souligné, à un certain moment où le structuralisme dominait la scène. La déconstruction avait en commun certains motifs avec le projet structuraliste tout en attaquant, dans le même temps, ce même projet.⁴⁵⁷

Mais — et ce même s'il reconnaît cette proximité de par l'usage qu'il fait dans ses travaux de termes renvoyant à des figures topologiques — il se défend de faire de la déconstruction un prolongement ou une simple reprise de cette métaphore qui lie de façon indissociable le logos à l'architecture. S'il y a déjà de la déconstruction à l'œuvre dans la pensée de Descartes ou même de Hegel et chez bien d'autres philosophes comme Derrida le reconnaît, la déconstruction est la remise en question de l'architecture comme représentation de la pensée, comme possibilité de la pensée, ainsi que la remise en question des prémisses qui permettraient d'assurer à la pensée un fondement, un sol stable sur lequel s'édifier, c'est-à-dire de toute *arkhè/ ἀρχή* :

[...] la déconstruction ne signifie pas que nous devons rester dans le cadre de ces métaphores architecturales. Cela ne signifie pas, par exemple, que nous devons détruire quelque chose de construit — physiquement, culturellement ou théoriquement construit — afin de mettre au jour un sol vierge sur lequel on pourrait construire quelque chose de neuf.⁴⁵⁸

La déconstruction se présente comme la remise en question radicale des fondements de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire de :

[...] la structure ou l'architecture des concepts fondamentaux de l'ontologie ou de la métaphysique occidentale.⁴⁵⁹

C'est pour cela qu'elle se présente également comme remise en question du modèle architectural qui soutient cette métaphysique :

La déconstruction est peut-être une manière de remettre en question le modèle architectural lui-même — ce modèle architectural qui est une question d'ordre général, même au cœur de la philosophie, la métaphore des fondations, des superstructures, ce que Kant appelle « l'architectonique », etc., ainsi, également, que le concept de l'arche... Aussi la déconstruction

⁴⁵⁷ Derrida Jacques, Architecture et déconstruction, Entretien avec Christopher Norris, in *Les Arts de l'espace (Ecrits et interventions de Jacques Derrida sur l'architecture)*, p.77

⁴⁵⁸ *Ibidem* p.77

⁴⁵⁹ Derrida Jacques, « Lettre à un ami japonais », in *Psyché*, éditions Galilée, Paris, p. 9

implique-t-elle de remettre en question l'architecture dans la philosophie, et peut-être l'architecture elle-même.⁴⁶⁰

En effet, l'architecture en ce que celle-ci renvoie à l'idée de fondation, de sol, mais aussi d'édifice, de totalité est l'une des analogies privilégiées de la pensée occidentale et ce non seulement chez Descartes et Emmanuel Kant mais également chez Platon et Aristote. Le logos est lié de façon indissociable à la figure de l'architecte, tout comme le politique est lui aussi considéré dans son œuvre et ses dispositions comme semblable à la figure de l'architecte. L'architecture est également ce qui, par analogie, rend compréhensible la totalisation des savoirs en un système – système architectonique comme forme de la Raison transcendante chez Kant⁴⁶¹. Le modèle architectural apparaît comme étant une métaphore indépassable de la pensée. Mais sous la forme du modèle de construction géométrique, architectural et urbanistique, ce sont des approches différentes qui sont à l'œuvre. La métaphore urbanistique chez Descartes n'est pas la simple illustration de la pensée, mais bien plutôt une analogie avec la pensée en train de se faire. Ce n'est pas la solidité de l'édifice achevé qui est mis en avant par Descartes mais le processus allant de la destruction, de l'arasement du sol, à la consolidation des fondations et à l'édification de la science qui l'intéresse. La métaphore cartésienne de la ville « mal compassée » devant être détruite afin d'être rebâtie à nouveau frais tend à saisir l'origine même de la pensée comme possibilité de recréer, de refaçonner – enfin – un monde adéquat à la Raison. Kant s'inscrit clairement dans l'héritage de Descartes lorsque celui-ci s'empare de la question de l'idée de la science :

La philosophie transcendante est l'idée d'une science dont la critique de la raison pure doit esquisser tout le plan d'une façon architectonique, c'est-à-dire par principe, de manière à nous assurer pleinement de la perfection et de la solidité de toutes les pièces qui doivent composer l'édifice.⁴⁶²

S'il est également possible de retrouver chez Kant un usage répété de métaphores organicistes, le terme même d'« architectonique » renvoie à l'« archi- », au fondement, comme « art » mais aussi comme disposition de la raison et comme forme de chaque science. C'est en fait d'abord la raison humaine qui est dite architectonique :

⁴⁶⁰ Derrida Jacques, « Architecture et déconstruction, Entretien avec Christopher Norris », in *Les arts de l'espace (Ecrits et interventions de Jacques Derrida sur l'architecture)*, op. cit. , p.78

⁴⁶¹ Kant Emmanuel, « Méthodologie transcendante, chapitre III Architectonique de la Raison pure », *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, (rééd.) 2021

⁴⁶² Kant Emmanuel, « Introduction, VII. Idée et division d'une science spéciale appelée critique de la raison pure », *Critique de la raison pure*, op. cit.

La raison humaine est de sa nature architectonique, c'est-à-dire qu'elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible, et que par conséquent elle ne permet que des principes qui n'empêchent pas du moins une connaissance donnée de s'accorder dans un système avec d'autres.⁴⁶³

Puis chaque science qui doit être abordée dans sa forme et son développement comme architectonique :

Chaque science est par elle-même un système, et il ne suffit pas d'y bâtir d'après des principes et par conséquent d'y procéder techniquement ; il faut la traiter d'une manière architectonique, c'est-à-dire comme un édifice existant par lui-même, comme quelque chose formant en soi un tout, et néanmoins comme une partie d'un autre édifice, quoiqu'on puisse ouvrir ensuite un passage de cette science dans une autre et réciproquement.⁴⁶⁴

Et enfin le système de toutes les sciences entre-elles qui est l'œuvre de cette architectonique qui se définit dès lors comme « art des systèmes » :

L'architectonique est l'art des systèmes. Sous l'empire de la raison nos connaissances ne peuvent pas être une rhapsodie ; elles doivent constituer un système, c'est-à-dire être réunies sous une idée qui leur donne la forme d'un tout, puisqu'elle en détermine l'étendue, la place respective des parties, en partant du but principal de la raison, c'est-à-dire a priori. Le système de toutes les connaissances rationnelles par la construction des concepts est la mathématique.⁴⁶⁵

Si l'analogie architecturale sert de façon rhétorique le projet kantien de penser l'organisation rationnelle de tous les domaines du savoir, celle-ci reste une image sans référence à l'architecturalité. Il en va autrement dans l'œuvre d'Aristote. Aristote, en effet fait directement référence à la figure de l'architecte. Au chapitre V du livre I du *Politique*, Aristote, traitant du pouvoir domestique et des vertus particulières des membres de l'*oikos*, justifie la position de l'homme en tant que maître de maison du fait que c'est lui qui possède le plus haut degré de vertu et que, de ce fait, celui-ci est semblable à un

⁴⁶³ Kant Emmanuel, « Théorie élémentaire transcendantale Partie 2 : Logique transcendantale 2ième division : Dialectique transcendantale Livre II : Des raisonnements dialectiques de la raison Chapitre II, Troisième Section. De l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même », *Critique de la raison pure, op. cit.*

⁴⁶⁴ Kant Emmanuel, « Deuxième partie Première section, §. LXVII. Du principe de la téléologie comme principe interne de la science de la nature », *Critique de la faculté de juger*, Vrin, collection Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche, Paris, 1993

⁴⁶⁵ Kant Emmanuel, « Méthodologie transcendantale, chapitre III. Architectonique de la raison pure », *Critique de la Raison pure*,

architecte. Cette analogie entre le maître de maison et l'architecte se justifie ainsi du fait que c'est le logos lui-même qui agit comme un architecte :

§ 6. Cette relation s'étend évidemment au reste des êtres ; et dans le plus grand nombre, la nature a établi le commandement et l'obéissance. Ainsi, l'homme libre commande à l'esclave tout autrement que l'époux à la femme, et le père, à l'enfant ; et pourtant les éléments essentiels de l'âme existent dans tous ces êtres ; mais ils y sont à des degrés bien divers. L'esclave est absolument privé de volonté ; la femme en a une, mais en sous-ordre ; l'enfant n'en a qu'une incomplète. § 7. Il en est nécessairement de même des vertus morales. On doit les supposer dans tous ces êtres, mais à des degrés différents, et seulement dans la proportion indispensable à la destination de chacun d'eux. L'être qui commande doit avoir la vertu morale dans toute sa perfection ; sa tâche est absolument celle de l'architecte qui ordonne ; et l'architecte ici, c'est la raison. Quant aux autres, ils ne doivent avoir de vertus que suivant les fonctions qu'ils ont à remplir.⁴⁶⁶

Ce que ce passage révèle c'est ainsi la proximité de l'architecte avec le principe d'*arkhè* : c'est-à-dire du commandement mais aussi du commencement. L'architecte érige et inaugure ; il se tient au plus près du commencement. Il est également un modèle de commandement : il est celui qui assigne à chacun une place et une tâche. Aristote prend en exemple la figure d'Hippodamus de Milet. L'œuvre et la position de celui-ci attire en effet l'attention car en tant qu'architecte, il fut l'un des premiers à imposer la division des villes en rues régulières (plan qui fut appliqué au Pirée et à la ville de Rhodes) et en tant que théoricien de la cité idéale, il préconisait une division stricte de la cité en trois classes auxquelles revenaient des tâches particulières :

§ 1. Hippodamus de Milet, fils d'Euryphon, le même qui, inventeur de la division des villes en rues, appliqua cette distribution nouvelle au Pirée, et qui montrait d'ailleurs dans toute sa façon de vivre une excessive vanité, se plaisant à braver le jugement public par le luxe de ses cheveux et l'élégance de sa parure, portant en outre, été comme hiver, des habits également simples et également chauds, homme qui avait la prétention de ne rien ignorer dans la nature entière, Hippodamus est aussi le premier qui, sans jamais avoir manié les affaires publiques, s'aventura à publier quelque chose sur la meilleure forme de gouvernement. § 2. Sa république se composait de dix mille citoyens séparés en trois classes : artisans, laboureurs, et défenseurs de la cité possédant les armes.⁴⁶⁷

⁴⁶⁶ Aristote, *La Politique*, Livre I, chapitre V, [1260a], trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrangue, Paris, 1874 ; https://fr.wikisource.org/wiki/La_Politique/Traduction_Barth%C3%A9lemy-Saint-Hilaire

⁴⁶⁷ Aristote, *La Politique*, Livre II, chapitre V, [1267a], *op. cit.*

Ce qui est posé ainsi, c'est l'affinité de la souveraineté et de l'architecture, des enjeux entre les questions d'ordres architecturaux et urbanistiques et les questions d'ordres politiques. La souveraineté ne peut se penser – à partir de son modèle occidental telle que la philosophie l'a pensé – hors de considérations d'ordres architecturaux. Le souverain et l'architecte échangent des traits communs. Le travail de la déconstruction tel que Derrida l'entreprend est ce qui vient suspendre l'évidence de tels liens, questionner le droit du souverain à ordonner, à façonner, à donner forme – à suspendre l'évidence de ce droit.

3. Année 1923 : Ankara, la capitale et le souverain – fictions de la modernité et du politique

Ces propos sur la « modernité » pensée comme rupture et prise dans une forme de radicalité qui soutient la nécessité de détruire pour reconstruire et qui donc se refuse à habiter les formes qui lui furent données en héritage – propos qui engagent autant la pensée comme discours philosophique que comme discours architectural – ne sont pas sans entrer en résonnance avec ce qui justement représenta une rupture majeure dans l'histoire turco-ottomane. Il est en effet tout à fait révélateur que l'arrivée au pouvoir de Mustapha Kemal se fit non seulement suivant une volonté de réformes touchant à l'ensemble des aspects de la vie, mais également par un changement de centre du pouvoir, par un changement de capitale – voire même par l'édification d'une capitale. C'est ainsi qu'au moment où la question de l'avenir de la Turquie fut posée dans les termes politiques clairement assumés de « modernisation », « occidentalisation », « sécularisation », ce projet de construire une nation turque s'accompagna de l'édification d'un centre de pouvoir – une nouvelle ville – faisant de l'édification – concrète – d'un nouveau centre urbain selon de nouvelles règles et de nouvelles normes, l'expression matérielle de la fondation – symbolique – du peuple turc.

Le choix de déplacer le centre du pouvoir de la ville d'Istanbul à la ville d'Ankara peut être à la fois compris comme un choix stratégique, un geste de rupture avec le passé ottoman ainsi que l'affirmation d'une adhésion à la modernité comme projet mais également comme reprise du motif de la fondation de la cité comme mythe d'origine – mythe conférant une origine et un ancrage – certains y virent la reprise du motif islamique de l'Hégire⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ Voir Pérouse Jean-François : « Parallèlement, il semblerait que le projet de changer de capitale ait, en pays d'Islam, d'inévitables résonances religieuses. En d'autres termes, rompre ainsi avec la capitale première,

Ce changement de capitale fut un coup de force opéré par le pouvoir républicain nouvellement en place mû par une volonté de rupture – rupture qui existait déjà de fait dans la localisation du pouvoir durant la guerre de libération. En effet, entre l’armistice de Moudros qui met fin aux hostilités entre l’Empire ottoman et les Alliés de la Triple entente le 30 octobre 1918 qui marque également la fin du gouvernement du comité Union et Progrès et les traités de Sèvres du 10 août 1920 qui marquent la partition de l’Empire entre les anciennes puissances alliées, Istanbul est vidée de toutes forces politiques et décisionnelles. Le 16 mars 1920, l’assemblée ottomane est occupée et les membres de l’ancien comité exilés à Malte. La constitution d’un contre-gouvernement à Ankara va imposer l’idée qu’Istanbul n’est plus le lieu du pouvoir – puisqu’elle est occupée par l’ennemi – et devenir le foyer à partir duquel la résistance nationaliste turque va s’organiser. Ce contre-pouvoir s’institutionnalise d’abord par la convocation d’une nouvelle assemblée – assemblée *nationale* – dès le 20 mars 1920. La constitution de cette assemblée est le fruit du regroupement des congrès locaux des villes résistants encore à l’occupation des forces alliées comme Edirne, Nazilli, Balıkesir, Alaşehir, etc. ainsi que de la réorganisation de l’armée en armée de « libération ». Si ce n’est pas à Ankara mais à Erzurum et à Sivas entre juillet et septembre 1919 qu’ont lieu les principaux congrès qui donnèrent naissance à la nouvelle assemblée, c’est Ankara qui en fut désignée le siège. Ces congrès posent en effet les bases de la formation de l’ARMHC – *Anadolu ve Rumeli Müdafı-i Hukuk Cemiyeti* – dont l’un des objectifs politico-militaires est d’empêcher l’implantation de l’Etat grec en Anatolie et en Thrace ainsi que la fondation d’un Etat-nation arménien.

Si la Grande assemblée eut d’abord pour objectif la défense du Khalifat de l’islam et du sultanat ottoman, le camp républicain l’emporta au sortir d’une guerre de libération menée par Mustafa Kemal obtenant l’évacuation des forces alliées d’Anatolie avec la signature des traités de Lausanne qui annulèrent les traités de Sèvres, établissant une souveraineté turque sur l’Anatolie et la Thrace. Le 29 octobre 1923, la république est proclamée et le 3 mars 1924, le khalifat est aboli. L’Empire ottoman disparaît définitivement. Ces décisions politiques avaient été précédées par celle de transférer la capitale d’Istanbul à Ankara le 13 octobre 1923.

reviendrait, en quelque sorte, à refaire l’hégire, à requitter La Mecque pour Médine. C’est en tout cas l’interprétation esquissée pour Ankara par un historien anti-kémaliste -de la mouvance islamiste- Mehmet Doğan. S’appuyant sur le Nutuk -le grand "discours" prononcé par M.K. en octobre 1927, qui constitue une sorte d’histoire officielle de la "guerre de libération" et des débuts de la République- Mehmet Doğan montre comment M.K. s’emploie, insidieusement, à être assimilé au prophète Mohammed. Même prénom "Mustafa", même situation familiale (les deux sont tôt orphelins de père), initialement, même environnement "national", désastreux, et surtout, même fuite hors de la ville principale (La Mecque/Istanbul) et même implantation salvatrice dans une autre ville (Médine/Ankara), promue base-arrière du combat contre les infidèles. » in Pérouse Jean-François, « Naissance nationale et naissance urbaine (Ankara/Islamabad). De l’inconstruit, au mal- ou déconstruit », *Villes et Territoires, Utopies Urbaines*, Éveno Emmanuel, Presse universitaire du Midi, Toulouse, 1998, p. 21-40.

Le choix de cette ville de province d'envergure moyenne est une rupture très nette avec l'héritage non seulement de l'Empire ottoman mais également de l'Empire Byzantin dont le cœur était la ville au statut quasi-mythique de Byzance-Constantinople. Ce choix apparaît d'abord comme un choix stratégique et donc comme étant l'affaire de l'armée. La position géographique d'Istanbul rendait tout pouvoir en place vulnérable. A l'inverse, Ankara apparaissait, loin des côtes et placée au centre de l'Anatolie, comme un choix stratégique plus sûr. La ville avait également été le siège du quartier général de l'armée de libération pendant la guerre. La position centrale de la ville relativement au nouveau découpage territorial statué par les traités de Lausanne répondait ainsi à une logique géopolitique de mise en sécurité du nouveau gouvernement républicain ainsi qu'à la logique centralisatrice de ce nouveau pouvoir. En effet, c'est l'ensemble de l'Anatolie qui fut par la suite redécoupé afin d'accentuer cette centralité de la capitale⁴⁶⁹ – centralité qui renvoie directement à la nouvelle idéologie républicaine portée par le camp kémaliste mettant l'État au centre de tous les aspects de la vie de la société turque naissante.

Jean-François Pérouse rapporte également comment Mehmet Doğan fit de ce choix de la ville d'Ankara comme nouveau centre de pouvoir un événement à connotation sacrée en ce que, selon lui, il renvoyait à l'imaginaire islamique et à l'épisode de la fuite du prophète de la ville de la Mecque vers la ville de Médine. Cette référence religieuse ne pouvait – toujours selon Mehmet Doğan – que renforcer la posture messianique que lui avait conférée le fait d'avoir pris la tête du mouvement de résistance. L'organisation des séances de travail de l'Assemblée nationale nouvellement installées à Ankara fut d'ailleurs, apparemment, emprunte de religiosité.

L'assemblée se réunissait sous l'autorité d'un imam dirigeant les prières, auxquelles les députés étaient sommés de s'adonner cinq fois par jour. Les discussions étaient parsemées de

⁴⁶⁹ Cf. Bozarslan Hamit : « La deuxième étape du chantier politico-géographique de la République consiste à tracer les frontières des nouvelles régions et les baptiser, processus qui ne se terminera qu'avec le Premier Congrès de géographie tenu en 1941. Le terme même d'Anatolie change alors de sens : « Aujourd'hui, dit Stéphane Yérasimos, l'Anatolie, contrairement à l'Asie Mineure qui correspond plus précisément à la partie péninsulaire entre la mer Noire, les détroits, l'Égée et la Méditerranée, n'est définie qu'a posteriori par les frontières de la République. » Le tracé de ces régions, qui ne s'inscrivent dans aucune historicité, ne prend pas davantage en compte les grandes dynamiques démographiques et économiques du pays qui obéissent toujours à des gradients est-ouest. La décision de diviser le pays en sept régions (Marmara, Égée, mer Noire, Méditerranée, Anatolie centrale, Anatolie de l'Est, Anatolie du Sud-Est), obéit à d'autres critères dont le premier revient à casser les unités régionales susceptibles de menacer la logique centralisatrice de la République, notamment dans les zones massivement habitées par les Kurdes. Alors que les documents internes de l'État établissent une frontière kurdo-turque qui suit l'Euphrate, la géographie nationale crée deux régions en grande majorité kurdes, continues mais néanmoins distinctes, comprenant également des villes non kurdes. Le deuxième critère à la base de la création de nouvelles régions est lié à l'établissement d'une liaison directe avec Ankara. Si l'Anatolie de l'Est se trouve inévitablement confinée à une zone frontalière, les cinq autres régions touchent, d'une manière ou d'une autre, l'Anatolie centrale dont Ankara est le centre. », Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, Chapitre 13, *op. cit.*, p.390

références religieuses, et des citations coraniques étaient placardées, telle celle commandant ceux dont « les affaires sont décidées par consultation mutuelle » (*wa-amruhum shura baynahum* – Coran, 42 : 38). Ainsi, les sessions de l'assemblée d'Ankara ressemblaient davantage aux anciennes consultations (*meşveret*) qui se tenaient dans la maison du *Şeyhülislâm* (le mufti en chef) qu'aux réunions du parlement ottoman tel qu'il existait depuis 1877.⁴⁷⁰

Ce n'est qu'une fois élu à la présidence de la République que Mustafa Kemal put mettre en œuvre sa révolution « modernisatrice ». L'arrivée au pouvoir de Mustafa Kemal marque le début d'une politique étatiste visant à fonder un Etat-nation. Ce volontarisme révolutionnaire est concrétisé par la mise en place d'un certain nombre de réformes mais aussi par la mise en place d'un narratif et d'un contrôle de ce narratif. Dans ce discours nationaliste porté par les kémalistes, il fallait inventer la nation turque et pour ce faire, il fallait donner corps à cette fiction. Ankara devint le symbole d'un renouveau, d'une régénération, qui est aussi un retour à ce qui fut perçu comme l'origine de la turcité, loin des égarements des « usurpateurs ottomans ». Ankara devint le centre à partir duquel aller être diffusé non seulement l'idéal républicain kémaliste mais aussi le nouveau mythe fondateur de la nation turque. Ankara présentait ainsi aux kémalistes un site sur lequel, il serait possible de non seulement bâtir une ville adéquate aux exigences de rationalisation urbanistique – qui constituent un trait majeur de la modernité. Le gouvernement d'Ankara fit appel à différents architectes et urbanistes occidentaux pour concrétiser ces ambitions⁴⁷¹ – mais aussi de bâtir le cadre dans lequel faire naître une nouvelle façon d'être, faire advenir cet « homme turc nouveau »⁴⁷² que promettait l'idéologie kémaliste qui se

⁴⁷⁰ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. p.102

⁴⁷¹ Voir Duygu Saban Ökesli, « Hermann Jansen and his urban legacy in southern Turkey, Urban transformation: controverses, contrasts and challenges », 14th IPHS conference, 12-15 July 2010 Istanbul ; <http://www.iphs2010.com/abs/ID23.pdf> . En mai 1928 est créée à Ankara une instance consacrée entièrement à la planification urbaine : la Direction à la construction dépendant directement du ministère de l'intérieur. La création de cette Direction témoigne d'une volonté de contrôler le développement urbain via le recours à des procédures centralisées. Cette création fait suite à un constat d'échec des mesures d'urbanismes prises avant cette date – échec dû à une croissance incontrôlée des constructions. Elle fait également suite à la décision d'organiser un concours international mobilisant des architectes et des urbanistes pouvant proposer un plan de développement global de la « nouvelle » ville d'Ankara. Ce sont trois urbanistes et architectes occidentaux que le gouvernement turc invite à participer à ce concours : Léon Jaussely, Joseph Brix et Hermann Jansen. C'est ce dernier – Hermann Jansen (1869- 1945) – qui remporta le concours. Jansen travailla également aux plans de développement des villes d'Izmit, d'Izmir, de Gaziantep, de Mersin, de Tarsus, d'Adana et de Ceyhan.

⁴⁷² Voir Hamit Bozarslan : « Quant aux changements, ils s'observent dans la définition que le kémalisme fait de la révolution dans la durée. Synonyme, dans un premier temps, de dénonciation de la « trahison » et d'épreuve de force contre les ennemis de l'intérieur, la « révolution » renvoie, notamment dans les années 1930, à l'impératif de créer un « homme nouveau » en rupture sociale, politique, culturelle radicale avec le passé. Vedat Nedim (Tör) qui, rappelons-le, fut l'un des piliers de la revue Kadro, revient sur cette question dans les années 1970 : « Pour se développer, ce pays avait besoin d'un nouveau type de "Turc", différent de l'"Ottoman". Tous les nouveaux régimes mènent une guerre pour "construire" leurs propres types humains afin de pouvoir s'enraciner. Le communisme, le fascisme, le nazisme, le sionisme ont tous accordé une importance de premier

mettait en place. En cela la littérature joua un rôle non négligeable dans la construction et la diffusion de cet idéal urbanistique et républicain. Si Istanbul est prise dans la littérature turque contemporaine comme point nodal d'une forme de mélancolie toute particulière – mélange de honte et de sentiment de ruine ; sentiment d'être pris entre les strates d'une histoire irréconciliablement plurielle, entre les feuillets de ce qui fut et de ce qui ne fut que rêver et qui composent cette ville-palimpseste, cette ville-fragment qu'est Istanbul – Ankara apparaît dès les années 1930 au cœur de l'œuvre littéraire de Yakup Kadri Karaosmanoğlu comme la forme matérialisée de l'idéal républicain.

plan à la formation de leurs propres types d'hommes. », in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.329-330

Chapitre 6

De la transformation des structures d'empire – réformes et contestations entre le XIXe et le XXe siècle

1. La « révolution » kémaliste – discours de ruptures et lignes de continuités

Mustafa Kemal ainsi que les tenants du kémalisme se positionnent dès la fin de la guerre de libération sur une ligne de rupture – une ligne qui se veut révolutionnaire. Le kémalisme s'affirme dès l'accession de Mustafa Kemal à la fonction de Président en 1923 comme étant une « doctrine » révolutionnaire. La constitution d'une « idéologie kémaliste » identifiée comme « doctrine révolutionnaire » n'est pas du seul fait de Mustafa Kemal mais l'œuvre d'hommes de lettres tel que Yakup Kadri Karaosmanoğlu ainsi que d'anciens militaires tel que Mehmet Recep Peker (1889 - 1950).

Mehmet Recep Peker était un militaire et homme politique issu d'une famille d'origine circassienne émigrée du Daghestan, installée en Anatolie, passé par l'école militaire de Kuleli, ayant pris part aux batailles du Yémen et de la Libye, aux guerres des Balkans, aux campagnes de Thrace et du Caucase de la Première Guerre mondiale, ayant rejoint dès le 4 février 1920, la guerre d'indépendance turque en Anatolie, nommé secrétaire général de la Grande Assemblée nationale de Turquie de 1920 à 1923, et qui devint ministre des Finances en 1924, puis ministre de l'Intérieur, ministre de la Défense nationale en 1926 et ministre des Travaux publics en 1927. En tant que porte-parole du groupe parlementaire et secrétaire général du Parti républicain du peuple (CHP) en 1928, il contribua le plus à construire et à défendre le kémalisme comme doctrine révolutionnaire. Il enseigna l'idéologie républicaine dans les universités d'Ankara et d'Istanbul au cours de l'année universitaire 1933-1934 et c'est lui qui introduisit « l'histoire de la révolution » dans les programmes scolaires et qui. C'est dans ses notes de cours parues en 1984 sous le titre de *İnkilap Ders Notlar* que Hamit Bozarslan trouve cette définition de ce qu'il fallait alors entendre sous le nom de « révolution » dans le cadre du « kémalisme » :

La révolution c'est remplacer, au sein d'un corps social, tout ce qui est arriéré, erroné, mauvais, ancien, injuste et dangereux par le progrès, le correct, le juste, le nouveau et l'utile. Mais camarades ! Cela n'est pas suffisant. Empêcher, avec beaucoup de passion, que ce qui est

arraché ne revienne et permettre que ce qui lui a été substitué vive et s'institutionnalise, voilà la condition immuable de toute révolution.⁴⁷³

Une telle définition construit la notion de « révolution » selon une opposition binaire simple : à « l'ancien » sont attachés les adjectifs d'« arriéré », d'« injuste », de « dangereux », d'« erroné » et de « mauvais » et au « nouveau », les adjectifs de « correct », de « juste », d'« utile ». Cette définition sans nuance fait du kémalisme l'antithèse de tout ce qui se tenait avant lui. Sans commune mesure, sans comparaison avec ce qui le précéda, la République kémaliste était l'antithèse de ce que fut l'Empire ottoman. La différence est nette, tranchée, radicale et violente puisque, selon le mot attribué à Mustafa Kemal : « Les révolutions qui se font par le sang sont plus solides »⁴⁷⁴. Peyami Safa quant à lui, (1899 - 1961), écrivain et journaliste dont les romans ne sont pas exempts d'une certaine déploration pour la perte d'un mode de vie « oriental » – perte qu'il associe à une « dégénérescence » – a cette formule qui reprend dans une image violente cette binarité antithétique qui caractérisait l'idéologie kémaliste :

« Après avoir libéré ce pays et forgé son unité, [le kémalisme] a reconstruit la terre et la tête turques par le béton. Le kémalisme c'est la démolition des bâtis et des têtes en bois, et leur bétonisation. »⁴⁷⁵

Nous retrouvons dans cette formule l'analogie entre la transformation des esprits et la transformation du paysage : le béton qui sert à construire le décor de la modernité s'accompagne d'un endoctrinement assimilé à une « bétonisation » laissant transparaître que tout ce qui est associé au béton comme matière – solidité, résistance – peut être attribué au nouvel esprit révolutionnaire.

Tekin Alp, qui fut également journaliste et professeur de droit, est un autre idéologue du kémalisme – idéologie dont il présenta les principes dans un livre qu'il traduisit en français et qui fut publié à Paris en 1937 sous le titre sommaire de *Le kémalisme* – affirme également le même rejet de tout ce qui précéda la nouvelle ère républicaine et le kémalisme révolutionnaire comme son antithèse complète :

⁴⁷³ Peker Recep, *İnkılap Ders Notları*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1984, p. 10, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, Chapitre 11, *op. cit.*, p.332-333

⁴⁷⁴ Tunçay Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, *op. cit.*, Ankara, Yurt Yayınları, 1981, p. 149. , cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, *op. cit.*, p.332-333

⁴⁷⁵ Peyami Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar (Cumhuriyet'in 15. Yılı Münasebetiyle)*, Istanbul, Kanaat Kitabevi, 1938, p. 199. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, *op. cit.*, p.332-333

« La révolution kémaliste a balayé le passé et détruit tout ce qui faisait obstacle au mouvement du progrès de la nation ; mais dans les faits, tout ce qui est turc, tout ce qui réside dans le sang turc, dans la race turque, reste intact. »⁴⁷⁶

Celal Nuri Ileri (1882-1938), ancien parlementaire de l'empire puis député à la Grande Assemblée Nationale Turque traduit la même idée en présentant la « révolution kémaliste » comme une « libération » de la nation turque de l'ottomanité⁴⁷⁷.

La « révolution kémaliste » se présente ainsi via un champ lexical – « remplacer », « libérer », « balayer », « détruire », « arracher », « bétoniser », « forger » – qui ne laisse pas part aux continuités mais souligne sans cesse l'aspect radical de la rupture. La « révolution kémaliste » ne peut pourtant pas se comprendre uniquement comme une rupture. Des continuités demeurent entre la période impériale, Jeunes-turcs et la période républicaine. Il est en effet possible de comprendre le kémalisme comme un « unionisme reconfiguré » et donc voir en celui-ci de grandes similarités. Dans cette perspective, la guerre d'indépendance s'inscrit dans la continuité des guerres unionistes.

Mustafa Kemal ne fit certes pas parti du cercle restreint des dirigeants du comité Union et progrès mais en était tout de même un officier. La majorité des acteurs de la résistance à l'occupation entérinée par les traités de Sèvres et de la guerre d'indépendance était affiliée au comité Union et Progrès avant de se faire membres des ARMHC (*Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri* – comités de défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie)⁴⁷⁸. D'une part, les idées fortes du kémalisme étaient déjà présentes à l'époque des Jeunes-Turcs – elles-mêmes héritées du long règne du sultan Abdul Hamid II (1876-1909) : renforcement de l'État fort, identification de la citoyenneté à la « turcité » dont l'appartenance à l'Islam est considéré comme la caractéristique majeure, personnification et exercice autoritaire du pouvoir, contrôle de la presse, militarisation de la société et, également la question de la langue, de la turcisation de la langue ainsi que de la question de l'alphabet. D'autre part, si la révolution kémaliste et avant elle le *pronunciamento* des Jeunes-turcs se sont vus comme des réalisations indépendantes issues de la mobilisation d'une élite révolutionnaire turque, celles-ci s'inscrivaient dans le cadre plus large des mouvements révolutionnaires de leur temps. Fortement imprégnée – bien sûr – de l'imaginaire issu de la Révolution française de 1789⁴⁷⁹, ces révolutions

⁴⁷⁶ Tekin Alp, *Kemalizm*, Istanbul, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, 1936, p. 318. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.328

⁴⁷⁷ Celal Nuri, « Türk Inkılabı », *Toplum ve Bilim*, n° 9, 1984, p. 57.

Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.328-329

⁴⁷⁸ Voir Akgönül Samim, « Young Turks and Kemalist Reforms: Continuities or Ruptures », in Atabaki Turaj (ed.), *Modernity et its agencies: Young Movements in the History of the South*, New Delhi, Manohar Publishing, 2010, p. 113-130.

⁴⁷⁹ Voir Bozarslan Hamit, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989, p. 160-172; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1989.2297>

« turques » étaient, en effet, en lien avec l'effervescence révolutionnaire russe qui en 1905 portait la revendication de l'instauration d'une constitution ainsi que de la révolution constitutionnelle persane⁴⁸⁰ (*Enghelab-e Mashruteh* / انقلاب مشروطه), elle aussi issue de la volonté d'imposer au pouvoir un cadre constitutionnel. La dimension transnationale apparaît donc essentielle pour comprendre l'histoire de ces révolutions.

Olivier Bouquet, dans sa recension de l'ouvrage de Burak Onaran – *Détrôner le sultan. Deux conjurations à l'époque des réformes ottomanes : Kuleli (1859) et Meslek (1867)*⁴⁸¹ – appelle à tisser, dans la recherche historique, d'autres lignes de continuités : des lignes de continuités qui ne concernent plus uniquement les parallèles possibles entre les idées révolutionnaires et les théories du progrès venues d'Occident, ni l'interconnexion des mouvements révolutionnaires des deux premières décennies du XXe siècle mais avec et entre les mouvements de contestation ayant émergé au cours du dernier siècle de la période impériale. La différence de nature et de portée de ces révoltes ayant secoué le XIXe siècle ottoman ne semblent pourtant pas autoriser de tels rapprochements⁴⁸². Or cela apparaît déterminant pour saisir – au-delà de la seule performativité du discours nationaliste et l'historiographie kémaliste – en quoi la « révolution » kémaliste fut une « révolution », et comment celle-ci était aussi tributaire de mouvements de contestation ancrés dans un imaginaire messianique malgré l'affirmation de son incontestable « modernité ». Olivier Bouquet souligne comment cette partie de l'histoire turco-ottomane fut mise à l'écart :

Nulle intention chez les historiens de la République de vouloir identifier, dans un passé ottoman dont ils entendaient faire table rase, « des primitifs de la révolte », des rebelles à mille lieux d'envisager la radicalité dont eux-mêmes se prévalaient – on verra plus loin que l'ordre monarchique ottoman ne fut contesté qu'à la toute fin de l'Empire. Il eût fallu – option inenvisageable alors – voir Mustafa Kemal autrement que comme le premier des révolutionnaires. Il eût fallu oser le comparer aux révoltés d'autres temps, aussi célèbres fussent-ils, tels un Muhammad Ali ou un Ali de Janina – perspective plus inconcevable encore.⁴⁸³

La conception de la « révolution » kémaliste comme rupture totale avec la période impériale se fit à partir d'une réécriture de l'histoire turco-ottomane ainsi que de sa propre histoire puisqu'elle s'écrit

⁴⁸⁰ Voir Soudabeh Marin, « Anciens et Modernes ? Idéal de justice et révolution constitutionnelle en Iran (1905-1911) », *Droit et cultures*, 52, 2006 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/droitcultures.671>

⁴⁸¹ Burak Onaran, *Détrôner le sultan. Deux conjurations à l'époque des réformes ottomanes : Kuleli (1859) et Meslek (1867)*, Collection Turcica, Peeters publisher, Leuven, 2013

⁴⁸² Bouquet Olivier, « Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 137, 2015 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.8699>

⁴⁸³ *Ibidem*

en oblitérant plusieurs figures de la contestation ayant marqué l'histoire des XVIII^e et XIX^e siècles. Cet héritage qu'elle refuse, loin d'être entièrement oublié, continue à servir une contestation du pouvoir comme le souligne encore une fois Olivier Bouquet :

Fait singulier, l'un des rares auteurs à avoir proposé une lecture des révolutions du XX^e siècle au prisme des révoltes ottomanes était précisément un poète condamné par le régime kémaliste : en 1936, Nazım Hikmet fit du Cheikh Bedreddin, entré en rébellion en 1416, une figure symbolique protomarxiste des révolutions à venir, réappropriée par une grande partie de la gauche turque des décennies suivantes.⁴⁸⁴

Les lignes de continuités et de ruptures apparaissent bien plus complexes qu'une simple frontière entre un avant et un après séparant le bon du mauvais, le juste de l'injuste, le vrai de l'erroné etc. Tenter une saisie de ce qui, du kémalisme, relève de la rupture et ce qui relève, au contraire, de continuités afin de comprendre ce que « révolutionnaire » veut dire lorsque ce terme lui est attribué nécessite un retour en arrière – un retour non seulement à la période post-Tanzimat et pré-républicaine, mais également à la période pré-Tanzimat, celle qui, pour les historiographes des XIX^e et XX^e siècles, fut une période de crises, de restructurations, de choix en faveur d'une « occidentalisation » mais aussi de révoltes, de conjuration et d'attentats.

⁴⁸⁴ *Ibidem*. Sur l'actualité de Cheikh Bedreddin comme figure de contestation du pouvoir voir Chevron Nicolas, « 600 ans après sa mort, Sheikh Bedreddin continue de défier la pensée officielle en Turquie », Mediapart, samedi 2 janvier 2021 ; <https://www.mediapart.fr/journal/international/010121/600-ans-apres-sa-mort-sheikh-bedreddin-continue-de-defier-la-pensee-officielle-en-turquie> : « La nostalgie de l'actuel chef de l'État islamo-conservateur Recep Tayyip Erdogan pour la grandeur et les fastes de l'empire, et la volonté de son gouvernement d'utiliser les productions culturelles comme un instrument de soft power ne sont certes pas étrangères à cet engouement. Elles sont en revanche aux antipodes des motivations du réalisateur Hakan Alak et de son équipe, qui achèvent en ce moment le tournage de La Vérité (Hakikat), premier long-métrage consacré à l'épopée tragique du savant soufi Sheikh Bedreddin. Mis à mort en 1420 à Serrès, dans le nord de l'actuelle Grèce, après avoir semé les graines de la sédition dans tout l'ouest de l'Empire ottoman, il est devenu au XX^e siècle une figure tutélaire de la gauche turque, grâce à la plume du poète communiste Nâzım Hikmet. Dès la bande-annonce, le ton du film est donné. « Pendant que les uns amassaient les richesses, les autres manquaient de pain. Pourtant, les produits de la terre appartiennent à nous tous. Ils sont le bien commun [...]. Le palais, le sultanat, la cavalerie sont tous, absolument tous, des produits de la tyrannie », affirme une voix-off mélangeant les vers de Nâzım Hikmet et les paroles originales des révoltés. On devine que le propos s'adresse autant au présent qu'au passé. [...] Alors que les historiens officiels désignent le leader séditieux comme un fanatique dangereusement acoquiné avec le clergé grec orthodoxe, l'acteur défend son personnage, qui finira supplicié entre les mains des hommes de Mehmet Ier. « Börklüce Mustafa est un soldat ottoman, un bon soldat. Mais, dans une quête de vérité, il va rejoindre un des plus grands intellectuels de son temps. Il va prêter serment de donner leur part aux opprimés, de défendre l'égalité entre tous. Il pense aussi que la mosquée, l'église ou la synagogue sont toutes des maisons de Dieu, explique le comédien. C'est une fierté pour nous qu'un tel mouvement ait vu le jour sur notre sol. »

2. La Muqaddima – le renversement du pouvoir dans l'historiographie d'Ibn Khaldoun

L'analytique hégélienne de l'Histoire propose une vision à la fois tragique et téléologique de l'Histoire. Chaque civilisation ne représente qu'un moment de la réalisation de l'Esprit dont la civilisation occidentale serait l'aboutissement. La religion chrétienne y est considérée comme l'aboutissement du judaïsme et comme aboutissant à la réalisation de l'Etat moderne. Cette vision européocentrée de l'Histoire fait de toutes les autres civilisations des morceaux de cette totalité comprise entre une naissance et un déclin et dont les apogées n'auront été que les essais inachevés de réaliser cette totalité. Dans cette représentation tragique de l'Histoire, c'est la finalité comprise comme réalisation de la Raison et rationalisation du réel qui représente une innovation ; la conception cyclique de l'Histoire voyant dans son cours une alternance d'apogée et de déclin n'est pas propre à la pensée de Hegel, ni même à l'ensemble de l'idéalisme allemand. Le monde musulman n'est pas exempt d'une telle conception cyclique de l'Histoire et l'historiographie y construit également une saisie rationnelle des crises de l'Histoire.

Il n'est pas anodin de relever, comme le fait Hamit Bozarslan, que le comité de censure mandaté à partir de 1902 par le Sultan Abdülhamid II – dont l'exercice autoritaire du pouvoir le poussait à la paranoïa et donc à l'inquiétude de voir un quelconque soulèvement le détrôner –, entreprenne d'expurger les bibliothèques de certaines œuvres au nombre desquelles figurait l'introduction à l'historiographie khaldounienne.

En 1902, plus de 50 sacs remplis de livres sont brûlés sur l'ordre de ce comité. Entre 1901 et 1902, 34 livres sont interdits, 104 expurgés de certaines de leurs pages et 179 subissent des modifications. Parmi les ouvrages interdits, figure la fameuse Muqaddima d'Ibn Khaldoun, prédisant la fin inévitable de tout État. Le sultan Abdülhamid II ne peut en effet partager le pessimisme du penseur maghrébin du XIV^e siècle, puisqu'il est convaincu que « tout empire guérira.⁴⁸⁵

Ce dont la censure de cet ouvrage témoigne c'est – déjà – d'une certaine volonté de contrôle du savoir historiographique – contrôle qui sera accru sous la République – mais aussi d'une certaine forme de crainte quant au fait qu'un savoir historiographique faisant du déclin de toute « société » un moment naturel de son développement puisse servir de fondement à une contestation amenant à un changement si ce n'est de régime du moins de sultan. L'origine d'une telle crainte vient du fait que

⁴⁸⁵ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours, op. cit.*, p.180-181

depuis déjà un siècle (nous y reviendrons) l'Empire ottoman se perçoit comme déclinant sur bien des aspects en comparaison avec l'Europe qui ne cesse d'affirmer, à partir de nouvelles bases conceptuelles, ses velléités impérialistes.

La *Muqaddima* (en arabe : المقدمة, al-muqaddima) – dont il est question dans la citation – de l'historien Ibn Khaldoun (1332-1406) – bien qu'il puisse être considéré comme un ouvrage à part entière – constitue une introduction au *Discours sur l'histoire universelle*, ou plus exactement au *Kitab al-ibar* Le Livre des exemples ou Livre des considérations sur l'histoire des Arabes, des Persans et des Berbères, rédigé entre 1375 et 1379. Cet ouvrage paru en 1377 expose les « prolégomènes » – terme par lequel peut être traduit le mot de « al-muqaddima » – à une science de l'Histoire présentant une méthodologie de l'historiographie :

[...] l'histoire a un autre sens. Elle consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements.⁴⁸⁶

Ibn Khaldoun tente une saisie de l'Histoire comme compréhension des sociétés en devenir – et pour arriver à saisir ce devenir, celui-ci mobilise un certain nombre de concepts (la *'aṣabiyya*, le *mulk*, le pouvoir au sein de la société globale ou encore la *dawla*, l'État dynastique comme institution) lui permettant de dégager les bases d'une nouvelle science afin de corriger les erreurs induites par une compréhension de l'histoire limitant celle-ci à une simple compilation d'événements :

D'où, pour lui, la nécessité de créer une nouvelle science, « science indépendante (*mustaqill bi-nafsih*), dont l'objet (*mawdhû'*) spécifique est : la civilisation humaine (*al-'umrân al-basharî*) et la société humaine (*al-ijtimâ' al-insânî*) » qui ne soit pas un discours (normatif) sur la société ni un traité de politique. Son objectif essentiel est de rendre compte et d'expliquer ce qui caractérise les sociétés humaines et leur organisation, le monde rural, *al 'umrân al-badawi* (celui des nomades, des semi-nomades et des sédentaires) comme celui des villes, *al 'umrân al-hadhari*.⁴⁸⁷

En intriquant les dimensions politique, économique, culturelle et religieuse d'une société :

⁴⁸⁶ Ben Salem Lilia, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de *jâh* », *Sociologies*, Discoveries/rediscovers, 2008, DOI : <https://doi.org/10.4000/sociologies.2623>

⁴⁸⁷ *Ibidem*

L'objectif essentiel d'Ibn Khaldoun est d'expliquer l'émergence du pouvoir central dans les sociétés du Maghreb : la prise du pouvoir, la consolidation du pouvoir des différentes dynasties à travers l'histoire mais aussi leur échec et la perte de leur pouvoir.⁴⁸⁸

Chaque dynastie qu'il étudie semble avoir suivi le même cheminement allant d'une prise du pouvoir suivie d'une période de prospérité mais qui toutes, inévitablement, selon lui, finissent par connaître une période de déclin menant à la prise du pouvoir par un autre groupe :

Pour le comprendre, Ibn Khaldoun procède à une analyse des groupes tribaux ; ils sont d'autant plus forts qu'ils jouissent d'une forte cohésion. Il utilise, pour en rendre compte, le concept de *'aṣabiyya* qui revêt un sens particulier : il s'agit d'une cohésion sociale qui repose sur les liens du sang en ligne agnatique ; les membres d'un groupe tribal se réfèrent à un ancêtre commun, réel ou fictif ; mais, si cette condition est nécessaire, elle n'est pas suffisante, encore faut-il que l'unité du groupe soit garantie par l'existence en son sein d'un pouvoir fort qui assure au groupe sa cohésion interne et lui permette d'affirmer l'autorité du groupe par rapport aux autres groupes tribaux. Le chef du groupe est celui qui est capable de s'affirmer comme « valeur centrale » du groupe ; il est « bon et juste ».⁴⁸⁹

Le concept d'*aṣabiyya* est donc central dans la conception khaldounienne de l'Histoire. L'*aṣabiyya* qui veut dire tout à la fois *grégarité*, *agrégation* autour d'une unité, *nervosité*, *adhésion sentimentale* à une croyance, *fanatisme*, est à comprendre comme étant le lien qui assure la cohésion d'un groupe humain donné. Ce lien est à l'origine de toute existence collective ; elle est présente à tous les niveaux de développement d'une société, présente sous toutes les formes possibles de regroupement, des formes complexes prises par les empires aux formes plus directes propres aux sociétés nomades. L'*aṣabiyya* est soumis dans le temps à des mouvements ascendants et descendants. Une forme d'*aṣabiyya* déclinante sera remplacée par une nouvelle qui à son tour tendra vers son point d'orgue avant de retomber. Le cycle de l'*aṣabiyya* est le mouvement de l'histoire qui pose que chaque civilisation, chaque dynastie est amenée à, inévitablement, dépérir. Sa décadence est en germe en son sein même ; elle n'est pas quelque chose qui lui serait extérieure. Aussi puissant que puisse être un pouvoir politique, il finit toujours par diminuer : son pouvoir se relâche, ses réseaux de dominations s'affaiblissent, des factions apparaissent et l'*aṣabiyya* se fragmente en zone d'influence individuelle avant d'être remplacée par un autre principe de cohésion plus fort.

Ibn Khaldoun situe l'apogée du cycle au cours de la troisième phase : le pouvoir est fort, la perception des impôts favorise une certaine prospérité ; l'architecture, les techniques, les arts

⁴⁸⁸ *Ibidem*

⁴⁸⁹ *Ibidem*

et les lettres connaissent un certain essor et le peuple vit dans une certaine aisance... Mais, au cours de la quatrième phase, l'autosatisfaction s'installe ainsi que la dépendance à l'égard des biens matériels ; les dépenses vont miner le trésor public d'autant plus que les hommes au pouvoir sont entourés de personnages qui recherchent des profits matériels ; l'*'aḩabiyya* qui avait constitué une force au cours des premières phases tend à s'effriter. Les impôts augmentent et la population s'appauvrit. Le mécontentement s'installe et la dynastie perd le soutien du peuple. Ce qui va permettre à un autre groupe tribal doué d'une forte *'aḩabiyya* et nourrissant un projet politique de s'emparer à son tour du pouvoir central et de fonder une nouvelle dynastie.⁴⁹⁰

C'est ce discours que le Sultan Abdülhamid II tente de censurer et ce parce qu'il donne une légitimité scientifique au changement touchant les détenteurs du pouvoir. L'Empire ottoman ne découvre pas les questions de révoltes, de ruptures et de transformations du pouvoir uniquement au travers de son acculturation avec ces discours d'un nouvel ordre qui transforment la compréhension que l'Occident se faisait du pouvoir et du politique. Mais il y a bien quelque chose de nouveau qui se produit au XIXe siècle dans la compréhension que les ottomans se faisaient de l'Histoire, de *leur* histoire.

3. Crise des structures de l'empire et de l'« ordre ancien » au début du XIXe siècle

Si la révolution kémaliste doit être réinscrite dans le temps long de l'histoire ottomane, il nous faut alors remonter le fil des crises qui ébranlèrent l'Empire et voir comment un discours révolutionnaire a pu naître au sein de celui-ci, voir comment des mouvements de révoltes compris comme des mouvements de « résistance » aux changements, portés par la colère et la volonté de restaurer « l'ordre traditionnel », ont pu émerger de groupes portés par une idéologie révolutionnaire tournés vers la prise du pouvoir et la transformation de la société, investissant des idées venues d'Occident, planifiant et réalisant des attentats, des assassinats et des coup-de-force, jusqu'à une prise effective du pouvoir en 1908. Si le kémalisme s'inscrit dans la continuité du mouvement jeune-turc (*Jön Türkler cemiyetinin ou Genç Türkler*), il faut alors saisir quelles transformations ont touchées les mouvements de contestation et comment s'est opérée une transformation de révoltes en révolution, et ce entre le début du XIXème siècle et le début du XXe siècle, entre le soulèvement des Janissaires de 1807 et le pronunciamiento des Jeunes-turcs de 1908.

⁴⁹⁰ *Ibidem*

Le règne du Sultan Selim III (*Selīm-i sālīs*) (24 décembre 1761 – 28 juillet 1808) qui fut sultan du 7 avril 1789 (c'est-à-dire à la veille de la Révolution française) au 29 mai 1807 (date de sa déposition), fut un moment d'exacerbation des crises qui traversèrent l'empire. Les difficultés auxquelles le pouvoir central ottoman est confronté, à partir du XVII^e siècle, peuvent être réduites sommairement à deux types : l'accroissement d'un désordre intérieur et l'accroissement de pressions extérieures. L'un nourrissant l'autre et vice versa. Les élites ottomanes se mobilisent pour tenter d'apporter des réponses à cette perte de puissance. Lorsque Selim III arrive au pouvoir, l'empire a déjà traversé plusieurs crises et ce n'est pas la première fois que des réformes sont entreprises.

Des réformes sont entreprises dans l'Empire, d'Osman II à Abd-ul-Hamid I, le XVII^e siècle a déjà vu se succéder quatre essais et le XVIII^e siècle trois. Mais, jusqu'à Sélim III, les mesures nouvelles consistent plus à changer les hommes en place, multiplier les contrôles sur les serviteurs de l'État et introduire des techniques modernes dans l'armée et la marine, qu'à modifier en profondeur les institutions et les pratiques sociales. De plus elles sont abrogées dès que leur inspirateur principal, sultan ou grand vizir, a disparu.⁴⁹¹

Au milieu du XVII^e siècle, le modèle historiographique khaldounien joue encore comme modèle explicatif à la crise que traverse l'empire. Il n'est pas question de « révolution » mais de « restauration ». Koçi Bey (mort en 1650) homme d'État ottoman du XVII^e siècle originaire de Koritza (Korçë) en Albanie expliquait la crise ottomane par la dégradation des institutions et recommandait un retour au modèle ancien⁴⁹². C'est l'*açabiyya* et son délitement qui ici est reconnue comme cause de la crise et c'est cette *açabiyya* qu'il s'agirait de restaurer. Il s'agirait de restaurer les frontières – frontières entre le symbolique et l'effectivité du pouvoir du Sultan, frontières entre les différentes couches de la société, rendre les hiérarchies sociales plus étanches, plus solides.

Koçi Bey se plaignait dans son *risale* (« traité ») du délitement du consensus qui régnait autrefois au sein de l'élite dirigeante et remarquait que le pouvoir du sultan avait cessé d'être effectif pour devenir symbolique, les frontières théoriquement bien délimitées entre les diverses couches de la société ottomane se faisaient poreuses, les nominations dépendaient plus de l'achat des offices que des mérites et les régulations fiscales manquaient largement de pertinence. Egalement, Katip Çelebi (Mustafa bin Abdallah, dit aussi Kâtib-Tchélébi ou Hajji Khalifa), (1609 - 1657), est un érudit musulman (*alem*) à la fois historien, géographe, cartographe, médecin, économiste, juriste (*faqîh*), théologien

⁴⁹¹ Lemarchand Guy, « Éléments de la crise de l'Empire ottoman sous Sélim III (1789-1807) », *Annales historiques de la Révolution française*, 329, 2002, 141-159, DOI : <https://doi.org/10.4000/ahrf.720>

⁴⁹² Voir Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.111

rationaliste (*moutakallim*), philosophe et exégète (*moufassir*) soulignait – pour le déplorer – au même moment, le poids des religieux dans les affaires de l'Etat :

Fasciné par les anciens Grecs, tombés dans l'oubli de longue date dans le monde musulman, il s'en prend sévèrement aux « fanatiques » (*bafinaz*) qui, selon lui, pariassent comme « pétrifiés » par les changements survenant dans le monde, qu'ils observent « avec des yeux bovins ». ⁴⁹³

Ce que Kâtip Çelebi souligne déjà en son temps, c'est une divergence d'intérêt entre la nécessité de construire un État fort qui puisse palier aux difficultés tant intérieures qu'extérieures, et les intérêts des ulémas qui voient dans toutes innovations une menace (réelle) envers leur autorité.

Le pouvoir des ulémas, en particulier à Istanbul, est considérable puisqu'ils tiennent la justice et l'enseignement, et que, d'une certaine manière, ils disposent d'un large pouvoir politique dans la mesure où le Sheyk-ul-Islam peut, après consultation de ses collègues, par une « *fetva* » donner avis sur toutes les questions, en particulier sur les décisions du Conseil impérial, avis qui exprime l'unique vérité pour les fidèles, la vérité religieuse. ⁴⁹⁴

L'historiographie des siècles suivant – et notamment celle du XIXe siècle – s'accorde pour décrire les XVIIe et XVIIIe siècles comme des périodes de stagnation économiques, de déclin territorial et d'instabilité politique. C'est à ces difficultés que le Sultan Selim III va tenter d'apporter une réponse en engageant un certain nombre de réformes – tentatives qui mèneront à un soulèvement d'une partie de la population d'Istanbul, de certains ulémas et du corps des Janissaires. Ce soulèvement mènera à la déposition du sultan en 1807 et à son assassinat en 1808 – destitution et assassinat qui en eux-mêmes ne témoignent pas d'une rupture (contrairement à l'exécution du roi Louis XVI en France) ⁴⁹⁵ :

⁴⁹³ *Ibidem*

⁴⁹⁴ Lemarchand Guy, art. cit.

⁴⁹⁵ Le sultan Selim III n'est en effet pas le premier sultan à mourir assassiné. Cf. Vatin Nicolas, « La mort des sultans ottomans » ; URL : <https://www.politika.io/fr/notice/mort-sultans-ottomans> : « Le 19 mai 1622, une révolte des janissaires s'acheva en coup d'État. Osman II, par ses maladresses et sa politique, s'était aliéné les *kul*. Une mauvaise gestion de la crise, qui à ses débuts ne menaçait pas le maintien du sultan, amena les hommes à envahir le Palais, non sans d'abord une crainte révérencieuse, puis même à pénétrer dans la partie privée à laquelle ils n'avaient pas accès. Manipulés peut-être par le gendre de Mustafa I^{er}, Davud Paşa, qui obtint le poste de grand vizir à la suite des événements, ils réclament Mustafa, puis le font sortir par les toits, l'assoient sur le trône et contraignent les ulémas réticents à faire acte d'obédience envers ce faible d'esprit. Un tabou avait sauté : Bayezid II avait été déposé par la volonté des janissaires en 1512, mais on avait respecté les formes et traité le souverain déchu avec respect. Surtout, cela restait une affaire de famille, puisque c'est son fils Selim qui était à la manœuvre. Rien de tel en 1622, mais une révolution menée par des soldats dépassés par leur audace, dans la plus grande confusion. Osman II, cherchant désespérément à rétablir sa situation, quitta le Palais sous un déguisement pour aller haranguer les janissaires dans leur caserne. Cet acte, qui fut un échec, était déjà un signe de déchéance. Dès lors, les événements se précipitèrent. Malmené par la foule, appréhendé, le malheureux fut finalement, contre le gré et à l'insu de la majorité des insurgés, assassiné par quelques hommes de main au service de Davud Paşa. Les détails sont épouvantables : comme le jeune homme se défendait de toute sa force,

[...] [ces] événements témoignent moins du manque de talent du souverain que de l'ampleur d'une crise du système impérial qui a commencé bien avant lui, dès la fin du XVI^e siècle, et qui a été marquée antérieurement par la destitution de deux sultans au XVII^e siècle, l'un étant même exécuté, puis celle de deux autres encore au début du XVIII^e siècle, sans parler des innombrables mises à mort de grands vizirs généralement sacrifiés par leur maître devant la montée de l'opposition à leur politique, la dernière avant Sélim III en 1785.⁴⁹⁶

Cette dégradation à l'intérieur de l'empire à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle est visible dans le nombre, l'ampleur et la diversité des révoltes qui éclatent.

Des insurrections éclatent en Bulgarie et en Macédoine, surtout en 1806, au Turkestan, dans l'est de l'Anatolie, dans les Principautés roumaines, où sévit le deuxième servage, en 1793 et 1804-1805. Mais le fait le plus notable et le moins mal connu est le soulèvement serbe en février 1804. Kara Georgevitch parvient à réunir en 1807 plus de 60 000 hommes, dont au moins la moitié de paysans, proportion importante car la densité de population est faible, auxquels s'ajoutent des haïdouks. Cette révolte est d'autant plus dangereuse qu'elle a un écho important dans l'ensemble des populations européennes soumises au sultan et pas seulement au Monténégro : dès 1805 des tribus d'Herzégovine et du nord de l'Albanie s'y joignent, en 1807 des volontaires grecs participent à la libération de Belgrade tandis que se forme en Valachie la « légion grecque » de Constantin Ypsilanti avec aux côtés des Grecs, des Roumains, des Bulgares et des Albanais.⁴⁹⁷

A ces insurrections suivent des pertes territoriales :

[...] la Bessarabie en 1812, la Serbie en 1817, la Grèce en 1828, la Mingrélie (en Transcaucasie) en 1829, l'Algérie où la souveraineté ottomane n'était que symbolique en 1830, les dernières enclaves de la Moldavie et de la Valachie en 1856, la Bosnie-Herzégovine, la Bulgarie, Kars, Ardahan et Chypre en 1878.⁴⁹⁸

La perte territoriale la plus marquante pour le sultanat ottoman étant l'Égypte où Méhémet Ali (en arabe : محمد علي باشا), officier ottoman d'origine albanaise, profite de l'affaiblissement des Mamelouks pour prendre le pouvoir et se faire reconnaître par Selim III qui n'a pas la force nécessaire pour contrecarrer le Khédivé :

on lui comprima les testicules. Le meurtre se doublait d'un viol. Puis, pour prouver l'élimination d'Osman, on lui coupa les oreilles qu'on envoya à la reine-mère. »

⁴⁹⁶ Lemarchand Guy, art. cit.

⁴⁹⁷ *Ibidem*

⁴⁹⁸ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours, op. cit.*, p.122

Des défaites et pertes territoriales que subit l'empire au XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle, celle de l'Égypte laisse un goût particulièrement amer à Istanbul. Il ne s'agit pas seulement de la première sécession d'un territoire majoritairement musulman, mais surtout d'une « trahison », car cette vaste province passe à la dissidence pour proposer un autre modèle, de centralisation, modernisation et bureaucratisation, que les Ottomans peinent à développer. L'Égypte devient d'ailleurs rapidement un ennemi puissant au point de menacer l'empire à plusieurs reprises, notamment lorsqu'elle occupe la Syrie et mène à deux reprises la guerre à l'intérieur même de l'Anatolie (1831-1832, 1839).⁴⁹⁹

Par ailleurs, la montée en puissance des économies européennes entraîne un recentrement de l'économie mondiale qui pousse l'empire ottoman à la périphérie. La perte de l'Égypte entraîne l'éloignement de l'empire des voies maritimes importantes aux puissances européennes – la France et l'Angleterre majoritairement.

[...] la dévaluation de la monnaie accentue le drainage par l'Europe des matières premières et des denrées turques dont elle abaisse le prix réel pour l'étranger, l'Occident établit sa mainmise sur le commerce extérieur de l'Empire et, paralysé par sa faiblesse financière et militaire, le sultan n'ose pas toucher au régime des Capitulations qui assure le développement fructueux pour lui des transactions.⁵⁰⁰

Ce déclin économique qui apparaît relatif à la montée en puissance des économies européennes va avoir des répercussions au niveau symbolique en ce que ce recul économique, cette perte de puissance, marque également un recul de l'autorité du Sultan qui ne sait plus maintenir « l'ordre universel ». Cette perte symbolique de cette aura de puissance sera également perçue par les puissances européennes qui, déjà, perçoivent le démantèlement possible du territoire impérial ottoman :

[...] sous Sélim III, le partage de l'Empire, thème de politique européenne apparu dans les années 1780 à la suite des défaites subies par le sultan dans la guerre russe de 1768-1774, est plus que jamais à l'ordre du jour des chancelleries. Chaque État y pense et tour à tour y est favorable ou hostile en fonction de ses propres intérêts immédiats et de la politique de ses rivaux.⁵⁰¹

Le système impérial montre donc des signes patents de faiblesse et les réformes que le sultan va alors tenter de mettre en place ne vont qu'accélérer le phénomène de contestation né au sein de différents milieux : dans la population, d'abord, touchée par une surfiscalité engendrée par la nécessité de

⁴⁹⁹ *Ibidem*

⁵⁰⁰ Lemarchand Guy, art. cit.

⁵⁰¹ *Ibidem*

couvrir les dépenses de guerre – guerres que subit l’empire plus qu’il ne les déclenche, puis au sein des Janissaires ainsi que des ulémas. Ces « réformes » ne visaient pourtant en rien un renversement de l’ordre impérial, n’entraient pas en contradiction avec la tradition ottomane : elles visaient plutôt au renforcement de l’Etat en restructurant la fiscalité et en constituant une armée régulière, moderne, inspirée du modèle militaire européen. La grande innovation de son règne consiste en effet en une tentative d’intégrer l’armée à l’Etat ou plutôt de doter l’Etat d’une armée en parallèle du corps des Janissaires. C’est en cela que consista avant tout, pour lui, ce qu’il nommait « l’ordre nouveau » – le *Nizam-i-Cedit* :

[...] il s'agit de la création, à côté des corps militaires anciens, d'une armée réellement nouvelle, le Nizam-i-Cedit (Ordre nouveau), infanterie et même bataillons d'artillerie, habillés, équipés, entraînés à l'européenne et commandés par des officiers européens. De plus, cette armée a ses finances particulières avec une caisse alimentée par le revenu des terres nouvellement défrichées, celui des timars confisqués et diverses taxes. Ainsi ses effectifs augmentent rapidement : 2 536 soldats et 27 officiers en 1797, 22 685 et 1 580 en 1806, l'artillerie atteignant à cette dernière date 4 910 hommes et les spécialistes des transports et du Génie 2 129. Un système de conscription obligatoire en Anatolie à partir de 1802 et une école du Génie (1795) appuient l'institution.⁵⁰²

Les réformes du Sultan Selim III apparaissent ainsi représentatives de la dualité ottomane qui caractérisera le XIXe siècle. Dualité qui consiste à la fois à maintenir les formes traditionnelles et développer, en parallèle, des structures étatiques issues du modèle occidental de modernité. Cette dualité se reflète jusque dans les goûts personnels du Sultan :

[...] le personnage est complexe et il peut prêter à diverses interprétations. D'un côté il paraît très ouvert et curieux de la culture européenne : il invite des acteurs de théâtre au palais, il importe des miniatures et des fleurs de l'Ouest, il écrit des poèmes et de la musique imitant les modes occidentales et il aurait même réalisé des représentations humaines peintes, ce qui, à l'époque, devait choquer les Musulmans pieux. Mais, par ailleurs, il s'entoure d'écrivains traditionalistes, portés au mysticisme et aux cérémonies de cour.⁵⁰³

Aucune de ses réformes ne témoigne d’un désir d’engager des changements dans le domaine de la justice et du droit civil, celles-ci restent avant tout tournées vers des objectifs de conservation et de renforcement de la puissance étatique, de renforcer l’autorité du sultan. Selim III qui fut très curieux des événements de la Révolution française ne se saisit pourtant d’aucune idée des Lumières : comme

⁵⁰² *Ibidem*

⁵⁰³ *Ibidem*

les autres monarques d'Europe, celui-ci ne concevait pas son action politique en termes de liberté, de justice ou d'émancipation :

« Nos ancêtres ottomans et les hommes [anciens] nous ont laissé un nizam que nous sommes en train de détruire », confesse-t-il.

Au début de son règne, Selim III le nostalgique n'a en réalité rien d'un réformateur ; il épuise toutes les ressources classiques à sa disposition avant de franchir des pas radicaux.⁵⁰⁴

L'échec des réformes semble ainsi témoigner de la profondeur de la crise de l'Empire ottoman – crise qui n'est pas absolue mais relative, relative à l'essor des puissances européennes – et la profondeur de cette crise semble provenir du fait que le pouvoir impérial ne saisit pas encore que l'Europe se comprend à partir d'une base conceptuelle transformée par les progrès techniques, les avancées scientifiques et la contestation née de la modernité philosophique.

Pour autant, limiter la compréhension de ce tournant du XIXe siècle à une simple crise de la puissance ottomane ne semble pas rendre compte de façon adéquate de l'effervescence qui touche certains milieux et certaines villes de l'empire.

Par certains égards, pourtant, ce monde du dépérissement est aussi infiniment plus dynamique que par le passé. Au tournant du XIXe siècle, l'empire s'est en effet largement ouvert sur l'Europe, et au-delà. Dans une ville comme Salonique, les Grecs et les juifs servent de relais en matière de commerce autant que de communication avec l'Europe. Des communautés slaves y sont également actives. Istanbul, « ville-monde » où se forme entre autres un Club des jacobins au sein de la communauté française. En quasi-synchronie avec les grandes villes européennes, la capitale ottomane devient le théâtre d'une transformation des habitudes et des comportements qui va déboucher, quelques décennies plus tard, sur un phénomène d'« hyperoccidentalisation ».⁵⁰⁵

4. Année 1839 : le décret de Gülhane – la « révolution » des Tanzimat

Si le *Nizam-i cedid* se comprend comme le désir de faire advenir un ordre nouveau basé sur un renforcement des structures de l'État, un tel désir, ce rêve d'une nouvelle bureaucratie ainsi que d'un nouvel ordre historique ne se concrétisera qu'après le règne de Selim III. C'est en effet sous le règne

⁵⁰⁴ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours, op. cit.*, p.130

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p.131

de Mahmoud II (1808 - 1839) et de son successeur Abdülmecid Ier (1839-1861) que les réformes vont s'étendre à l'ensemble du système étatique. Les premiers temps du *Nizam-i cedit* n'avaient eu qu'un impact limité sur les structures de l'empire bien que la suppression violente du corps des janissaires⁵⁰⁶ pour qu'il soit remplacé par une armée vêtue et équipée à l'occidentale représentait une avancée significative dans le renforcement du pouvoir du sultan en supprimant un contre-pouvoir redoutable puisqu'il mena à la mort de Selim III.

L'année 1839 marque un tournant symbolique dans l'accélération des réformes. Les ottomans s'engagent dans un programme plus ambitieux de transformation de l'empire avec le décret de Gülhane. Ainsi le 3 novembre 1839, en présence des principaux cadres de l'empire et de quelques corps diplomatiques, la décision de radicaliser la modernisation de l'empire est symboliquement ouverte et pris le nom de *Tanzimat*. Cette nouvelle ère qui s'ouvre pour le pouvoir ottoman est donc celle des *Tanzimat* – les « réorganisations » – clairement marquée par l'idée d'un projet réformateur de l'Etat et d'un processus de modernisation selon les normes occidentales. Un tel tournant dans la volonté politique d'adopter une ligne réformatrice est l'aboutissement d'une réflexion commencée au XVIIIe siècle dans l'empire mais qui est aussi commune au pourtour méditerranéen musulman (principalement l'Egypte).

L'objectif des *Tanzimat* semble avoir été d'instaurer un « absolutisme éclairé » porté par des hommes qui étaient les produits de ce *Nizam-i cedit*. Parmi ces hommes, il y avait Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), Mehmed Emin Rauf Pacha (1780-1859), Mehmed Emin Ali Pacha (1815-1871), ou encore Mehmed Fuad Pacha (1814-1868). Ces hommes se caractérisent par le grand intérêt qu'ils portaient à l'Europe de leur temps :

[...] les hommes des Tanzimat n'avaient pas le regard tourné vers l' « Orient » puisqu'ils introduisaient l'histoire romaine dans l'enseignement, naturellement à l'antipode de l'Asr-i Saada (« âge du Bonheur ») de l'islam.⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Suite à l'échec de la révolte des janissaires contre Mahmoud II en juin 1826, ce dernier entreprend de mettre un terme brutalement à la menace que constituaient les janissaires. La dissolution du corps des janissaires et la fermeture des *tekke bektachis* par le sultan ottoman est connu sous le nom de *Vaka-i Hayriye* (à Istanbul, « événement heureux ») ou *Vaka-i Şerriyye* (dans les Balkans, « malheureux incident »). Notons les deux adjectifs antonymes utilisés par la Sublime Porte et celui utilisé dans les Balkans pour désigner le même événement. En effet, la majorité des Janissaires étaient issus des Balkans ce qui en faisaient une fierté. Voir Pejoska-Bouchereau Frosa, « Le *janissariat* ou Au nom de l'Empire, au nom de la Nation, au nom du Parti, au nom de la Race ! », *Cahiers balkaniques*, 36-37, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.1499>

⁵⁰⁷ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.144

C'est avec eux que l'étude de l'histoire semble prendre une importance déterminante dans l'orientation de la politique et c'est ainsi l'Histoire au sens occidental d'alors qui pénètre l'esprit des élites de l'époque :

Une partie importante des responsables ottomans, comme Akif Pacha (1887-1845), se mettait personnellement à étudier l'histoire grecque et romaine, sans doute afin d'en tirer des leçons pour comprendre leur propre évolution historique.⁵⁰⁸

Leur intérêt se porte également sur les figures politiques européennes de l'époque⁵⁰⁹ : Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord (député aux États généraux sous l'Ancien Régime, président de l'Assemblée nationale et ambassadeur pendant la Révolution française, ministre des Relations extérieures sous le Directoire, le Consulat puis sous le Premier Empire, président du gouvernement provisoire, ambassadeur, ministre des Affaires étrangères et président du Conseil des ministres sous la Restauration, ambassadeur sous la Monarchie de Juillet), Adolphe Thiers (1797-1877, avocat, journaliste, historien, homme d'État sous la Monarchie de Juillet et le II^e empire, président de la République française en 1871), Clément-Wenceslas-Népomucène-Lothaire (1773-1859, diplomate et un homme politique autrichien), Karl Robert von Nesselrode (ministre russe des Affaires étrangères de 1814 à 1856), Camillo Benso, comte de Cavour (1810 -1861, homme d'État piémontais, important partisan et acteur de l'unité italienne, considéré comme l'un des « pères de la patrie » italienne). En outre, les références à « l'âge d'or » pour désigner le règne de Soliman le magnifique sont abandonnées au profit d'une vision de l'histoire désormais tournée vers l'avenir. Dans cette perspective, l'Empire ottoman devait cesser de se comprendre comme une dynastie musulmane pour devenir un Etat moderne bureaucratique. La refonte des structures de l'État s'accompagna de changements sociaux et d'une transformation des représentations culturelles. Une réforme ainsi inaugurée « par le haut »⁵¹⁰ allait toucher l'ensemble de la société, du plus bas de l'échelle sociale jusqu'aux régions plus éloignées du pouvoir.

L'historien Selim Deringil – ici cité par Hamit Bozarslan – interprète la période des Tanzimat comme étant un point de bascule de l'empire vers la construction d'un Etat moderne :

[...] il ne serait pas exagéré de dire que l'État moderne, tel que nous l'entendons aujourd'hui, avec sa scolarisation publique, son service postal, ses chemins de fer et ses phares, ses horloges, ses canaux de sauvetage, ses musées, recensements, certificats de naissance,

⁵⁰⁸ *Ibidem*

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p.146

⁵¹⁰ Moreau Odile, « La réforme par le haut : expérimentation de la réforme de l'armée dans le monde musulman méditerranéen », *Nuova serie*, Anno 23 (84), *Quaderni di Oriente moderno* 5, 2004, p. 111-142, <https://www.jstor.org/stable/23073451>

passports ainsi que parlements, bureaucraties et armées, n'a été constitué dans l'Empire ottoman qu'après les réformes de Tanzimat.⁵¹¹

L'émergence de l'Etat moderne au sein de l'empire ottoman est ainsi rendu concrète par la mise en place d'institutions : postes, écoles, musées, services d'état civil, infrastructures. Institutions qui toutes traduisent une volonté de mieux quadriller la population, de créer une société en créant au niveau micropolitique des liens administratifs. Si le document⁵¹² lui-même ne fait référence qu'à des préoccupations d'ordre étatique et bureaucratique, telles que la réorganisation de la fiscalité, de la conscription militaire, et de la justice, celui-ci est marquée par l'emploi d'un lexique qui jusqu'alors n'était pas le propre des décrets émanant du pouvoir. Il s'agit d'un lexique emprunté à l'histoire récente de l'Europe et à la philosophie politique, avec des termes tels que : liberté (hürriyet), nation (millet), patrie (vatan), patriotisme (vatan muhabbeti). Mehmed Sadık Rifat Pacha (1807-1857) qui était un diplomate et homme d'État – deux fois ministre ottoman des Affaires étrangères – définit, en effet, l'Etat non pas à partir de sa matérialité mais à partir des idées qui le constituent et qu'il doit défendre :

Le corps que nous définissons comme État est cet organe qui assure la justice et vise à améliorer [les conditions du peuple]. C'est la justice qui assure, dans tout État, la force, la vitalité et la durabilité. [En revanche] l'oppression et l'injustice constituent la raison du naufrage et du déclin. La justice est l'essence de l'État ainsi que la principale protection de l'intérêt du pays et de la nation (millet).⁵¹³

La proclamation de 1839 est suivie d'un second texte constitutif des Tanzimat en 1856. Document important, le *Hatti-Humayoun* de 1856 ou rescrit impérial de 1856 (اصلاحات خط همايوني, *Islâhat Hatt-ı Hümâyûnu*), firman du sultan Abdülmecid Ier émis le 18 février 1856 apparaît révolutionnaire dans ses ambitions d'établir une égalité interconfessionnelle. Ce texte préparé par Mehmed Emin Ali Pacha qui fut ministre des Affaires étrangères en 1846, président du conseil en 1848, grand vizir en 1852 et président du conseil du *Tanzimat* en 1854. C'est après les conférences de Vienne de 1855 que, de nouveau nommé au grand vizirat, il s'attèle à la mise en place du *Hatti-Humayoun* du 18 février 1856, en faveur des chrétiens. Ce texte se présente, en effet, comme un édit d'émancipation des

⁵¹¹ Deringil Selim, *Well-Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, I.B. Tauris, Londres, 1998, p. 9, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, Chap.5, *op. cit.*, p.146

⁵¹² Aristarchi Grégoire, *Législation ottomane*, Volume 2, «Loi des Vilayets» (1867), Troisième Section, « La Justice, Première Vision Juridiction Générale, tant civile que criminelle, Tribunaux de Vilayets (provinceaux) », p.273 ; La version en français de 1874 est consultable en version numérique : https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:L%C3%A9gislation_ottomane_ou_Recueil_des_Aristarchi-Bey_Gr%C3%A9goire_Tome2.pdf&page=5&uselang=fr

⁵¹³ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, Chap.5, *op. cit.*, p.141

communautés non-musulmanes et amorce un processus d'institutionnalisation de ces communautés confessionnelles ou "Millet". Chacune de ces communautés non musulmanes se voit ainsi doter d'une certaine autonomie via une « constitution » lui donnant un chef religieux et un conseil communautaire élu ayant la liberté de gérer ses affaires internes. L'égalité de tous les habitants de l'empire est élevée en principe et toutes discriminations sur des bases confessionnelles prohibées. Cet édit est vu de fait comme ayant été le premier pas vers la constitution d'une citoyenneté ottomane en garantissant l'égalité en droit à ceux-ci. Cette égalité se traduit également par le droit de chacun et ce, quel que soit sa confession, de prétendre à une carrière de fonctionnaire mais garantie également une égalité devant l'impôt.

Ces dispositions prises lors des *Tanzimat* semblent ainsi indiquer une volonté non seulement de construire un Etat moderne fort mais aussi de constituer une nation – nation nécessaire à l'ancrage de ce nouvel Etat ottoman.

5. 1730-1908 : Soulèvements, révoltes et révolutions – nommer les ruptures

Les *Tanzimat* – traduction concrète de l'idée de *Nizam-ı Cedid* – marquèrent au XIXe siècle la conversion d'une partie de l'élite ottomane en faveur d'une conception nouvelle de la souveraineté constitutionnellement encadrée ; conversion qui fut le résultat d'une acculturation de cette élite aux idéaux politiques de l'Europe – bien que l'idée même de constitution n'était pas étrangère à l'Empire. L'émergence de nouveaux horizons idéologiques en matière de liberté, de justice, ainsi que la progression de l'idée de nation constituent en soi des points de ruptures. Il s'agissait alors de faire mentir les pronostics qui faisaient de l'Empire une entité moribonde, un « homme malade », via un sursaut en direction de mesures radicales de transformations structurelles et institutionnelles, dont l'objectif était d'assurer à celui-ci un avenir, autrement dit d'en assurer la continuité et la pérennité.

L'histoire des réformes ottomanes reste indissociable de cet autre versant que constituent les soulèvements nés de la réaction de certaines franges de la population ottomane à celles-ci, les contestant et les nourrissant en même temps. Si l'étude comparative des révolutions politiques contemporaines – c'est-à-dire la révolution Jeune-turc de 1908 et la révolution kémaliste des années 1920 – ainsi que les soulèvements ottomans des XVIIIe et XIXe siècle ne semble pas pouvoir offrir de réponse absolue quant à l'influence des secondes sur les premières, ce qui reste néanmoins observable ce sont les transformations à l'œuvre dans l'empire. Voir ainsi en quoi la forme, la composition, les

discours de chacune de ces révoltes a de spécifiques et comment ces formes, ces compositions et ces discours se transforment, comment l'idée d'une radicalité révolutionnaire a pu naître et se prolonger jusque dans le projet kémaliste de la constitution de l'Etat nation centrée sur l'élément turc de l'empire – culturellement et linguistiquement.

L'historien Olivier Bouquet⁵¹⁴ invite justement à faire retour sur les termes mêmes qui servirent à rendre compte de la diversité de ces mouvements de contestations au cours de l'histoire ottomane :

Le détour par la terminologie conforte l'idée d'une séparation entre périodes moderne et contemporaine. J'ai dit plus haut que les termes *devrim* et *inkilap* étaient apparus tardivement. B. O. ne montre pas assez pour sa part en quoi les désignations de l'époque moderne étaient aussi variées que différentes : *fitne* qui marque le désordre, mais surtout la coupure avec l'ordre établi ; *fesad* : la sédition ; *ehl-i fesad* : les gens de la sédition, de la désobéissance ; *huruc* : la révolte ; *isyan* : insurrection, révolte, troubles, rébellion. En fait, ces notions sont interchangeables dans les sources. Pour désigner les révoltes militaires, il est aussi bien question de *fitne*, de *fesad* que d'*isyan*. Par conséquent, les historiens ottomanistes n'ont d'autre choix que de bâtir leurs propres catégories, tout en s'efforçant de les faire correspondre aux soulèvements observés. Ainsi distinguent-ils généralement mutinerie et révolte.⁵¹⁵

Liste à laquelle il faut ajouter le terme de « révolution de palais » qui – comme le souligne Olivier Bouquet – simplifie trop fortement les événements généralement désignés ainsi. Le contexte ainsi que le déroulement et la composition des soulèvements amenant à la déposition du sultan ou du vizir, voire à leur assassinat, impliquent dans la majorité des cas des éléments extérieurs au palais :

C'est bien le cas chez les Ottomans lorsque les *erkân-i devlet* (« piliers de l'Etat », autrement dit les hauts dignitaires) sont à l'initiative du mouvement. Mais cela se produit rarement : si la déposition d'Osman II en 1622 est la conséquence des manœuvres de Mustafa Agha, chef des eunuques noirs, sa mise à mort à lieu hors du Palais, à Yedi Kule ; celle d'Ibrahim Ier en 1648, résultat d'un accord entre l'Agha des janissaires, le nouveau grand vizir et le grand mufti, est sans doute le seul cas de révolution de Palais pour la période moderne – B. O. a eu raison de restreindre l'usage, souvent impropre, qu'il faisait de cette notion dans sa thèse.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Bouquet Olivier, « Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 137, 2015 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.8699>

⁵¹⁵ *Ibidem*

⁵¹⁶ *Ibidem*

La révolte menée par Patrona Halil en 1730 constitue un premier exemple de la complexité et de l'intrication de différents éléments de la société ottomane dans la constitution d'un mouvement de révolte. La révolte de Patrona Halil (ou Halil l'Albanais, ancien *levend*, « soldat irrégulier », janissaire et vagabond) est marquante en ce que celle-ci justement échappe complètement à la logique d'une révolution de palais et constitue bien au contraire une véritable insurrection armée mêlant civils et militaires – les janissaires ainsi que les classes pauvres, une certaine frange des ulémas mais aussi des confrérie bektaşî. Le contenu même du discours mobilisateur de cette insurrection représente un tournant dans l'histoire ottomane. Celle-ci se fait en réponse au train de vie luxueux de l'aristocratie ottomane dont l'obsession pour les tulipes devient un des emblèmes. Ces tulipes importées d'Europe deviennent ainsi le symbole d'une trahison des élites vis-à-vis de la communauté musulmane, et le signe d'une occidentalisation qui est mal-vue.

Il ne s'agit plus de juger le pouvoir uniquement parce qu'il s'écarte du modèle ottoman, mais bien par sa « trahison » ou son ancrage dans ce qu'on pourrait déjà qualifier de processus d'occidentalisation. Par sa provenance supposée occidentale, hollandaise en l'occurrence, la tulipe, qui aurait pu parfaitement s'inscrire dans l'esthétique architecturale ou paysagère ottomane, devient justement le symbole de l'aliénation du pouvoir par rapport à son histoire et sa société. Et ce bloc montre qu'il pèse désormais suffisamment dans les équilibres internes de l'empire pour obliger l'État à faire marche arrière.⁵¹⁷

Cette révolte n'est pas encore révolutionnaire en ce qu'elle n'est pas portée par un idéal de société nouvelle, juste, égalitaire. Mais elle met en mouvement un ensemble de force issue de la société ottomane à même de mettre en cause la légitimité de l'autorité du Sultan. Cette révolte est anti-réformiste et s'inscrit dans une vague de conservatisme qui caractérisera nombre de soulèvement par la suite. Ce qui naît c'est un bloc « traditionaliste » en réaction au choix pris par le Sultan et sa cour en termes d'orientation. Se dessine ainsi une opposition entre traditionalistes et réformistes, ancien et nouveau :

[...] “traditionalisme” n'était pas, contrairement à ce que pensent les modernistes, une caractéristique sociale immuable, mais le sous-produit d'un processus historique à la faveur duquel la structure “hégémonique” de la société ottomane s'effondrait. Le “traditionalisme” était une réaction, une forme d'expression de la société dans sa [stratégie de] défense contre un monde [qui lui était devenu] étranger.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, 1^{ère} partie, chap.1, *op. cit.* , p.271

⁵¹⁸ Huricihan İnan, « Osmanlı Tarihi ve Dünya Sistemi. Bir Değerlendirme », *Toplum ve Bilim*, n°23, 1983, p.35, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, *op. cit.* , p.118

Le corps des janissaires devint ainsi une menace directe pour l'autorité du Sultan. La capacité des janissaires à rassembler ces différentes strates de la société ottomane – les artisans, les commerçants, une partie des ulémas et la confrérie bektaşî – se double de leur capacité – du fait qu'ils portent les armes – à transformer une révolte en insurrection. Cette situation mit le sultanat devant le problème suivant : ce corps d'armée était devenu inefficace sur les champs de bataille du fait de l'adaptation des armées européennes à de nouvelles techniques mais demeurait efficace pour tenir une révolte sur le plan intérieur du fait de sa forte insertion dans le tissu social. La décision prise par le Sultan Selim III de créer un nouveau corps d'armée mieux formée aux nécessités des guerres modernes était une réponse à cette menace ainsi que le moyen d'intégrer à l'Etat la force militaire qui jusque-là lui restait extérieur. La constitution de ce nouveau corps militaire (*Nizam-ı Cedid Ordusu*), constitué de professionnels provoqua la colère des janissaires dont le remplacement n'était pourtant pas encore évoqué.

Ils refusent l'entraînement dirigé par des chefs européens, ils rejettent les armes nouvelles et ils n'acceptent même pas de combattre aux côtés des soldats de l'Ordre Nouveau qui les frustrèrent du premier rôle dans la campagne d'Egypte, puis contre les Serbes en 1806. En outre leurs effectifs continuent inutilement de s'accroître, passant à 55 256 en 1800 et 98 539 en 1806. Les défaites qu'ils subissent, comme en 1805 et 1806 devant les Serbes, accroissent leur amertume et ils en rejettent la responsabilité sur le pouvoir.⁵¹⁹

Ce rejet de l'introduction de méthodes et d'équipements militaires venus de l'étranger va se lier à la colère populaire exacerbée par la cherté des prix due à l'occupation de la Roumanie par l'Empire russe. En 1807, la défiance des janissaires face à l'autorité du sultan s'associe à une révolte populaire bientôt rejoint par des ulémas qui – en tant que gardiens de « l'ordre traditionnel » – s'inquiètent de la volonté du Sultan de convertir l'empire à une modernité occidentale.

Le 28 mai 1807 le Sheyk-ul-Islam Ataullah Efendi sanctifie la revendication des rebelles contre Sélim en publiant une *fetva* qui justifie leur demande d'arrestation de douze membres du gouvernement, réformateurs accusés d'impiété. Le 29 il prononce une seconde sentence autorisant la déposition du sultan qu'exigent ces mêmes rebelles.⁵²⁰

Le 29 mai 1807, Selim III est renversé et est exécuté un an plus tard, le 28 juillet 1808. Si cette révolte sanglante suspend le mouvement des réformes, le Sultan Mahmud II se souviendra au moment de les reprendre, de la menace que représente alors le corps des janissaires. Lorsque ceux-ci se soulèvent une nouvelle fois en 1826, la répression menée par le Sultan est brutale. La plupart d'entre-eux sont

⁵¹⁹ Lemarchand Guy, « Éléments de la crise de l'Empire ottoman sous Sélim III (1789-1807) », *Annales historiques de la Révolution française*, 329, 2002, p.141-159 ; <https://doi.org/10.4000/ahrf.720>

⁵²⁰ *Ibidem*

massacrés et le reste intégré dans la nouvelle armée. L'événement offre aussi l'occasion au Sultan d'étendre la répression aux confréries beктаşı.

Avec la destruction de ce corps, la répression s'abat également sur la confrérie : ses biens sont confisqués, ses *tekke* (« couvents »), estimés à 150, certains ruraux, d'autres à proximité des centres urbains, sont saisis ou confiés aux cheikhs de la confrérie sunnite très conservatrice, la *nakşibandiyya*.⁵²¹

Cette répression de « l'Islam des *tekke* »⁵²² est accueillie favorablement par les ulémas réaffirmant ainsi leur proximité avec le pouvoir et leur interdépendance. Les confréries ne disparaissant pas pour autant – contrairement au corps des janissaires qui fut définitivement dissout –, celles-ci restèrent un foyer de contestation du pouvoir. Lorsqu'en 1859, un complot visant au renversement du sultan est découvert, le leader se révéla être le cheikh de la *tariqa naqshbandiyya*⁵²³, Ahmed Efendi, également ancien combattant de la guerre de Crimée.

Cette conjuration connue sous le nom de l'« incident de Kuleli » (*kuleli vakası*, du nom de la caserne où furent interrogés les conjurés) marque la première « fêlure » – du mot d'Olivier Bouquet – de la période des Tanzimat et s'inscrit dans un changement d'horizon idéologique. Si les motivations de cette conjuration qui regroupent des officiers de l'armée et des membres de confréries apparaissent proches de celles qui mirent en mouvement les soulèvements précédents – à savoir la défense d'un

⁵²¹ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, 1^{ère} partie, chap.4, *op. cit.*, p.134

⁵²² Sur la spécificité de l'Islam confrérique qui se réclame de l'autorité de Hacı Bektaş Veli (1209-1271) qui donna son nom à la confrérie beктаşı voir Nicolas Elias : « « Sans alcool, il n'y a pas de liturgie possible » (dem yoksa ibadet olmaz). De la part d'un dignitaire beктаşı, une confrérie majeure de l'Islam anatolien et balkanique, ces propos ont tout l'air d'une provocation. Que ceux qui se réclament de l'autorité de Hacı Bektaş Veli, « saint » de l'Anatolie médiévale qui donna son nom à la confrérie beктаşı, prennent des libertés avec les interdits religieux est, en Turquie, de notoriété publique. Ils sont accusés, généralement à raison, de ne pas se joindre aux prières à la mosquée, de ne pas observer le jeûne du ramadan ou encore de consommer de l'alcool malgré l'interdit (haram). De fait, la confrérie professe une compréhension ésotérique de l'Islam, dans laquelle le Coran est remplacé par les enseignements de maîtres passés sous la forme de poèmes ou d'hagiographies (*vilayetname*) en langue turque. Mais que certains d'entre eux aillent jusqu'à boire durant la cérémonie, jusqu'à faire de la transgression un acte de piété, voilà qui est plus intrigant, surtout lorsque l'on sait l'hypersensibilité qui entoure l'alcool en Turquie. Force est pourtant de constater que cette phrase résume parfaitement l'opinion et les pratiques des villageois de Tekke Köyü (littéralement « le village du couvent »), village d'initiés beктаşı, aujourd'hui relativement isolé dans les montagnes du Taurus mais héritier de ce qui fut l'un des principaux couvents de la confrérie (Köprülü, 2001). Lors des cérémonies, du raki (un alcool de raisin anisé, obtenu par distillation) est consommé en quantité trop importante pour n'être qu'un symbole communautaire, mais sans pour autant donner lieu à aucun débordement. En effet, une stricte discipline est de mise parmi les participants. » Elias Nicolas, « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 2016, p.241-254 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.27818>

⁵²³ Le Naqshbandi (persan : نقشبندی), également connu sous le nom de Naqshbandiyyah (arabe : نقشبندية, romanisé : Naqshbandiyyah), Neqshebendi (kurde : نه‌ق‌ش‌به‌ندی), et Nakşibendi (en turc) est un ordre religieux Soufi. Son nom est dérivé de Baha-ud-Din Naqshband Bukhari (1318-1389). Sur la place du courant Nakşibendi dans l'empire ottoman au XIX^e siècle cf. Abu-Manneh, Butrus. "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century." *Die Welt Des Islams*, vol. 22, no. 1/4, Brill, 1982, pp. 1–36, <https://doi.org/10.2307/1569796>

ordre traditionnel, un conservatisme affirmé en ce que ceux-ci réclamaient un retour au respect strict de la charia – la forme prise par la conjuration ainsi que son objectif, marquent un changement dans les dynamiques de contestation du pouvoir. L'organisation de la conjuration se rapproche en effet de ce qui était observable dans la charbonnerie⁵²⁴ – un nombre restreint d'acteurs, une mise en réseau de proches, le maintien du secret, tenue d'un serment empreint de termes religieux etc. Son objectif – né de la promotion par les tenants des *Tanzimat* d'une égalité constitutionnelle entre les communautés de différentes confessions – est de rétablir la supériorité de l'Islam au sein de l'empire, le « droit sacré » des musulmans qui aurait été bradé par le sultanat. Le fait que l'élément musulman soit mis au centre témoigne de l'émergence d'une forme nouvelle de patriotisme. L'autre caractéristique nouvelle de cette conjuration – qui se retrouvera au cours de la conjuration suivante, celle de Meslek – est la décision d'attenter directement à la vie du Sultan avant que celui soit dépossédé.

L'analyse politique est nouvelle, les conséquences qui en découlent sont inédites. Les soulèvements des siècles passés visaient un démantèlement immédiat et temporaire de la structure du pouvoir : il fallait exécuter les alliés du sultan, obtenir l'appui des corps institutionnels, et dans un dernier temps seulement exécuter le sultan. Dans l'insurrection de Kuleli, il s'agit d'assassiner un sultan, directement, et sans l'avoir déposé.⁵²⁵

L'incident de *Kuleli* sera suivi d'une autre tentative de renversement du Sultan – l'incident de *Meslek* en 1867, né au sein d'une frange des Jeunes-ottomans – renversement visant à l'assassinat du Sultan lui-même considéré encore une fois comme un traître. Ce dont témoignent ces conjurations selon nous, c'est de la naissance d'une culture spécifique de la contestation qui se retrouvera également dans la révolution Jeune-turque. Cette culture est définie ainsi par Burak Onaran:

Ce qui se développe c'est une culture de la contestation : mobilisé pour la reconnaissance de privilèges, un groupe insurrectionnel cherche à rétablir à terme ce qu'il estime être une situation perturbée aux plus hauts niveaux du pouvoir, sans jamais concevoir de sortir du cadre monarchique. Si le corps politique se projette dans un devenir national, il ne s'affranchit pas

⁵²⁴ Les Carbonari formaient un réseau informel de sociétés révolutionnaires secrètes actives en Italie entre 1800 à 1831 ayant influencé d'autres groupes révolutionnaires en France, en Espagne, au Brésil, en Uruguay et en Russie. Patriotes et libéraux, les membres des Carbonari et ceux qu'ils ont influencés ont pris part aux événements importants du processus d'unification de l'Italie (Risorgimento). Leur objectif principal était de mettre un terme à ce qu'ils considéraient comme de la tyrannie et d'établir un gouvernement constitutionnel. Voir Pascal Arnaud, « Charbonnerie et Maçonnerie. Modèles, transferts et fantasmes... », *Cahiers de la Méditerranée*, 72, 2006, p.171-202 ; <https://doi.org/10.4000/cdlm.1167>

⁵²⁵ Bouquet Olivier, art. cit.

pour autant du corps du sultan : il s'agit de restaurer des droits reconnus au moins autant que d'instituer un ordre nouveau.⁵²⁶

Ainsi la révolution des Jeunes-Turcs de 1908 ne se veut en rien un renversement de l'ordre impérial mais un retour au constitutionalisme des *Tanzimat* suspendu par le Sultan Abdülhamid II – ce qui constitue certes une différence avec les conjurations précédentes mais qui ne prévoit pas encore un changement de régime. Le mouvement des Jeunes-Turcs naît également au sein d'un milieu militaire perméable aux idées de progrès, de nation, de liberté – idées en circulation en Europe depuis la Révolution française. Si l'unité de ce mouvement est très relative – comme le démontre l'échec d'unification des comités lors des congrès de 1902 à Paris et de 1907 – le comité de Macédoine arrive à lancer une insurrection qui aboutira à la promulgation de la constitution que le Sultan avait suspendue trente ans plus tôt. Comme le décrit Hamit Bozarslan :

Dans les faits, l'action des militaires n'est rien d'autre qu'un pronunciamiento, mais elle est suffisante pour obliger le sultan à proclamer la constitution, pour la deuxième fois sous son règne. L'événement aura un nom : la « Proclamation de la Liberté ». L'empire connaît effectivement une « ivresse de la liberté » qui le ravit pendant plusieurs mois. Dans nombre de villes, les imams, les prêtres et les rabbis président main dans la main de longs cortèges pour fêter l'« arrivée de la Liberté ».⁵²⁷

Si – et ce après une tentative de contre-insurrection – les Jeunes-Turcs arrivés au pouvoir obtiennent du şeyhülislam Mehmed Ziyaeddin Efendi une *fetva* destituant le Sultan Abdülhamid II qui sera ensuite déporté vers Salonique, ceux-ci vont se faire les héritiers d'idées nées, entretenues et véhiculées au cours des années de la période hamidienne. Le comité Union et Progrès réussit en effet à se hisser au pouvoir en développant un discours englobant – comprenant en son sein des éléments de provenance et de confessions différentes à l'image de l'empire. Or le comité va faire sien un discours ouvertement et exclusivement pro-turc. C'est le régime autoritaire du Sultan Abdülhamid II qui fit de l'appartenance confessionnelle à l'Islam un critère de définition de la « turcité » et de la « nation turco-musulmane » la nation dominante de l'Empire. Cette idée d'une « turcité » comme élément central dans la légitimation du pouvoir va être reprise par le Comité :

La décision d'un certain nombre de Jeunes-Turcs d'appeler leur journal *Türk* en 1902 doit être considérée comme un tournant. Nonobstant les efforts officiels pour prouver [son attachement à l'ottomanisme], l'acceptation grandissante du nationalisme culturel parmi ses membres ordinaires, poussait le comité Union et Progrès dans son ensemble vers une direction

⁵²⁶ *Ibidem*

⁵²⁷ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours, op. cit.*, p.226-227

[nationaliste] turque, brouillant les frontières entre Turc et Ottoman au détriment des autres groupes ethniques de l'empire. Tunalı Hilmi Bey [1871-1928], un membre dirigeant du comité Union et Progrès, précisait : "Turc et Ottoman [signifiaient] la même chose".⁵²⁸

Le Comité Union et Progrès met fin à l'ère hamidienne mais pour mieux en reprendre les principes – c'est-à-dire une conception autoritaire de l'exercice du pouvoir ainsi qu'une redéfinition de la composition de l'empire, hiérarchisant les communautés en assimilant les appartenances confessionnelles à des différences ethniques. L'idée d'une nation turque telle que Mustafa Kemal la défendra au cours des années 1920 et 1930 s'inscrit bien en continuité avec ce qu'avait inauguré l'ère hamidienne – il se fait ainsi l'héritier de cette ultime période de l'empire que pourtant il rejette.

La rupture qu'opérera Mustafa Kemal avec l'instauration d'un régime républicain sera justement la réalisation concrète de cette « nation turque » aux contours alors incertains. Ce que Mustafa Kemal ainsi que les idéologues du kémalisme vont travailler à réaliser, c'est cette fiction d'un peuple turc nécessaire à la fondation d'un Etat-nation puisque celui-ci ne peut être fondé que sur la souveraineté d'un peuple. La suppression du califat en 1924 marquera la disparition de l'islam comme religion d'Etat – sans pour autant cesser d'être un pôle d'identification incontournable de l'identité turque. La promotion d'un laïcisme affirmé entraîna la nécessité de donner corps à cette nation, autrement-dit de forger à même la population une identité turque – en dehors du simple cadre de l'Islam. Ce sera le rôle qui sera dévolu dès lors à la langue aussi bien qu'à l'Histoire que de sculpter esthétiquement cette masse afin d'opérer la transformation – véritablement révolutionnaire – de cet agrégat issu d'un fragment de l'Empire en un État-nation.

⁵²⁸ *Ibidem*, p.237

Chapitre 7

Le monde des lettres : la question de la langue et de l'écriture de l'empire à la république

1. Ibrahim Mütefferika– sciences et techniques – approfondir la connaissance de l'Occident

Revenons à la question de la lettre et à comment cette question s'est peu à peu imposée dans ce contexte de crise, de réformes et de révoltes, comment celle-ci fut peu à peu saisie comme condition sine qua non de la modernité.

Une fois admis que la puissance militaire européenne découlait de ses avancées technologiques, la question des raisons grâce auxquelles l'Occident avait été capable de telles avancées technologiques se posait. Les ottomans s'intéressèrent alors aux fondements de ces innovations. Au cours du XVIII^e siècle, les missions diplomatiques se multiplient et des ambassadeurs furent envoyés en Europe afin d'en comprendre l'esprit et en conclurent que si l'Empire est en perte de puissance ce n'était pas parce que le modèle ancien avait été trahi mais bien plutôt parce que l'Europe avait rompu avec « son » *ordre ancien*. L'Europe s'inscrivait dans un nouveau cadre, pensait et se pensait à partir d'une rupture qui est une rupture temporelle. Elle appelait à l'avènement de temps nouveaux et non à la renaissance des temps anciens. Ce changement de paradigme est essentiel. Il est visible dans le domaine de la pensée où, comme le constate un ottoman en voyage en Europe, la philosophie de Descartes est représentative de cette rupture :

« Ici [à Paris], Aristote que tu aimes tant n'est plus à la mode. Maintenant, les idées d'un certain Français appelé Descartes Efendi dominent toutes les pensées », Nedim Hoca, secrétaire de Mehmed Çelebi (?-1732), ambassadeur dépêché à Paris, à l'imam du sultan dès 1730.⁵²⁹

⁵²⁹ Ahmed Güner Sayar, *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. Klasik Dönemden II. Abdülhamid'e*, Der Yayınları, Istanbul, 1986, p. 99, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit., p.124

A partir du XVIII^e siècle, l'Empire ottoman fut soumis aux mêmes questions que l'Europe lorsque se présenta des avancées technologiques fortement disruptives pour ce qui composait certains équilibres alors en place. L'invention de l'imprimerie ne fut pas moins la source de bouleversements en Europe qu'en Orient. L'introduction de l'imprimerie représente un élément clé dans le processus de déstabilisation et de transformation des structures d'empire. Cet événement est considéré comme le signe précurseur d'une volonté d'occidentalisation⁵³⁰ avec cet autre événement déterminant que fut la multiplication de l'envoi d'ambassades en Europe. Ces deux événements ne sont pas indépendants, ils se conjuguent puisque les ambassadeurs furent les vecteurs de l'introduction de savoirs venus d'Europe sous la forme d'imprimés. Et nous savons à quel point l'imprimerie fut au cœur de la question des réformes qui secouèrent l'empire au tournant du XIX^e siècle⁵³¹, comment la question de l'écriture et les partisans de la romanisation de l'alphabet trouvèrent dans le fait que l'alphabet ottoman nécessitait la manipulation de trop de caractères d'imprimerie un argument de poids. L'imprimerie et l'accès aux livres représentent un élément majeur dans la transformation des mentalités, et les premiers à en relever la portée décisive furent justement ces ambassadeurs qui se mirent à l'école de l'Europe en quelque sorte :

Les ambassadeurs s'initient, et initient les dignitaires ottomans, à commencer par le sultan, à ces nouvelles façons de penser, critiquer et organiser le monde. Au cours de cet apprentissage, ils laissent bien des plumes épistémologiques, puisqu'ils sont obligés de se transformer eux-mêmes radicalement, envisager l'Empire ottoman non pas dans le cadre d'un modèle existant, encore moins référentiel, mais à partir d'un imaginaire du futur.⁵³²

Il y a un désir de comprendre qui s'empare de l'élite ottomane qui ne prend pas l'Europe pour modèle mais qui tente de capter d'où vient la source de cette puissance nouvellement gagnée qu'il s'agirait simplement d'importer.

Pourquoi investir si massivement les capitales européennes après les avoir si superbement ignorées durant des siècles ? Peut-être parce que, comme le suggère Ali Akyıldız, l'une des raisons du « recul ottoman » se trouve précisément dans le manque de connaissance sur l'Europe. Malgré des contacts nourris avec le continent, cette ignorance apparaît au grand jour à la fin du XVIII^e siècle, non pas que les événements qui s'y déroulent ne soient pas connus,

⁵³⁰ Voir Sabev (Orhan Salih), Orlin, « En attendant Godot : la formation d'une culture imprimée ottomane », art. cit.

⁵³¹ Voir Emmanuel Szurek et Birol Caymaz : « La nécessité de manipuler plus de 480 caractères typographiques constitue une entrave technique et financière à la diffusion de l'imprimé. De fait, la mise à l'ordre du jour des questions alphabétiques est liée à l'apparition dans l'Empire, après la guerre de Crimée, d'une presse d'opinion soumise à des contraintes commerciales auxquelles échappaient jusqu'alors les journaux officiels. » in Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

⁵³² Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.125

mais parce qu'il n'est pas possible de les analyser dans les termes et les cadres interprétatifs qui ont désormais cours en Europe.⁵³³

Hamit Bozarslan indique que, selon Niyazi Berkes⁵³⁴, le terme *Nizam-ı Cedid* (ordre nouveau) fut utilisé pour la première fois par un certain İbrahim Mütefferrika (1674-1745) et il est tout à fait fascinant de voir ce terme attribué à une personne telle que lui. Il semble en effet incarner toute la complexité du monde ottoman en ce qu'il fut un fonctionnaire de l'Empire, d'origine hongroise et calviniste, né en Transylvanie, converti à l'Islam et passé au service des Ottomans⁵³⁵. Il fut promu au grade de Mütefferrika (c'est-à-dire de fonctionnaire détaché auprès du grand-vizir), devint conseiller particulier et envoyé spécial du sultan et pris part aux négociations diplomatiques avec l'Autriche et la Russie, se rendit à Vienne, à Belgrade, et fut l'un des promoteurs de l'alliance franco-turque contre l'Autriche et la Russie. C'est également lui qui aida le fils de l'ambassadeur en France, Mehmed Efendi, Sa'id qui fut l'instigateur de la création en 1727 de la première imprimerie en caractères arabes à Istanbul suivant le modèle des ateliers d'imprimerie à Paris, et d'où sortirent les premiers ouvrages imprimés en 1729.

Il réussit, en effet, à obtenir l'autorisation d'imprimer des ouvrages en ottoman⁵³⁶ non seulement très tardivement (si nous tenons compte de la date de l'invention du système d'imprimerie mis au point par Gutenberg) presque trois siècles après son invention en 1454, mais aussi plus de deux siècles après que son usage a été strictement réservé aux communautés non musulmanes de l'Empire. La société ottomane du XVIII^e siècle était, en effet, une mosaïque complexe de communautés auxquelles des législations différentes s'appliquaient. Des mutations sont déjà à l'œuvre dans l'Empire et ce suivant deux dynamiques différentes. Pour l'élite gouvernante, mais encore plus pour une notabilité non musulmane – particulièrement les notabilités grecque et arménienne – les contacts et les échanges étaient plus fréquents avec l'Occident :

[...] nous avons assez d'indices suggérant que la société ottomane du XVIII^e siècle était déjà en pleine mutation, sans pour autant avoir été exposée à la force transformative d'un Occident encore largement absent des préoccupations de la majorité de la population. Évidemment, la

⁵³³ *Ibidem*, p.125

⁵³⁴ Hamit Bozarslan se réfère souvent dans son ouvrage aux travaux de Niyazi Berkes (1908 - 1988) sociologue et historien chypriote turc. Concernant İbrahim Mütefferrika, Hamit Bozarslan se réfère à l'ouvrage de Niyazi Berkes, *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*, Adam Yayınları, Istanbul, 1985, p. 86., voir Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit.

⁵³⁵ Hopp Lajos, « İbrahim Mütefferrika (1674/75? —1746) fondateur de l'imprimerie turque », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 29, n°1, Akadémiai Kiadó, 1975, p. 107–113; <https://www.jstor.org/stable/23682156>

⁵³⁶ Voir Ivanova, Zorka. « Les éditions imprimées par İbrahim Mütefferrika et la bibliothèque du waqf de Vidin », *Études Balkaniques*, vol. 16, no. 1, 2009, p.199-218 ; <https://doi.org/10.3917/balka.016.0199> . Dans son article, Zorka Ivanova tente de donner des informations précises sur les livres imprimés par İbrahim Mütefferrika qui ont pu être identifiés et qui sont parvenus – à partir de la collection du waqf de Vidin – au Département Oriental de la Bibliothèque Nationale « Saints Cyrille et Méthode » à Sofia (BNCM).

situation est différente dans le cas de l'élite gouvernante et d'une notabilité non musulmane, particulièrement grecque et arménienne. Là, certains contacts et échanges se nouent, une curiosité naît de part et d'autre, des formes sont copiées, des textes circulent, des traductions se font. On n'y discerne cependant rien de bien marquant au-delà d'impressions très superficielles, de vagues discours dont on n'aurait guère de mal à trouver des antécédents aux XVIe et XVIIe siècles.⁵³⁷

Il fut en outre une personnalité active sur les questions relatives à la perte visible de puissance de l'Empire et prit part aux tentatives de réformes entreprises dans la première partie du XVIIIe siècle. Il fut un partisan d'une transformation de l'armée en préconisant notamment l'adoption de méthodes militaires européennes et il prit part également à une adresse faite à Ahmed III quant à la nécessité d'innover dans le domaine militaire. L'une des recommandations qui eut un fort impact sur le déroulement des changements et des mouvements réformistes dans la première partie du XIXe siècle fut celle de recruter des officiers instructeurs européens.

En 1731, il entreprit, dans un ouvrage intitulé *Usûl al-hikâm fi nizâm al-humâm* une description des formes modernes de gouvernement des Etats européens, et tout particulièrement leur organisation militaire, mais accorde également une grande importance à l'utilisation des sciences modernes, et cela afin de montrer les causes du déclin de la puissance ottomane, et les moyens de corriger les erreurs qui existent alors dans le système ottoman. Ce qui ressort des réflexions d'Ibrahim Mütefferrika c'est un changement radical dans la façon dont une certaine frange de l'élite ottomane se rapporte à l'Europe. L'observation de l'Europe ne se cantonne plus à une critique des mœurs et des façons de vivre et d'être des Chrétiens, mais porte sur ce qui expliquerait les raisons pour lesquelles l'Occident progresse. Ce qui n'est, comme le souligne Hamit Bozarslan, qu'une autre façon de poser la question du recul de l'Islam et donc, des Ottomans, en termes de maîtrise technique.

Ce dont témoignent des personnalités telles que Mütefferrika, c'est de la rupture avec un certain narcissisme qui empêchait les élites de voir que l'Empire était en perte de puissance. L'Empire ne pouvait plus uniquement se reposer sur ses gloires passées, il lui fallait les moyens d'en assurer l'avenir et en cela les positions indifférentes voire méprisantes sur les innovations venues des Chrétiens n'étaient plus tenables. A cela il faut ajouter les dissensions au sein même de l'Empire nées des régimes différenciés qui faisaient que les communautés non-musulmanes étaient laissées libres d'échanger avec les Européens alors que la communauté musulmane était, elle, soumise à de forte pression de la part du pouvoir central. En effet, le régime confessionnel différencié promu par le sultanat libérait d'un

⁵³⁷ Eldem Edhem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident : Leçon inaugurale prononcée le jeudi 21 décembre 2017*, Collège de France, Paris, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.6201>.

côté des dynamiques autonomes au sein des communautés chrétiennes favorisant ainsi peu à peu une césure de plus en plus forte entre les différentes communautés et en même temps multipliait les interdits à l'encontre de l'espace musulman. Cette politique de restrictions caractérise le XVIII^e siècle ottoman, et est la résultante d'une double cécité : à la fois une incapacité à lire l'Europe – une cécité face aux enjeux posés par les nouveaux savoirs – mais aussi une incapacité à suivre les évolutions de l'Empire lui-même – une cécité vis-à-vis des dynamiques qui le traverse alors. Les prises de positions telles que celles de Müttefferika sont autant de réactions contre cet état de fait.

Pour souligner le décrochage de l'empire vis-à-vis des innovations venues d'Europe, Hamit Bozarslan fait référence aux travaux d'Abdülhak Adnan Adivar, un médecin de profession devenu homme politique sous la république kémaliste, fondateur du premier parti d'opposition et également historien, qui, s'intéressant à l'histoire des sciences, remarqua que cette tendance à ignorer l'Occident se manifesta très tôt. Dès le XVI^e siècle, alors que Mehmed le conquérant avait fait des sources grecques un objet d'intérêts, ses successeurs se désintéressèrent de celles-ci à l'inverse des arabes qui y portèrent une très grande attention. Et il ne peut que remarquer qu'il en va tout autrement des communautés non-musulmanes, notamment la communauté juive de Salonique qui témoigna d'une effervescence intellectuelle inconnue des Ottomans qui ne produiront au XVI^e siècle aucun ouvrage scientifique majeur. Bien au contraire, le pouvoir politique s'efforça d'endiguer l'introduction des innovations et notamment de l'imprimerie :

Comme le montrent des *hükm-i şerif* (« firmans/ ordres impériaux ») envoyés au kadı d'Istanbul à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, l'empire, qui avait interdit l'usage de l'imprimerie uniquement pour les langues de l'islam, tente aussi d'empêcher la diffusion de la « nouvelle médecine » (*tıbbi cedid*), et ce, y compris parmi la « communauté franque », à savoir européenne (*Frenk taifesi*) installée sur son sol.⁵³⁸

Mais au XVIII^e siècle, ces positions ne sont plus tenables d'où les nouvelles perspectives esquissées par Müttefferika : il faut créer un « ordre nouveau », un « ordre » qui aurait pour tâche principale de légitimer le savoir scientifique. La question est pour nous de comprendre en quoi consiste cet « ordre nouveau », pourquoi est-il justement question d'« ordre » et en quoi consistait son opposé l'« ordre ancien ». L'idée de Müttefferika est qu'il faut apprendre des différentes formes de gouvernements européens et les raisons qui président à leur classification : monarchie, aristocratie, théocratie, démocratie. Le fait d'entreprendre une telle description n'est pas spécialement nouvelle, ce qui est nouveau et marque une rupture vis-à-vis de ses prédécesseurs, ce sont ses recommandations quant à

⁵³⁸ Adnan Adivar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1970, p. 50, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.115

la nécessité d'adopter des principes nouveaux et rationnels en politique et tout particulièrement dans l'armée. Le *Nizam-i cedit*, « Le Nouvel Ordre », fut, en effet, d'abord pensé comme une série de réformes afin de rattraper le retard militaire et politique pris par rapport aux puissances occidentales, elles ouvrirent la voie à des réalisations concrètes après avoir été proposées au Sultan ottoman Sélim III entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle.

Intéressons-nous à la construction de ces termes : si l'emploi de l'adjectif « nouveau » laisse entendre une transformation, le principe « d'ordre » lui, ne représente pas un changement bien au contraire, plutôt un fort conservatisme. Il est donc, au contraire, l'élément censé garantir la continuité de la légitimité du pouvoir du sultan. Encore une fois, en suivant les analyses de Hamit Bozarslan, le principe d'« ordre » apparaît comme étant l'impératif majeur de la souveraineté ottomane. L'impératif d'ordre se trouve aux fondements et constitue la source de la légitimité du pouvoir ainsi que, et cela est crucial puisque cela donne une orientation au pouvoir, un horizon à réaliser. Le terme de « *nizâm* » est également central en ce qu'il ancre le pouvoir dans un passé qui offre des exemples à reconduire et qu'il sert de guide à l'action dans le présent afin d'en garantir la reconduite dans le futur. Le principe d'ordre était compris comme « *nizam-ı alem* »⁵³⁹, c'est-à-dire comme « ordre du monde », c'est-à-dire l'ordre tel qu'il règne sur le monde d'ici-bas opposé au divin. Si la religion occupait une place centrale dans la définition et la légitimation du pouvoir, elle n'en constituait pourtant que l'un des piliers.

Le pouvoir de l'État émanant de « l'ici-bas » et relevant de l'« ordre du monde » (*nizam-ul alem*) aux sens propre et figuré du terme, n'entraîne pas en contradiction avec la volonté divine mais ne devait sa légitimité qu'à sa capacité à garantir la concorde, et non à celui d'un quelconque ordre théocratique.

Le Sultan-Khalife était considéré comme « l'ombre de Dieu sur terre » mais non comme souverain « de droit divin » ; sa légitimité à gouverner la communauté des croyants ne tenait qu'à la force avec laquelle il faisait respecter l'ordre. Bien que le pouvoir politique émane d'ici-bas, l'obéissance est un impératif religieux, dans la mesure où la communauté des musulmans (et au-delà, la communauté humaine) ne peut accepter la discorde (*fitna*). La demande d'obéissance invoquée par l'État se légitimait, jusque dans ses propres textes et discours, par l'obligation qui était la sienne d'assurer le *nizam*, l'ordre, l'obéissance au pouvoir mais aussi, d'assurer à chacun son *rızk* (« droit de subvenir à ses besoins ») et son *hak* (« droit/équité/justice »). Ainsi même si la religion détermine tous les rituels de l'ordre social, et partant, du pouvoir, n'en constitue pas leur essence ou leur finalité. Et cet « ordre »

⁵³⁹ Hamit Bozarslan appuie ses considérations sur le *nizam-ı alem* sur les travaux de l'historien et sociologue Ümit Hassan traitant de la « philosophie » fondatrice de l'Empire ottoman, la mentalité administrative au cours de l'histoire de l'empire ottoman et les figures d'autorité dans l'organisation de l'État ottoman et la production de légitimité. Cf. Ümit Hassan, *Osmanlı. Örgüt-Inanç-Davranıştan Hukuk-İdeolojiye*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.49

affirmé contre les dangers du « désordre », reposait sur le maintien d'une hiérarchie très fermée basée sur une distinction très nette faite entre le centre et le « reste » qu'il fallait tenir à l'écart des instances de décisions. Le « nouvel ordre » n'était donc pas pensé comme une rupture avec ce principe mais plutôt comme ce qui allait pouvoir en garantir la continuité, laissant entendre que les réformes ne seraient, en fin de compte, que des changements de surfaces.

2. Les causes de « l'immobilité » orientale – Charles Mismar avec Ernest Renan

La question de la modernité se noue autour de la question de la science ou plus exactement de la science comprise comme technique. Ce sont les développements techniques atteints par une société qui semble servir d'échelle d'évaluation de son avancée dans la modernité. L'Europe a entamé au XIXe siècle une conversion majeure de son mode de production : un modèle industriel qui repose sur la calculabilité de tout phénomène et donc de sa reproductivité. Dans ce contexte, et dans une perspective occidentaliste, il apparaît alors que les sociétés accusant un retard dans le développement technique ont avant toute chose un retard quant à la prise en compte de la science.

C'est ainsi que va se nouer autour de la question de la modernité, une opposition entre la science et ce qui est considéré comme une entrave à celle-ci, à savoir la religion et par extension logique la langue et tout particulièrement la langue écrite.

En effet, dans la seconde moitié du XIXe siècle, alors que le mouvement de réformes amorcé par les *Tanzimat* s'épuise sans avoir réussi à enrainer le mouvement centrifuge de perte d'influence et de territoires de l'empire, la question de l'écriture est posée en des termes qui lient explicitement trois pôles : science, religion et écriture. La stagnation dans laquelle serait pris l'empire ottoman trouverait sa cause dans son écriture et par extrapolation, « l'immobilisme oriental » en son ensemble serait dû à l'emploi de l'alphabet arabe. C'est cette idée que défendait Charles Mismar devant le sultan, au travers d'un livre qui prit la forme d'une plaidoirie pour la réforme de la langue écrite, en 1869. Mais avant d'en exposer le contenu et en voir les conséquences et les échos sur les hommes de son temps et sur les générations suivantes, il nous faut revenir sur l'origine d'une telle idée. Une telle idée est en effet caractéristique d'une certaine conception occidentale de l'Orient qui, dans un contexte d'expansion coloniale, tend à imposer à celui-ci une grille de lecture historique et anthropologique particulière.

Nous retrouvons une telle conception exposée explicitement chez Ernest Renan. Au cours d'une conférence qu'il tient en 1883 à la Sorbonne portant sur les rapports de l'Islam à la science, celui-ci affirme que la cause du déclin du monde musulman, voire de sa décadence, est à chercher dans l'opposition du milieu religieux au savoir scientifique. Le monde musulman serait ainsi entré en décadence depuis la fin de la période abbasside. Il est de plus, selon lui, incorrect d'attribuer aux savants arabes la paternité de quelconques sciences. La science en terre d'Islam n'aurait jamais été qu'une traduction, un emprunt du savoir grec qui lui serait originel et si de tels savoirs ont continué à être transmis ce ne fut jamais l'œuvre de savants arabes mais de savants nestoriens, persans, de Cordoue ou de Séville, autrement dit des savants issus des communautés chrétiennes écrivant en arabe. Renan reprenant le thème de l'islam plagiaire et inauthentique est le thème central de l'apologétique chrétienne contre l'islam.

Il n'y aurait pas de sciences arabes, seulement une science grecque écrite en arabe par de non-arabes. Dans cette perception, que la science et la philosophie se soient développées dans le monde musulman ne fut que du fait de la contingence, c'est parce que l'Islam était encore faible qu'il ne put que tolérer leurs développements mais dès qu'il fut renforcé, il y aurait mis un coup d'arrêt. Autrement dit, l'Islam serait intrinsèquement hostile et antithétique à la science et la philosophie. Ainsi, Ernest Renan affirme :

Les libéraux qui défendent l'islam ne le connaissent pas. L'islam, c'est l'union indiscernable du spirituel et du temporel, c'est le règne d'un dogme, c'est la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée. Dans la première moitié du moyen âge, je le répète, l'islam a supporté la philosophie, parce qu'il n'a pas pu l'empêcher ; il n'a pas pu l'empêcher, car il était sans cohésion, peu outillé pour la terreur. [...] Mais quand l'islam a disposé de masses ardemment croyantes, il a tout détruit. [...] L'islam a été libéral quand il a été faible, et violent quand il a été fort. Ne lui faisons donc pas honneur de ce qu'il n'a pas pu supprimer. [...]

Ce qui distingue, en effet, essentiellement le musulman, c'est la haine de la science, c'est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie.⁵⁴⁰

Ernest Renan s'appuie largement sur le développement de la linguistique historique et comparatiste. La linguistique de son temps repose en effet sur l'hypothèse d'une langue mère de toutes les langues

⁵⁴⁰ Renan Ernest, *Œuvres complètes*, t. 1, Calmann-Lévy, Paris, 1947, p. 945-960, et 960-965. La conférence fut publiée par le Journal des Débats du 30/3/1883, et la réponse dans la livraison du 19 mai. La réponse d'al-Afghani, parue dans le Journal des Débats du 18/5/1883, est citée d'après sa reprise dans la traduction de son ouvrage *Réfutation des matérialistes*, op. cit., p. 174-185 cité par Lorcerie Françoise, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », *L'Année du Maghreb*, II, 2007, p. 509-536 ; <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.161>

européennes appelée l'indo-européen. Cette hypothèse se doublait d'une croyance en la supériorité d'une telle famille de langue et notamment vis-à-vis des langues dites « sémitiques ». A partir d'une telle hypothèse se décline tout un réseau d'oppositions dessinant une hiérarchie entre les cultures. L'opposition entre les familles de langues ne s'en tient pas à la dimension linguistique mais s'étend à une opposition non seulement entre les civilisations mais également entre les « races »⁵⁴¹.

C'est en effet via les théories de l'histoire des langues que le rapport entre le monde européen et son « autre » fut racialisé. Les théories sur les origines indo-européenne des langues européennes modernes est indissociable de la racialisation des discours anthropologiques. Le monde se retrouve ainsi divisé en différentes aires civilisationnelles selon les critères de la langue – considérée dans son rapport à son origine – et selon la « race » qui rabat chaque culture sur un versant biologique où, finalement, langue et race se superposent. L'argument racial et l'échelle des cultures s'inscrit dans l'épistémè de son temps où se développe une anthropologie physique qui, mûrissant depuis le XVIIIe siècle et tout au long du XIXe siècle jusqu'aux avancées majeures des travaux de Charles Darwin dont l'ouvrage *l'Origine des espèces* est publié en 1859, va être appliquée à l'espèce humaine, classant et reclassant les races en fonction de leur adaptation, de leur force etc. Ernest Renan va pleinement investir cette conception physique de la race pour la doubler sur une ligne de développement culturel.

Au point de vue des sciences historiques, cinq choses constituent l'apanage essentiel d'une race, et donnent droit de parler d'elle comme d'une individualité dans l'espèce humaine. [Ce] sont une langue à part, une littérature empreinte d'une physionomie particulière, une religion, une histoire, une civilisation.⁵⁴²

Langue, littérature, religion, histoire, civilisation, c'est ce faisceau aux contours incertains qui va tenir lieu de définition de ce qui désormais sera appelé « esprit ». L'« esprit » d'un peuple, d'une culture c'est aussi son « génie » quand celui-ci, de par les qualités intrinsèques à sa race et sa langue, s'élèverait au-dessus des autres peuples, des autres cultures. L'inégalité supposée des civilisations au regard de leur « génie » respectif est ce qui va venir légitimer l'idée d'une nécessaire domination des « races » fortes contre les « races » faibles ». L'idée de progrès scientifique se pense désormais comme un nécessaire renoncement à l'idéologie égalitariste issue de la Révolution française.

Dans une telle perspective s'inscrivent les considérations dans lesquelles le monde musulman est tenu. Ainsi Ernest Renan dans « L'islamisme et la science », conférence tenue à la Sorbonne, en 1883 lie le

⁵⁴¹ Cf. Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Mythe d'origine de l'Occident*, Seuil, La librairie du xxie siècle, Paris, 2014, 752p.

⁵⁴² Renan Ernest, « La société berbère », *Œuvres complètes de Ernest Renan*, op. cit., t. 2, 1948, p. 553, cité par Françoise Lorcerie, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », art. cit.

« retard » pris par le monde musulman à l'influence délétère de l'Islam et le fait que l'Islam ait pu s'imposer aux « races sémitiques » aux dispositions propres à celles-ci selon Renan, pour l'orgueil et le fanatisme :

Tous ceux qui ont été en Orient ou en Afrique sont frappés de ce qu'a de fatalement borné l'esprit d'un vrai croyant, de cette espèce de cercle de fer qui entoure sa tête, la rend absolument fermée à la science, incapable de rien apprendre ni de s'ouvrir à aucune idée nouvelle. A partir de son initiation religieuse, vers l'âge de dix ou douze ans, l'enfant musulman, jusque-là quelquefois assez éveillé, devient tout à coup fanatique, plein d'une sottise fierté de posséder ce qu'il croit la vérité absolue, heureux comme d'un privilège de ce qui fait son infériorité. Ce fol orgueil est le vice radical du musulman.⁵⁴³

Une telle conception de l' « esprit sémite » est déjà présente dans la leçon inaugurale de Renan au Collège de France en 1862. Ce que Renan construit au travers d'une telle conception c'est une assise « scientifique » à la supériorité supposée européenne et à ses velléités de domination en mer Méditerranée. Celles-ci s'énoncent clairement comme ce qui suit :

Quant à l'avenir, Messieurs, j'y vois de plus en plus le triomphe du génie indo-européen. Depuis le XVI^e siècle, un fait immense, jusque-là indécis, se manifeste avec une frappante énergie : c'est la victoire définitive de l'Europe. [...] Le génie européen se développe avec une grandeur incomparable ; l'islamisme au contraire se décompose lentement ; de nos jours, il s'écroule avec fracas. À l'heure qu'il est, la condition essentielle pour que la civilisation européenne se répande, c'est la destruction de la chose sémitique par excellence, la destruction du pouvoir théocratique de l'islamisme, par conséquent la destruction de l'islamisme ; car l'islamisme ne peut exister que comme religion officielle ; quand on le réduira à l'état de religion libre et individuelle, il périra. L'islamisme n'est pas seulement une religion d'État [...] c'est la religion excluant l'État, c'est une organisation dont les États pontificaux seuls en Europe offraient le type. Là est la guerre éternelle, la guerre qui ne cessera que quand le dernier fils d'Ismaël sera mort de misère ou aura été relégué par la terreur au fond du désert. L'islam est la plus complète négation de l'Europe ; l'islam est le fanatisme [...] ; l'islam est le dédain de la science, la suppression de la société civile ; c'est l'épouvantable simplicité de l'esprit sémitique, rétrécissant le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle, pour le mettre en face d'une éternelle tautologie : Dieu est Dieu.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Renan Ernest, « L'islamisme et la science », Conférence à la Sorbonne, 29 mars 1883, cité par Françoise Lorcerie, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », art. cit.

⁵⁴⁴ *Ibidem*

La prise d'Alger en 1830 a fait entrer la France dans une dynamique de conquête en Afrique du Nord pour renforcer sa position en mer Méditerranée – dynamique complexe comme le souligne l'historien David Todd⁵⁴⁵. La question des modalités d'occupation de ces territoires conquis se traduit de fait par un abaissement de la société musulmane algérienne. C'est à ce contexte de domination politique et militaire que Renan donne une justification scientifique en conceptualisant une infériorité intrinsèque à la « race sémite », une légitimité à la dominer en construisant de celle-ci une image anti-scientifique, antimoderne, anti-libérale. Les conclusions auxquelles Renan arrive sont sans concessions vis-à-vis de l'Islam et de l'« esprit sémite » : celui-ci serait incapable de se mettre sur la voie du progrès de son propre fait; la domination de celle-ci est non seulement une nécessité politique du fait de son infériorité culturelle et scientifique mais une conséquence naturelle de la supériorité biologique et du « génie » européen :

L'avenir, Messieurs, est donc à l'Europe, et à l'Europe seule. L'Europe conquerra le monde et y répandra sa religion, qui est le droit, la liberté, le respect des hommes, cette croyance qu'il y a quelque chose de divin au sein de l'humanité. Dans tous les ordres, le progrès pour les peuples indo-européens consistera à s'éloigner de plus en plus de l'esprit sémitique.⁵⁴⁶

La ville d'Alger ayant été prise aux Ottomans, l'expansion coloniale sur le pourtour méditerranéen apparaissait comme une menace directe pour les Ottomans. Au cours de la période des *Tanzimat*, nous

⁵⁴⁵ Cf. David Todd suggère qu'une relecture des événements entraînant la prise d'Alger soient faite en dehors du cadre d'une historiographie trop téléologique : « « La prise d'Alger en juillet 1830 a longtemps été perçue comme un tournant dans l'histoire coloniale française. Pour l'historiographie traditionnelle, très événementielle et soucieuse d'intégrer la colonisation dans le roman de la gloire nationale, la victoire française sur le Dey Hussein représentait la résurgence de l'expansionnisme outre-mer, en même temps que la consécration du « second » empire colonial français, celui de la « mission civilisatrice ». Quant aux causes de l'expédition, cette historiographie soulignait son caractère contingent, donc innocent, en faisant la part belle aux explications officielles de l'époque, en particulier la nécessité de laver l'affront du « coup d'éventail [...] Nous voudrions suggérer ici qu'un détour par l'histoire et l'historiographie de l'impérialisme britannique permet d'élaborer des hypothèses différentes sur la signification du moment 1830 dans l'histoire de l'impérialisme français, et d'interroger l'ascendant qu'il continue d'exercer sur son historiographie. Les tournants et autres temps fondateurs sont des constructions rétrospectives, qui prennent le risque de gommer les éléments de continuité et d'encourager une lecture téléologique des sources disponibles. Le tournant colonial de 1830 devrait être d'autant plus suspect qu'il apparaît comme la transposition outre-mer d'une opposition facilement exagérée entre l'Ancien Régime et la France d'après la Révolution de 1789, confirmée en 1830. Une telle démarche permet aussi de contester l'eurocentrisme d'une interprétation qui privilégie encore les considérations de politique intérieure française. [...] S'il y eut un tournant colonial en Algérie, il faut plutôt le situer aux alentours de 1840, quand la révolte d'Abd el-Kader força la Monarchie libérale de Juillet à entreprendre une guerre de conquête aussi coûteuse qu'inhumaine. Mais cette transformation apparaît comme une adaptation aux réalités de l'Algérie plutôt que comme un tournant intellectuel. Elle n'a d'ailleurs pas entraîné une inflexion globale des ambitions impériales françaises. Au contraire, le coût de la conquête algérienne semblerait plutôt avoir renforcé une préférence déjà perceptible avant 1830 pour une expansion informelle, qui privilégiait les points d'appui et les partenariats. » in Todd, David, « Retour sur l'expédition d'Alger : les faux-semblants d'un tournant colonialiste français », *Monde(s)*, vol. 10, n°2, 2016, p.205-222 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mond1.162.0205>

⁵⁴⁶ Renan Ernest, « L'islamisme et la science », Conférence à la Sorbonne, 29 mars 1883, cité par Lorcerie Françoise, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », art. cit.

l'avons vu, les relations et les emprunts s'accélérent de la part d'une certaine élite ottomane cherchant à contrecarrer le déclin non pas seulement de l'Empire mais du monde ottoman. Ces derniers étaient conscients que des transformations majeures étaient à opérer. Dans ce contexte, un certain nombre d'idées passa de l'Europe au monde ottoman : les grands concepts de la Révolution française et de la philosophie moderne bien entendu (la liberté, l'égalité, etc.) mais également des idées qui, en germes dans la seconde moitié du XIXe siècle, allaient trouver une effectivité radicale au siècle suivant sous la politique volontariste kémaliste. Il apparaît, en effet, quelque peu étrange de penser que les idées d'Ernest Renan aient pu avoir une influence décisive, c'est bien pourtant en écho à celles-ci que se développa dans l'Empire ottoman et même au-delà dans le monde turcophone et russophone (Russie, Azerbaïdjan, Iran, etc.) un débat crucial autour de la question de la langue et de son rapport à la science et à la religion, au progrès et à la modernité, au peuple comme nation et à la communauté comme communauté religieuse.

Un premier témoignage d'un tel débat est à trouver chez un journaliste français, strasbourgeois, du nom de Charles Mismar (1832-1904) qui publie en 1869 un ouvrage intitulé *Les soirées de Constantinople*⁵⁴⁷. A cet ouvrage se présentant d'abord comme une apologie de la religion musulmane et une réflexion sur le déclin apparent du monde musulman en cette fin de XIXe siècle, est joint un mémoire qui va donner à celui-ci une tournure polémique. Ce mémoire adressé au Grand-Vizir pose en effet la question de l'écriture, de l'usage de l'alphabet arabe pour écrire la langue ottomane.

Pourquoi la vulgarisation de la science européenne n'a-t-elle pas accompagnée, sinon devancée, l'adoption des procédés européens ? Serait-ce que les langues orientales fussent incapables de recueillir et de propager les idées modernes ? Serait-il que la langue turque, [...] qui peut devenir facilement la plus riche du globe, fût impuissante pour le progrès ?⁵⁴⁸

La rhétorique est tout en question et l'emploi du conditionnel tend à adoucir la brutalité du constat, néanmoins celui-ci est rude. Selon lui, le retard de l'empire pris en matière de développement technologique et scientifique, ce à quoi est généralement associé l'idée de progrès, n'est pas dû à la langue turque elle-même (ce point est important et restera constant jusqu'aux réformes kémalistes) mais à l'écriture.

L'accès aux sciences n'est donc le fait que de l'écriture, autrement dit de la matérialité du signe qui vient trahir l'essence même de la langue turque. La langue turque pourrait devenir « la plus riche du

⁵⁴⁷ Mismar Charles, *Les soirées de constantinople*, A. Lacroix Verboeckhoven et cie, éditeurs, Bruxelles, Leipzig et Livourne, 1870, 380p.

⁵⁴⁸ Mismar Charles, *Les soirées de Constantinople*, cité par Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 124, 2008, p.35-159 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.6024>

globe » si celle-ci était « libérée » de cet alphabet arabe syllabique. La cause de « l'immobilité » orientale stigmatisée aussi bien par Hegel que par Ernest Renan (qui rappelons-le a tenu son discours au collège de France seulement quelques années plus tôt) ne serait pas inhérente à la langue et donc à la langue turque, échappant ainsi aux virulentes critiques venues d'Europe mais simplement à la lettre, à l'alphabet. La solution pour remettre l'empire sur la voie du progrès apparaît simple : l'alphabet est à changer :

La question qui fait l'objet de ce Mémoire est une question de vie ou de mort pour l'Empire ottoman. – Méconnaître son importance ou refuser de lui accorder le caractère d'urgence qu'elle mérite, c'est compromettre le salut de l'Islamisme dans le présent et ses hautes destinées dans l'avenir.⁵⁴⁹

La question est sensible et fait polémique puisque l'écriture reste alors fortement liée dans les esprits au religieux. L'alphabet arabe reste l'écriture dans laquelle est lue le Coran. Si l'on songe au poids de l'Islam dans la cohésion et la régulation des relations sociales, il apparaît clairement qu'une telle proposition a affaibli la cohésion entière de l'empire. Cette difficulté est abordée par un autre intellectuel, Hayreddin Bey, un Polonais qui s'était converti à l'Islam et qui publia dans un journal ottoman nommé *Terakki* un article – en 1870 également – exposant les mêmes questions :

« Je sais que c'est une question délicate. Les Turcs considèrent leurs caractères comme une œuvre choisie de leurs ancêtres et comme un signe de leur appartenance religieuse (*milliyet*). Car le glorieux Koran a aussi été écrit dans cet alphabet. Mais on finira par admettre, que tant que les caractères utilisés ne seront pas changés, le progrès de la Turquie (*Türkistan*) sera difficile. »⁵⁵⁰

Le cœur de la problématique apparaît en somme clairement comme étant la question de la sécularisation de l'écriture, de la distinction entre écriture et religion. Ce qu'il faut créer c'est une écriture séculière qui soit propre à ce que la modernité exige, c'est-à-dire le développement des sciences et de l'Etat, de l'administration et de l'éducation dans son acceptation moderne. Hayreddin Bey poursuit dans le même article :

« Pourquoi ne pas le changer aussi en Turquie ? Que l'on garde les caractères du glorieux Koran comme les vérités qu'il contient. Mais les caractères utilisés pour les sciences, l'administration et le commerce doivent être transformés dans un système plus simple et facile »⁵⁵¹

⁵⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁵⁰ Cité par Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit.

⁵⁵¹ *Ibidem*

Cette idée d'une nécessaire réforme de la langue écrite n'est donc pas une question isolée s'en tenant seulement aux conséquences linguistiques. Elle apparaît bien plutôt comme le prolongement inévitable d'une période de crises marquées par l'échec des Tanzimat et les velléités coloniales européennes. Elle s'inscrit dans un contexte de crise globale et va devenir un enjeu majeur débattu par toute une classe d'intellectuels et de politiques entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle. Ainsi, témoigne de la récurrence de cette question, le constat fait lors d'une conférence antérieure à l'ouvrage de Mismar par Mûnif Pasa. Mehmed Tahir Mûnif Paşa (1830-1910, président du conseil de l'éducation en 1869, ambassadeur de Téhéran en 1872, ministre de l'Éducation en 1877, en 1878 et en 1884, conférencier et spécialiste en droit et en philosophie du droit ainsi que traducteur de Fénelon, Fontanelle, Voltaire) établit un lien entre les inconvénients que posent l'alphabet arabe et le faible nombre d'enfants alphabétisés⁵⁵². La complexité du système de translittération des signes et la multiplication des ligatures nécessaires à l'écriture de la langue ottomane en arabe rendaient difficile l'alphabétisation à une échelle plus large que les enfants de la seule élite.

3. La question de la lettre : une radicalisation progressive

Le monde littéraire ottoman fut un milieu privilégié au sein duquel se développèrent les débats portants sur la question de la langue et de la modernité. La question de la modernité passant par la question de l'adoption et la création de formes littéraires nouvelles – l'introduction du roman notamment⁵⁵³ – se doubla d'une volonté de développer des vues progressistes. Des écrivains s'emparèrent de problématiques sociales liées à la question du droit et de l'éducation – entre autres – et également de la question des langues ottomanes. S'il est possible de rassembler sous un même

⁵⁵² Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

⁵⁵³ Sur le rapport intrinsèque du genre romanesque à la modernité voir Garric Henri, « Commencements du roman : le paradigme de la modernité en question », *Acta fabula*, vol. 3, n° 2, Automne 2002 ; URL : <http://www.fabula.org/acta/document11260.php> : « Le titre sous lequel sont recueillis les différents articles du volume *Commencements du roman* est doublement significatif. [...] Il indique l'impossibilité de penser ce que Sophie Rabau appelle un « commencement absolu » (p. 51) du roman et la nécessité de privilégier des « commencements relatifs ». Le roman serait ainsi ce genre qui « ne cesse de recommencer » (Jean Bessière, p. 9) et le travail de l'histoire littéraire consisterait à redire, sous la forme d'un nominalisme constant, ces différentes naissances ; à redire, pour chaque roman, une forme de commencement absolu. Il ne s'agit donc pas de définir une origine du roman. [...] En faisant de cette répétition du commencement le modèle implicite ou explicite, on comprend le roman à partir du paradigme de la modernité. Ce qui se formule essentiellement en termes historiques : le « commencement » du roman est jeu dialectique du nouveau et de l'ancien ; le « nouveau roman » (Carola Veit rappelle le mot de Robbe-Grillet dans *Pour un nouveau roman* : « le roman depuis qu'il existe a toujours été nouveau », cité p. 158) s'enlève sur un fond ancien qu'il dépasse, nie et utilise tout à la fois. La naissance du roman moderne aux XVIIe et XVIIIe siècles serait exactement cela : une rupture dans la continuité de la tradition littéraire. Ce qu'illustrent de façons similaires les cas de Cervantès, du roman français. »

vocabulaire de « langues ottomanes » la diversité des langues parlées et écrites dans le monde ottoman, la situation linguistique dans l'empire reste complexe⁵⁵⁴ et à l'opposé de ce que la pénétration de la question nationale dans et autour des langues et de leurs écritures s'attachera à construire à la période républicaine sous la présidence de Mustafa Kemal : simplification, homogénéisation, nationalisation.

Plusieurs noms du monde littéraire ottoman sont associés aux prémisses des « réformes » de la langue et de l'écriture sous la République kémaliste en 1928 : des figures telles que Mirza Fath'ali Axundzâde, (1812-1878), İbrahim Şinasi (1826 – 1871), Namik Kemal (1840 – 1888), Şemseddin Sami (Feraizi) (1850-1904), auxquels nous pouvons joindre des intellectuels ayant entretenu une activité de journaliste et d'essayiste – parfois de poète – tels que Ziya Gökalp (1876 – 1924) ou encore Sadri Maksudi (1878 – 1957). Ces écrivains venus d'horizons différents et issus de générations différentes, et bien que leurs idées quant à « l'ottomanité », à la « turcité », à la nationalité et à la teneur exacte des modifications à apporter à la langue fussent divergentes, un même constat semble s'être imposé à eux : le trop grand écart creusé entre la langue écrite dont usaient jusqu'alors l'administration et les lettrés ottomans, et la langue du peuple était un frein au progrès.

Le multilinguisme du monde littéraire ottoman nous oblige à concevoir une conception non nationale de la langue et à retracer comment la question du « national » s'est peu à peu imposée en son sein. La « langue » est depuis le XIXe siècle un concept historiquement daté à partir d'enjeux construits dans les cercles philologiques et linguistiques – tels qu'on les trouve chez Herder, Humboldt, ou encore Renan⁵⁵⁵. La « langue », ce qu'il faut entendre par « langue » au moment où celle-ci est placée au centre des revendications nationalistes entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle est elle-même un concept national – un concept qui naît avec une conception moderne de l'histoire et du politique – conception qui rend indissociable la nation, l'Etat, la langue et le politique.

Tout comme l'idée de nation pose la question de son incarnation dans un peuple, d'une identification qui passe par la construction d'une image devenant miroir à travers lequel se reconnaître par anticipation mais surtout par fantasme, la question de la langue nationalisée pose la question de son incarnation, c'est-à-dire du corps de la lettre. Comment est née et s'est développée la conception moderne de la langue dans le monde ottoman ? Comment cette idée s'est emparée de l'époque et fut prise à un point de bascule comme centre et terrain de bataille ?

⁵⁵⁴ Cf. Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°75-76, 1995, p. 221-255 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>

⁵⁵⁵ Voir Todorova-Pirgova Iveta, « Langue et esprit national : mythe, folklore, identité », *Ethnologie française*, vol.31, n°2, 2001, p.287-296 ; <https://doi.org/10.3917/ethn.012.0287>

A la question de savoir en quoi les conceptions qu'avaient les Jeunes-Ottomans (par exemple) de la place, du rôle et de la forme de la langue – ou des langues – de l'empire ont influencé les réflexions qui mèneront à des réformes linguistiques radicales à l'époque républicaine, une réponse semble difficile à apporter. Ce qu'il reste – ce qui nous est possible – c'est de poser des points de comparaisons. Entre deux siècles – entre la seconde moitié du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle –, des hommes s'emparent de la question de la langue – ils s'en emparent comme si avec celle-ci et par celle-ci quelque chose comme un destin, une destinée était saisissable. La langue, la question de la langue ouvrait alors sur la question de l'avenir, de la venue de temps nouveaux, de quelque chose qui à la fois faisait ressortir l'essentiel, le traduisait mieux et le transformait, le transfigurait en une forme inédite et salvatrice.

Entre les Jeunes-Ottomans et les Jeunes-Turcs, la transformation majeure qui s'opère est un resserrement de la question de « l'identité ottomane » vers la question nationale – resserrement autour d'une essentialisation de « l'élément turc » de l'empire. Resserrement qui est déjà du fait du Sultan Abdhülhamid II qui fit de l'Islam le critère d'identification et d'appartenance à la « turcité »⁵⁵⁶. Et entre les Jeunes-Turcs et les tenants du kémalisme, ce qui se perd c'est l'idée du Touran⁵⁵⁷ – idéal

⁵⁵⁶ Voir Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie, op. cit.*, p.187 : « Produits autant que juges sévères de la période des Tanzimat, Cevdet et les autres penseurs de l'État hamidien définissent l'empire comme musulman, avec, de plus en plus explicitement, la turcité comme essence. L'iconographie officielle de l'État se réfère désormais aux origines oghuzes des Ottomans : « L'insistance du sultan sur la "turcité" des premiers temps de l'État ottoman peut aussi être observée dans le traitement qu'il réserve aux [autres] dynasties turques », parmi lesquelles les Ramazanoğlu. Mais ce noyau dur turcique de l'empire est aussi entouré, voire protégé, par une périphérie musulmane albanaise, arabe et kurde, vis-à-vis de laquelle l'État adopte une politique ouvertement colonialiste, chargée tout à la fois d'une mission civilisatrice et d'une fonction paternaliste. Comme le suggère Şükrü Hanioglu, « en replaçant la religion au cœur de la scène [ottomane], le régime a renversé la tendance vers la sécularisation des identités prônée par les hommes des Tanzimat. De plus, dans l'ottomanisme hamidien, les frontières entre la religion, les identités ethniques et supranationales étaient délibérément brouillées ». » La citation de Şükrü Hanioglu est issue de Hanioglu Şükrü, « Turkism and the Young Turks, 1889-1908 », Hans-Lukas Kieser (dir.), *Turkey Beyond Nationalism, Towards Post-National Identities*, I. B. Tauris, Londres, 2006, p.7

⁵⁵⁷ Le cheminement entre ces différentes idéologies n'a rien de linéaire comme nous le montre Şükrü Hanioglu et Hamit Bozarslan, en effet Şükrü Hanioglu écrit : « Après la révolution jeune-turque, le CUP, afin de pouvoir administrer un empire multiethnique, dut mettre ses convictions turquistes en suspens. Mais ces idées continuèrent de fleurir sous la seconde monarchie constitutionnelle (1908- 1918). Le CUP mit en sourdine son turquisme politique d'avant la révolution et fit des efforts pour réconcilier cette doctrine révolutionnaire avec l'idéologie supranationale de l'ottomanisme. Parallèlement, il encourageait la diffusion de cette dernière sur le plan culturel. Les développements ultérieurs, notamment la perte de la quasi-intégralité de la Turquie européenne et le déclenchement de la Grande Guerre, semblèrent fournir l'occasion de transformer l'État ottoman en un empire touranien et, ce faisant, ravivèrent le destin politique du turquisme. Ziya Gökalp exprima cette vision dans son fameux poème « Turan » : « Ni la Turquie ni le Turkistan ne sont la terre natale des Turcs / La terre natale est un pays immense et éternel : Touran. » Ce poème sonnait comme une fantaisie intellectuelle quand il fut écrit en 1911, mais Touran devint peu à peu le mot clef d'une idéologie qui progressait. » in Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit., p.68-69 ; Et Hamit Bozarslan : « Bien qu'il récuse les politiques irrédentistes propres à l'unionisme – sans s'interdire cependant un bras de fer avec la France pour la « reconquête » du sandjak (« sous préfecture /district ») d'Alexandrette entre 1937-1938, duquel il sortira vainqueur –, le pouvoir kémaliste reste attaché à la plupart des symboles du nationalisme du comité, à commencer par le Loup gris et Ergenekon, lieu mythique de la naissance de la nation turque. Mais après la

d'unification des peuples turcophone porté par Enver Paşa – donc un resserrement de la nation turque autour d'un centre géopolitique et un territoire restreint : Ankara, la Thrace et l'Anatolie. L'infusion de conceptions nationalistes nourries en parallèle de conception positivistes et de matérialisme vulgaire (scientisme et darwinisme) a transposé dans la question de la langue des considérations sur la pureté et l'homogénéité – considérations constitutives d'un nationalisme essentialiste. Ces considérations qui s'étirent sur moins d'un siècle passent ainsi de la prise en considération d'un monde ottoman hétérogène à la défense d'une conception de la nation comprise comme homogène et pure. L'homogénéisation ethnique qui reste relative puisqu'au final l'identité turque sera rabattue sur l'appartenance à l'Islam aura pour pendant l'homogénéisation linguistique – fantasme d'une pureté irréalisée et irréalisable mais consubstantiel au discours nationaliste.

La réduction de la nation à l'élément turc à l'époque républicaine a rendu la complexité des positions et la diversité des approches et des idées portées par le monde littéraire ottoman quasi-illisible⁵⁵⁸. Or il semble bien qu'une prise en considération de ce qui se joua autour de cette question de la langue et de l'écriture dans l'entre-deux siècles permet de prendre la mesure de la « révolution kémaliste ». Cette période allant des Tanzimat à la République vit en effet l'émergence de définitions concurrentes et irréconciliables de la turcité qui pourtant eurent toutes pour conséquence – comme le souligne Laurent Mignon⁵⁵⁹ – « l'altérisation » des communautés non-musulmanes.

4. Un monde littéraire intercommunautaire et « transalphabétique »

Pour donner corps à la nation turque, il fallut à Mustafa Kemal et aux tenants de l'idéologie républicaine des années 1930 façonner le peuple, asseoir son existence légitime via une langue qui

fermeture des portes du Touran par la défaite ottomane et la révolution soviétique, le « territoire national » devient le seul lieu de construction du « nouvel Erenekon », ou, pour reprendre la formule de Tekin Alp, la seule patrie où l'utopie de la Pomme rouge puisse se réaliser. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie, op. cit.*, p.336

⁵⁵⁸ Cf. Mignon Laurent, « Notes sur l'histoire de la littérature turque des Tanzimat (1839) à la « révolution des lettres » (1928) », *Slovo*, Presses de l'INALCO, 2020 ; DOI : 10.46298/slovo.2020.6144 : « [...] dans bien des pays, une visite inopinée chez un bouquiniste, un moment d'égarement dans une bibliothèque peuvent servir de correcteur aux nombreux oublis de l'histoire littéraire, puisque la découverte de livres et revues négligés permet de partir en voyage d'exploration en dehors de l'historiographie officielle. Or, en Turquie, la « révolution des lettres », telle qu'est appelée la latinisation de l'alphabet en 1928, allait rendre ce genre d'expériences difficile, puisque les lecteurs scolarisés après la réforme, fouinant chez le bouquiniste et désirant découvrir le monde des lettres ottomanes, se retrouvèrent face à un océan de signes illisibles, à moins qu'ils n'eussent une formation particulière. »

⁵⁵⁹ Mignon Laurent, art. cit.

vienne en assurer l'unité, un récit historique pour créer un sentiment d'appartenance ancrée dans un passé aussi récent que mythique, et également donner à cette nation un corpus littéraire qui témoigne de la valeur de sa culture, de la force de sa mission civilisationnelle. Ainsi en 1939 se tint le premier congrès de la publication dirigé par le ministre de l'Éducation de l'époque, Hasan Ali Yücel (1897-1961) afin de constituer un corpus d'œuvres nationales – autrement dit d'opérer des choix en décrétant la nationalisation de telle ou telle œuvre littéraire ayant été publiée lors de la période ottomane. Ce corpus national liste des auteurs allant d'İbrahim Şinasi (1826-1871) à Ziya Gökalp (1876-1924) en passant par Namık Kemal, Ziya Paşa (1825-1880), Abdülhak Hamit Tarhan (1852-1937), Recaizade Mahmut Ekrem (1847-1914), Samipaşazade Sezai (1860-1936), Cevdet Paşa (1822-1895), Ahmet Vefik Paşa (1823-1891), Tevfik Fikret (1867-1915), Cenap Şahabettin (1870-1934), Süleyman Nazif (1870-1921), Mehmet Rauf (1875-1931), Ahmet Hikmet Müftüoğlu (1870-1927), Ahmet Rasim (1864-1932), Ömer Seyfettin (1884-1920). Outre l'absence de femmes dans ce corpus, Laurent Mignon⁵⁶⁰ relève, très justement, que la réalité que recouvre le nom de ces hommes cités dans cette liste ne se plie que difficilement à la définition restreinte de la « turcité » adoptée par la République de Turquie au lendemain des traités de Lausanne – à savoir une appartenance à l'islam valant pour appartenance ethnique, à l'exclusion des autres communautés minorisées de fait. Cette appropriation d'œuvres littéraires de l'époque ottomane intègre en effet des personnalités – d'une ou deux générations précédentes – relevant d'une situation linguistique et culturelle complexe.

Un rapide regard sur certaines des figures littéraires et intellectuelles canoniques de la littérature moderne pré-républicaine le confirme : Şemsettin Sami (1850-1904), le romancier, dramaturge et linguiste, était albanais. Ziya Gökalp (1876-1924), l'un des pères du nationalisme turc, qui avait également des prétentions littéraires, était kurde du côté maternel. Ahmet Haşim (1884-1933) naquit à Bagdad et sa langue maternelle était l'arabe. Par contre, l'auteur arménien Hovsep Maruş qui publia un roman en turc, *Bir Sefil Zevce* [Une épouse misérable, 1868], quelques années avant Sami dont le *Taaşuk-ı Tal'at ve Fitnat* [L'amour de Tal'at et Fitnat, 1871] est reconnu comme le premier roman turc par l'historiographie, n'est pas mentionné dans les livres retraçant l'histoire de la littérature des Tanzimat.⁵⁶¹

Albanais, azerbaïdjanais, grec, arménien, kurde ou encore arabe ; le monde littéraire ottoman était à l'image de l'empire⁵⁶². Et la complexité de ce monde hétérogène n'est pas à comprendre comme

⁵⁶⁰ *Ibidem*

⁵⁶¹ *Ibidem*

⁵⁶² Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », art. cit.

interactions entre des entités formant elles-mêmes des blocs homogènes : la réalité de ce monde littéraire ottoman était transnationale, parcourue de relations intercommunautaires, plurilingue et trans-alphabétique.

L'officialisation de la langue turque par l'article 18 de la Constitution ottomane de 1876 témoignait d'une volonté de centralisation de l'Empire – qui lui était, de fait, polycentrique et plurilingue – en faisant de la langue turque une langue officielle. Si cette mesure donnait au turc le statut de langue officielle de l'Empire – langue dont la maîtrise devenait nécessaire à l'admission aux fonctions publiques ainsi que critère d'éligibilité à la Chambre des députés –, celle-ci ne visait pas à se substituer aux langues communautaires mais à cohabiter avec celles-ci. La situation dans le monde littéraire témoigne également d'une grande flexibilité entre langue et écriture. Le turc n'était par exemple attaché à aucun alphabet et pouvait s'écrire autant dans l'alphabet arabo-persan de l'empire qu'en alphabet arménien, grec, syriaque ou encore hébraïque⁵⁶³. Chaque langue pouvait circuler entre différents alphabet et chaque alphabet servir plusieurs langues.

Ce dont témoigne le parcours intellectuel d'auteurs tel que Mirza Fath'ali Axundzâde, Şemseddin Sami, Namık Kemal, Mehmed Ziya Gökalp – pour ne prendre que quelques-uns d'entre eux – c'est de la centralité de la question des langues et de l'écriture au sein de l'empire et dans leurs œuvres littéraires autant que dans leurs articles de presse. Par ailleurs, ces écrivains qui étaient bien souvent également journalistes, pointent le rôle essentiel non seulement de la langue mais également de l'écriture quant à l'avenir de l'Empire. Les questions de la modernité, de la mesure par laquelle une occidentalisation est souhaitable ou indésirable, du progrès et du rôle de l'éducation, de la définition d'une citoyenneté, des distinctions culturelles et du respect des particularismes nationaux au sein de l'empire, sont ainsi posées dans et par les choix de contenus et de formes littéraires.

5. Mirza Fath'ali Axundzâde, Şemsettin Sami, Namık Kemal, Ziya Gökalp, Sadri Maksudi

⁵⁶³ Voir Mignon Laurent, art. cit. : « [...] bien avant la promulgation de la première constitution du monde musulman, il existait déjà des groupes ethno-religieux non musulmans qui s'exprimaient en turc et produisaient des textes littéraires dans cette langue. Cependant il ne faut pas oublier qu'au XIXe siècle, la littérature turque était aussi une affaire d'alphabets. Outre l'alphabet turc ottoman qui était une variante de l'alphabet perso-arabe utilisée dans l'Empire ottoman et dans la République de Turquie jusqu'en 1928, les alphabets arménien (pour « l'arméno-turc »), grec (pour « le turc karamanli », hébraïque (pour « le judéo-turc ») et syriaque (pour « le syro-ottoman ») furent utilisés pour écrire la langue turque. »

Mirza Fath'ali Axundzâde s'inscrit dans cette veine d'auteurs ottomans qui voyait dans la littérature un vecteur d'émancipation et d'élévation intellectuelle du peuple. Pour lui, la littérature valait pour le rôle qu'elle pouvait jouer dans l'éducation et la moralisation des lecteurs. C'est dans cette perspective que le genre du roman et le théâtre furent introduit dans la littérature ottomane⁵⁶⁴. Mirza Fath'ali Axundzâde est ainsi représentatif du monde ottoman dans la seconde moitié du XIXe siècle. En effet, Mirza Fath'ali Axundzâde(1812-1878), connu aussi sous le nom de Mirza Feth'Ali Ahundov, était un écrivain turcophone azerbaïdjanais. Outre les comédies qu'il écrivit pour le théâtre entre 1850 et 1855 et qui lui valurent le surnom de « Molière azeri » (*Azeri Moliere'i*) ainsi que d'un roman considéré aujourd'hui comme le premier roman de la littérature azerbaïdjanaise – *Aldanmış Kevakib (Etoiles trompeuses)*, achevé en 1857 –, celui-ci mena une réflexion sur la langue et l'écriture qui aboutit à la rédaction d'un essai intitulé *Changement de l'alphabet islamique (İslâm elifbâsının tağyîri)*. Soumis au grand Vizir au cours d'un voyage à Istanbul en 1863 devant la Société scientifique ottomane, cet essai faisait le constat de la supériorité européenne en termes de culture – supériorité découlant, selon lui, directement de la supériorité de l'alphabet latin comparativement à l'alphabet arabe. Ainsi Axundzade ne préconisait pas une réforme de l'alphabet arabo-persan qui aurait pris la forme d'une simplification ; mais l'abandon pur et simple de cet alphabet au profit des caractères latins. La radicalité de ces vues est bien exprimée par les propos de Mirza Malkum Khan (1833-1909), – un réformiste iranien proche d'Axundzade –, dans le journal *Hürriyet* :

Les déficiences dans l'éducation des enfants musulmans sont dues à l'alphabet ; l'ignorance et la privation du peuple musulman (*mellat-e eslâm*) des progrès actuels, c'est la faute de l'alphabet. La faiblesse, l'impuissance et la misère sont la faute de l'alphabet ; les routes ruinées, la fréquence d'oppression et d'injustice, la rareté de justice et d'équité sont la faute de l'alphabet. En un mot : l'existence de mille choses détestables est la faute de l'alphabet.⁵⁶⁵

Mirza Fath'ali Axundzâde témoigne de l'existence d'une conception radicale de la transformation linguistique nécessaire à l'élévation de l'empire ottoman au niveau des nations européennes et ce dès les années 1860. L'écriture arabe est fortement stigmatisée faisant écho au discours des années 1930 justifiant les « réformes linguistiques » par l'inadéquation de celle-ci à la langue turque et faisant de l'abandon de celle-ci une libération.

⁵⁶⁴ Tanpinar Ahmet Hamdi, *Histoire de la littérature turque du XIXe siècle*, (dir.) Faruk Bilici, Sindbad, La Bibliothèque turque, Actes Sud, Paris, 2012, 928p.

⁵⁶⁵ Tansel Fevziye Abdullah, « Arap harflerinin islâmî ve değiştirilmesi hakkında ilk teşebbüsler ve neticeleri », *Belleten XVII*, p.224-249, 1953, cité par Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit.

Cette radicalité ne sera pas reprise par Şemsettin Sami qui pourtant va, par ses travaux en lexicographie, marquer un tournant dans la définition de la langue turque. Şemseddin Sami (1850-1904) était, lui aussi, un écrivain ottoman d'origine non pas turc mais albanaise. Ses positions sont en quelque sorte, un condensé d'empire : fonctionnaire d'Etat, il défend la nécessité de renforcer l'Etat ottoman en le modernisant, tout en s'attellant à la création d'un alphabet albanais avec son frère aîné Fraşili Abdül Bey en utilisant des lettres latines et grecques ainsi qu'une grammaire de langue albanaise publiée en 1886. En parallèle de ses travaux de traduction – notamment le *Robinson Crusoé* de Daniel Defoe et *Les misérables* de Victor Hugo –, celui-ci entrepris un vaste travail de lexicographie aboutissant à la rédaction d'un dictionnaire franco-turc, d'un dictionnaire arabo-turc, ainsi qu'une encyclopédie (*Kamus-ül A'lâm*) en 1889⁵⁶⁶. C'est à partir de 1899 et de la publication de son dictionnaire turc que celui-ci va entamer une réflexion sur la langue turque. Şemsettin Sami rejetait l'appellation « langue ottomane » car ne renvoyant à aucun peuple mais au patronyme d'une dynastie. Ce qu'il préconisait, c'était un nouveau regard porté sur la langue, une façon nouvelle de concevoir celle-ci :

Quelle est la langue que nous parlons et d'où vient-elle ? Nous ne considérons pas le terme de langue ottomane comme correct car ce titre est le titre d'un État qui a été établi par le premier des Sultans Osmaniye, le célèbre conquérant, par rapport à ses partisans. Cependant, la langue et le genre sont antérieurs à l'émergence du conseil et à l'établissement de cet État. Le nom des personnes qui parlent réellement cette langue est "Turc" et même le nom de la langue qu'ils parlent est "Lisan-ı Türkî".⁵⁶⁷

Şemsettin Sami marque ainsi un tournant dans la façon même de considérer la langue turque. Celle-ci n'est pas à comprendre comme un mélange de trois langues – turque, arabe et persane – mais comme une langue à part entière. Les emprunts faits dans une langue ou une autre ne témoignent jamais que d'un choix opéré par les turcs eux-mêmes et de la grande malléabilité entre les idiomes dans un contexte de forte diversité linguistique. Ce qui demeure, selon lui, c'est une structure et une étymologie turque qui rend cette langue distincte de l'arabe et du persan. Tout en renversant l'idée d'une langue « ottomane » corrompue – conception erronée de la réalité linguistique du turc. En réaffirmant la prépondérance de l'élément turc, Şemsettin Sami engagea une réflexion sur la « turcisation » de la langue corolaire de sa simplification.

Namık Kemal est une autre figure décisive du monde littéraire ottoman ayant contribué à la constitution de ce qui deviendra le discours officiel du nationalisme turc et ce malgré son

⁵⁶⁶ Voir Agah Sirri Levend, *Şemsettin Sami, Türk dil kurumu yayınları*, Ankara üniversitesi Basimevi, 1969, 212p.

⁵⁶⁷ Şemseddin Sami, « Lisan-ı Türkî (Osmanî) », *Hafta (journal)*, Volume 1, p.12, 10 Zilhicce 1298 (3 novembre 1881), p.177-178. (nous traduisons)

« ottomanisme » affirmé. Comme le souligne François Georgeon, le nom de Namık Kemal est indissociablement lié à une période et à un mouvement de contestation intellectuel et politique : le mouvement Jeune-Ottoman qui marqua les années 1860 au moment où retombait l'effervescence née des Tanzimat et que ses élites vieillissaient et disparaissaient.

[...] la mort en exil en 1888 de Namık Kemal marque d'une manière symbolique la fin d'une période d'opposition, celle des Jeunes-Ottomans, qui, au nom de la liberté, s'étaient opposés au pouvoir envahisseur des réformateurs des Tanzimat dans les années 1860.⁵⁶⁸

Namık Kemal (1840-1888) était lui aussi un fonctionnaire d'Etat, un écrivain et un journaliste qui tenait en haute estime les écrivains de la modernité littéraire européenne, tels que Walter Scott (1771-1832), Victor Hugo (1802-1885), Alexandre Dumas (1802-1870) ou encore Charles Dickens (1812-1870). C'est avec Sağırismetbeyzâde Mehmet Bey, Menâpirzâde Nuri Bey, Kayazade Reşat Bey, Mir'at Mustafa Refik Bey, Suphipaşazade Ayetullah Bey et Ziya Bey que Namık Kemal initia la création d'un courant dit Jeune-Ottoman sur le modèle de la Société de la Charbonnerie⁵⁶⁹. L'objectif de ce comité d'intellectuel était l'établissement d'une constitution encadrant le pouvoir du sultanat, de donner à une assemblée parlementaire élue une fonction de contre-pouvoir. Les vues politiques de Namık Kemal et des Jeunes-Ottomans restent attachées à la défense de l'Islam et à l'entretien de la mémoire de la grandeur ottomane des siècles passés comme ciment de l'empire tout en introduisant des concepts venus d'Europe tel que le concept de *nation* (Vatan), de *patrie* ou encore de *liberté*. En cela, ses écrits sont considérés comme annonciateur du nationalisme turc tel que les Jeunes-Turcs le concevront plusieurs décennies après sa mort. Une citation attribuée à Mustafa Kemal Atatürk fait de Namık Kemal une composante majeure du kémalisme en une sorte de portrait rendant ce qu'il doit à trois figures déterminantes :

⁵⁶⁸ Georgeon François, *Abdülhamid II. Le Sultan-Calife (1876-1909)*, Paris, Fayard, 2003, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'empire à nos jours*, Chapitre 8, *op. cit.*, p.

⁵⁶⁹ Cf. Hamit Bozarslan : « Certes, le contexte ottoman de la deuxième moitié du XIX^e et du début du XX^e siècle est très différent de celui du continent européen ; mais souvent les attentes ottomanes, ou plus précisément de quelques-uns, sont au diapason des espoirs contestataires européens. À titre d'exemple, l'organisation jeune-ottomane que nous avons rencontrée dans le chapitre précédent s'inspire des Carbonari. Ebuziyya Tevfik, contemporain de son objet d'étude, évoque longuement les rencontres des intellectuels ottomans avec des anciens membres de la Société des Carbonari. Namık Kemal fréquente cette Europe radicale à Istanbul même grâce à ses liens personnels avec « Giampierri » (Jean Piétri) proche de Mazzini et Garibaldi, qui publie la Presse d'Orient, puis le Courrier d'Orient dans la capitale ottomane : « L'autre jour, nous avons discuté de la monarchie constitutionnelle avec Giampierri. Le type [sic] a parlé pendant deux heures. Il a fini par me convaincre que la monarchie constitutionnelle pouvait aussi fonctionner chez nous. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'empire à nos jours*, *op. cit.*, p.208

"Le père de mon corps est Ali Rıza Efendi, mes sentiments sont Namık Kemal et le père de mes idées est Ziya Gökalp" et a déclaré qu'il avait adopté ses idées et sa pensée nationaliste. »⁵⁷⁰

S'il revient à son père biologique de lui avoir donné corps, ses sentiments – très certainement à comprendre comme sentiments patriotiques – reviennent à Namık Kemal et entre lui et eux se tient cette troisième figure, déterminante quant à la définition de la « turcité », Ziya Gökalp. Si les positions de Mehmed Ziya Gökalp ont évolué au cours de son existence – ayant en effet un temps défendu le pantouranisme – c'est pour ses écrits portant sur la « turcité », regroupé sous la dénomination de « turquisme » que celui-ci demeure à ce jour considéré comme « le père du nationalisme turc »⁵⁷¹. Avant le kémalisme, c'est sur le mouvement Jeune-turc et tout particulièrement le Comité Union et progrès que ses écrits exercèrent une influence. Le recueil de ses articles parus dans la revue *Türk Yurdu* regroupés sous le titre *Türkleşmek, islâmlaşmak, muasırlaşmak* (Turcisation, islamisation, modernisation) lie l'idée de nation à la religion ainsi qu'à la langue. Ces trois pôles d'identifications sont ainsi centraux dans sa conception du « turquisme ». L'élément culturel est turc, l'élément moral est l'Islam et ce qui vient lier l'Umma turque, ancrer ce sentiment d'appartenance commune, est la langue. Cette définition entérine l'altérisation des autres communautés non-musulmanes. Elles n'auraient plus de place dans cette nouvelle définition, elles sont « autres ». Bien que d'origine kurde, Mehmed Ziya Gökalp conçoit l'identité nationale turque de manière exclusive, substituant à l'absence d'homogénéité ethnique une appartenance à l'Islam comme critère d'assimilation à la nation turque.

Les principes du nationalisme turc tels qu'ils s'affirment sous la République kémaliste ne veulent laisser aucune place aux « éléments étrangers ». C'est à cette période que la langue arabe est stigmatisée – telle qu'elle fut stigmatisée des décennies plus tôt par Ernest Renan –, comme la langue des « bigots, des confréristes (*tekkeci, tarikatçı*), des réactionnaires, des amulettes (*muskacı*), des guérisseurs (*üfürükçü*), des imposteurs et des misérables »⁵⁷². La Turquie moderne devait affirmer son indépendance vis-à-vis des autres nations jusque dans sa langue – jusqu'à rompre avec l'arabe pourtant langue du Coran.

Sadri Maksudi (1880-1957) est la personnalité la plus représentative de cette radicalité nouvelle. Bien qu'il fût un « turc de l'extérieur », issue de la communauté turcophone de Russie, c'est à lui que la République devra son idéologie nationaliste en matière de linguistique⁵⁷³. C'est en effet sous son

⁵⁷⁰ Akbay Merve Nur, « Türkçülüğün Esasları », *Tarih Kritik Dergisi*, 6, 2020, p.85-87; URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/919554>

⁵⁷¹ Gokalp Altan, « Georgeon François, « Aux Origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura (1876-1935) » », *L'Homme*, tome 23, n°2, 1983, p. 160-161 ; URL : www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1983_num_23_2_368404

⁵⁷² Ferit Aydın, *Tercüme sanatının gerçekleri. Araştırma – analiz – eleştiri*, Kültür Basın Yayın Birliği, İstanbul, 1984, cité par Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit.

⁵⁷³ Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit.

influence que furent créées la *Société pour l'étude de la langue turque* et la *Société pour l'étude de l'histoire turque* qui joueront toutes deux un rôle déterminant dans l'orientation et la légitimation scientifique des réformes entreprises par le pouvoir kémaliste. Son ouvrage *Türk Dili İçin* (*Pour la langue turque*, 1930) se voit même augmenté d'une préface de Mustafa Kemal.

Le nationalisme de Sadri Maksudi est profondément anti-arabe et anti-islamique en raison de la défense d'un principe qu'il place au-dessus de ceux-ci : ce qu'il considère comme étant propre à la race turque, la « turcité » :

« Le fait que la langue turque soit tombée sous le joug des langues arabe et persane, est le résultat du fait qu'à une période déterminée, le sentiment d'islamité (*müslümanlık hissi*) l'a emporté sur la conscience de turcité (*Türklük şuuru*). C'est le résultat de l'éclipse de la conscience nationale (*millî şuur*) »⁵⁷⁴

Celui-ci se fait ainsi le défenseur de la position la plus radicale en termes de réformes. Pour lui, la rupture avec le passé doit être radicale. L'effondrement de l'empire n'appelle à lui aucune nostalgie ; il faut au contraire entériner cette crise temporelle ; celle-ci étant l'occasion d'une refondation sur la « turcité ». Le terme choisi de « joug » est également notable et a été régulièrement utilisé pour souligner l'idée selon laquelle l'alphabet arabe empêcherait à la « véritable » langue turque de s'exprimer, emprisonnant ainsi les Turcs eux-mêmes.

« L'idéal dominant aujourd'hui, dans la République turque, c'est l'idéal de la turcité (*Türklük mefküresi*). Dans la Turquie nationale, fondée sur un sentiment national et une conscience nationale, la langue écrite de l'époque ottomane ne peut et ne doit pas survivre. »⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Maksudi Arsal Sadri, *Türk Dili için. Geçmişteki, bugünkü ve gelecekteki yazı dilimiz üzerinde düşünceler*, Istanbul, 1930, cité par Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », art. cit.

⁵⁷⁵ *Ibidem*

Chapitre 8

Continuum historique et temporalité messianique – De Hegel à Benjamin

1. Walter Benjamin et les ruines de la modernité

La modernité est une opération de transfiguration – tout aussi concrète que performative. Elle travaille à différents niveaux de représentation et est transversale à différents moments de l'histoire turco-ottomane des XIXe et XXe siècles – elle est également transversale à différents groupes sociaux pour qui celle-ci se configure et se cristallise autour de tel ou tel appels ou mots d'ordre. La notion dont s'empare le kémalisme et à partir de laquelle celui-ci va construire la légitimité de l'ensemble des « réformes » qu'il entend mettre en œuvre pour sculpter ce corps social, donner forme à cette nation toujours « promise » est la notion de « progrès ». Cette notion est celle qui non seulement lui permet d'opérer la coupure avec l'ordre temporel précédent – le temps de l'empire « malade de ses défaites » – mais aussi de couper avec l'hétérogénéité qui composait cet empire qu'il rejette. La modernité se déploie ainsi sous la direction de Mustafa Kemal comme modernité politique, scientifique, historique, linguistique, esthétique et économique. Le progrès est perçu comme la voie par laquelle la libération promise par la révolution va se réaliser. La prégnance de cette notion est autant due au développement de crises internes que de pressions externes – développement des impérialismes européens – mais également d'échanges intellectuels continuels entre des intellectuels ottomans de toutes origines et de toutes tendances, avides d'outils conceptuels d'action et de ce que l'Europe produisait alors de foisonnements philosophique, scientifique et littéraire.

La mise en perspective de cette « révolution » kémaliste dévoile autant de continuités que de ruptures, et semblerait indiquer une lecture double de ce « long XIXe siècle » – tel que le nomme l'historien Edhem Eldem⁵⁷⁶ – : il y aurait l'histoire d'une décadence regroupant les crises, les blocages, les échecs

⁵⁷⁶ Edhem Eldem justifie l'emploi de ce terme de « long XIXe siècle » par des raisons didactiques lors de sa leçon inaugurale au Collège de France : « Pour les besoins d'une présentation succincte de cette chaire et de son enseignement, je m'en tiendrai à une discussion articulée autour des trois périodes qui me paraissent déterminantes dans les relations entre l'Empire ottoman et l'Occident. Tout d'abord, celle des premières influences, du XVIIIe siècle aux années 1830, caractérisée par des hésitations et une forme de superficialité de part et d'autre. Suit un engagement beaucoup plus sérieux, notamment à partir de la proclamation en 1839 du

qui tous semblent bien indiquer la fin inéluctable de ce « vieil empire » et il y aurait l'histoire de l'avancée des idéaux politiques d'émancipation, de liberté, d'égalité, tout ce qui depuis la Révolution française aurait continué à infuser dans le monde. Les réalisations de l'ère républicaine peuvent incontestablement – et ce comparativement à la brutalité des années de guerre qui n'ont laissé aucun répit aux gens vivant dans l'empire entre les guerres balkaniques et la guerre de libération – être considérées comme des transformations qualitatives assimilables à des progrès. L'augmentation de l'alphabétisation de la population à partir des réformes linguistiques ne peut être condamnée en soi. Ce qu'il faudrait cependant éviter, ce serait de faire de cette période de l'histoire turque une lecture rétrospective – y voir la réalisation effective d'un progrès annoncé, en avoir une compréhension qui s'apparenterait à un « hégélianisme vulgaire ». Il s'agit pour nous de construire une lecture critique de l'histoire à partir d'un dépassement de l'analytique hégélienne de l'Histoire – dépassement trouvable dans la pensée de Karl Marx mais qui, reprise dans la pensée de Walter Benjamin offre une ouverture toute particulière aux questions qui sont les nôtres.

La pensée de Hegel se présente comme une pensée idéaliste. Elle fait reposer tout son système théorique sur l'abstraction, c'est-à-dire sur la réalisation de l'Esprit dans l'unité de l'idée universelle de Raison comme principe ontologique. La nécessaire réalisation de la conscience de soi de l'Esprit fait entrer, au sein de ce système, une dimension concrète – la dimension de l'histoire :

Une fin ultime domine la vie des peuples ; la Raison est présente dans l'histoire universelle – non la raison subjective, particulière, mais la Raison divine, absolue. [...] L'histoire universelle n'est que la manifestation de cette raison unique, une des formes dans lesquelles elle se révèle ; une copie du modèle originel qui s'exprime dans un élément particulier, les peuples. La raison repose en elle-même et porte en elle-même sa fin ; elle se réalise dans l'existence et développe ses potentialités. La pensée doit prendre conscience de cette finalité de la Raison.⁵⁷⁷

La philosophie de l'Histoire est la philosophie de l'État moderne qui n'est autre que la forme sécularisée du christianisme et dont la dialectique rationnelle ne donne prise à aucun écart, et – comme le fait remarquer Gérard Benussan⁵⁷⁸ – est la négation du messianisme. La philosophie du droit

décret de Gülhane, et dont le point culminant se situe en 1856, date de la promulgation du décret des Réformes, à l'issue de la guerre de Crimée. Enfin, une troisième et dernière phase, entamée au début des années 1870, marque la fin d'une idylle, alors que s'instaure une rupture de plus en plus profonde entre l'autocratie d'Abdülhamid II et une Europe aux prétentions libérales. Un long siècle en trois temps dont l'importance dépasse de beaucoup la seule question des relations entre l'Empire et l'Occident : il faut probablement y voir les fondements d'une histoire plus spécifiquement turque dont certains aspects semblent particulièrement significatifs aujourd'hui... » in Edhem Eldem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident*, Leçon inaugurale prononcée le jeudi 21 décembre 2017, Collection : Leçons inaugurales, éditions Collège de France, Paris, 2018

⁵⁷⁷ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La Raison dans l'histoire*, op. cit. , p.

⁵⁷⁸ Bensussan, Gérard, « L'impatience messianique. Entretien avec Danielle Cohen-Levinas », *Lignes*, vol. 27, n°3, 2008, p. 9-30, DOI : <https://doi.org/10.3917/lignes.027.0009>

de Hegel se comprend comme l'alliance entre le logos et l'Histoire, entre la raison et la politique, entre la philosophie et la politique – autrement dit de l'unité du réel et du rationnel, dès l'origine, dans l'histoire de la philosophie occidentale. C'est cette alliance qu'il s'agit de dénouer – et que dénoue aussi bien Emmanuel Levinas que Jacques Derrida ou encore Walter Benjamin.

Walter Benjamin invite à repenser l'histoire – à la repenser depuis Hegel et après Marx en vue de construire une « théorie critique de l'histoire » qui lui permette d'échapper aux impasses d'un « hégélianisme vulgaire », du scientisme et du positivisme ainsi que du matérialisme biologisant qui caractérisait alors des courants dominants de la philosophie de l'histoire⁵⁷⁹. Ce que Walter Benjamin repère ici c'est qu'il est fait un usage non pas scientifique mais idéologique de la notion de progrès. Les philosophies de l'Histoire reposant sur l'idée de progrès ne questionnent jamais les présupposés implicites de cette théorie et la vision progressiste de l'Histoire n'offre finalement qu'une vision brouillée de celle-ci. Admettre la notion de progrès comme ce qui sous-tend le cours de l'histoire est problématique en deux points : le cours de l'histoire est renvoyé à une linéarité temporelle – un *continuum temporel* – qui spatialise le temps au lieu de donner une compréhension temporelle du temps, et cette linéarité n'est possible qu'à partir de l'exclusion de tous les événements qui mettent cette vision en défaut, contreviennent à la cohérence supposée de l'Histoire. Les théories du progrès posent l'idée d'une nécessité automatique dans le devenir de l'histoire.

Les *Thèses sur le concept d'histoire*, appelées aussi *Sur le concept d'histoire (Über den Begriff der Geschichte)*⁵⁸⁰ constituent le dernier texte rédigé par Walter Benjamin, publié pour la première fois en 1942, par l'Institut de Recherche sociale à Los Angeles (École de Francfort), soit deux ans après sa mort. Texte à l'aura tragique – texte écrit dans et à partir de la crise dans laquelle bascule l'Europe – texte dans lequel Benjamin tenta de rassembler ce qui occupait alors ses pensées depuis une vingtaine d'années. Texte-somme écrit sur un mode archi-fragmentaire, celui-ci regroupe vingt paragraphes se présentant chacun comme une thèse (plus exactement dix-huit thèses et deux appendices) portant sur le concept d'histoire repensé à partir d'une approche qui mêle marxisme, théologie juive et romantisme allemand.

Ce que Walter Benjamin tente de penser avec ces thèses sur le concept de l'histoire, c'est une libération. Il s'agit de se libérer du schéma historiciste prédominant qui présuppose la succession des époques comme inéluctable. La notion de progrès comme évolution linéairement réglée doit faire l'objet d'une critique matérialiste afin de briser l'homogénéité de ce temps linéaire. La seule véritable révolution apparaît alors comme celle venant interrompre la continuité chronologique – le *continuum*

⁵⁷⁹ Löwy, Michael. « Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 117, n°1, 2013, p. 106-118 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/vin.117.0106>

⁵⁸⁰ Benjamin Walter, *Œuvres III, Sur le concept d'histoire*, Collection folio essais, Éditions Gallimard, Paris, 2000

historique – et ce à partir d’une conception temporelle du temps qui opposerait un concept d’« à présent ». L’idéologie du progrès repose pour Benjamin sur une aliénation. L’acceptation de l’inéluctabilité de l’enchaînement des périodes de l’histoire comme marche du progrès repose sur l’acceptation de la négation du présent comme instant de suspend d’où peut naître l’imprévisible – ce qui, pour Benjamin, représente autant une perte de l’homme qu’une perte de l’Histoire. Il s’agit dès lors de substituer au concept de progrès le concept de « catastrophe » et pour comprendre cela, il faut repartir de ce que Benjamin dit du tableau de Paul Klee : *Angelus novus*.

Benjamin extrapole à partir d’une toile de Klee intitulée *Angelus novus* et construit autour de cette figure la scène d’un désastre :

Il existe un tableau de Klee qui s’intitule *Angelus novus*. Il représente un ange qui semble avoir dessein de s’éloigner de ce à quoi son regard semble rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. Tel est l’aspect que doit avoir nécessairement l’ange de l’histoire. Il a le visage tourné vers le passé. Où paraît devant nous une suite d’événements, il ne voit qu’une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d’amonceler ruines sur ruines et les jette à ses pieds. Il voudrait bien s’attarder, réveiller les morts et rassembler les vaincus. Mais du paradis souffle une tempête qui s’est prise dans ses ailes, si forte que l’ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse incessamment vers l’avenir auquel il tourne le dos, cependant que jusqu’au ciel devant lui s’accumulent les ruines. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès.⁵⁸¹

L’Ange de l’histoire – Der Engel der Geschichte – est décrit par Benjamin comme ayant un visage – et un visage orienté. Il est présenté comme étant tourné vers le passé et tournant le dos à l’avenir. Il est dit aussi être poussé vers cet avenir dont il se détourne. Cet Ange ne nous apparaîtrait ainsi – tourné vers nous – que dans un moment de suspend au milieu de son aspiration vers le fond de la toile. L’interprétation qu’en donne Benjamin ne tient pas tant à la description de cet ange qu’à ce qui se tient hors champ. L’Ange est donné comme regard – comme regard à suivre et donc comme vision et révélation de ce qui pourtant n’apparaît pas sur la toile. Cet Ange se caractérise comme position et comme point de vue : en se retournant, il ne donne pas à considérer l’avenir mais les ruines du passé. Ce qu’il nous invite à regarder ce sont les ruines du passé – qui pourtant restent hors champ – et à comprendre le présent de la modernité comme n’étant que ce champ de ruines.

L’interprétation de sa dénomination comme « Ange de l’histoire » n’est pas sûre : il n’est en effet pas sûr que cela signifie qu’il soit la personnification de l’histoire elle-même. Il est tout aussi possible

⁵⁸¹ *Ibidem*

d'interpréter ce « de » comme provenance ou engendrement et cet Ange serait ainsi l'Ange « de » l'Histoire au sens de l'Ange « engendré » par l'Histoire. Et ce qu'il personnifierait ainsi ce ne serait non pas l'Histoire mais un point de vue né de l'Histoire, une perspective née du cours de l'Histoire – une perspective qui ne pourrait pas ne pas tenir compte de la catastrophe des ruines laissées par l'Histoire même si celle-ci est aspirée par et vers l'avenir.

Il est étonnant de voir comment l'interprétation que Benjamin donne de cette toile fait écho à ce que Paul Klee écrivait lui-même dans ses carnets :

Aujourd'hui est fait de la transition d'hier à maintenant. Dans la grande fosse des formes [Formgrube], gisent les ruines [Trümmer] auxquelles on tient encore, en partie. Elles fournissent matière à abstraction. Un chantier [Bruchfeld] d'inauthentiques éléments pour la formation d'impurs cristaux. Voilà où nous en sommes. [...] J'ai porté cette guerre en moi depuis longtemps. C'est pourquoi elle ne me concerne pas intérieurement. Pour me dégager de mes ruines, il me fallait avoir des ailes. Et je volai. Dans ce monde effondré [zertrümmerten Welt] je ne m'attaque plus guère autrement qu'en souvenir, à la manière dont on pense parfois au passé. Ainsi je suis « abstrait avec les souvenirs ».⁵⁸²

Si l'on retrouve le thème des ruines entre Benjamin et Klee, c'est qu'indéniablement une même sensibilité traverse leur époque : une sensibilité qui tente de se dégager des ruines laissées par la guerre – rendue d'autant plus destructrice que celle-ci s'est appuyée sur les avancées technologiques les plus modernes et dont nous avons lus plus tôt la déploration par Paul Valéry. Ce qui court entre ces deux figures de l'entre-deux guerres, c'est une même rupture avec ce qui faisait le *credo* de l'Aufklärung ainsi que la vision romantique de l'Histoire dont nous trouvons une formulation exemplaire chez Schiller qui nous en donne un exemple :

Comme le Zeus homérique, l'Histoire observe avec un regard également joyeux les travaux sanglants des guerres comme l'activité des peuples pacifiques qui se nourrissent innocemment du lait de leurs troupeaux. Pour déréglée que paraisse la confrontation de la liberté humaine avec le cours du monde, l'Histoire observe avec tranquillité ce jeu confus ; parce que son regard, qui porte loin, découvre déjà à distance, le but vers lequel cette liberté sans règles est conduite par la chaîne de la nécessité ?⁵⁸³

⁵⁸² Klee Paul, *Journal*, Paris, Grasset, Paris, 2004, p. 329. Cité par Berdet Marc, « L'Ange de l'Histoire », *Socio-anthropologie*, 28, 2013, p.47-63 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1540>

⁵⁸³ Friedrich von Schiller, « Was heißt und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte ? » (1789), in *Kleine historische Schriften*, Berlin, Bong & Co., s. d., p. 186. Cité par Löwy, Michael. « Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 117, n°1, 2013, p. 106-118 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/vin.117.0106>

Tout semble opposer cette vision de l'histoire caractéristique de l'Aufklärung à la vision benjaminienne de celle-ci : l'Histoire y est aussi envisagée comme regard, point de vue « tranquille » qui observe de loin la confusion des événements, sûre qu'elle est de trouver dans l'avenir l'aboutissement rationnel et apaisé de ceux-ci, alors que l'Ange de l'Histoire est, lui, tourner vers le passé et ne peut que contempler avec effroi les ruines laissées par l'avancée de l'histoire. Entre ces deux temps, ces deux conceptions de l'histoire, quelque chose s'est brisé. La conception de l'histoire comme marche irrésistible de l'humanité vers la réalisation de la Raison, de la liberté et du bonheur, se pose comme anticipation progressiste qui passéifie le présent là où la conception de l'Histoire comme *historia magistra vita* tendait à présentifier le passé.

Walter Benjamin fait de l'*Angelus novus* l'Ange de la révélation – de la révélation de l'essence même de l'Histoire, de l'Histoire en train de se transformer de l'intérieur – et en cela le matérialisme critique de l'Histoire qu'il promeut n'est pas une rupture mais une radicalisation de la philosophie de l'Histoire de Hegel. Celui-ci maintient la prépondérance de la philosophie de l'Histoire sur l'historiographie qui décrit les événements. C'est le discours philosophique sur l'Histoire qui en dévoile la vérité. L'Histoire comme discours de l'expérience reste aveugle à son essence et à sa vérité et l'Ange est ce qui vient ici révéler cette vérité qui lui reste voilée. Mais là où il y a rupture et retournement de l'analytique hégélienne c'est en ce point précis où le concept de Raison – ou la notion de « progrès » – se révèle être ce qui justement voile la vérité de l'Histoire. L'Ange qui se retourne vers nous amorce ainsi un retournement de l'Histoire.

Hegel construisait son analytique de l'Histoire sur l'idée que celle-ci était le fait de « grands peuples », de « grands hommes », fixant l'Histoire et l'historiographie dans les catégories du progrès et l'Universel. A cela, Benjamin oppose l'histoire des oubliés. Ce qui est révoltant pour Benjamin c'est que la nécessité de la Raison comme ce qui guide la marche de l'Histoire rende compte des ruines et des morts de l'histoire comme une nécessité. A la Raison revient de justifier l'injustifiable. Elle est la nécessité logique, la « ruse » de l'Histoire qui se refuse à penser la douleur et les morts sur le chemin triomphal des « grands hommes ». Les ruines sont des « autels »⁵⁸⁴ sur lesquels le bonheur des peuples est sacrifié mais qui s'efface face à la sagesse des États. Le continuum historique est catastrophique ; il est catastrophique en ce qu'il est le continuum des dominants, des vainqueurs, des oppresseurs. Ce continuum est pour Benjamin l'éternelle répétition de la domination, de l'oppression, de la même violence faite aux opprimés qui sans cesse sont renvoyés à leur insignifiance. A ce continuum, il faut opposer un *discontinuum*, une conception non homogène et discontinue de l'Histoire qui soit comme la tradition de ceux que Benjamin appelle « les sans noms ». Il faut poser la question de l'origine

⁵⁸⁴ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, op. cit. , p.

immanente. Pour chaque événement, pour chaque émergence culturelle, il faut questionner ce qui en a permis à la fois la production et la transmission. Le matérialisme historique de Benjamin révèle que ce qui a permis la culture et sa conservation, c'est sa dimension mythique et sa violence barbare – ainsi que son voilement. Ce avec quoi il s'agit de rompre pour atteindre à cette compréhension de l'origine immanente, c'est l'empathie qui caractérise l'historicisme – c'est-à-dire l'identification de l'Histoire à l'histoire des dominants, des vainqueurs qui écrivent l'histoire à leur avantage. Benjamin part pour cela d'un sentiment de tristesse qu'il identifie à l'*acedia* des théologiens⁵⁸⁵, c'est-à-dire une tristesse face à l'impossibilité de saisir la véritable image du temps historique :

La nature de cette tristesse se dessine plus clairement lorsqu'on se demande à qui précisément l'historiciste s'identifie par empathie. On devra inévitablement répondre : au vainqueur. Or ceux qui règnent à un moment donné sont les héritiers de tous les vainqueurs du passé. L'identification au vainqueur bénéficie donc toujours aux maîtres du moment. Pour l'historien matérialiste, c'est assez dire. Tous ceux qui à ce jour ont obtenu la victoire, participent à ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps de ceux qui aujourd'hui gisent à terre. Le butin, selon l'usage de toujours, est porté dans le cortège. C'est ce qu'on appelle les biens culturels. Ceux-ci trouveront dans l'historien matérialiste un spectateur réservé. Car tout ce qu'il aperçoit en fait de biens culturels révèle une origine à laquelle il ne peut songer sans effroi. De tels biens doivent leur existence non seulement à l'effort des grands génies qui les ont créés, mais aussi au servage anonyme de leurs contemporains. Car il n'est pas de témoignage de culture qui ne soit en même temps un témoignage de barbarie. Cette barbarie inhérente aux biens culturels affecte également le processus par lequel ils ont été transmis de main en main. C'est pourquoi l'historien matérialiste s'écarte autant que possible de ce mouvement de transmission. Il se donne pour tâche de brosser l'histoire à rebrousse-poil.⁵⁸⁶

Au moment du plus grand péril, au moment de l'effondrement de la culture – et tout particulièrement, dans le cas de Benjamin, de la temporalité européenne – s'ouvre un temps à venir, un temps messianique. Révéler le cours historique comme « amoncellement d'une seule et unique catastrophe » sert à atteindre une nouvelle temporalité. Atteindre cette temporalité messianique qui est aussi une temporalité qui libère – et se définit ainsi comme libération – passe paradoxalement par une acceptation : l'acceptation de l'histoire des hommes comme jeu truqué d'où seuls les dominants sortent vainqueurs et d'où les hommes sortent toujours perdants et leurs vies brisées. Seule cette

⁵⁸⁵ Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Collection folio essais, Éditions Gallimard, Paris, 2000, p.

⁵⁸⁶ *Ibidem*

conscience du monde comme production d'une seule et unique catastrophe porte la radicalité nécessaire pour faire de cet état d'exception au cours duquel se révèle l'absence de loi de l'Histoire comme mode d'être fondamental de l'humanité. C'est par et dans cette conception du monde comme ruine éternelle sans cesse renouvelée à travers la pluralité des époques historiques qu'est projeté un espace de salut. C'est en admettant l'Histoire comme répétition sans terme de la catastrophe, en abandonnant l'idée du progrès, qu'une histoire délivrée de toute domination peut advenir :

Ce qui est arrivé aux êtres humains, aucun avenir ne peut le réparer. Ils ne seront jamais appelés, pour être rendus bienheureux pour l'éternité [...]. Au milieu de cette immense indifférence seule la conscience humaine peut devenir le haut lieu où l'injustice subie peut être abolie [aufgehoben], la seule instance qui ne se satisfait pas de cela [...]. Maintenant que la foi dans l'éternité doit se décomposer, l'historiographie est le seul tribunal que l'humanité présente, elle-même passagère, peut offrir aux protestations qui viennent du passé ?⁵⁸⁷

Benjamin ouvre l'Histoire – aux victimes, aux ruines – une histoire qui cherche à rassembler ce qui a été détruit, recueillir ce qui a été perdu, relever ceux qui ont été oubliés. L'émancipation des opprimés doit être comprise comme une théologie profane où la remémoration fait rédemption, et où ces remémorations laissent ouverte la possibilité d'exprimer la souffrance des victimes du passé. Le travail de l'Histoire n'est plus à comprendre comme connaissance des fins de l'Histoire mais comme une relève intégrale des restes, comme réintégration, réhabilitation de tous les silences de l'Histoire. Il faut redonner aux écartés, aux oubliés une place, un lieu et une parole, leur redonner un nom. Dire un nom, nommer quelqu'un pour interrompre le cours catastrophique de l'histoire : « A la mémoire des sans noms est dédiée la construction historique. »⁵⁸⁸

L'Ange de l'Histoire comme figure du messianisme ne délivre pas de la mort, mais de l'indifférence à l'égard des morts – indifférence avec laquelle compose l'histoire des vainqueurs. L'Ange de l'Histoire ranime l'existence de la mort de ceux qui sont morts. Il ne supprime pas la mort, mais l'oubli de la mort qui est aussi mise à mort de la mort. Ce qu'il arrache au temps et à l'Histoire c'est l'anonymat des vaincus. Le messianisme signifie dès lors ceci : les hommes ne sont jamais entièrement dépossédés puisqu'ils ne peuvent, dans cette temporalité messianique, être dépossédés de la mémoire de leur dépossession. Cette idée fait appel à celle de réparation, *tikkun*, de la Kabale et dont l'exigence absolue unit indissolublement passé et présent. Les thèses sur le concept d'histoire unissent ainsi les luttes de libération – qui sont profanes – et l'accomplissement de la promesse messianique.

⁵⁸⁷ Benjamin Walter, *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*, Éd. du Cerf, Paris, 2000, p.488

⁵⁸⁸ Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », *Œuvres III*, Collection folio essais, Éditions Gallimard, Paris, 2000, p.

L'histoire matérialiste telle que Benjamin la conçoit se détermine comme histoire dévoilante qui est déconstruction de l'Histoire comme histoire de l'Être ou de l'Esprit qui triomphe dans l'hégélianisme en absorbant l'Être et se fait être par le pouvoir de la raison, de sorte que le réel devient rationnel et le rationnel réel. En déconstruisant ce pan de la métaphysique occidentale, ce que Benjamin révèle c'est un néant d'être. Ce qui rejoint la mystique juive dont Benjamin se fait pour une part l'héritier et qui se retrouve chez Azriel de Gérone notamment, tel que Cristina Ciucu l'explique :

L'être est être et néant à la fois. L'être et le néant se définissent l'un par l'autre et le devenir, aussi bien que la pensée, ne sont possibles que par leur tension. À la différence de la dialectique hégélienne, c'est dans la tension et l'interchangeabilité essentielles que ces notions se donnent à la pensée : l'une dans l'autre, l'une par l'autre, « l'être dans le néant sous la forme du néant et le néant dans l'être sous la forme de l'être », également originaires, car sans origine assignable. Si l'être est le néant, il n'y a qu'une fausse question de l'origine de l'être à partir d'un non-être qui soit spontané et originaire.⁵⁸⁹

L'Ange de l'Histoire dévoile une vérité qui est vérité mélancolique. Partant d'un tableau de Paul Klee, Benjamin pose que toute l'Histoire se présente comme un spectacle, et que le seul tableau qui soit à même de dire la vérité de l'histoire est un tableau dans lequel celui-ci perçoit – donné hors champ – une seule et même catastrophe : la mise à mort de la mort des vaincus. L'Histoire se révèle alors, au milieu des ruines qui ne cessent de grossir, dans son essence comme crime, et ce que révèle le tableau de *l'Angelus novus* c'est l'obscénité du crime, de sorte que l'histoire ne se fait dévoilante que lorsqu'elle dévoile son obscénité. La vérité de l'histoire de l'être, vérité de la raison philosophante, de la politique, de l'esthétique de la modernité et du progrès, est que l'existence moderne est non pas simplement la mort mais le crime.

⁵⁸⁹ Ciucu Cristina, « Les penseurs du néant », *Yod*, 15, 2010, p.215-233 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/yod.676>

3^{ème} partie

Introduction à la troisième partie

Dans cette troisième partie nous faisons retour sur ce que la première partie laissait en suspens. Dans cette partie, nous relançons notre investigation quant à la figure du souverain et à son rapport à l'écriture mais dans une compréhension élargie depuis la question de la fondation de la République de Turquie. La théâtralité de la première scène d'écriture que nous avons repérée dans cette première partie posait la spectralisation du souverain ainsi que sa fictionalisation. C'est la question des fictions du politique, des fictions instituant que nous nous attachons à poursuivre dans cette troisième partie. La question de la nation est ici centrale. Nous partons d'une compréhension de la nation comme invention reposant sur des fictions qui l'ont fait exister. La « nation » apparaît ainsi comme principe légitimant l'Etat qui, lui, serait une entité concrète. L'enchevêtrement des deux – le chiasme qui les tient ensemble – en un « Etat-nation » ouvre la question du passage du concept de nation dans la temporalité historique. La question de ce passage est justement ce qui nécessite une histoire des fictions politiques. Il s'agit de faire l'histoire de ces inventions par lesquelles la nation fut dotée d'une existence symbolique et imaginaire. La « nation » est un postulat, une invention et ne semble tenir qu'à la force de l'adhésion collective à cette fiction. L'histoire de la création des nations se fait ainsi histoires des processus et des éléments par lesquels un pouvoir central étatique moderne se crée, s'invente à partir de fictions à même de susciter une adhésion collective. Si les « nations » sont des inventions, le sentiment qui lie tout un chacun à « sa » nation n'a rien de spontanée ni de naturelle mais doit au contraire être produit.

Chapitre 1

Créer une ipséité-collective : l'élément national comme vérité du cogito ; le postulat de la nation dans la philosophie allemande du XIXe siècle

1. Anne-Marie Thiesse et la performativité des fictions nationales : ce qui fait une nation ; principes fondateurs et éléments archétypaux

De quoi est faite une « nation » ? Anne-Marie Thiesse a, pour synthétiser le point de départ de ses travaux de recherche sur la création des identités nationales en Europe entre les XVIIIe et XXe siècles, une formule concise :

« La véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver. »⁵⁹⁰

La question de la langue et de l'écriture turques – cette « histoire d'écriture » dont parle Derrida – engage la question de savoir de quoi ce nom de « turc » est le nom, autrement dit d'essayer de saisir comment fut créée la « nation turque » – quels principes se tiennent à son fondement.

Anne-Marie Thiesse pose d'emblée que la naissance des nations relève de fictions – de fictions qui viennent recouvrir la « véritable » naissance, le « véritable » moment de création de la nation qui lui aussi apparaîtra comme n'étant qu'une fiction de plus puisqu'il consiste en une déclaration. L'histoire de la création des nations engage d'emblée sur la question du performatif, de la performativité d'un discours tenu par une « poignée d'individus ». Le fait d'attribuer cette déclaration à un nombre restreint d'individus implique d'emblée que la « nation » n'est pas l'œuvre de la nation elle-même – qu'elle ne préside pas à sa propre naissance. Cela pose dès lors la question de savoir qui institue la nation et comment une « poignée » peut faire reconnaître à l'ensemble leur conception de la nation. Et il s'agit non seulement de faire reconnaître leur idée mais de convaincre de l'existence même de cette « nation ». Ce qui entre en jeu, c'est ainsi la production de tout un ensemble de discours, de

⁵⁹⁰ Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe, 18e-20e siècle*, Collection « L'Univers Historique », Editions du Seuil, Paris, 1999, p.11

signes, de symboles et d'images pensés et mis en œuvre afin d'attester de la véracité de cette « nation ». De cette « nation », il faut donner des preuves. De la possibilité de prouver la véracité de cette nation dépend la pérennité de l'Etat depuis que la légitimité de celui-ci repose justement sur le pouvoir qu'est censé lui déléguer le peuple. Ce n'est pas la « nation » qui fonde l'Etat mais bien l'Etat qui fonde la nation, qui opère la transformation du peuple en nation⁵⁹¹.

Les travaux d'Anne-Marie Thiesse engagent donc une réflexion sur le concept de « nation » en l'historicisant ; non seulement les nations ont une histoire mais le concept de « nation » lui-même a une histoire. Ce que ces travaux sur les grands principes directeurs de la création des nations européennes mettent en avant c'est justement l'histoire de ces fictions historiques sur lesquelles les Etats-nations vont se développer. Pour les nations européennes, le XIXe siècle apparaît comme l'époque charnière – siècle au cours duquel les « nations » vont être conçues à partir d'une mise en récit historicisante, les doter d'une narration. Fictions historiques et narrations sur lesquelles et au travers desquelles, l'une s'appuyant sur l'autre, l'histoire « nationale » va constituer son objet :

« A l'aube du XIXe siècle, les nations n'ont pas encore d'histoire. Même celles qui ont déjà identifié leurs ancêtres ne disposent que de quelques chapitres incomplets d'une narration dont l'essentiel est encore à écrire. A la fin du siècle, elles sont en possession d'un récit continu qui retrace un long cheminement dont le sens, malgré toutes les vicissitudes, tous les obstacles, est donné par le génie national. Histoire achevée si la nation a accédé à son indépendance, histoire qui annonce un prochain avenir radieux si le combat pour la liberté est encore à mener. »⁵⁹²

⁵⁹¹ C'est là la position de Hegel. Louis Carré revient sur cette thèse hégélienne à partir d'une analyse des attaques que fit Marx contre le modèle hégélien de monarchie constitutionnelle dont Hegel et sa démonstration rationnelle, pour lui opposer la vérité de la démocratie comme constitution des constitutions, comme « l'énigme résolue de toutes les constitutions » : « Enfin, le geste critique du jeune Marx qui consiste à ramener l'Etat à son fondement démocratique véritable, semble présupposer cela même qui doit conduire à la liquidation de l'abstraction de l'Etat : à savoir le « peuple réel », le démos tout entier. En 1843, Marx proposait en effet de renverser la thèse hégélienne selon laquelle « la souveraineté du peuple n'existe que grâce à [l'Etat] » en la thèse contraire qui veut que ce soit l'Etat qui « existe grâce à la souveraineté du peuple. Mais quel est au fond ce « peuple réel » auquel fait appel Marx pour contrer l'abstraction de l'Etat ? Hegel avait de son côté dénoncé comme un « abstractum indéterminé » toute représentation du « peuple » qui le détacherait de ses conditions institutionnelles de production. En montrant comment les dispositions pratiques des membres de l'Etat, en tant qu'elles sont le produit d'un travail continu des institutions, contribuent en retour à la reproduction de l'Etat, Hegel avait soulevé avec une grande acuité le problème de « la production historique du peuple. Le « peuple réel », ce ne peut être rien d'autre que l'ensemble des membres de l'Etat qui, par le travail continu des institutions, adoptent les mêmes dispositions pratiques et partagent un même « sentiment de l'ordre ». Sous une telle perspective, il devient alors difficile d'opposer à l'Etat le principe démocratique de la « souveraineté du peuple », puisque le « peuple réel » auquel paraît se référer un tel principe n'est lui-même qu'un produit de l'Etat et de ses institutions. », in Carré Louis, « Hegel penseur de l'Etat contre la démocratie », *Tumultes*, vol. 44, n°1, 2015, p. 37-51 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/tumu.044.0037>

⁵⁹² Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales*, op. cit., p.149

C'est le récit de son histoire qui révèle à la nation son « génie », ce « quelque chose » qui lui aurait permis de subsister au travers des siècles sans disparaître. L'Histoire qui naît avec ce processus d'historicisation des « nations » – qui de fait est également une nationalisation de l'Histoire – postule l'immutabilité de celle-ci tout en l'insérant dans le cours du temps. L'Histoire des nations n'est plus celle des monarchies et des principautés. Il ne s'agit plus de tenir des généalogies et des chronologies mais d'atteindre ce substrat national immuable et identique à lui-même sous les aléas des événements.

La « nation » apparaît ainsi comme principe légitimant l'Etat qui, lui, serait une entité concrète. L'enchevêtrement des deux – le chiasme qui les tient ensemble – en un « Etat-nation » ouvre la question du passage du concept de nation dans la temporalité historique. La question de ce passage est justement ce qui nécessite une histoire des fictions politiques. Il s'agit de faire l'histoire de ces inventions par lesquelles la nation fut dotée d'une existence symbolique et imaginaire :

« Les nations modernes ont été construites autrement que ne le racontent leurs histoires officielles. Leurs origines ne se perdent pas dans la nuit des temps, dans ces âges obscurs et héroïques que décrivent les premiers chapitres des histoires nationales. La lente constitution de territoires au hasard des conquêtes et des alliances n'est pas non plus genèse des nations : elle n'est que l'histoire tumultueuse de principautés ou de royaumes. Les premiers exemples ne sont pas antérieurs au XVIII^e siècle : pas de nation au sens moderne, c'est-à-dire politique, avant cette date. L'idée, de fait, s'inscrit dans une révolution idéologique. »⁵⁹³

De quoi est faite la nation ? Suivant quelles voies, celle-ci naît-elle ? Quelle définition lui donner ? Anne-Marie Thiesse repère au fil de son enquête plusieurs impasses. Le lien d'une nation à un Etat n'est rien moins que complexe. Et si un Etat est avant tout compris comme autorité s'exerçant au sein d'un territoire que des frontières délimitent, la « nation » comme principe ne semble pas correspondre ni définir de territoire propre et homogène :

« Aucune définition de la nation n'apporte de réponse incontestable à une question fondamentale : comment définir le territoire de la nation et en déduire les limites d'un Etat ? La nation est un principe, l'Etat une réalité concrète. »⁵⁹⁴

Il n'y a jamais de superposition stricte de l'Etat et de la nation – une « nation » peut toujours déborder les limites de l'Etat puisque ce qui est considéré comme « nation » est censée avoir traversé l'histoire indépendamment des aléas des royaumes et des principautés, ne se conformant ni aux uns ni aux autres. Dresser la carte des nations dès lors que le concept de « nation » est compris en des termes

⁵⁹³ *Ibidem* p.11

⁵⁹⁴ *Ibidem* p.262

culturels apparaît hasardeux : les « nations » se sont superposées dans le temps, se sont intriquées les unes dans les autres – en cela le développement historique des villes en témoigne – et ne permet donc pas de cerner en quoi consisterait l’homogénéité d’une « nation », ce qui définirait sa spécificité. La cartographie apparaît ainsi comme une impasse quant à la saisie de la « nation » dans son passage historique à un Etat-nation :

De la conception de la nation comme âme d’un peuple, on ne peut déduire un espace géographique délimité, non plus que de sa transposition en termes culturels : linguistes et ethnographes peuvent repérer des aires de diffusion d’une langue ou d’une tradition, mais il est impossible de les cartographier par des lignes continues définissant des surfaces homogènes.⁵⁹⁵

Autre impasse relevée par l’historienne, l’irréductible altérité au sein du territoire national qui inclue une autre « nation » qui, de fait, est mise en minorité au sein de la « nation » de l’Etat comprise comme « dominante ». Inversement des communautés de mêmes langues et de mêmes cultures peuvent se retrouver du fait de l’Histoire de l’établissement des frontières hors de l’Etat correspondant à leur « origine nationale » :

« La conception politique de la nation n’apporte pas non plus de solution à la question des frontières : un suffrage sur le choix de l’État-nation, s’il est démocratique, retient le vote majoritaire et crée par contrecoup une minorité incluse dans un État qui ne correspond pas à sa nationalité revendiquée. »⁵⁹⁶

Le territoire sur lequel s’établit un Etat ne peut également être exempt de traces témoignant de cette superposition de peuple et de « nations » au cours de l’histoire. Les tentatives de fonder la légitimité de l’Etat sur l’ancienneté de l’ancrage de la nation sur son territoire se heurte à la réalité historique que recèlent les sols et révèle l’archéologie :

De surcroît, l’introduction d’une troisième dimension, celle du temps, rend les choses inextricables : un même territoire a généralement été occupé successivement par des populations différentes. Or il est difficile selon le principe national de poser une date de prescription en matière d’ancienneté d’occupation du sol, puisque ce serait avaliser les droits – illégitimes du point de vue national – de la prise de possession par un envahisseur ou par un tiers profitant de l’abandon contraint du territoire par ses occupants antérieurs.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ *Ibidem* p.262

⁵⁹⁶ *Ibidem* p.103

⁵⁹⁷ *Ibidem* p.263

La « nation » est en somme un postulat, une invention, et ne semble tenir qu'à la force de l'adhésion collective à cette fiction. L'histoire de la création des nations se fait ainsi histoires des processus et des éléments par lesquels un pouvoir central étatique moderne se crée, s'invente, à partir de fictions à même de susciter une adhésion collective. Si les « nations » sont des inventions, le sentiment qui lie tout un chacun à « sa » nation n'a rien de spontané ni de naturel, mais doit au contraire être produit. L'histoire de l'émergence de tel ou tel Etat-nation apparaît donc, à partir des travaux d'Anne-Marie Thiesse comme l'histoire de l'agencement des différents éléments typiques et archi-typiques sur lesquels repose toute nation : une histoire nouant une continuité à la fois avec de grands ancêtres, des héros-sauveurs de la nation, des monuments servant de décors aux commémorations de ces mêmes ancêtres et héros ainsi qu'à la célébration de la nation, des symboles nationaux, une imagerie particulière, un folklore, une langue – et une écriture.

2. La question de l'Etat et de la nation : la conception organiciste de l'Etat dans le romantisme et l'hégélianisme allemand contre le légalisme abstrait de 1789

Le travail d'Anne-Marie Thiesse quant à la création des identités nationales met en évidence la dimension fictionnelle des éléments typiques apparaissant nécessaires à celle-ci dont elle dresse ainsi la liste :

On sait bien aujourd'hui établir la liste des éléments symboliques et matériels que doit présenter une nation digne de ce nom : une histoire établissant la continuité avec les grands ancêtres, une série de héros parangons des vertus nationales, une langue, des monuments culturels, un folklore, des hauts lieux et un paysage typique, une mentalité particulière, des représentations officielles – hymne et drapeau – et des identifications pittoresques – costume, spécialités culinaires ou animal emblématique. Les nations qui ont accédé récemment à la reconnaissance politique, et surtout celles qui en sont encore à la revendiquer, témoignent bien, par les signes qu'elles prodiguent pour attester leur existence, du caractère prescriptif de cette « check-list » identitaire.⁵⁹⁸

Il apparaît néanmoins selon nous, qu'Anne-Marie Thiesse ne saisisse le terme de « nation » que dans sa conception la plus large, en rapprochant la « nation » comme concept et principe de la conception que la philosophie politique des Lumières se fit du Peuple et ce sans y apporter la complexité des discussions philosophiques relatives à ces termes entre différents courants de pensée et notamment

⁵⁹⁸ *Ibidem* p.14

l'opposition entre la compréhension rousseauiste et la compréhension hégélienne de ceux-ci ainsi que l'opposition entre les thèses hégéliennes et les thèses romantiques. En effet, Anne Marie Thiesse écrit ainsi :

La nation est conçue comme une communauté large, unie par des liens qui ne sont ni la sujétion à un même souverain ni l'appartenance à une même religion ou à un même état social. Elle n'est pas déterminée par le monarque, son existence est indépendante des aléas de l'histoire dynastique ou militaire. La nation ressemble fort au Peuple de la philosophie politique, ce Peuple qui, selon les théoriciens du contrat social, peut seul conférer la légitimité du pouvoir. Mais elle est plus que cela. Le Peuple est une abstraction, la nation est vivante.⁵⁹⁹

Pour saisir la spécificité de la « révolution » kémaliste, il nous apparaît nécessaire de préciser l'arrière-plan philosophique relatif à l'émergence et l'évolution des concepts de « peuple », de « nation », d'« Etat ». Pour cela, les analyses d'André Stanguennec sur l'origine de l'idée de nation dans le romantisme et l'idéalisme allemand se révèlent éclairantes⁶⁰⁰. En suivant les thèses des penseurs romantiques allemands ainsi que celles des idéalistes allemands et plus spécifiquement de Hegel, on constatera que le peuple n'est pas tenu pour une abstraction en tant que telle et si la nation apparaît certes liée à un vitalisme dans les thèses romantiques, elle est, chez Hegel, avant tout une idée. L'effectivité du peuple ne trouve à se déployer que dans l'idée pour Hegel. C'est l'idée ou autrement dit l'esprit qui vient encadrer le peuple et l'idée est pour lui l'idée de nation. Le peuple n'est pas une abstraction mais l'incarnation de l'esprit national qui se déploie dans l'Histoire, à partir de l'idée d'Histoire. Et cela n'est compréhensible – l'idée même de nation pour Hegel – qu'à partir de l'Etat. S'il apparaît a priori impossible de faire coïncider parfaitement une nation comprise en son sens culturel et linguistique avec un Etat, les deux éléments du couple Etat-nation ne peuvent être pensés séparément.

Le concept d'Etat est ce par quoi nous pouvons comprendre à la fois les points de jonction entre l'hégélianisme et le romantisme allemand ainsi que leur divergence. L'un de leurs points de convergence est justement de voir comme une abstraction la thèse contractualiste. En effet, les penseurs du romantisme allemand, tout comme Hegel, critiquèrent et les penseurs des lumières françaises et les politiques de la Révolution de 1789 en ce que « l'universalité » dont ceux-ci se réclamaient ne respectait pas les « articulations organiques » de la société. Ce qui était reproché entre autres à Robespierre et aux hommes de 1789, c'était la dissolution de l'articulation de la société civile en ordres et en corporations. Les théories du Contrat social substituaient selon eux à ce qui

⁵⁹⁹ *Ibidem* p.12

⁶⁰⁰ Stanguennec André, « À l'origine de l'idée allemande de nation. La philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'Etat », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 14, 2001/2, p.337-350 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rfhip.014.0337>

constituaient l'espace vivant – autrement dit l'organicité – de la société : le pouvoir constituant et homogénéisant de la loi. Pour Hegel comme pour les Romantiques, ce n'était pas le peuple l'abstraction mais le légalisme du contractualisme et c'est dans une conception organiciste qu'apparaissait dès lors l'Etat. Hegel écrit :

Cette même universalité, en effet, qui ne se laisse pas parvenir à la réalité de l'articulation organique, et qui vise à se conserver dans la continuité indivise, se différencie en même temps en elle-même tout simplement parce qu'elle est mouvement ou conscience.⁶⁰¹

L'hégélianisme et le Romantisme se rejoignent ainsi sur une conception organiciste de l'Etat – une conception qui identifie l'Etat à une totalité organique. Chez les penseurs du romantisme allemand, cette organicité s'inscrit dans une organicité plus grande : la vie politique s'inscrit dans la totalité organique et vivante du monde. Cette conception est aussi bien partagée par Adam Heinrich Müller (1779 - 1829), critique littéraire, théoricien de l'État et homme politique prussien que par le philosophe Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772-1829) qui prônait une « méthode organique » en philosophie politique :

[...] l'idée que ces diverses formes ou espèces, ou secteurs ou sphères, de l'association humaine, tels les membres et organes du corps humain doivent [...] se soutenir, se porter et s'élever les uns les autres en concourant à une fin commune.⁶⁰²

La conception organiciste de l'Etat est encore plus claire et directe chez Hegel qui écrit dans *les Principes de la philosophie du droit* :

La constitution politique est en premier lieu l'organisation de l'Etat et le processus de sa vie organique par rapport à lui-même. Dans ce processus, il distingue ses éléments à l'intérieur de soi-même et les développe en existences fixes. En second lieu, il est en tant qu'individualité, une unité exclusive qui par conséquent se comporte par rapport à d'autres. Il tourne donc son organisme différencié vers l'extérieur et dans cette détermination, place ses termes différenciés à l'intérieur de soi-même dans leur idéalité.⁶⁰³

Ainsi qu'au §269, Hegel soutient :

⁶⁰¹ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, 1949, p. 135

⁶⁰² Schlegel Karl Wilhelm Friedrich von, *Kritische Ausgabe seiner Werke*, München, éd. E. Behler, VII, p. 539, trad. Stanguennec André in Stanguennec André, « À l'origine de l'idée allemande de nation. La philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'État », art. cit.

⁶⁰³ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du droit*, trad. Kaan André, collection TEL, éditions Gallimard, Paris, (rééd.) 1989, §138, p.169

Le sentiment civique reçoit son contenu (particulier des différents aspects) de l'organisme de l'Etat. Cet organisme est le développement de l'idée de toutes ses différences et en leur réalité objectives.⁶⁰⁴

Mais si Hegel partage cette conception organiciste, celui-ci ne la comprend pas de la même manière. Pour Hegel, l'Etat est certes un organisme mais un « organisme rationnel » à l'opposé de la conception romantique qui pose au fondement de l'Etat un sentiment de filiation et au fondement de ses lois l'autorité du droit coutumier. L'Etat dans la pensée romantique est un « organisme irrationnel » pour Hegel. L'autorité de l'Etat se fonde sur la Raison. C'est la question de la nature même de la législation qui va ainsi être déterminant dans l'opposition de Hegel aux conceptions romantiques. La nation est en effet comprise comme l'attachement d'un peuple à son droit coutumier, à ses lois traditionnelles qui lui confèreraient une dimension historique. Coutumes et habitudes traditionnelles auraient ainsi au fil du temps doter le peuple d'une seconde nature et ce serait cette « nature » – jusque-là tenue hors écriture – qu'il s'agirait de codifier selon Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), Gustav von Hugo (1764-1844) et Johann Joseph von Görres (1776-1848), tenants de l'Ecole historique du droit. André Stanguennec rapporte cette citation de Savigny explicitant clairement ce qui se tient au principe de l'institution du droit pour les penseurs du romantisme :

L'École historique du Droit admet que la matière du Droit est déterminée par la totalité du passé de la Nation (durch die gesammte Vergangenheit der Nation).⁶⁰⁵

Le romantisme place la nation au principe et y soumet l'Etat qui n'a pas d'autonomie en dehors de l'historicité de la nation. C'est ce à quoi Hegel s'oppose. Soumettre la législation de l'Etat au droit coutumier revient pour Hegel à dénier aux nations la capacité même de produire de nouveaux droits et de nouvelles lois en les enfermant dans la répétition d'un droit coutumier rétrograde. C'est en cela que le romantisme représente le véritable antécédent des idéologies nationalistes alors que l'hégélianisme se tiendrait plus du côté de la tradition étatiste. Pour Hegel en effet, ce n'est que par l'organisation juridique et politique en Etat qu'un peuple acquiert des droits véritables. La souveraineté chez Hegel est avant tout étatique. Un peuple est toujours un tout organisé en Etat et c'est dans ce cadre que celui-ci se conforme à son idée qui est l'idée de nation.

Pour Hegel, un peuple n'est pas, d'abord un Etat, et le passage d'une horde, d'une famille, d'un clan, d'une foule, à l'état politique constitue en général la réalisation formelle de l'idée dans ce peuple. Sous

⁶⁰⁴ *Ibidem* p.330

⁶⁰⁵ Savigny Friedrich Carl von, *Zeitschrift für des geschichliche Rechtswissenschaft*, 1815, traduit par A. Dufour, dans « Rationnel et irrationnel dans l'École du Droit historique », *Archives de philosophie du droit*, tome 23, Sirey, 1978, p. 161. Cité par Stanguennec André, « À l'origine de l'idée allemande de nation. La philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'État », art. cit.

cette forme, la substance morale, qu'il est en soi, manque l'objectivité qui consiste à avoir dans les lois comme détermination qui permet de penser une existence pour soi et pour les autres, universelle et universellement valable. Aussi n'est-il pas reconnu, son indépendance qui n'est pas objectivement légale et n'a pas d'expression rationnelle fixe, n'est que formelle, ce n'est pas une souveraineté.

Seule cette organisation juridique et politique en Etat permet au peuple de toucher à l'universalité de leur principe, à exprimer l'esprit du monde selon Hegel.

André Stanguennec saisit en trois points comment se structurent les oppositions autour de la question de la nation – oppositions déterminantes quant aux enjeux pratiques liés à l'émergence d'idéologies nationalistes ayant mené à la création des nations modernes entre le XIXe et le début du XXe siècle.

Il distingue une législation résultant du dialogue rationnel entre les trois pouvoirs contre la législation fondée sur un droit coutumier de la nation.

Chez Hegel, il y a une séparation du politique et du religieux contre une identification romantique du lien politique à un lien religieux. Il y a également une séparation entre philosophie de l'histoire tournée vers un avenir, produit du progrès dans le travail conceptuel, contre une philosophie de l'histoire tournée vers un passé mythique à restaurer, chez les Romantiques.

Telles sont donc les trois oppositions majeures de la philosophie politique hégélienne vis-à-vis de la pensée romantique de l'État, oppositions permettant de comprendre l'essentialité du thème national chez les Romantiques.

Pour saisir en quoi la révolution kémaliste a consisté et pourquoi ces « réformes de la langue et de l'écriture » – doubles inventions – sont les deux éléments qui nous apparaissent comme étant les plus importants de celle-ci, pour le rôle qu'elles jouèrent et dans la consolidation de l'Etat et dans l'institution de la nation, il nous apparaît qu'il faille travailler la différence entre la conception que les Jeunes-Turcs se firent de la nation (en prenant en compte l'évolution de ce mouvement qui était composé de plusieurs tendances et dont l'éclectisme intellectuel et la situation pratique rendent malaisés toute définition définitive) et la conception républicaine de la nation telle que la défendit et la mise en place Mustafa Kemal.

Les Jeunes-Turcs du comité Union et progrès construisirent une idéologie mettant en avant le principe de nation à partir d'une conception essentialiste de la « turcité ». En cela les Jeunes-Turcs et le Comité Union et Progrès en particulier penche du côté d'une conception romantique de la nation. Tout comme de nombreuses idéologies nationalistes de la fin du XIXe et du début du XXe siècle en Europe ont fait appel à plusieurs thèses présentes dans la philosophie romantique allemande, les Jeunes-Turcs semble avoir fait de même et ce à partir de ses prolongements dans le darwinisme social. Le choix de se ranger

du côté de l'Allemagne au moment où éclate la Première guerre mondiale en Europe s'inscrit dans le prolongement d'un choix déjà opéré en amont de privilégier les conceptions organicistes de la nation – thèses présentes et caractéristiques de la philosophie romantique allemande. Cette orientation prise par le comité Union et Progrès est visible dans la reprise que fit un des penseurs les plus importants du Comité, Abdullah Cevdet (1869-1932), de la pensée de Gustave Lebon dans laquelle le rejet des théories contractualistes issues des Lumières et ce bien que la Révolution, qui fut pourtant la tentative de mettre en pratique les principes même posés par Rousseau – resta pour les Jeunes-Turcs un référent majeur.

Les Jeunes-Turcs firent de la reprise de la Constitution de 1876 un enjeu mobilisateur. Il serait tentant de faire du constitutionnalisme le point de continuité entre les Tanzimat, les jeunes ottomans, les Jeunes-Turcs et enfin les kémalistes et de leur conception du peuple et de la nation leur point de divergence. En effet si le décret de Gülhane avait fait germer l'idée de constitution, c'est à partir de l'échec des Tanzimat que les Jeunes ottomans entreprirent de faire de l'adoption d'une constitution la finalité de leur mobilisation. La question de la constitution sera également ce qui fédérera le mouvement jeune-turc. C'est en vue de sa restitution que ceux-ci lanceront leur mouvement d'insurrection menant à leur prise du pouvoir à partir de 1908. Dès 1921, Mustafa Kemal s'engage au sein de la Grande assemblée nationale à doter le « mouvement de résistance » d'une constitution en vue de rendre légitime leur prise du pouvoir. Engagement qu'il réitérera en 1924 avec la promulgation de la constitution de la République de Turquie. La question de la nation serait ainsi ce qui viendrait distinguer ces différentes étapes de l'histoire constitutionnelle de la Turquie.

Il serait en effet tentant de faire des Jeunes turcs les héritiers d'un romantisme allemand encore prégnant chez les différents penseurs du dit « darwinisme social » défendant une conception biologique de l'ethno-nationalité, et de Mustafa Kemal et des kémalistes, les héritiers d'un certain rousseauisme turc. Ce serait selon nous négliger dans le débat philosophique la position ambiguë que tient la figure de Johann Gottlieb Fichte qui non seulement s'inscrit dans la continuité de la théorie contractualiste de Rousseau mais influença également profondément le mouvement romantique. Une citation attribuée à Mustafa Kemal nous mettrait ainsi – au-delà d'un certain rousseauisme affirmé – comme nous le verrons – sur la voie d'un impensé fichtéen :

Si nous devons définir sociologiquement notre système politique, nous l'appellerions le gouvernement du peuple... Nous sommes des travailleurs, des pauvres, qui s'efforcent de sauver leur vie et l'indépendance.... Est-ce notre faute si nous ne ressemblons pas à la démocratie, si nous ne ressemblons pas au socialisme, si nous ne ressemblons à rien ?

Messieurs, nous devrions être fiers de défier toute comparaison ! Parce que, messieurs, c'est à nous-mêmes que nous ressemblons !⁶⁰⁶

Il y a dans cette citation la revendication d'un gouvernement issu du peuple redoublé d'une identification de ce peuple avec ses éléments les plus humbles – en rupture avec les anciennes élites de l'empire accusées de mépris aristocratique ; thème qui sera un leitmotiv du discours légitimant la Révolution – mais encore l'assimilation du tout en un « nous » – un « nous » qui ne serait issu de rien d'extérieur, qui ne ressemblerait à rien sinon à lui-même. Ce « nous » semble bien poser son ipséité et sa mêmeté tel qu'on le retrouve dans la pensée de Johann Gottlieb Fichte – comme un écho du « *Ich bin ich* ». Nous pourrions reprendre ici les mots de Derrida commentant la résurgence fichtéenne dans la pensée d'Hermann Cohen :

Ce « nous » porte en lui, dans cet usage - dans sa pragmatique, sa rhétorique - la force téléologique du « nous » dans les *Adresses à la nation allemande* de Fichte. Ce « nous » est à la fois invoqué comme ce qui reste à constituer et présupposé comme ce qu'il y a de plus originaire.⁶⁰⁷

Dans son ouvrage *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science, 1796-1797), Johann Gottlieb Fichte développe une conception de l'Etat fortement emprunte de rousseauisme ainsi que de jacobinisme. L'Etat y apparaît fondé sur un « Contrat civique d'Etat » (*Staatsbürgervertrag*) qui n'est pas sans rappeler le Contrat social de Rousseau. L'Etat y est ainsi fondé sur la volonté générale et le principe de souveraineté populaire prévaut. L'image qui ressort de la compréhension fichtéenne de l'Etat est celle d'un Etat autoritaire – hostile au libre-échange et défendant la théorie de l'Etat commercial fermé – où le pouvoir exécutif se confond avec le pouvoir judiciaire mais dont une assemblée populaire encadrée par des membres élus (sorte d'éphore – magistrats « superviseurs » que l'on retrouve dans l'Antiquité grecque notamment à Sparte) peut modifier la constitution.

Ce sont dans ses *Reden an die Deutsche Nation* (*Discours à la nation allemande*) que l'on peut trouver ses conceptions sur le peuple et la nation s'inscrivant dans la logique de sa philosophie affirmant la primauté du Moi. Michel Kaufman propose pour définir la conception que Fichte se fait de la nation allemande de reprendre le terme – présent chez Paul Ricoeur et Jacques Derrida – d'« ipséité collective ». L'Etat-nation dans sa conception fichtéenne serait ainsi à comprendre comme « ipséité collective » – à voir dans la forme de l'Etat l'affirmation de la primauté d'un Moi fondateur et auto-fondé que serait

⁶⁰⁶ Cité par Bernard Lewis in Lewis Bernard, *Islam et Laïcité*, Fayard, Paris, 1988

⁶⁰⁷ Derrida Jacques, « Interpretations at War: Kant, the Jew, the German », *New Literary History*, Vol. 22, N° 1, *Institutions of Interpretation*, avec Ron Moshe, The Johns Hopkins University Press, 1991

la nation. Si cette conception de l'Etat-nation semble ne valoir chez Fichte que pour l'Allemagne en ce que celle-ci occuperait une place unique en Europe du fait de sa langue et du rapport singulier du peuple allemand à lui-même et à son histoire.

Dans les *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Les principes de la Doctrine de la science*) de 1794, Fichte place le Moi au centre de sa philosophie c'est-à-dire l'idéal d'auto-fondation : un Moi absolument premier et originaire, qui se fonde lui-même ainsi que le monde-extérieur. Le Moi apparaît ainsi comme action et perception : il est le principe premier de toute pensée et activité. Ce Moi n'est pas impersonnel mais ancré dans la conscience de soi, attaché à une sensibilité, à la « pulsion originelle » (*Trieb*) qui tend à l'activité idéale et à la réalité en même temps. C'est cette conscience de soi qui caractérise le Moi qui se fonde lui-même par-là qui, au travers des sentiments, des aspirations et des nostalgies, poussent le Moi à produire sa réalité hors de lui-même. L'autoposition du Moi implique que celui-ci soit inséparable d'une expérience, donc de la conscience.

L'autoposition du Moi apparaît ainsi comme un acte performatif avant la lettre. En effet, Fichte écrit :

Le Moi se pose *lui-même*, et il est, simplement du fait de cette autoposition, et inversement : le Moi est, et il *pose* son être, par le simple fait de son être [...]. Il est simultanément l'acteur et le produit de l'action.⁶⁰⁸

La conscience est le pouvoir de dire « je » qui est pouvoir d'auto-désignation – c'est-à-dire pouvoir de réaliser la transformation en un « soi ». Le Moi est ainsi dit auto-fondateur en ce qu'il tient – dans une forme solipsiste et chiasmatique – en un acte de production de lui-même. Il est produit et producteur de lui-même.

3. La construction fichtéenne d'un Moi-national : « provincialiser » la langue allemande ; « redécouvrir » l'*Ursprache* de l'*Urvolk*

Johann Gottlieb Fichte fut très productif entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle. Si des ouvrages comme *Les principes de la Doctrine de la science* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, juin 1794) ou encore *Fondement du droit naturel selon les principes de la Doctrine de la science* (1796-1797, *Grundlage des Naturrechts*) paraissent dans une logique de construction d'un

⁶⁰⁸ Fichte Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg, 1970 trad. Kauffmann Michel in Kauffmann Michel, « La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective », in (dir.) Kauffmann Michel et Wintermeyer Rolf, *Figures de la singularité*, coll. Monde germanophone, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2014, p.55-69 ; URL : <http://books.openedition.org/psn/8159>

système philosophique, ses *Discours à la nation allemande* (*Reden an die deutsche Nation*, 1807-1808) apparaissent comme des textes de circonstances. C'est en effet, à la suite de la signature du traité de la confédération du Rhin (*Rheinbundakte*) du 12 juillet 1806 à Paris⁶⁰⁹ entre le représentant de l'empereur des Français Napoléon Bonaparte et ceux des seize principautés allemandes ayant quitté la diète du Saint-Empire romain germanique pour marquer la création de la confédération du Rhin ainsi que l'occupation de celles-ci par les armées napoléoniennes. C'est dans ce contexte d'humiliation et de défaite que, dans Berlin occupé, Fichte va tenir une série de discours connus sous le nom de *Discours à la nation allemande*. Ces discours, bien que répondant à un contexte particulier, vont développer tout un pan de la pensée de Fichte quant à sa conception de la nation allemande – nation qui reste à unir – mais également sur ce qu'est une nation en général. Ces discours s'inscrivent donc dans un projet de résistance mais aussi de constitution. C'est la nation allemande elle-même qui reste à constituer sur une base anti-napoléonienne et également anti-romaine pour Fichte. Afin de susciter l'éveil d'une conscience nationale – puisque ce n'est qu'à partir de cette conscience de soi qu'une nation peut exister en tant que telle –, Fichte va défendre la singularité remarquable de l'Allemagne à ses yeux. Cette singularité ne reposerait en rien d'autre si ce n'est sa langue. Ce serait à partir de sa langue que l'Allemagne pourrait être à même de se saisir elle-même et embrasser son destin. Destin qui pour Franz Rosenzweig apparaît comme destin de l'Europe toute entière :

Fichte a mis au cœur de ses Discours, dont la visée était de réapprendre à un peuple jeté à terre à croire en son avenir, l'idée selon laquelle l'Europe latine aurait donné au peuple allemand, avec la Renaissance et la Révolution, les grandes impulsions à partir desquelles ce « peuple de l'humanité » aurait ensuite été destiné à constituer, avec la Réforme et l'idéalisme, les expériences proprement dominantes du genre humain.⁶¹⁰

En 1806, l'Allemagne reste à faire. Elle reste à venir. Elle forme une sorte de « confédération invisible ». Elle est un invisible qui se laisse entendre partout où se parle la langue allemande. Elle ne correspond encore à aucun Etat. Le fait que celle-ci était transversale à une multiplicité de principautés rapprochait celle-ci des Grecs anciens. Ce rapprochement n'est pas anodin mais se veut pour Fichte la marque d'une filiation, d'un lien souterrain liant l'Allemagne à la Grèce antique plaçant ainsi la naissance de l'Allemagne dans un mouvement de récusation de Rome et de la latinité. L'Allemagne ne pourra exister qu'à partir d'un désengagement de la latinité et ce avant tout dans la langue. Ce sont Kant puis Hegel – et ce à partir du mouvement instigué par Luther, que la langue allemande se libère de l'influence et du modèle français des XVII^e et XVIII^e siècles. Kant et Hegel ont tenté de construire une langue

⁶⁰⁹ Rey Jean-Philippe, « L'Empire, ou l'organisation d'une domination de l'Europe », in *Histoire du Consulat et du Premier Empire*, (dir.) Rey Jean-Philippe Perrin, 2016, pp. 213-230.

⁶¹⁰ Rosenzweig Franz, *Hegel et l'État*, Presse Universitaire de France, Paris, 1991, p. 217

philosophique à partir d'une « *Destruktion* » de l'influence latine sur la langue savante, et ce tout comme Luther avait construit une langue théologique à partir d'une sortie des Ecritures Saintes de la langue latine. Au moment où Fichte tient ses *Discours sur la nation allemande*, la langue allemande est encore considérée de fait comme une langue mineure, impropre à l'expression littéraire. Or c'est ce que Fichte se propose de faire : élever l'allemand au niveau d'une langue savante. Si l'Allemagne ne peut et ne doit se constituer qu'à partir de ce qui est issue d'elle-même – c'est-à-dire la conscience d'elle-même qu'elle atteint dans sa langue –, celle-ci doit se doter d'une langue issue de la vie de la nation elle-même. Cette idée est déjà présente chez Fichte dès les années 1790. En 1794, celui-ci présente dans sa correspondance avec Anna Schütz son interprétation de sa philosophie comme quête d'un rapprochement de la langue philosophique et de la langue populaire. Cette retraduction des concepts philosophique en une langue populaire s'inscrit dans son projet d'éducation qui représente l'élément structurant de la constitution de la nation allemande à venir selon lui. Fichte écrit ainsi qu'il souhaite :

[...] donner à la philosophie un patois [*Mundart*] plus malléable et, en particulier, plus allemand [*deutsch*].⁶¹¹

« Le terme de « *deutsch* » est ici à relever en ce qu'à l'époque même où Fichte écrit ces lignes, non seulement la langue allemande aurait été considérée comme un « patois » « semi-barbare » mais en ce qu'également ce mot de « *deutsch* » – qui est un dérivé des formes plus anciennes de « *diutisch, diutsch, tiutsch, tiusch* », qui furent utilisées à partir du Xe siècle comme variantes du terme « *Teudo* » (peuple) – renvoie à ce qui est « provincial » mais aussi à ce qui est « inculte », ce qui est « bête », ce qui est « incapable »⁶¹². Fichte souhaite « provincialiser » la langue savante au moment où celle-ci est encore dominée par le latin et le français et ce afin que le peuple s'empare de la science et que – par l'accès aux notions de la philosophie – celui-ci accède à sa destinée et se reconnaisse comme nation.

Cette langue qui pourtant apparaît comme n'étant encore qu'une langue mineure va être élevée par Fichte au rang d'*Ursprache* – c'est-à-dire de langue originaire, langue métaphysique – et du fait de cet *Ursprache*, le peuple allemand est élevé quant à lui au rang d'*Urvolk* – peuple de l'origine, peuple originaire.

... tous ceux-ci sont des êtres originaires, ils forment, considérés en tant que peuple, un peuple originaire, le Peuple par excellence, les Allemands. » [... *alle diese sind ursprüngliche Menschen*,

⁶¹¹ Lettre à Marie Johanne Rahn du 5 Septembre cité par Garcia Luis Felipe. « Fichte et la puissante impuissance du langage », *Archives de Philosophie*, vol. 83, n°1, 2020, p. XIX-XXXII.

⁶¹² Sur l'étymologie de « *deutsch* », Luis Felipe Garcia s'appuie sur Elmar Seebold (rév.), *Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24e éd., De Gruyter, Berlin, 2002, p. 371-372., cf. Garcia, Luis Felipe. « Fichte et la puissante impuissance du langage », art. cit.

sie sind, wenn sie als ein Volk betrachtet werden, ein Urvolk, das Volk schlechtweg, Deutsche.]]⁶¹³

Cet *Ursprache* est à comprendre comme absence de rupture avec l'origine, autrement dit absence de rupture entre les choses et leur dénomination. Il y a dans la compréhension de Fichte de cette « langue originaire » des résurgences des thèses défendues par Cratyle dans le dialogue du même nom de Platon⁶¹⁴. L'allemand ne serait ainsi pas une langue arbitraire, mais aurait gardé un lien fondamental aux choses mêmes contrairement aux autres langues d'Europe qui ayant été transformées au contact du latin se seraient éloignées de leurs origines :

... la langue en général, et particulièrement la désignation des objets dans celle-ci [...] ne dépend nullement de décisions et conventions arbitraires, il existe au contraire, primordialement, une loi fondamentale, d'après laquelle tout concept se transforme, dans les organes phonatoires humains, en un son donné et en aucun autre. » (trad. Michel Kauffman)
« Die Sprache überhaupt, und besonders die Bezeichnung der Gegenstände in derselben [...] hängt keineswegs von willkürlichen Beschlüssen und Verabredungen ab, sondern es gibt zuvörderst ein Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem und keinem anderen Laut wird.⁶¹⁵

La langue allemande devient ainsi le réceptacle dans lequel le peuple pourrait lire et son histoire et sa destinée. Et c'est parce qu'elle a gardé ce contact avec son origine que celle-ci peut accéder à un concept non-arbitraire d'elle-même – autrement dit s'appeler par son nom adéquat. Cette idée traversa toute l'histoire de la philosophie allemande du XIX^e siècle et ce encore jusqu'à Heidegger.

⁶¹³ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, Felix Meiner, Hamburg, 1978, cité par Kauffmann Michel, *La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective*, in Kauffmann Michel et Wintermeyer Rolf (dir.), *Figures de la singularité*, op. cit. , p. 55-69

⁶¹⁴ *Cratyle* est un dialogue entre Socrate, Cratyle et Hermogène sur la question de savoir si les noms sont de pures conventions ou s'il y a pour chaque chose un nom et un seul qui convient. Cratyle, philosophe disciple d'Héraclite, soutient que chaque personne ou chose a un nom correct qui est le même pour tous. Hermogène défend une thèse contraire disant que les noms sont de pures conventions arbitraires et qu'on peut les changer à loisir : « Cratyle que voici prétend, mon cher Socrate, qu'il y a pour chaque chose un nom qui lui est propre et qui lui appartient par nature; selon lui, ce n'est pas un nom que la désignation d'un objet par tel ou tel son d'après une convention arbitraire ; il veut qu'il y ait dans [383b] les noms une certaine propriété naturelle qui se retrouve la même et chez les Grecs et chez les Barbares. Je lui demande alors si le nom de Cratyle est ou n'est pas son nom véritable : il avoue que tel est son nom. Et le nom de Socrate, lui demandai-je encore ? C'est bien Socrate, me répond-il. Et de même, pour tous les autres hommes, leur nom n'est-il pas celui par lequel nous désignons chacun d'eux ? Non pas, me dit-il, ton nom n'est pas Hermogène, quand même tout le genre humain t'appellerait ainsi. Là-dessus, je l'interroge, curieux de comprendre enfin quelque chose à son [384a] opinion ; mais il ne s'explique pas et se raille de moi, se donnant l'air d'avoir par devers lui sur cette matière des idées qui me forceraient bien, s'il voulait m'en faire part, de me ranger à son avis et de dire tout comme lui. », in Platon, *Œuvres*, volume 11, *Cratyle*, trad. Victor Cousin

⁶¹⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die Deutsche Nation*, op. cit. , cité par Kauffmann Michel, *La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective*, op. cit.

Dans cette perspective, ce lien ininterrompu avec l'origine fait de l'allemand une langue semblable au grec. L'allemand entretiendrait un rapport privilégié à la langue grecque : elle en serait la descendante, c'est-à-dire autant l'imitation que la rivale⁶¹⁶. L'affinité de la langue allemande à la langue de la naissance de la philosophie implique que l'hellénisme soit la source de la germanité. Le grec sera ainsi la seule langue avec laquelle la langue allemande pourra dialoguer philosophiquement selon Heidegger. Et ce lien avec la langue grecque n'entre donc pas dans ce qui pourrait être considéré comme une influence « *undeutsch* », « non-allemande », mais comme gage de son rapport authentique à elle-même. La nation allemande fondée dans la langue peut y poursuivre l'entretien solipsiste avec elle-même. La nation allemande, selon Fichte, constituerait la mêmété⁶¹⁷ de son ipséité⁶¹⁸ par sa langue. Une mêmété qui lui viendrait d'une continuité ininterrompue entre les choses et leurs dénominations et une ipséité en tant que *Urvolk* unique à travers l'histoire en ce que se reflète dès son origine dans le langage son caractère national. Ce que la philosophie de Fichte permet de concevoir, c'est l'ipséité d'une communauté, une ipséité collective, c'est-à-dire nationale.

L'individualité du Moi que développait la *Doctrine de la science* se retrouve ainsi transposée dans *les Discours à la Nation allemande* à un « méta-moi » national. Ceci apparaît indissociable d'un projet éducatif nouveau. En effet Fichte affirme :

« [...] le seul moyen de préserver l'existence de la nation [*im Dasein zu erhalten*] est la transformation complète de l'éducation. »⁶¹⁹

Ainsi, la nation ne peut être préservée que si un système éducatif est à même de faire naître en chacun des membres de la nation le désir d'en préserver l'existence, dans la garde de son histoire et de sa langue. La langue est en effet un élément déterminant de la pérennité de la nation en ce que c'est dans la langue que les générations sont éduquées et accèdent non seulement à leur entourage mais à elles-mêmes. Les hommes se forment dans la langue – autrement dit l'ordre est renversé, ce ne sont pas les hommes qui forment le langage mais le langage qui forme les hommes.

⁶¹⁶ Cf. Derrida Jacques and Ron Moshe, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German", *New Literary History*, Vol. 22, N°1, *Institutions of Interpretation*, The Johns Hopkins University Press, 1991 p. 39-95 : « The first is easy to formulate; it concerns a German tradition that survived up until Heidegger: the German holds an absolutely privileged relation with the Greek descendance, mimesis, and rivalry, with all the consequent paradoxes. I have tried to approach one of these paradoxes in my reading of Heidegger. No other European people supposedly has this competitive affinity with Greece. If the Greek tradition is safeguarded in a privileged manner within German culture and more specifically within German philosophy, then the syllogism implies the German spirit. »

⁶¹⁷ Fait d'être identique, de ne pas changer dans le temps, d'être reconnaissable

⁶¹⁸

⁶¹⁹ Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, cité par Garcia Luis Felipe, « Fichte et la puissante impuissance du langage », art. cit.

[...] les hommes sont formés par la langue, plus que la langue ne l'est par les hommes.⁶²⁰

Par la langue, c'est la connaissance que le peuple a de lui-même qui s'exprime faisant ainsi de la langue l'élément distinctif en lieu et place de tout lieu d'habitation. L'éducation comprise comme « éducation nationale » (*Nationalerziehung*) signifie que puisqu'il revient à l'éducation d'enseigner la langue par laquelle la nation se révèle à elle-même, il revient à l'éducation de faire surgir, de donner naissance à la nation. C'est pour cela que la langue de la connaissance ne doit pas être étrangère à la langue populaire. Il faut que les concepts soient produits dans la langue du peuple, la langue de la sensibilité quotidienne et non dans une langue qui s'en détacherait. Le risque d'une discontinuité linguistique renvoie au risque d'une indifférence des élites intellectuelles à l'égard du sort du peuple et de scinder ainsi la nation.

En transposant la singularité et l'autarcie du Moi à la collectivité nationale, Fichte révèle le Moi comme Moi-national. Autrement dit le Moi est toujours déjà un Moi social ; il n'est pas un cogito formel comme le pensait Descartes ou Kant, il s'apparaît à lui-même dans son rapport aux autres – rapport qui apparaît toujours déterminé dans sa dimension historique, linguistique et nationale. La nationalité apparaît dès lors chez Fichte comme n'étant en rien un attribut qui s'accolerait à un Moi qui serait pré-national, mais comme ce qui lui est consubstantiel. Le Moi est originellement – c'est-à-dire substantiellement et subjectivement – national. L'universalité du « cogito » n'arrive à sa vérité que dans l'élément national. Fichte dépasse ainsi ce qu'il considérerait comme l'abstraction kantienne et inscrit le Moi – et donc l'idéalisme allemand – dans un *Lebensgrund*. Ainsi le Moi est national et la nation est un aussi un Moi puisque l'essence de l'effectivité de l'ego est la nationalité. De cette position fichtéenne Derrida écrira – à partir d'un commentaire que celui-ci fit du texte *Germanité et judéité* d'Hermann Cohen – :

« Ces déclarations tournent autour d'elles-mêmes, comme ce miroir appelé psyché »⁶²¹

Mais aussi :

Si dans l'acte de se poser comme nationalité on retrouve quelque chose du reflet et donc de la structure narcissique dans laquelle une « nouvelle vérité » se « découvre » (*entdeckt*), si cette nouvelle vérité se pose en se dévoilant, alors le miroir d'une certaine psyché se trouve dans le centre tournant du rapport à soi du moi comme moi national.⁶²²

⁶²⁰ *Ibidem* p. 145-146

⁶²¹ Derrida Jacques and Ron Moshe, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German", *New Literary History*, art. cit.

⁶²² *Ibidem*

On ne saurait donc penser la question du national en dehors de la question de l'idéalisme allemand qui pose que « la vérité » de la nationalité en général est l'idéalisme allemand lui-même.

Chapitre 2

Des Tanzimat aux Jeunes-Turcs : Réorganiser l'Etat, redéfinir l'Empire; de la « citoyenneté ottomane » à la « nation dominante »

1. 1876-1878 : perspectives et échecs d'une expérience constitutionnelle

La création de la République de Turquie pose la question du lien entre l'Etat et la nation ainsi que la question de savoir ce sur quoi fonder la nation. La question de la nationalité est indissociable dans son déploiement historique de celle de la citoyenneté, de la constitution d'une citoyenneté. C'est donc la question de la constitution et de l'histoire du constitutionalisme qui sont engagées.

L'historien français Jean Marcou s'essayant à faire la synthèse historique des expériences constitutionnelles dans l'histoire de l'empire ottoman et dans l'histoire de la République de Turquie au XIXe et XXe siècle⁶²³ rappelle que si 1923 peut être prise comme un moment inaugural, un tournant dans l'histoire, cet événement apparaît non seulement comme l'aboutissement d'une politisation progressive des élites au sein de l'empire au cours du XIXe siècle mais témoigne également d'une inscription plus longue dans une tradition légaliste remontant à la fondation même de l'Empire avec les figures de Mehmet II et de Süleyman Ier qui était appelé « le législateur »⁶²⁴. Jean Marcou souligne ainsi une continuité entre ce qu'inaugurèrent les hommes des Tanzimat et les débuts de la république sous la présidence de Mustafa Kemal :

Les idées et les expériences constitutionnelles de cette époque vont fortement contribuer en réalité à l'avènement de l'État-nation turc moderne qui, en dépit de son autoritarisme initial, saura ménager une place particulière au constitutionnalisme.⁶²⁵

⁶²³ Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 2, 2005

⁶²⁴ Cf. Jean Marcou : « Il n'est pas inutile de rappeler que, très tôt, l'Empire ottoman se singularisa en générant, en dehors même de la loi religieuse, une sorte de droit public, *le Kanun*. Süleyman Ier, que les Occidentaux ont appelé « le Magnifique », est resté pour les Turcs *Kanuni*, c'est-à-dire, « le juriste », « le législateur ». », in Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 2, 2005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1054>

⁶²⁵ *Ibidem*

Il nous faut donc revenir sur la façon dont des idées issues de la modernité politique occidentale telles que celles de souveraineté et de représentativité, de nationalité et de citoyenneté frayèrent dans l'Empire.

La coexistence au sein de l'Empire des différentes communautés qui fut possible jusqu'au XIXe siècle et qui garantissait son existence, est mise à mal au cours du XIXe siècle. Celle-ci semble de plus en plus difficile à maintenir alors que l'Empire, fragilisé par ses pertes territoriales au XIXe siècle se crispe de plus en plus face à ses communautés non musulmanes, et finit par apparaître définitivement impossible après la prise du pouvoir par le Comité Union et Progrès en 1908-1913.

L'impact qu'a eu l'émergence d'une conception nouvelle de la modernité venue des bouleversements politiques et sociétaux en Europe à la fin du XVIIIe siècle sur la société ottomane a été ambivalent. Les transformations politiques et idéologiques avaient amené l'Empire ottoman à devoir considérer la nécessité de prendre des mesures en faveur d'une modernisation du système politique. Cette prise de conscience ayant abouti – non sans réticences ni obstacles parfois violents – à la mise en place d'un programme de réformes visant à « moderniser » l'Etat – réformes connues sous le nom de *Tanzimat*. Paradoxalement, cet ensemble de réformes qui avaient été voulues en vue de poser des bases nouvelles à la société ottomane s'est accompagné d'une aggravation irréversible des tensions entre les communautés, accéléré la pénétration des idées nationalistes et exacerbé les velléités d'indépendance.

A partir des Tanzimat, deux séquences chronologiques apparaissent clairement. Le XIXe siècle ottoman apparaît comme pris dans un double mouvement à la fois centrifuge et centripète : une intensification de la centralisation étatique et une multiplication de nations faisant sécession. Témoin de sa perte de puissance, celui-ci tente de se ressaisir en engageant un certain nombre de réformes visant avant tout à renforcer l'Etat, à le centraliser, lui qui jusqu'alors était caractérisé par sa décentralisation. D'un côté, un renouvellement de la société ottomane est visible (réforme de l'armée, suppression des *Timar*⁶²⁶), à partir notamment de l'acceptation et l'importation d'idées et de techniques venus des Etats européens déjà entrés – avec des disparités – dans la construction de leur identité nationale. D'un autre côté, un délitement des structures d'empire à ses marges, une pénétration grandissante des velléités d'indépendance, la conversion des marges de l'empire aux principes fondamentaux de

⁶²⁶ Cf. Beldiceanu Nicoara, « Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles) », in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, École Française de Rome, 1980, p. 743-753 ; URL : www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1980_act_44_1_1255

l'indépendance des nations issus des révolutions européennes, auxquels s'ajoute l'engagement incessant de l'empire dans des conflits avec les puissances concurrentes⁶²⁷.

De la proclamation des rescrits d'empire de 1839 puis de ceux de 1856 jusqu'à la révolution de 1908, en passant par les réformes de 1867-1869 et surtout la proclamation surprise de la constitution de 1876, un enchaînement d'aspects positifs laissa penser que l'Empire s'orientait vers une forme de « rationalisation » politique, une plus grande intégration des influences extérieures et une émancipation plus large de ses « minorités » non-musulmanes.

L'élaboration de la Constitution de 1876 apparaît au terme d'un premier cycle de modernisation qui fut tout autant une période de crise pour l'Etat ottoman et le Sultanat et apparaît elle-même comme la suite directe à la crise interne qui avait mené à la destitution du Sultan Abdülaziz. Seule et unique constitution ottomane, la Constitution de 1876 était fortement inspirée de la constitution belge promulguée en 1831⁶²⁸. Ce choix de transposer dans le contexte de l'Etat ottoman une constitution issue d'un contexte fort différent tenait avant tout au fait que celle-ci devait organiser une monarchie constitutionnelle et était écrite en français – langue que maîtrisaient alors les élites ottomanes. Cette constitution faisait reposer la souveraineté sur la personne du Sultan et non du peuple. C'était la volonté du Sultan et non la volonté générale qui était alors reconnue comme pouvoir légitime. Elle instaurait également en deçà du pouvoir du Sultan un pouvoir législatif bicaméral et la délégation du pouvoir exécutif à un premier ministre ou « premier vizir ». Composée de 119 articles, c'est à l'article 8 que se trouve la mention d'une citoyenneté ottomane traduisant non seulement l'étendue de la pénétration du modèle de l'Etat-nation au sein de l'Empire mais aussi d'un esprit libéral donnant de cette « ottomanité » une définition dépassant les différences confessionnelles et reconnaissant une

⁶²⁷ Notamment contre l'expansion des empires coloniaux français et anglais mais également l'Empire de Russie. Cf. Hamit Bozarslan : « À l'autonomie de fait dont jouissent nombre de provinces ottomanes s'ajoute la politisation des identités confessionnelles sur lesquelles nous reviendrons. Le contexte international n'est pas davantage favorable ; le tsar Nicolas II de la Russie voisine n'hésite pas à établir un parallèle entre le triomphe de la « civilisation » et la destruction du « règne mahométan » incarné à ses yeux par l'empire. Pour un temps, avant de connaître d'autres ramifications et gagner d'autres sens, la « question d'Orient » recouvre, comme l'écrit Karl Marx, la volonté russe de détruire l'Empire ottoman. La guerre de Crimée (1853-1856), conséquence du rejet de l'ultimatum du tsar qui tente d'imposer sa protection sur les communautés orthodoxes de l'empire, mais qui ambitionne en réalité le contrôle russe sur le Bosphore et les Dardanelles, constitue la véritable mise à l'épreuve des Tanzimat. Une des premières guerres de l'ère moderne, elle montre les limites de l'action réformatrice de l'Empire ottoman, même si l'appui de la France et de la Grande-Bretagne lui permet de retarder le moment d'une défaite cuisante. Le bilan de la guerre est lourd aussi bien concernant les victimes directes (750 000 morts pour l'ensemble des belligérants) qu'en termes de populations déplacées ou migrantes. Abdullah Saydam estime, avec la prudence attendue en l'occurrence, que 700 000 réfugiés s'installent dans l'empire entre le début de la guerre et 1865. Compte tenu du taux de mortalité très élevé parmi les émigrés (25 %-30 %), puis de la continuation des départs après 1865, il évalue le nombre total de déplacés à 1 100 000-1 200 000 personnes. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, éditions Tallandier, Paris, 2013, p.153-154

⁶²⁸ Cf. Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », art. cit.

égalité de droit (liberté de la presse, égalité devant la loi, liberté individuelle, égalité d'accès aux fonctions publiques, droit de propriété, droit d'association, liberté de l'enseignement). L'article 8 déclarait ainsi :

Tous les sujets de l'empire sont indistinctement appelés Ottomans, quelle que soit la religion qu'ils professent.

Les Tanzimat avaient ouvert la voie à la création d'un système où un degré de participation et de représentation au profit des non-musulmans étaient admis, mais la mise en place de ce système n'eut jamais de réelle assise parlementaire⁶²⁹. En effet, bien que la constitution de 1876 admette la possibilité de créer une citoyenneté ottomane, autrement dit une égalité de droit entre tous les sujets de l'empire, dans les faits, les communautés vivent encore séparées. Le système ottoman reposait, de fait, depuis longtemps sur l'exclusion d'une grande partie de la population. Un des dispositifs les plus discriminatoires ayant été la soumission à un impôt spécial aux non-musulmans :

[...] dès la constitution de l'Empire, les sultans ottomans, de religion musulmane, affirment la suprématie des musulmans par une série de restrictions qui touchent les non-musulmans dans leur vie quotidienne, et portent sur leur habillement ou sur la construction des édifices religieux. De plus, les non-musulmans doivent faire face à des exigences fiscales différentes de celles qu'acquittent les musulmans, et plus lourdes financièrement ; la plus importante, la capitation constitue véritablement un signe discriminatoire pour les non-musulmans qui sont les seuls à la payer. Y sont soumis les habitants mâles valides de plus de quinze ans ; les religieux en sont dispensés jusqu'à la réforme de 1691 qui les y soumet, du moins en théorie.⁶³⁰

Les discriminations auxquelles étaient soumis les non-musulmans de l'empire ont commencées à être levées de façon officielle à partir des Tanzimat.

Si la Constitution de 1876 représentait une promesse d'émancipation, elle fit partie intégrante d'une ambivalence qui mènera à l'accélération de l'autodestruction de l'Empire. En effet, si le projet constitutionnel tel qu'il fut présenté par Midhat Pacha visait une égalisation des statuts entre musulmans et non-musulmans conférant aux ottomans des droits sans distinction de confession, il

⁶²⁹ Cf. Hamit Bozarslan : « Loin d'être représentatif, ce parlement prendra, pour utiliser la formule de l'historien İlber Ortaylı, la forme d'un « conseil des vilayet ». Bien que dominés par des notables de province, le Parlement dote l'empire, pour la première fois dans son histoire, fût-ce pour une courte période, d'un contre-pouvoir légal, du moins dans certains domaines. S'il a peu de marge de manœuvre par rapport au sultan, qui dispose de nombreux leviers institutionnels, il peut, potentiellement du moins, exercer un certain contrôle sur le gouvernement. », in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.170

⁶³⁰ Smyrnelis Marie-Carmen, « Vivre ensemble dans l'empire ottoman (XVIIIe-XIXe siècles) », *Siècles*, 26, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/siecles.1294>

définissait l'islam comme religion d'Etat confirmant en termes juridiques la domination historique de la communauté musulmane sur les communautés non-musulmanes. D'un coup les musulmans furent élevés au rang légal de majorité politique devenant les seuls au nom de laquelle pouvait se revendiquer le pouvoir et être identifiée à l'Etat. Elle devient la *millet-i-hakime*, la « nation dominante » de fait et de droit⁶³¹. Le système représentatif – système qui traduisait une volonté de centraliser l'empire – ainsi mis en place reconduisait les distinctions confessionnelles qui pourtant semblaient devoir s'effacer au profit d'une citoyenneté ottomane.

La tournure que prirent les événements à la suite de la proclamation de la Constitution de 1876 puis de sa suspension par le Sultan Abdülhamid II en 1878 et qui fut suivi d'une trentaine d'années de règne sans partage de la part du Sultan jusqu'à son renversement par le mouvement Jeune-turc, masque le fait important que cette constitution était le résultat d'une acculturation politique d'une certaine frange des élites intellectuelles traduisant la profondeur de pénétration de concepts politiques issus de la philosophie politique occidentale ainsi qu'une réflexion sur l'adaptation de ces concepts aux réalités de la situation de l'Empire.

Le fait que les Tanzimat n'ont finalement entraîné que des réformes d'ordres techniques touchant l'administration et l'armée et ont échoué à véritablement transformer l'empire en une société politique, démontre que ces réformes ne s'en tinrent qu'à une transformation technique en restant aveugles à la dimension politique de ce qu'elles entreprenaient. Pourtant, les Tanzimat n'échouèrent pas entièrement à insuffler un désir de changement. La remise en cause indéniable de certaines structures de l'empire entraîna de fait une déstabilisation dans les équilibres qui prévalaient jusqu'alors – déstabilisation qui fit naître des réflexions politiques menant justement à la revendication de l'adoption d'un système constitutionnel. Ce sont notamment les Jeunes-ottomans qui furent ainsi à l'origine de la revendication constitutionnelle aboutissant à la constitution de 1876. Ce groupe d'intellectuels constitue en lui-même le signe d'une politisation nouvelle – c'est-à-dire d'une forme de politisation transposée du modèle occidental. Comme nous l'avons, en effet, souligné précédemment, ses membres étaient issus majoritairement des milieux artistiques et littéraires, dont la fréquentation

⁶³¹ Cf. Hamit Bozarslan : « Contre la « tyrannie » des hommes des Tanzimat, l'intelligentsia se fait la championne de la nation, terme qui fait son entrée dans la langue, bien que son sens soit encore loin d'être fixé. Avant tout, elle s'engage dans une guerre pour les droits de Dieu sur terre. Ali Süavi, par exemple, considère le concept de « souveraineté du peuple » (*hakimiyet-i halk*) comme une usurpation des droits divins car Dieu seul domine ici-bas (*supra nos*). Néanmoins, elle apparaît également encline à ce que nous pourrions appeler un protonationalisme turc, ou un nationalisme de la « majorité ». Elle ne sait pas encore tracer de frontières claires entre la turcité et l'islam, tant les deux sont synonymes, à Istanbul comme dans de nombreuses provinces d'Anatolie, servant à distinguer le *millet-i hakime* musulman (« nation dominante »), des non-musulmans. Mais une nuance, de taille, commence à se révéler dans le discours de l'intelligentsia, puisque les Turcs, au service de la religion, sont à ce titre considérés comme supérieurs aux autres « nations » de l'islam, voire autorisés à exiger une dîme en contrepartie de la protection qu'ils exercent. », in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.159

du monde européen, lors de voyages en Europe ou à Istanbul même, les mena à entrer en contact avec des membres de la Charbonnerie⁶³² ou de loges maçonniques⁶³³ et qui entreprirent de se constituer en société secrète en suivant leur modèle.

Les réflexions des jeunes ottomans partent d'un constat d'échec des Tanzimat. Ces réformes techniques, en se limitant à des questions d'autres techniques et administratives, avaient entraîné une centralisation du pouvoir autour de la personne du Sultan et accru de manière démesurée à leur sens du pouvoir de l'Etat en remettant les structures sociétales traditionnelles servant à équilibrer les relations de pouvoir et en sécularisant le droit et l'enseignement – c'est-à-dire les institutions religieuses comme la *shar'ia* et l'appareil éducatif des ouléma. Le réformisme du Sultan se révélait être un despotisme auquel ils opposèrent une conception libérale en réclamant la mise en place d'une constitution encadrant le pouvoir de l'Etat.

Les Jeunes-Ottomans essayaient ainsi de concevoir une forme politique pouvant concilier l'idéal constitutionnaliste issu de la pensée politique occidentale et le maintien des structures traditionnelles représentative d'une identité et d'une spécificité ottomane. En effet, ceux-ci avaient en vue la création d'une « citoyenneté ottomane » et d'une modernité « à l'ottomane ». La conjoncture des événements

⁶³² Cf. Hamit Bozarslan : « le contexte ottoman de la deuxième moitié du XIX^e et du début du XX^e siècle est très différent de celui du continent européen ; mais souvent les attentes ottomanes, ou plus précisément de quelques-uns, sont au diapason des espoirs contestataires européens. À titre d'exemple, l'organisation jeune-ottomane que nous avons rencontrée dans le chapitre précédent s'inspire des Carbonari. Ebuziyya Tevfik, contemporain de son objet d'étude, évoque longuement les rencontres des intellectuels ottomans avec des anciens membres de la Société des Carbonari. Namik Kemal fréquente cette Europe radicale à Istanbul même grâce à ses liens personnels avec « Giampierri » (Jean Piétri) proche de Mazzini et Garibaldi, qui publie la Presse d'Orient, puis le Courrier d'Orient dans la capitale ottomane : « L'autre jour, nous avons discuté de la monarchie constitutionnelle avec Giampierri. Le type [sic] a parlé pendant deux heures. Il a fini par me convaincre que la monarchie constitutionnelle pouvait aussi fonctionner chez nous. » », in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit., p.208

⁶³³ Cf. Paul Dumont : « La franc-maçonnerie ottomane est née dans les dernières décennies du XVIII^e siècle mais n'a commencé à se développer véritablement qu'après 1850, sous l'effet de l'ouverture politique, économique et culturelle de l'Empire des Tanzimat à l'Occident. Elle présente très nettement, à cette époque, le caractère d'une franc-maçonnerie « coloniale ». En effet, les dizaines de loges que l'on recense à travers les territoires du sultan ne sont guère autonomes. Elles dépendent toutes de différentes obédiences étrangères — La Grande Loge d'Angleterre, la Grande Loge et le Grand Orient de France, le Grand Orient d'Italie, la Grande Loge de Hambourg, le Grand Orient de Grèce et quelques autres — qui se font concurrence et qui représentent des intérêts nationaux divergents. Aucune de ces familles maçonniques ne se désintéresse de la diffusion des idées nouvelles. Mais ce sont évidemment les loges placées sous le drapeau français qui véhiculent avec le plus d'ardeur le message de la Révolution. Elles se distinguent à cet égard comme l'aile la plus radicale de la pénétration culturelle française dans l'Empire ottoman. Pour assurer son implantation idéologique en Orient, la France de Napoléon III — comme plus tard celle de la III^e République — a su faire flèche de tout bois : tandis qu'elle multipliait les missions catholiques à travers les territoires du sultan, elle n'a pas manqué, parallèlement, de lâcher la bride à toute une série d'organisations laïques au nombre desquelles la franc-maçonnerie occupait une place de choix. », in Dumont Paul, « La franc-maçonnerie ottomane et les « idées françaises » à l'époque des Tanzimat », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989, p. 150-159 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1989.2296>

– montée en puissance des nationalismes, conflits entre empires, tournant autoritaire du sultan Abdülhamid II – signa la fin de cette idée. L'idée de « nation ottomane » ne put être réalisée car « ottoman » ne fut jamais que le nom d'une dynastie et ne recouvrait aucune réalité en termes de peuple ou de langue. Il y avait une culture ottomane portée par une élite intellectuelle et littéraire mais pas de peuple ottoman – seulement une multitude de communautés – tout comme il n'y avait pas de langue ottomane si ce n'est une langue administrative ignorée de la majorité des gens qui, eux, vivaient toujours entre plusieurs langues et plusieurs systèmes d'écriture⁶³⁴.

Si le mouvement des Jeunes-Ottomans est l'une des premières victimes du despotisme hamidien, une de leur idée directrice sera reprise par le sultan. En effet, Namık Kemal et ses compagnons sont les premiers dans l'empire à faire de l'islam autre chose que la défense d'une tradition portant des valeurs ancestrales mais à y voir le socle même d'un projet politique – socle structurant la politique tant intérieur qu'extérieure de l'empire. L'Islam leur apparaissait comme la seule force capable de rassembler et d'unir la communauté autour d'un idéal⁶³⁵. C'est sur cette idée d'une mobilisation de l'Islam dans la sphère des relations politiques internationales que le sultan Abdülhamid II va tenter de résister à l'expansion coloniale des puissances européennes qui ont déjà commencé à attaquer l'empire à ses marges.

⁶³⁴ Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », art. cit.

⁶³⁵ Cf. Paul Dumont au sujet de Namık Kemal : « Sa pensée doit autant à la littérature et à la philosophie françaises qu'aux grands noms de la pensée musulmane. Initié à la franc-maçonnerie dans une loge du Grand Orient de France, il admire la modernité occidentale et lui envie ses institutions politiques, ses performances dans le domaine des sciences et de la technologie, sa prospérité économique, ses usines et ses banques, son dynamisme démographique, ses écoles, l'infinie richesse de son patrimoine... Pour autant, à aucun moment il ne s'agit pour lui de remettre en cause le modèle islamique. Bien au contraire, il fait plutôt preuve, sur ce point, d'un certain conservatisme. Mieux, il voit dans l'islam une force capable de cimenter la communauté des croyants autour d'un idéal commun et de l'aider ainsi à faire échec aux périls, tant intérieurs qu'extérieurs. Cette détermination à ne rien céder sur l'essentiel, en l'occurrence la religion, n'est pas seulement l'expression d'un attachement affectif à un ensemble de valeurs ancestrales transmises de génération en génération. Pour Namık Kemal, comme pour bon nombre de ses amis de la mouvance jeune-ottomane, l'islam représente surtout un projet politique. [...] l'idée va circuler, d'abord parmi les Jeunes Ottomans, puis dans des cercles de plus en plus larges, trouvant son chemin jusqu'à la Mecque et au-delà, grâce à des brochures en langue arabe distribuées aux pèlerins (1871). Le mot « panislamisme », forgé pour désigner le projet d'une alliance islamique universelle en guise de réponse à l'expansion coloniale de l'Occident, verra le jour un peu plus tard. », in Paul Dumont, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », *European Journal of Turkish Studies*, 27, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.5933>

2. *Le Padişâh-i âlem-penâh* et les *Muhacir* : Abdülhamid II ; le panislamisme face aux nations étrangères et la reconfiguration démographique de l'espace anatolien

Le sultan Abdülhamid II, à la fin du XIXe siècle, va recentrer sa politique en se positionnant comme gardien de la communauté musulmane. La seconde moitié du XIXe siècle est, ainsi, prise entre deux mouvements : d'une part un mouvement de modernisation des instances politiques soutenu par le désir de voir l'empire devenir un Etat constitutionnel et la réaffirmation du rôle théologique du pouvoir souverain du sultan, le recentrement de l'identité ottomane autour de l'appartenance à la religion musulmane. Ce repli sur l'appartenance confessionnelle n'est pas propre à l'empire ottoman : l'Empire de Russie, également, justifiait ses prises de positions belliqueuses à l'encontre de l'empire ottoman en avançant son rôle de protecteurs des populations chrétiennes orthodoxes⁶³⁶.

L'amenuisement du territoire ottoman à partir de la fin du XVIIIe siècle et tout au long du XIXe siècle ne peut être compris uniquement en privilégiant la montée des nationalismes.

Les Serbes sont les premiers à manifester leur nationalisme et à engager une lutte violente afin de pouvoir fonder une nation qui soit la leur. Ils arrachèrent leur autonomie à l'empire en 1829. Ils sont suivis l'année suivante par les Grecs qui à leur tour arrachèrent leur indépendance en étant de plus soutenus par les puissances européennes, ils obtiennent la création du Royaume de Grèce en 1830.

Que ces populations jusqu'alors sous domination ottomane aient réussi à imposer à l'empire de telles défaites entraînant des pertes territoriales conséquentes va être déterminant dans l'orientation des rapports intercommunautaires au sein de l'empire⁶³⁷. L'idée de l'ennemi intérieur et d'une ingérence étrangère va naître. Cela est aussi déterminant en ce que ces conflits s'accompagnent de faits inédits d'une rare violence : la défaite des armées ottomanes face à la révolte grecque va entraîner les

⁶³⁶ Cf. Paul Dumont : « Reprenant à son compte l'opinion de Bernard Lewis, fin connaisseur de l'histoire de la Turquie moderne, le politologue-historien Jacob Landau estime que c'est probablement au lendemain du traité de Küçük Kaynarca, signé en 1774 entre l'Empire ottoman et la Russie, qu'a commencé à prendre corps, à Istanbul, l'idée de faire appel à la mobilisation religieuse pour tenter de regagner le terrain perdu sur l'échiquier des antagonismes internationaux. [...] en vertu de l'article 7 du traité, l'ambassadeur de Russie se voit reconnaître le droit « de faire en toutes circonstances des représentations à la Porte tant en faveur de l'Église [russe-orthodoxe] construite à Constantinople (...) qu'en faveur de ceux qui la desservent » (Noradounghian 1897 : 319-334) ; à l'article 16, l'État ottoman, dans le même esprit, autorise la Russie à intervenir dans les principautés de Moldavie et de Valachie ; par l'article 17, le gouvernement du sultan s'engage à respecter les libertés religieuses des Chrétiens des îles de l'Archipel. Toutes ces clauses, complétées d'autres dispositions dispersées à travers le traité, seront interprétées, au XIXe siècle, comme un droit d'ingérence accordé à la Russie pour toutes les questions relatives aux populations orthodoxes de l'Empire ottoman. » », in Paul Dumont, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », art. cit.

⁶³⁷ Cf. Georgeon François. « Aux antipodes de l'État-nation : le monde pluriel des Ottomans », *Confluences Méditerranée*, vol. 73, n°2, 2010, p. 21-30 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/come.073.0021>

premières vagues de violences à l'encontre de populations civiles. Aux massacres de musulmans en Grèce, vont répondre les massacres de civils par les troupes ottomanes sur l'île de Chios en 1822.

Si l'émergence des nationalismes est une donnée essentielle pour comprendre le lent effondrement de l'empire, les rivalités d'empires – notamment entre l'empire russe et austro-hongrois – aux frontières, ont joué un rôle prévalent dans la recomposition de l'empire ottoman aussi bien au niveau du découpage des frontières que de sa composition ethnique. L'histoire de l'empire ottoman au XIXe siècle présente un aspect paradoxal si l'on considère ce à quoi celui-ci va aboutir, c'est-à-dire à l'expulsion et à l'extermination des populations non-musulmanes.

En effet, l'empire ottoman a été le théâtre d'un incessant mouvement de va et vient de diverses populations. Il a été le lieu privilégié d'exil de millions de migrants (et l'est encore aujourd'hui), ne faisant pas ainsi mentir le titre accordé au Sultan de « « refuge du monde » (*padişâh-i âlem-penâh*)⁶³⁸.

La signature du traité de Berlin en 1878, issue de la guerre russo-ottomane, instaure un droit d'ingérence de la part des puissances européennes et russe et place directement l'Empire sous la menace d'une colonisation en remettant en cause la façon même dont l'empire est appréhendé par ces grandes puissances. Celles-ci ne le conçoivent plus comme une puissance égale mais « un homme malade », dont la faiblesse offrirait des possibilités de conquêtes et de colonisations. L'empire se retrouve ainsi dévalorisé par ces puissances européennes qui sont entrées dans la logique de nouveaux paradigmes politiques.

Les velléités expansionnistes de l'empire de Russie vont être à l'origine des premières grandes vagues de migration en direction de l'empire ottoman. L'annexion de la Crimée par Catherine II en 1783 va inaugurer un phénomène de déplacement massif de populations qui va se prolonger jusqu'au XXe siècle, même bien après la fin de l'Empire. L'histoire de l'Empire ottoman au XIXe siècle jusqu'au début de la République au XXe siècle se présente comme une longue période de déséquilibres démographiques à répétition. L'afflux sans discontinuer de *Muhacir* ou *Muhajir* (de l'arabe: مهاجر , romanisé: *muhājir*, lit. « migrants ») en provenance de Grèce, du Caucase, de la Yougoslavie, de la Bulgarie, de la Roumanie et de Chypre va reconfigurer toutes les régions limitrophes de l'Empire et ce aussi bien des deux côtés de la Crimée qui arrivent en Anatolie poussés à l'exil par les guerres russo-turques. Le déplacement des populations turcophones et musulmanes de Roumanie commence également au début du XIXe siècle, poussées elles-aussi par l'expansion territoriale de l'Empire russe. Ce mouvement de population en provenance de Roumanie se poursuivra dans les années 1820 et les années 1870. C'est à peu près au même moment qu'une migration similaire s'opère en provenance de

⁶³⁸ Dumont Paul, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », art. cit.

Yugoslavie poussée cette fois par la révolution nationaliste serbe. C'est également dans les années 1820 que les premières vagues de migrants en provenance de Bulgarie arrivent en Anatolie. Conséquence elles-aussi des guerres russo-turques. Cette migration en provenance de Bulgarie se répètera en 1877-1878, vague migratoire cette fois-ci beaucoup plus massive puisqu'elle est estimée à 750 000 migrants. 1878 correspond également au début des migrations en provenance de Chypre suite à la perte de l'île au profit de la Grande-Bretagne soucieuse d'assurer les routes commerciales de son empire colonial. Ce mouvement se répètera dans les années 1920 lorsque la guerre opposant la Grèce à la Jeune Turquie viendra rebattre les cartes.

De tous ces mouvements de populations, ces afflux de migrants, l'échange de population convenu en 1923 entre la Grèce et la Turquie reste le plus emblématique de cette déchirure irréversible que fut cette reconfiguration démographique de l'espace anatolien. Cet événement apparaît comme l'aboutissement d'un processus commencé en 1829 au moment où la Grèce, victorieuse des armées ottomanes, soutenue par la Grande Bretagne, déclare son indépendance, mais ce processus s'accélère au sortir de la première guerre mondiale. L'armée grecque est défaite à la bataille de la Sakarya en 1921 par l'armée révolutionnaire turque menée par Mustafa Kemal et est repoussée hors des territoires d'Asie mineure qu'elle avait conquis en 1919.

La signature de l'armistice de Moudanya (11 octobre 1922) se fait sur fond d'une fuite massive des populations grecques d'Asie Mineure.

Six mois avant le traité de Lausanne du 24 juillet 1923 signé entre la Grèce et la Turquie sous la direction des puissances européennes, la signature de la Convention concernant l'échange des populations grecques et turques du 30 janvier 1923⁶³⁹ entérine ce processus de mouvements de population et met en place un principe d'échange de population entre les deux nations qui entraînera la migration de quelques 500 000 musulmans de Macédoine et d'Épire pour s'installer en Turquie et d'un million et demi de chrétiens d'Anatolie et de Thrace orientale vers la Grèce. *Muhacir* contre *Micrasiates* : le choix

⁶³⁹ Cette Convention stipule dès son préambule et à l'article 1 : « Le Gouvernement de la Grande Assemblée Nationale de la Turquie et le Gouvernement hellénique sont convenus des dispositions suivantes : Article premier - Il sera procédé dès 1er mai 1923 à l'échange obligatoire des ressortissants turcs de religion grecque orthodoxe établis sur les territoires turcs et des ressortissants grecs de religion musulmane établis sur les territoires grecs. Ces personnes ne pourront venir se rétablir en Turquie, ou respectivement en Grèce, sans l'autorisation du Gouvernement turc ou respectivement du Gouvernement hellénique. » URL : <https://mjp.univ-perp.fr/traites/1923lausanne4.htm> . Voir également Akgönül Samim, *Grecs de Turquie : processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État nation à l'âge de la mondialisation*, Louvain La Neuve, Académia Bruylant, 2004, 256 p.

de construire des régimes républicains modernes sur un principe d'homogénéité ethnique et religieux l'a définitivement emporté sur la conception multiculturelle – mais inégalitaire – de l'ancien empire⁶⁴⁰.

Mais dès avant cet événement, le XIXe siècle ottoman fut au centre de grands mouvements de migrations amenant en Anatolie des populations musulmanes fuyant les persécutions dans les Balkans, dans le Caucase. Cet afflux de populations musulmanes dans l'empire ainsi que le fait que des populations musulmanes tombent sous la coupe des puissances coloniales ou sont prises dans les frontières de nouveaux Etats ayant fait sécession, vont amener le sultan Abdülhamid II à mobiliser l'idée d'une solidarité des populations musulmanes et à réinvestir la figure du Calife comme puissance protectrice⁶⁴¹ de la communauté musulmane au-delà des frontières.

C'est à cette période que l'idée d'un panislamisme va acquérir une dimension de projet politique. Le sultan va ainsi faire venir à lui des personnalités religieuses venues de la quasi-totalité du monde musulman afin de contribuer à l'élaboration et à la diffusion de cette idée de panislamisme :

Au Palais de Yıldız, où il s'est cloîtré par crainte des attentats, le sultan dispose d'un secrétariat spécialisé dans les affaires musulmanes. Il s'est aussi entouré de tout un assortiment d'hommes de religion parmi lesquelles apparaissent des descendants du Prophète [*sayyid*] et des cheikhs d'ordres soufis. Avec ses quelque deux cents couvents, voire davantage, la capitale ottomane est tellement bien fournie en notabilités religieuses que les salons du Palais ne désemplassent pas. Parmi les visiteurs réguliers du sultan, quelques personnalités se signalent plus particulièrement à l'attention : le cheikh Muhammad Zafir (1829-1903), un des dirigeants de Chaziliyya ; le cheikh d'origine alépine Ebü'l Huda Sayyâdi (1850-1909), figure éminente de l'ordre Rifa'i et détenteur du titre de *Kazasker* de Roumélie, un des plus élevés au sein de la hiérarchie des oulémas ; Sayyid Fadl Pacha (1820-1901), un cheikh originaire du Yémen, connu notamment pour avoir donné bien du fil à retordre aux Anglais dans le sud de l'Inde (côte de Malabar) et dans la péninsule arabique. Au début des années 1890, le cercle s'élargira à Djamal ad-Din al-Afghani (1838-1907), un personnage complexe ayant à son actif non seulement de nombreux écrits politiques et doctrinaux, mais aussi des liens avec la franc-maçonnerie égyptienne, ainsi qu'un parcours d'activiste anticolonial en Inde, en Afghanistan et en Iran. »⁶⁴²

⁶⁴⁰ Cf. Bruneau Michel, « L'expulsion et la diasporisation des Grecs d'Asie Mineure et de Thrace orientale (1914-1923) », *Anatoli*, 3, 2012, p.57-83 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anatoli.426>

⁶⁴¹ Dumont Paul, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », art. cit.

⁶⁴² *Ibidem*

Ce panislamisme servira d'arme diplomatique entre les mains du sultan-calife qui arrive à se faire reconnaître comme figure protectrice au sein des populations musulmanes mais également par les puissances étrangères. Lors des négociations suivant chaque perte de territoire, le sultanat s'efforce de faire reconnaître son autorité spirituelle sur les populations musulmanes – autorité garantissant la protection de celles-ci et leur liberté de poursuivre la pratique de leur culte. Lors de la signature du traité passé en 1881 pour rectifier la frontière gréco-ottomane en Thessalie par exemple, une convention est signée stipulant que la Grèce s'engage à respecter la vie, l'honneur et les biens des musulmans passés sous administration grecque.

Ce projet panislamique ne suffira pas à enrayer l'avancée des puissances européennes et le processus d'autodestruction de l'empire. L'Islam comme principe unificateur reste néanmoins une idée mobilisatrice jusqu'à l'instauration de la République – république dont le laïcisme ménage à l'Islam une place de première ordre dans la définition de la nouvelle identité turque – ; c'est en effet encore au nom de la protection du monde musulman que le successeur d'Abdülhamid, Mehmed V, justifiera l'engagement de l'empire passé sous contrôle du comité Union et Progrès des Jeunes-Turcs au côté de l'Allemagne dans le conflit qui vient d'éclater en Europe. C'est également au nom de l'Islam que Mustafa Kemal arrivera à fédérer le mouvement de résistance qu'il mènera contre l'occupation du territoire anatolien par les puissances européennes ainsi que dans le conflit gréco-turc⁶⁴³. Mais si l'idée de l'Islam comme principe fédérateur perdure, celle-ci sera infléchie vers une compréhension nationalisée : en effet, Ziya Gökalp qui sera l'un des principaux inspirateurs des politiques réformatrices de Mustafa Kemal après avoir été très influent au sein du mouvement Jeune-turc, réorientera cette mobilisation de l'Islam à des fins politiques vers la construction de la nation et non plus vers un principe de protection des populations transnationales. Ce qu'il s'emploie à concevoir c'est un islam « national » auquel il reste d'adjoindre une conception nouvelle de la « nation

⁶⁴³ Cf. Şükrü Hanioglu : « À l'automne 1922, le nom de Mustafa Kemal résonnait dans les foyers musulmans du monde entier comme celui d'un héros ayant mené son pays à une victoire semblable au triomphe japonais de 1905. Il avait tenu tête aux vainqueurs apparemment invincibles de la Grande Guerre et les avait contraints à renoncer à leur projet de règlement imposé ; il avait créé une nouvelle nation musulmane pleinement indépendante dans un monde dominé par les puissances chrétiennes ; il avait triomphé dans une guerre présentée comme une lutte de l'islam contre l'impérialisme occidental. Mustafa Kemal devint une référence pour l'intelligentsia du tiers-monde, auprès de dirigeants aussi différents qu'un athée comme l'homme d'État Jawaharlal Nehru ou qu'un pieux musulman comme le poète anti-occidental Muhammad Iqbal. La nature anti-impérialiste de la guerre d'indépendance turque, qu'il avait si souvent mise en avant, lui valut le respect durable des socialistes – et ce malgré la répression très sévère à laquelle la gauche fut exposée en Turquie. Longtemps après que ses réformes sécularisantes eurent contredit ses premières postures islamiques, Mustafa Kemal demeura une référence dans le monde musulman. » in Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.125

turque »⁶⁴⁴. L'investissement de l'élément « turc » qui, jusqu'à maintenant, n'était investi d'aucune valeur politique, fait suite à ces deux échecs : l'échec des jeunes-ottomans à fonder l'Etat sur l'idée d'une nation ottomane car ne recouvrant aucune réalité tangible chez la majorité des administrés ; et l'échec du panislamisme qui, bien qu'utile sur le plan international par la crainte qu'il suscite chez les puissances européennes, ne remplit véritablement aucune visée politique quant à la fondation d'un Etat nationalisé capable de résister aux velléités coloniales de ces mêmes puissances.

3. Essor et politisation des appartenances confessionnelles : « vivre-ensemble » et « vivre-côte-à-côte » – « l'occidentalisation » des élites ottomanes

Les pertes territoriales à répétition livrent un enchaînement semblant mener inexorablement à l'éclatement de l'Empire et sceller l'impossibilité de réaliser l'idéal d'une société ottomane qui subsisterait dans sa diversité. Pour comprendre l'impasse à laquelle la conception jeune-ottomane d'une « citoyenneté ottomane » se retrouva condamnée et en quoi la politique du sultan-calife Abdülhamid contribua tout autant que les ingérences étrangères à l'effondrement de l'empire, il nous faut revenir à la Constitution de 1876 et à ses suites. En effet, il semble que dès lors que la « majorité » musulmane fut considérée comme la seule à pouvoir revendiquer la propriété légitime du territoire, droit qui lui serait conféré par son histoire et son destin, un processus de construction identitaire autour d'un noyau turco-musulman s'amorça.

Avec le système des millets, les autorités ottomanes en reconnaissant aux communautés une certaine autonomie visaient à maintenir et à conforter les communautés dans une logique d'appartenance confessionnelle et non à construire une nation unifiée. Chaque individu était renvoyé à son appartenance communautaire et n'avait en réalité que peu l'occasion de s'adresser aux autorités ottomanes, sauf pour les tribunaux (en dehors des affaires civiles et religieuses). La répartition des communautés en différents quartiers au sein des villes amenait également à limiter les rapports intercommunautaires. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIXe siècle que vont apparaître des conseils municipaux réunissant des représentants des différentes communautés, tel que ce fut le cas à Smyrne, ou à Salonique⁶⁴⁵. C'est donc en accentuant la centralisation et le contrôle étatique et en

⁶⁴⁴ Dressler Markus, "Rereading Ziya Gökalp: secularism and reform of the Islamic state in the late Young Turk period", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 47, n° 3, Cambridge University Press, 2015, p. 511–531; DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743815000525>

⁶⁴⁵ Smyrnelis Marie-Carmen, « Vivre ensemble dans l'empire ottoman (XVIIIe-XIXe siècles) », art. cit.

étendant les droits des non-musulmans que ceux-ci deviennent peu à peu des minorités politiques dans une logique de modernisation.

La mise en place d'un système de répartition des communautés ne reflète pourtant qu'un aspect de la réalité ottomane. La répartition des communautés n'a rien d'homogène sur le territoire de l'empire et il serait bien mal aisé de parler de « minorité » en certains cas comme à Salonique où la communauté juive était majoritaire.

Edgar Morin souligne bien dans son ouvrage retraçant la vie de son père, Vidal Nahoum comment le cosmopolitisme propre à une ville-carrefour de l'Empire ottoman comme Salonique ne ressemblait en rien aux échanges commerciaux entre communautés homogènes. La généalogie des individus composant cette ville cosmopolite témoigne bien plutôt de liens d'interdépendances et de coappartenances complexes – bien plus complexes qu'un simple partage Grec-Turc ou encore musulman-chrétien-juif. La réalité des activités économiques nécessitait l'entretien de relations intercommunautaires formant ainsi des réseaux de relations et de connivences plus larges (allant jusqu'en dehors de l'Empire puisque le grand-père du père d'Edgar Morin aurait été d'origine toscane). Au niveau des individus les questions d'appartenances et de revendications identitaires qui impliquaient un certain nombre d'obligations, étaient vécues comme des contraintes auxquelles les individus n'hésitaient pas à se soustraire afin de les tirer à leur avantage ou en se glissant dans les interstices à chaque fois que cela pouvait leur apparaître opportun. Se revendiquer d'une appartenance unique et exclusive à telle ou telle communauté ne faisait pas alors sens dans un monde multi-ethnique, pluriconfessionnel et polyglotte qui fonctionnait par la mise en réseau de diverses communautés faisant circuler les richesses et permettant à l'Etat une captation d'une part non négligeable de celle-ci .

Un dialogue issu de ce livre, *Vidal et les siens*, illustre bien l'impossibilité des individus originaire de cette ville de Salonique à se reconnaître une appartenance unique, une identité nationale définitive. Vidal Nahoum, le père d'Edgar Morin, né à Salonique dans l'Empire ottoman, se retrouva bloqué à Marseille avec son frère pendant la première guerre mondiale et afin de régulariser sa situation avait la possibilité de prétendre à la nationalité italienne par son père, ainsi qu'à la nationalité grecque ou turque ils butèrent avec les autorités françaises quant à leur nationalité, ils demandèrent de l'aide à leur oncle à Paris :

Je ne comprends pas...Vous êtes né quoi ?

-Ben, à Salonique, Turquie.

- Donc vous êtes turc. »

Il s'adresse à M. Longuet :

« Ils sont turcs, bon, après ?

-Après, on a opté au moment de la capitulation en Turquie pour être protégés italiens.

- Ah oui, je suis au courant, qu'est-ce que c'est compliqué. Bon et maintenant ?

-Maintenant, c'est grec....

- Mais alors, vous êtes grecs ?

- Oh non.

- Et vous n'êtes pas turcs ?

- Mais non.

- Et vous n'êtes pas italiens ?

- Mais non puisque.

- Oh ! Quelle histoire !⁶⁴⁶

Ce dialogue révèle deux choses – deux impossibilités. Il y a, d'abord, l'impossibilité qu'a leur oncle à concevoir la spécificité des modes de revendications identitaires propres aux sujets de l'Empire – ceux-ci ne se réfèrent, en effet, à aucune nationalité et le fait que Salonique passe d'une domination ottomane à une domination grecque n'a aucune incidence sur leur identité, pas plus que n'en ont leurs origines. Il est à souligner que leur oncle assimile tout individu venant de l'Empire ottoman comme étant Turc. La seconde impossibilité est celle de Vidal et de son frère à se laisser attribuer une identité nationale. Les questions d'appartenances nationales apparaissent comme extérieures à leur monde de référence ; les politiques nationales d'attribution d'identité et d'appartenance ne soulèvent en eux aucun désir. Seule demeure pour eux la vérité de leur origine géographique : être de Salonique et, de fait, être Saloniciens.

Ainsi, si les conflits se multiplient aux interphases de l'empire, les grandes villes de l'empire connaissent un essor économique dont les bénéficiaires vont – entre autres – se révéler être les commerçants arméniens. De nouvelles formes de sociabilité qui ne reposent plus sur l'appartenance confessionnelle ni même ethnique mais sur le statut social apparaissent avec le développement d'une économie capitaliste et la formation d'une classe bourgeoise. Ce sont ainsi des clubs qui se créent sur le modèle de ce qu'a déjà mis en place la bourgeoisie des pays européens, mais aussi les cercles ou les associations ; et bien entendu la création de loges maçonniques. Qu'accompagnent également l'organisation de nouveaux loisirs comme la pratique du golf, des bals et des œuvres de charité auxquels s'ajoute encore la création de lieux destinés à la représentation de la bourgeoisie à savoir des théâtres et des cinémas. Se mêlent en ces lieux des dignitaires musulmans, des hommes d'affaires

⁶⁴⁶ Morin Edgar, *Vidal et les siens*, op. cit. , p. 101

arméniens, juifs et grecs ainsi que des diplomates étrangers. Le rang social semble alors primer sur l'appartenance confessionnelle⁶⁴⁷.

Au XIXe siècle une classe moyenne arménienne, grecque et juive se développe ainsi qu'une élite intellectuelle et bourgeoise ayant des contacts proches avec les nations européennes. Les Juifs apparaissent ainsi comme étant les premiers à profiter du développement d'une économie capitaliste en Europe et des familles telles que celles des Camondo à Istanbul ou encore des Allatini à Salonique engrange des fortunes et engendre des changements conséquents dans la société ottomane urbaine. Ces communautés chrétiennes ou juives entretiennent des réseaux d'entre-aide consistant en un réseau d'écoles, d'activités culturelles et caritatives qui témoignent d'une effervescence qui ne se limite pas à des revendications nationalistes voire en sont complètement éloignées⁶⁴⁸. Néanmoins, avec la montée des nationalismes mais également avec les conséquences du développement d'une économie capitaliste moderne, de nouvelles tensions se créent.

En introduisant une distinction entre musulmans et non-musulmans, la politique hamidienne pose les bases d'une politique de l'inimitié⁶⁴⁹ qui va disséminer une violence incessante au sein de l'empire. Comme le dit Hamit Bozarslan, la « turco-islamité » de l'Etat va fonctionner comme un dispositif symbolique de domination légitimant l'usage de la violence envers les communautés non-musulmanes mises en minorité⁶⁵⁰.

En effet, les modalités de coexistence ne sont plus les mêmes : l'organisation des communautés non-musulmanes attire la méfiance des autorités. D'un point de vue international, les prises de position des puissances européennes en faveur de la protection des chrétiens de l'empire désignent ceux-ci comme possibles traitres et ce bien que ces prises de positions ne s'accompagnent que rarement d'actes. Les relations quotidiennes entre les communautés se tendent, cela est particulièrement visible dans une ville comme Smyrne, où la montée des nationalismes influe sur les relations entre communautés qui s'acheminent vers une dégradation généralisée. Ce qui pourrait n'être qu'un détail est pourtant révélateur : les compétitions sportives comme les courses hippiques ou les concours de voile depuis

⁶⁴⁷ Seni Nora et Le Tarnec Sophie, *Les Camondo ou l'éclipse d'une fortune*, collection Babel, éditions Actes sud, Arles, 2018

⁶⁴⁸ « Abraham-Béhor Camondo va au contraire, va essayer de rendre obligatoire dans ces écoles pour la communauté juive d'Istanbul l'apprentissage du turc, ce qui, à l'époque n'était pas même favorisé par les autorités ottomanes : « l'action d'Abraham-Béhor est à l'opposé d'une exaltation identitaire. Son objectif principal est de briser l'isolement communautaire. En avance d'un demi-siècle sur les positions ottomanes et sur l'évolution des Juifs de Turquie, cette action vise une intégration citoyenne. » Seni Nora et Le Tarnec Sophie, *Les Camondo ou l'éclipse d'une fortune*, op. cit. , p. 90.

⁶⁴⁹ Dans le sens d'Achille Mbembé, *Politiques de l'inimitié*, La Découverte, Paris, 2016.

⁶⁵⁰ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.193

1860 se transforment en une mise en concurrence ouverte des communautés entre-elles et se teintent d'orgueil nationaliste⁶⁵¹.

La politisation des identités confessionnelles chrétiennes a poussé le pouvoir hamidien à revendiquer également une identité turque unie par l'Islam. C'est d'ailleurs pour cela que beaucoup d'observateurs soulignèrent le nationalisme turc comme étant de réaction. C'est aussi pour cela qu'il est possible de ne pas voir dans le nationalisme kémaliste une rupture avec le régime autoritaire hamidien mais un prolongement dans la construction d'une identité nationale axée sur l'élément turc et la religion musulmane. La politique hamidienne de gestion des conflits intercommunautaires ne peut ainsi pas être lue comme la continuité d'une politique traditionnelle portée par un pouvoir central faiblissant et donc réactionnaire incapable de se réformer. Elle marque bien plutôt un tournant dans la façon dont ce pouvoir central va gérer ces conflits.

4. Le choix de la violence : l'absolutisme hamidien, la « question » arménienne et la redéfinition du « noyau turc » de l'empire

Comme nous l'avons vu, les conséquences des guerres des XIXe et XXe siècles ont conduit à une restructuration démographique majeure de la composition ethnique et religieuse non pas seulement de l'Empire ottoman mais de toute la région. Le Congrès de Berlin entérine définitivement les reculs territoriaux de l'empire au profit « d'États-nation » (Serbie, Monténégro, agrandissements de la Grèce) ou de Grandes puissances, notamment anglaise et austro-hongroise qui s'arrogent respectivement Chypre et la Bosnie-Herzégovine.

L'empire, sûr de sa puissance bien qu'au prise avec des crises qu'il peine à surmonter ; voit dans sa position de plus grande puissance musulmane un atout de poids qui lui assurerait le soutien des populations de la région qui préféreront toujours s'en remettre au sultan plutôt qu'aux puissances étrangères chrétiennes. L'afflux de plusieurs centaines de milliers de migrants tout au long du XIXe siècle va introduire en Anatolie des populations essentiellement musulmane, et ce déséquilibre démographique provoqué par ces arrivées massives de *muhajir* va également entraîner de fait une reconfiguration des rapports de forces entre les communautés ottomanes non-musulmanes et ce nouvel ensemble de musulmans.

⁶⁵¹ Benveniste Annie, « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIXe siècle », art. cit.

Plus que toute autre communauté, c'est la communauté arménienne qui attire le plus la méfiance du pouvoir hamidien. La communauté juive ne soutenant pas de revendication nationaliste⁶⁵² et la communauté grecque, certes active en matière de politisation nationaliste, s'appuyant sur un territoire déjà constitué en Etat depuis 1829, les Arméniens restent seuls à partager avec les « Turcs » l'espace anatolien. En outre, la présence de comités révolutionnaires arméniens en Anatolie, au cœur de l'empire donc, les place en position d'ennemis de l'intérieur pour le sultan Abdülhamid. L'opposition jeune-turque (en turc : *Jön Türk*), mouvement politique nationaliste, moderniste et réformateur ottoman, qui commence à se structurer au sein de l'École de médecine militaire d'Istanbul, dans les écoles supérieures militaires – qui sont les premières à dispenser un enseignement occidental –, ainsi qu'en exil en Europe, à partir de 1889, comprend en son sein de nombreux membres arméniens.

Les années 1890 vont marquer un tournant dans l'opposition entre les Arméniens de l'empire et le pouvoir central. Les Arméniens sont dans les provinces de l'Est, de plus en plus en proie à des traitements inégalitaires de fait du maintien d'une double imposition exercée par l'Etat et par les tribus kurdes, et l'installation de populations d'immigrés musulmans venus du Caucase auxquelles des terres arméniennes sont allouées contribue à faire de la question agraire un terrain de conflit ouvert amenant le passage à une contestation armée⁶⁵³. En 1894, la révolte arménienne dans la ville de Sassoun n'entraîne aucune négociation avec le pouvoir mais le déchaînement d'une violence jusqu'alors inédite⁶⁵⁴. La répression militaire dirigée par Zeki Pacha, fondateur et commandant en titre des Hamidiyye – une cavalerie kurde placée sous l'autorité du sultan – va s'étendre à d'autres villes et toucher d'autres régions. Les populations musulmanes locales sont en outre incitées à participer aux massacres des Arméniens. Les tueries s'étirent jusqu'en 1897 et toucheront jusqu'au cœur de la capitale. En effet, le 1^{er} octobre 1895, s'appuyant sur l'intervention des puissances européennes qui font part de leur inquiétude quant au sort fait aux Arméniens en Anatolie, près de deux mille

⁶⁵² Voir Morin, Edgar: « Alors que Grecs, Bulgares, Turcs vont trouver leur patrie dans un Etat-nation, les séfarades saloniciens, eux, voudront échapper à l'Etat-nation. », in Morin Edgar, *Vidal et les siens*, op. cit. , p.49

⁶⁵³ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit.

⁶⁵⁴ Cf. Owen Miller : « On August 24, the military reported to the palace that the number of "Armenian sowers of discord" approached four thousand on Antok mountain. These numbers were taken with a grain of salt by the military which indicated that the numbers may be exaggerated (*'eşkıya-ı merkumenin mikdarının bu derecesi mübalağalı'*). This rumor was received as fact at the palace, and Sultan Abdülhamid II instructed, through his head secretary Süreyya, that the "bandits" be destroyed "in such a way that they are left with an extraordinary terror." The sultan's order was read to the Ottoman troops. According to Süleyman, one of the soldiers who participated in the mass violence in the Sasun mountains, the commanding Colonel Ismail Bey brandished the paper and said, "This the Firman of the Padishah." Süleyman recalled that the firman said that, "the Armenians were in rebellion against the Sultan's authority, and that they were to be punished with blood. They were to be made an example to others." In Miller Owen, « Rethinking the Violence in the Sasun Mountains (1893-1894) », *Études arméniennes contemporaines*, 10, 2018 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/eac.1556>

Arméniens manifestent dans les rues d'Istanbul contre les massacres qui ont lieu à l'Est et se font violemment réprimer à leur tour par une population préalablement armée de gourdin.

A l'issue de ces massacres qui s'étalèrent sur trois années, le nombre des victimes est estimé entre 200 000 et 250 000 ; victimes auxquelles s'ajoutèrent les pillages, les expropriations, les exils forcés, les villages détruits⁶⁵⁵.

Ces massacres de l'ère hamidienne sont tenus pour un être un tournant décisif quant à la teneur des relations intercommunautaires au sein de l'empire et dans leur inévitable déliquescence. Ces tueries de masse, dont le massacre perpétré à Urfa, alors que des Arméniens sont enfermés dans une église en flamme ; témoigne de la cruauté avec laquelle une population civile fut traitée, sont considérées comme les préludes « à la réponse » que le Comité Union et Progrès donnera à la « question arménienne » : la déportation et l'extermination de masse. Ces massacres pré-génocidaires sont également annonceurs du rôle et de l'attitude du pouvoir central quant à sa responsabilité : déléguer les tueries à des unités spéciales et la mise en place d'un déni systématisé s'appuyant sur la destruction systématique des archives corrélatives.

Pourtant, la communauté arménienne resta fidèle à l'empire et à l'ottomanité jusqu'à la révolution de 1908. Les Arméniens étaient la « *millet-i sadıka* », la « nation fidèle », celle qui se projetait dans une modernisation de l'empire dont ils n'étaient pas des acteurs marginaux mais de premier ordre. Il y avait bien entendu des velléités d'indépendances qui se manifestaient dans les milieux nationalistes arméniens, mais dans son ensemble la communauté arménienne était bien implantée dans le territoire anatolien dont elle partageait l'espace avec les « Turcs », intégrées dans la société ottomane puisqu'elle y assurait un rôle économique important, et était bien assimilée à celle-ci puisqu'une grande partie des Arméniens étaient turcophones⁶⁵⁶. Les relations entre les Arméniens et ceux qui ne s'appellent pas encore les « Turcs » puisque cette identité sera un construit, sont à bien des niveaux complexes. L'ancrage des Arméniens dans la société ottomane amenèrent certains d'entre eux à prendre part à la fondation d'un groupe – dont l'évolution se révélera funeste pour eux – qui prit le nom de « mouvement jeunes turcs ». La « Révolution jeune-turque » sera pour eux un grand espoir, la possibilité de réaliser ce que les Tanzimat échouèrent à réaliser : la « nation ottomane ».

Au début du XXe siècle et ce malgré la répression violente qui touche la communauté arménienne révoltée contre les abus des pouvoirs locaux et de l'orientation prise par le pouvoir central, le système

⁶⁵⁵ Bruneteau Bernard, *Le siècle des génocides*, Armand Colin, Paris, 2004, p. 51-53.

⁶⁵⁶ Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », art. cit.

des millets maintenait la dimension multiconfessionnelle et multiethnique de l'empire en laissant à des populations non-musulmanes une autonomie relative.

5. De l'Universalisme révolutionnaire au « darwinisme social » : de l'exil au pouvoir, radicalisation de la dissidence Jeune-Turque

La suspension de la constitution en 1878 par le sultan Abdülhamid II ne signe pas la disparition des revendications constitutionnalistes. C'est à la suite du mouvement Jeune- Ottoman et en prenant acte de ses échecs que vit le jour un autre mouvement qui partant d'une même révolte contre le despotisme du sultanat allait porter des visées toutes différentes. En 1889, apparaît le mouvement Jeune-turc. La date n'est pas anodine puisqu'une référence est directement faite à la Révolution française dont était fêté le centenaire. Tout comme les jeunes-ottomans, les Jeunes-Turcs allaient construire une société secrète calquée sur le fonctionnement de la charbonnerie ainsi que des loges maçonniques avec lesquelles ils communiquaient ou dont ils faisaient partie⁶⁵⁷. Les Jeunes turcs étaient portés par des idées toutes différentes des jeunes ottomans. En effet, ceux-ci se faisaient de la transformation de la société ottomane, sa modernisation, une conception guidée par les idées venues du positivisme logique⁶⁵⁸, et mêlaient leur rationalisme de scientisme. L'empire devait être transformé par la science ; c'est à partir de la science qu'il fallait rebâtir l'éducation et le droit.

Ce qui était considéré comme l'échec des Tanzimat et des Jeunes-Turcs, avait fait naître la question de savoir quelle forme devrait prendre l'Etat ottoman modernisée. En effet, à la fois l'universalisme défendu par les jeunes-ottomans et la dimension inclusive de la constitution semblant ouvrir la voie à une citoyenneté « ottomane », se sont heurtés à la réalité de la division de l'empire en Millet. La revendication d'un régime constitutionnel soulevait la question de la complexité de la réalité de

⁶⁵⁷ Cf. Thierry Zarkone : « Dans la Turquie des Jeunes Turcs, les destinées de la franc-maçonnerie étaient si liées à celles du Comité Union et Progrès que la chute de celui-ci, en 1918, entraîna la fuite du Grand Maître du Grand Orient Otto- man qui n'était autre que Tal'at Paşa, l'homme fort du régime jeune-turc et une épuration dans son obédience. » in Zarkone Thierry, « Soufisme et franc-maçonnerie à l'époque jeune-turque : le Şeyhülislâm Mûsâ Kâzîm Efendî (1850-1920) », *Anatolia moderna - Yeni anadolu*, Tome 2, 1991, p. 201-208 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/anatm.1991.889>

⁶⁵⁸ Cf. Hamit Bozarslan : « L'immense succès du positivisme et du darwinisme social chez les Jeunes Turcs (comme chez les *pensadores* d'Amérique Latine) est dû en grande partie à la peur qu'ils ressentent devant une doctrine messianique. Ces doctrines permettaient de détruire l'influence du « clergé » sans provoquer de bouleversements sociaux. Là encore, l'objectif était éloigné de celui des jacobins dans la mesure où il ne s'agissait que de la destruction d'un obstacle empêchant l'accès à la « civilisation » et l'établissement de l'ordre de l'élite. Le problème de la souveraineté nationale n'émergea que bien plus tard. Si bien que l'idée de l'Etre Suprême n'eut presque aucun effet chez les Jeunes Turcs, et même le culte de l'Humanité positiviste n'influença que peu d'entre eux. » in Bozarslan Hamit, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », art. cit.

l'Empire qui, s'il pouvait intensifier la centralisation étatique, ne pouvait promouvoir un principe d'unité là où les nationalismes naissants insufflaient un mouvement de retrait revendiquant leur liberté et leur indépendance. L'empire aurait pu tenter l'adoption d'un fédéralisme s'accordant à la diversité des communautés en présence ; l'évolution des événements mena à la promotion d'un modèle étatique et national centré sur l'idée d'une unité de la nation « turque ». L'opposition entre ses deux possibles traversa le mouvement Jeune-Turc lui-même. En effet si la branche fondée par le prince Sabaheddin prônait la décentralisation et la défense des initiatives privées, c'est la ligne défendue par le Comité union et progrès dirigé entre autres, par Ahmet Riza qui domina. La scission se fit en faveur de la tendance nationaliste turque⁶⁵⁹. La prise du pouvoir lors du pronunciamiento de 1908 se fit sans mobilisation populaire ni même de débats publics au sein de la population. La révolution se faisait au nom du peuple mais sans le peuple. Bien que cette prise de pouvoir permit le rétablissement de la Constitution – ce qui était le point de départ mobilisateur de ces officiers de l'armée ottomane –, l'emprise du Comité Union et progrès orienta l'action politique vers l'idée d'une nécessaire « turcisation » de l'empire. Cinq ans après, en 1913, le pouvoir est définitivement passé entre les mains du triumvirat composé d'Enver Pacha, Talaat Pacha et Cemal Pacha scellant la fin de l'idéal d'un Etat ottoman constitutionnel et décentralisé.

La volonté des Jeunes-Turcs arrivés au pouvoir après la Révolution de 1908 d'engager une politique de turquisation apparaît comme une rupture. Mais cette rupture est à comprendre à partir de son ancrage dans un processus long de transformation des mentalités tout au long du XIX^e siècle sous l'influence d'idées venues d'Europe et l'impulsion de penseurs ottomans ou même d'intellectuels extérieurs à l'empire qui vont contribuer à faire de « turc » – qui jusqu'alors était une dénomination dévalorisée, utilisée pour désigner les paysans anatoliens⁶⁶⁰ – un « ethnonyme », un pôle où se cristalliseront toutes les attentes et toutes les violences de ce début de XX^e siècle.

Une telle transformation s'ancre dans un processus de construction identitaire qui, nous l'avons vu, prend de l'ampleur corrélativement à la création d'un statut accordé aux autres communautés. Alors que la Constitution de 1876 promettait une émancipation aux communautés chrétiennes, l'appartenance confessionnelle se voyait renforcée en parallèle de la montée des nationalismes, et accentuait les frontières entre les communautés au lieu de les surmonter. La mise en place d'une telle

⁶⁵⁹ Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », art. cit.

⁶⁶⁰ Cf. Emmanuel Szurek : « Il est bien connu que le sens nationaliste du mot *Türk* n'a été stabilisé qu'à l'extrême fin du XIX^e siècle. Jusqu'à cette date, s'il est établi qu'on ait pu le rencontrer ponctuellement comme ethnonyme, *Türk* était fréquemment employé dans la langue des élites citadines ottomanes comme un socionyme pour désigner, avec une forte connotation de mépris de classe, les populations rurales turcophones de Roumélie et d'Anatolie. », in Szurek, Emmanuel, « Appeler les Turcs par leur nom. Le nationalisme patronymique dans la Turquie des années 1930 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 60-2, n°2, 2013, p.18-37 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhmc.602.0018>

distinction entre chrétiens et musulmans entraîna également la définition d'un « élément turco-musulman » comme étant l'élément légitime de par son histoire à dominer et conserver le pouvoir. Nous pourrions dire que le nationalisme turc naît en somme sous le règne d'Abdülhamid.

La « turcité » devient ainsi un référent majeur de la vie politique ottomane, aussi bien pour le régime hamidien qui, sous le coup des pertes territoriales que subit l'empire, va redéfinir le centre géographique de l'empire ainsi que son cœur symbolique – c'est-à-dire recentrer celui-ci sur l'espace anatolien et rabattre l'identité de l'élite musulmane dominante sur une turcité comme source de la souveraineté – que pour l'opposition, notamment Jeune-turque, qui va peu à peu faire de la « nation turque » la « nation gouvernante » et reconfigurer un récit historique à partir de l'idée que la « turcité » peut-être comprise « racialement », en faisant fonctionner des théories racistes avec la réhabilitation de grandes figures turques de l'histoire et le mythe de Touran⁶⁶¹.

Mehmet Emin Yurdakul (1869 - 1944) qui était écrivain, poète et homme politique nationaliste turc idéologue du pan-turcisme, formula ces vers étranges qui se lisent comme une profession de foi nationaliste mettant la « turcité » au-dessus de tout, y compris la beauté :

« Même le visage le plus beau est pour nous laid ; c'est le visage turc que nous aimons. Même la meilleure des essences est pour nous mauvaise ; c'est l'essence turque que nous voulons. »⁶⁶²

Cette déclaration est d'autant plus frappante qu'elle renverse l'opinion qui semblait avoir prévalu jusqu'alors au sein de l'élite lettrée. « Turc » renvoyait en effet, à un certain nombre de stéréotypes dont le « visage »⁶⁶³ était le réceptacle. Comme le rappelle Benjamin Lellouch :

⁶⁶¹ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.278-282

⁶⁶² *Ibidem*

⁶⁶³ Il y aurait peut-être lieu ici de faire une digression sur le « visage », la « visagité », dont nous savons qu'il est chez Lévinas ce qui révèle l'idée de l'infini. Dans l'altérité pure et nue du visage, dépouillée de toute visibilité, qualité, prédicat ou propriété effective, s'engage un rapport avec l'autre qui ne saurait être contenu, comme dépassement de l'idée de l'Autre en moi. Le visage chez Lévinas est parole et écriture il est déjà discours, il fait sens. Cette expérience de l'extériorité engage la responsabilité de chacun. Le visage absolument étranger constitue le fait originel de la fraternité, nous rappelle à nos obligations et nous juge et demande justice : « La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'appelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais καθ'αυτό. Il s'exprime. Le visage, contre l'ontologie contemporaine, apporte une notion de vérité qui n'est pas le dévoilement d'un Neutre impersonnel, mais une expression " l'étant perce toutes les enveloppes et généralités de l'être, pour étaler dans sa « forme » la totalité de son « contenu », pour supprimer, en fin de compte, la distinction de forme et de contenu (ce qui ne s'obtient pas par une quelconque modification de la connaissance qui thématise, mais précisément par le virement de la « thématisation » en discours). La condition de la vérité et de l'erreur théorétique, est la parole de l'Autre son expression que tout mensonge suppose déjà. Mais le contenu premier de l'expression, est cette expression même. Aborder Autrui dans le discours, c'est accueillir son

Les chroniques et documents d'archives ottomans affublent en effet les « Turcs » d'épithètes qui les désignent, par des injures travaillées dans une langue généralement rimée, comme sans intelligence (Etrâk-ı bî-idrâk), sales (Etrâkıñ vüçûd-ı nâ-pâki) et pourvus d'un visage horrible (Türk-i bed-liķâ). Le terme circonscrit donc largement une réalité socio-culturelle : le « Turc » est un homme des campagnes, nomade ou sédentaire, rustre et sans urbanité aucune, rétif à la civilisation, et volontiers fauteur de troubles.⁶⁶⁴

En effet, l'élite ottomane ne se percevait pas comme « turque » ; le « turc » demeurait assimilé aux paysans de l'intérieur avec qui l'élite ne voulait en rien être comparée.

Si à ses débuts le mouvement jeune-turc a été la réunion de courants politiques défendant des idées divergentes quant à ce que devait être l'empire à l'avenir ; dès le pronunciamiento de 1908 la ligne politique du Comité Union et Progrès devient clairement pro-turque. La tendance turquiste, nationaliste, dirigée par Ahmed Riza dûit au début composer avec la tendance occidentaliste et libérale plus sensible aux idées de décentralisation du pouvoir, soutenue par les Arméniens, et la tendance héritière des jeunes-ottomans plus axée sur la nécessité de préserver la culture et les valeurs islamiques propres à l'ottomanité. Hamit Bozarslan prend comme exemple de l'éviction des autres courants idéologiques au sein du mouvement Jeune-turc, un texte de Hüseyin Cahit (Yalçın), alors jeune éditorialiste du journal unioniste Tanin :

Nonobstant les vifs espoirs que nous nourrissons pour la fraternité et l'union des composantes ottomanes dans le futur, nous savons, à travers mille exemples et signaux offerts à nos yeux, que personne ne désire plus que nous, les éléments musulmans, la survie de l'État. Cela signifie que si nous, la composante musulmane, souhaitons que notre vie soit assurée dans la situation actuelle du pays, nous devons prendre le pouvoir [pour exercer notre] influence et ne pas le laisser capter par d'autres composantes. »⁶⁶⁵

expression où il déborde à tout instant l'idée qu'en emporterait une pensée. C'est donc recevoir d'Autrui au-delà de la capacité du Moi ; ce qui signifie exactement : avoir l'idée de l'infini. Mais cela signifie aussi être enseigné. Le rapport avec Autrui ou le Discours, est un rapport non-allergique, un rapport éthique, mais ce discours accueilli est un enseignement. Mais l'enseignement ne revient pas à la maïeutique. Il vient de l'extérieur et m'apporte plus que je ne contiens. P.43 et « Visage, déjà langage avant les mots, langage originel du visage humain dépouillé de la contenance qu'il se donne ou qu'il supporte sous les noms propres, les titres et les genres du monde. Langage originel, déjà demande, déjà, comme telle précisément, misère, pour l'en soi de l'être, déjà mendicité, mais déjà aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice ; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï : langage du non-dit. Ecriture ! », in Lévinas Emmanuel, *Totalité et infini : Essai sur l'extériorité*, éditions Le Livre de Poche, Paris, 1991, p. II

⁶⁶⁴ Lellouch Benjamin, « Qu'est-ce qu'un Turc ? (Égypte, Syrie, xvie siècle) », *European Journal of Turkish Studies*, 2013; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejts.4758>

⁶⁶⁵ Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Istanbul, Gerçek Yayınları, 1980, p. 169. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.275

La mise en avant de la composante musulmane est non seulement accentuée dans le passage suivant mais replié sur la composante « turque ». En effet celle-ci est présentée comme étant la seule composante à même de garantir l'unité du pays. Un glissement est opéré entre la « nation musulmane », la « nation dominante », puis la « nation turque », toujours en appuyant la légitimité de cette dernière sur l'histoire et – argument qui n'est pas anodin – un droit de conquête :

« Non ! Ce pays sera un pays turc. Nous allons toujours nous réunir sous le label ottoman, mais la forme de l'État ne sera jamais sujette à des modifications en dehors des intérêts particuliers de la nation turque et il n'y aura pas d'action contraire aux intérêts vitaux des musulmans. Ce sont les Turcs qui ont conquis ce pays. Les sacrifices qu'ils ont consentis pour y parvenir constituent les pages les plus fascinantes, les plus fières de l'histoire [...]. Les Turcs ont aujourd'hui, dans les pays qui sont sous leur administration, un droit historique, un droit de conquérant vieux de plusieurs siècles. Ce pays ne peut devenir un jouet [pour accomplir] l'intérêt particulier des composantes non musulmanes. Quoi qu'on en dise, la nation dominante dans ce pays sera la nation turque. »⁶⁶⁶

Les Turcs deviennent ainsi dans les discours unionistes les *evlad-i fatihan*, « enfants des conquérants », ou l'« élément fondateur » de l'empire ; et de 1911 à 1913 trois organisations sont créées renvoyant toutes à la supposée supériorité de la turcité et à sa valeur guerrière auxquelles une dimension paramilitaire est donnée : il s'agit des organisations Türk Yurdu Cemiyeti (Association de la Patrie turque, 1911), Türk Ocakları (Foyers turcs, 1912), Türk Gücü (Force turque, 1913).

La décision d'un certain nombre de Jeunes-Turcs d'appeler leur journal *Türk* en 1902 doit être considérée comme un tournant. Nonobstant les efforts officiels pour prouver [son attachement à l'ottomanisme], l'acceptation grandissante du nationalisme culturel parmi ses membres ordinaires, poussait le comité Union et Progrès dans son ensemble vers une direction [nationaliste] turque, brouillant les frontières entre Turc et Ottoman au détriment des autres groupes ethniques de l'empire. Tunalı Hilmi Bey [1871-1928], un membre dirigeant du comité Union et Progrès, précisait : «Turc et Ottoman [signifiaient] la même chose”.⁶⁶⁷

A cela s'ajoute le fait que le Comité jeune-turc d'Union et Progrès est indissociable de la guerre : des guerres effectives dans lesquelles l'empire ottoman est pris, et d'une idéologie reposant sur l'idée d'une omniprésence de la guerre, d'une guerre plus profonde encore que celles qui donnent lieu à des champs de bataille. La mise en place du projet génocidaire de 1915 du Comité Union et Progrès est la traduction la plus radicale de cet « état d'esprit unioniste ». La période où le comité fut au pouvoir

⁶⁶⁶ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.275

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p.237

correspond à un long enchaînement de conflits, et si Hamit Bozarslan peut voir dans le génocide l'essence même de la « guerre unioniste », c'est avant tout parce que la guerre fut l'essence même de l'unionisme. Un tel état d'esprit, le Dr Resid, unioniste de premier plan dans l'entreprise d'extermination des populations arméniennes d'Anatolie puisqu'il sera en poste à Diyarbakir, l'exprime laconiquement ainsi : « C'est soit eux, soit nous. »⁶⁶⁸ Ce sentiment d'urgence, d'absence de choix, pose la violence comme seule issue et puisqu'elle n'est pas choisie mais imposée par le cours de l'Histoire, est légitimée et les auteurs, dédouanés. Halil Menteşe (1874-1948), futur ministre des Affaires étrangères du comité Union et Progrès, justifie ses actes ainsi :

« J'ai été pris d'anxiété quand j'ai reçu ces télégrammes concernant les Arméniens. Je n'ai pu dormir de la nuit. Le cœur ne pouvait rester indifférent à cela. Mais si ce n'était pas nous, c'était eux qui allaient le faire. Naturellement, c'est nous qui avons commencé. Il s'agissait pour notre nation de la vie ou de la mort. »⁶⁶⁹

L'attitude du docteur Resid après les faits traduit bien cet état d'esprit qui fait reposer sur une nécessité de l'Histoire des décisions en réalité prises par lui-seul :

[...] Ta nationalité vient avant toute autre chose. [...] Les Arméniens de l'Est étaient tellement excités [contre nous] que s'ils étaient demeurés dans leurs pays (*memleket*) il ne resterait pas un seul Turc, un seul Musulman en vie [...] Je me suis alors dit : "Ô docteur Reşid, il y a deux possibilités. Soit ils vont nettoyer les Turcs, soit ils vont être nettoyés par les Turcs." Je ne pouvais rester indécis entre ces deux hypothèses. Ma turcité l'a emporté sur ma qualité de médecin. Je me suis dit : "Plutôt qu'ils nous éliminent, nous devons les éliminer [*ortadan kaldirmek*]" [...] Si l'histoire me tient rigueur de cette attitude, je l'accepterai. [Mais] je me moque de ce que les autres nations écrivent ou écriront sur moi. »⁶⁷⁰

Le génocide ne fut pas le déchaînement d'une violence aveugle mais bien le résultat de calculs opérés en amont. Une telle violence répondait à une rationalité bien précise : une rationalité qui interprétait l'histoire dans un certain sens, enracinant cette nécessité dans le temps aussi bien comme réponse à un déterminisme et qui serait l'expression du « sang » et la « race », que comme avenir à construire sur des bases nouvelles, c'est-à-dire « nettoyées », « vidées ». Autrement dit, les ruines devaient présider à la renaissance : sur la destruction des Arméniens de l'empire devaient se construire la nation « turque ».

⁶⁶⁸ Bleda Şükrü, *İmparatorluğun Çöküşü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, p. 58. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit.

⁶⁶⁹ Çetinoglu Sait, « İttihat ve Terakki'nin Gizli Ajandası », cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit.

⁶⁷⁰. Cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.289

La guerre à laquelle les Unionistes se livrèrent ne visait pas que les puissances étrangères, les ennemis extérieurs, mais également les « ennemis de l'intérieur ». Hamit Bozarslan le souligne en s'appuyant sur les travaux de publication de Şükrü Hanioglu⁶⁷¹ : il est clairement lisible dans la correspondance interne du Comité Union et Progrès que celui-ci repose sur une compréhension paranoïaque de la complexité de l'empire ; les Arméniens sont une menace, des traîtres en puissance. Bozarslan lie cette conception agressive des rapports intercommunautaires propre à la politique du Comité comme résultant d'une idéologie d'un éclectisme certain mais comme s'étant construit essentiellement autour d'un noyau de conceptions issues de ce que l'on regroupe généralement sous le nom de « darwinisme social ». Il est ainsi primordial pour comprendre comment le nettoyage ethnique de l'Anatolie a été rendu possible revenir sur la genèse des discours idéologique menant à sa légitimation.

« Le nationalisme est lourdement marqué par le darwinisme social et des concepts comme la « sélection naturelle » (*istifa*) et la « lutte pour la survie » (*idal-i hayat*) que Yusuf Akçura a introduits dans le vocabulaire politique ottoman dès 1904. »⁶⁷²

La « turcité » n'était pas le propre des unionistes ; sa sacralité et sa supériorité supposées étaient tout aussi bien défendues et affirmées dans la conception qu'Addül Hamid se faisait de cette « nation dominante ». Là où le Comité se démarque c'est dans l'ancrage de la « turcité » dans une conception biologique et matérialiste qui était jusqu'alors étrangère au pouvoir qui reposait encore sur une conception confessionnelle de la hiérarchie des communautés. Une telle conception biologique et matérialiste vient directement de l'influence exercée par le milieu d'origine dont fut issu le mouvement jeune-turc : si celui-ci a connu diverses tendances et pris pied en plusieurs pays au cours de l'exil forcé de ses membres, l'Ecole impériale de médecine militaire demeure le lieu de référence déterminant dans la structuration idéologique du comité. Le fait que certains de ses fondateurs aient été médecins a, de fait, orienté le Comité vers des concepts qui n'avaient pas cours dans les autres milieux (au sein de l'Ecole d'administration par exemple).

L'Ecole impériale militaire de médecine (*Mekteb-i tıbbiye*), fut la première école de médecine de l'Empire ottoman. La création en 1827 par le Sultan Mahmud II de cette école de médecine gérée par l'armée faisait pleinement partie du programme de développement d'institutions nouvelles lancées afin de moderniser l'Empire en vue de combler ses retards vis-à-vis des pays européens en matière de sciences et de techniques⁶⁷³. Cet établissement d'enseignement supérieur était ouvert aux influences

⁶⁷¹ Hanioglu Şükrü, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

⁶⁷² Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.418-419. Bozarslan s'appuie sur les travaux de François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, ADPF, 1980

⁶⁷³ Cf. Michèle Nicolas, « Compte rendu de Dramur Rengin, *Médecine et pharmacie dans les Palais de l'État ottoman*, Osmanlı Devleti Saraylarında Tıp ve Eczacılık, Istanbul, Ed. Aya, 2008, 360 p. », in *Revue d'histoire de la*

de tout ce qui, en provenance de l'Europe, proposait une conception scientifiquement renouvelée du corps mais aussi de la société. Cette école fut ainsi :

[la] caisse de résonance de la diffusion du matérialisme vulgaire de Ludwig Büchner et d'Ernst Haeckel, comme du darwinisme social [...]⁶⁷⁴

Le fait que certains unionistes tels que Bahaeddin Şakir, Hasan Amca, Nazım ou Reşid aient suivi une formation en médecine peut expliquer leur perméabilité aux théories du « darwinisme social » et comment à partir de là ils doublèrent leur conception nationaliste de théories biologiques et matérialistes.

Chez les fondateurs du comité, les sciences biologiques, l'anatomie et la physiologie jouaient un rôle de premier plan [...]. Leur détachement des racines morales de la société dans laquelle ils vivaient et leur acquisition d'une vision du monde biologique expliquent pourquoi, contrairement à ce qui se passait dans l'école d'administration, le mouvement qui voyait le jour à l'école militaire de médecine gagnait une caractéristique "révolutionnaire".⁶⁷⁵

L'éclectisme du Comité en matière d'influence est un fait indéniable. Mais, et c'est ce qu'Hamit Bozarslan soutient, au-dessus de ces différentes influences, les théories darwiniennes vulgarisées et appliquées à des théories sociales telles que celles qui se retrouvent dans les travaux de Gustave Lebon auront une prépondérance. C'est dans le « darwinisme social » que ceux-ci semblent trouver un discours en adéquation avec la radicalisation de leur conception du nationalisme turc. Non seulement le « darwinisme social » nomme les causes de l'affaiblissement des « nations-espèces » mais propose également une voie de salvation contre ce déclin : ces théories donnent une assise scientifique à une axiologie permettant d'intervenir sur la destinée des nations. La nécessité de former une nation qui soit une « nation en arme »⁶⁷⁶, c'est-à-dire capable de défendre son « essence » apparaît dès lors comme une vérité scientifique ; elle devient une « nécessité darwinienne ».

pharmacie, 97e année, n°365, 2010, p. 117-119 ; URL : www.persee.fr/doc/pharm_0035-2349_2010_num_97_365_22157_t21_0117_0000_2 : « Tout d'abord sont commentés les documents relatifs à l'École impériale de médecine et de pharmacie (*Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i şâhâne*) que le sultan Mahmut II inaugure le 14 mai 1839 : « Ici les sciences médicales vous seront enseignées en français... Mon but n'est pas de vous enseigner le français mais de vous faire découvrir les sciences médicales, afin de les introduire graduellement dans notre langue ». Grâce à son directeur, le Dr Charles Amboise Bernard (1808-1844), né à Prague et diplômé de l'Académie de médecine militaire de Vienne (Wiener Josephs-Akademie), l'établissement atteignit un niveau comparable à celui des écoles européennes. Au moment de sa création, à Galatasaray, elle comporte une section médicale, une classe de pharmacie et une classe de chirurgie, avec un hôpital, des laboratoires, une bibliothèque, un musée et un jardin botanique créé par le pharmacien allemand F.W. Noë (1798-1858). »

⁶⁷⁴ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit., p.223

⁶⁷⁵ *Ibidem*

⁶⁷⁶ Il y a évidemment dans ce terme de « nation en arme » une référence directe qui est faite à la Révolution française, à la Garde nationale que l'Assemblée constituante instaura au lendemain de la fête de la Fédération

La conversion des jeunes turcs aux théories du « darwinisme social » marque donc un tournant par rapport aux générations précédentes que ce soient les jeunes-ottomans ou que ce soient les acteurs de la période des Tanzimat. L'universalisme qu'inspirait les œuvres de penseurs comme Alexis de Tocqueville – pour qui l'espèce humaine était une – ou encore comme Auguste Comte dont l'influence fut très grande sur les élites intellectuelles ottomanes (notamment Ahmed Riza qui fera partie des Jeunes-Turcs), va laisser place à une vision plus sombre de l'humanité, divisée en races et dont la survie de chacune dépend des avantages biologiques qu'elle peut faire jouer dans cette guerre des races de tous contre tous.

Ce sont des auteurs tels qu'Ernest Renan (1823-1892), Hyppolite Taine (1828-1893), et Arthur de Gobineau (1816-1882) qui vont être les vecteurs d'une pensée influencée par le matérialisme biologique de Charles Darwin⁶⁷⁷ et qui vont en entreprendre l'extension et qui vont avoir – dans des versions vulgarisées – un impact sur l'orientation idéologique des Jeunes turcs. Si Ernest Renan ne souscrivit pas à l'application des théories darwiniennes aux sciences sociales, celui-ci n'en concevait pas moins l'espèce humaine comme divisée en différentes races pouvant être hiérarchisées⁶⁷⁸. Et si Ernest Renan, en raison de ses positions à l'encontre de l'Islam, s'était attiré la critique des Jeunes-Ottomans et notamment de Namik Kemal qui entreprit une réfutation de ses discours⁶⁷⁹, celui-ci avait noué des relations d'amitié avec certains intellectuels ottomans dont Halil Ganem. Hyppolite Taine eut un impact important quant à sa réfutation de l'universalisme des Lumières qui trouva une expression politique lors de la Révolution française, celui-ci voyait en celle-là la responsable de ce qu'il considérait comme son échec⁶⁸⁰. La réfutation de tout universalisme au profit d'un scientisme historique faisant de la race, du milieu et du temps, les seuls éléments pour saisir le mouvement de l'Histoire ; confortait l'idéologie du Comité qui cherchait à construire une idée exclusive de la nation. En cela L'influence

comme de véritables forces militaires. Cf. Philippe Catros : « Dans L'armée nouvelle, Jaurès a affirmé que la Révolution avait livré la première esquisse de ce qu'il a appelé la nation armée, c'est-à-dire une vaste formation milicienne fondant l'appareil militaire dans la nation. Sa thèse, il l'a essentiellement appuyée sur une intervention de Carnot qui, le 1er août 1792, avait prophétisé la dissolution prochaine des troupes de ligne dans la Garde nationale. » in Catros Philippe, « Les militaires patriotes, la nation en armes et la question des milices nationales (1789-1792) » in (dir.) Bianchi Serge et Dupuy Roger, *La garde nationale entre nation et peuple en armes, Mythes et réalités, 1789-1871*, Presses universitaires de Rennes, 2006 ; Cf. également Jaurès Jean, *L'armée nouvelle*, présentation de Jean-Noël Jeanneney, Imprimerie nationale, Paris, 1992.

⁶⁷⁷ Cf. Bernardini Jean-Marc, *Le darwinisme social en France (1859-1918), Fascination et rejet d'une idéologie*, CNRS Histoire, CNRS éditions, Paris, 1997

⁶⁷⁸ Maurice Agulhon, « Ernest Renan, conservateur et républicain », in *Histoire vagabonde III*, Gallimard (Bibliothèque des histoires), Paris, 1996, p. 100-115.

⁶⁷⁹ Michelangelo Guida, "Al-Afghani and Namik Kemal's Replies to Ernest Renan: Two Anti-Westernist Works in the Formative Stage of Islamist Thought", *Turkish Journal of Politics*, Vol. 2, n°2, 2011

⁶⁸⁰ Dunyach Jean-François, « Histoire et décadence en France à la fin du XIXe siècle. Hippolyte Taine et Les origines de la France contemporaine », *Mil neuf cent*, n°14, 1996, p.115-137; DOI : <https://doi.org/10.3406/mcm.1996.1153>

d'Arthur Gobineau fut elle aussi déterminante⁶⁸¹ : celui-ci fit plus que partager les idées de « sélection », de « lutte » issues des théories darwiniennes, il réinvestit les idées racistes de Boulainvilliers afin de bâtir une théorie générale de l'inégalité des races. Si les idées de ces trois auteurs divergent – notamment entre Renan et Gobineau –, tous trois composent cet éclectisme de la conception jeune-turc sur lequel le Comité construira une axiologie.

A ces trois auteurs, il faut également ajouter Ernest Haeckel (1834-1919), Ludwig Büchner (1824-1899) et Gustave Le Bon (1841-1931), trois scientifiques dont les œuvres, reprenant les théories darwiniennes, ont contribué à la construction d'une vulgate darwinienne dont Abdullah Cevdet fut l'un des plus actifs promoteurs en traduisant notamment les œuvres de Lebon. Hamit Bozarslan met en avant la reprise des idées de Gustave Lebon dans les milieux unionistes pour souligner à quel point une rupture semble être définitivement consommée entre l'idéal de la Révolution de 1789 qui secoua si violemment l'Europe jusqu'à atteindre l'Empire ottoman, forçant celui-ci à entreprendre de profondes réformes.

Mais au XIX^{ème}- début du XX^{ème} siècle- l'idéal universaliste a définitivement cédé la place à des conceptions racistes et inégalitaires de l'humanité et à une vision belliqueuse des rapports entre les nations. Hamit Bozarslan rappelle les propos de Tekin Alp (1883-1961), l'un des théoriciens du nationalisme radical turc :

L'idéal français » est en contradiction avec les besoins et les conditions de notre période : depuis la Grande Révolution, la nation tourne son visage vers "la liberté, l'égalité et la fraternité". Les philosophes français ont créé un terme spécifique pour [définir cet idéal] : l'humanitarisme". Gustave Le Bon dit : "La plus grande malchance de la France est que cet humanitarisme est devenu un idéal national. L'Italie a été créée en conséquence de cet idéal, pour figurer toujours parmi les ennemis de la France. En somme, la formation d'un Français n'est pas nationale, mais antinationale".⁶⁸²

La critique du modèle humanitariste français par Tekin Alp apporte un élément d'explication quant au choix que le Comité prendra au moment où la première guerre éclate en Europe. Le nationalisme

⁶⁸¹ Sur l'importance de l'influence de la pensée de Gobineau dans l'entre-deux guerres cf. Haussmann Frantz-Rutger, « La théorie raciale des universitaires allemands, l'histoire d'un rapport fatal à l'époque de l'Entre-deux-guerres », in (dir.) Merlio Gilbert, *Ni gauche, ni droite, Les chassés-croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'Entre-deux-guerres*, coll. Politiques et élites, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Pessac, 1995 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.msha.19810>

⁶⁸² Tekin Alp, « The Turkish and Pan-Turkish Ideal », *Pan Turkism in Turkey. A Study in Irredentism*, Londres, C. Hurst & Company, 1981, p.133, cite par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit.

allemand est loué par ce dernier comme étant un modèle d'affirmation guerrière axé sur un idéal de puissance :

Les Allemands proclament leur idéal dans leur hymne : *Deutschland, Deutschland über alles...* Chaque Allemand connaît cet hymne depuis son enfance, ses oreilles s'en repaissent tout au long de sa vie et il meurt en entonnant *Deutschland, Deutschland über alles*. Et, en réalité profonde, chaque Allemand se languit, de toute son âme et tout son désir, de voir sa nation se placer *über alles*. À la poursuite de cet idéal, les Allemands sont devenus une nation si grande et puissante qu'ils sont désormais capables de défier tout un monde d'assaillants et de les vaincre tous.⁶⁸³

Renforcer la nation, défendre la race, affirmer sa supériorité dans une lutte des races : autant de concepts mélangeant l'histoire au biologique qui entrent en résonance avec les ambitions du comité décidé à faire de la préservation de la « turcité » la finalité de sa politique. Si Ziya Gökalp, l'un des principaux idéologues du nationalisme turc se convertira à la lutte pour la survie et à la suprématie du plus fort, c'est véritablement l'œuvre du penseur tatar, Yusuf Akçura, que la rupture avec l'idéal de l'ottomanité encore défendu par toute une partie de l'empire, sera définitivement écarté, laissant la place à un idéal fondé sur la race et sa préservation, ainsi qu'à son droit de conquête, légitimant par là toute entreprise de « turcification ». Le nationalisme turc est ainsi redéfini autour de l'unité de la turcité » et ce à partir du « darwinisme social » qui donne une assise scientifique aux violences qui s'annoncent.

⁶⁸³ *Ibidem*

Chapitre 3

La Nation sous l'Etat : prégnance d'un discours historico-politique de la fin du XVIIIe au début du XXe siècle ; « guerre des races » et « darwinisme social »

1. Le « darwinisme social » des idéologues du Comité Union et Progrès : la conversion de la « lutte pour l'existence » comme loi fondamentale de l'évolution des sociétés en idéologie

Mais que faut-il entendre exactement par « darwinisme social » ? De quel « darwinisme » et de quelles théories sociologiques parle-t-on ?

Les références au « darwinisme social » sont nombreuses pour décrire cette nébuleuse de pensées qui eut cours dans les dernières décennies du XXe siècle et qui porta son influence jusqu'à la période la plus sombre de l'entre-deux guerres nourrissant l'idéologie nationale socialiste. Mais si effectivement une telle dénomination fut attribuée à ce faisceau de pensée prônant une « lutte pour l'existence », cela n'avait à bien y regarder que peu à voir avec les théories de Charles Darwin lui-même. L'extension des théories darwiniennes de l'évolution aux sciences sociales semble bien plus surestimée que réelle et il y a eu à l'origine d'un tel courant d'autres figures de la science et de la pensée occidentale de la fin du XIXe siècle. L'impact de la pensée de Charles Darwin sur son époque fut conséquent tant dans la représentation que l'on se faisait alors de la science que dans sa méthodologie, ses critères de validation épistémologiques.

Comme le rappelle Daniel Becquemont, le terme lui-même de « darwinisme social » ne fut jamais employé par ceux-là même qui passent pour en être les figures les plus éminentes⁶⁸⁴. Le terme fut bien plutôt forgé dans une optique critique et employé en vue de recouper dans une même guerre des idées tous les tenants d'une application du concept de « lutte pour la vie » à l'histoire de l'humanité, à faire fonctionner celle-ci comme étant la loi fondamentale de l'évolution des sociétés.

⁶⁸⁴ Becquemont Daniel, « Une régression épistémologique : le "darwinisme social" », *Espaces Temps*, p.84-86, 2004, p. 91-105 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/espato.2004.4242>

Ce qui ressort de l'utilisation des théories darwiniennes de l'évolution telle qu'elles sont reprises chez Gobineau ou chez Haeckel entre autres, c'est à quel point cette utilisation fut sélective et fit l'impasse sur le cœur même de ce qui composait l'apport le plus important de Charles Darwin aux théories de l'évolution. En effet, ce que Darwin apportait à la biologie, c'était une théorie des variations pouvant apparaître dans le cours de la nature et la sélection de certains d'entre eux en vertu de leur plus grande adéquation à une pression environnementale. La transmission héréditaire de tels traits acquis ne présupposait aucun déterminisme ni de loi du fort. C'est pourtant le cœur même des théories darwiniennes que ses « continuateurs » s'empressèrent de simplifier en les rabattant sur une théorie de l'évolution simpliste s'attachant à faire de l'évolution un passage du simple au complexe, de l'homogène à l'hétérogène, suivant un fil temporel qui, finalement, se résumait à une reprise des théories du progrès. Le hasard des variations qui pourtant était la nouveauté propre à Darwin fut écarté car du moment qu'il fut entrepris d'étendre les théories de l'évolution biologique au cours de l'histoire et de faire de celles-ci les « lois » de l'histoire, ceci ne se fit qu'en réinvestissant une conception finalisée de l'histoire des sociétés humaines – finalisées par la réalisation de la raison elle-même. C'est ainsi bien plus les idées de progrès issues du XVIIIe siècle qui s'étayèrent de conceptions biologiques donnant une assise scientifique aux vieilles conceptions de la « raison en marche dans l'histoire » divisant l'humanité en étapes allant de la sauvagerie à la civilisation, chaque société se trouvant définie par rapport au palier atteint sur cette échelle de développement qui est aussi une échelle de valeurs.

L'extension des lois biologiques à l'ordre social qui s'est faite sous l'influence d'une idée préconçue d'une « lutte pour la vie » ne doit que peu à Charles Darwin lui-même si ce n'est l'emprunt qu'il fit du terme de « survivance du plus apte » dès la cinquième édition de *L'origine des espèces* à Herbert Spencer. Ce qui demeure, c'est une volonté partagée au sein de certains penseurs du XIXe siècle d'appuyer les sciences humaines sur la biologie et de trouver le biais par lequel le social peut être compris comme un organisme et comment cet « organisme social » a un fonctionnement analogue à un organisme biologique.

Pour Daniel Becquemont, une telle volonté de rabattre le social sur le biologique doit bien plus à l'œuvre d'Ernest Haeckel qu'à Darwin lui-même :

Que ce soit sous l'idée baerienne de passage du simple au complexe par différenciations successives ou bien celle plus rigide de Haeckel selon lequel l'ontogenèse était une récapitulation de la phylogenèse, l'idée d'un développement général de l'humanité, dans tous les compartiments du savoir, liant enfance de l'humanité et enfance des individus, développement de la sauvagerie à la civilisation selon le modèle d'un développement

individuel, permettait aisément de soumettre le concept d'une raison en marche dans l'histoire à des lois d'évolution simples et rigoureuses qui constituaient inéluctablement un progrès finalisé, mais qui ne devaient pas grand-chose à la pensée de Darwin.⁶⁸⁵

La « lutte pour l'existence » telle est donc la vulgate darwinienne qui ressort de ces théories que les nationalistes turcs du Comité Union et Progrès s'empresseront de convertir en idéologie. Une telle fascination pour une vision de la nature comme théâtre dramatique qui n'offrirait comme perspective que la survivance du plus fort accompagne une escalade dans la violence, violence dont le Comité n'a jamais caché sa volonté d'en user, comme le rappelle Bozarslan :

D'autres unionistes, cependant, ont toujours été fascinés par la violence, appelant à une « fête du sang » dès 1896 : « Oui, nous allons mourir, nous allons tuer, couper, briser, brûler, démolir ; nous n'avons peur de personne.⁶⁸⁶

Concevoir la nature comme une zone de guerre où l'élimination des individus peu aptes à survivre n'était que l'expression d'un système d'équilibre et de compensation cruel mais bénéfique, concourant à la réalisation d'un bien universel, avalisait la politique d'hostilité nourrie à l'encontre de la communauté arménienne. Le « darwinisme social » légitimait une idéologie qui prônait la militarisation de la nation, ou du moins le renforcement de la cohésion de la communauté par un encadrement militaire de la société⁶⁸⁷. Si la politique du Comité Union et Progrès n'atteint jamais à la réalisation d'un racisme d'Etat à proprement parlé comme ce fut le cas avec le national-socialisme, la guerre était définitivement devenue le moteur de l'histoire.

Guerre des nations, guerres des races, de telles conceptions allaient entraîner une reconfiguration démographique profonde et dramatique de l'espace anatolien et léguer à la République de Turquie un héritage problématique pris dans une politique de la mémoire et de l'oubli et d'où une dimension mystique n'est pas absente.

⁶⁸⁵ *Ibidem*

⁶⁸⁶ Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, Istanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, p. 198. Cité par Hamit Bozarslan In Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.244

⁶⁸⁷ Cf. Maksudyan, Nazan : « Dès le début du XXe siècle, les enfants devinrent des acteurs du nationalisme avec la formation des premières organisations de scoutisme destinées à des garçons de communautés ethniques et religieuses variées. Ces sociétés constituèrent les pôles majeurs de promotion de l'héroïsme et du patriotisme des enfants. Au cours de la première décennie du siècle, comme ailleurs en Europe, la culture physique se militarisa de plus en plus et les organisations paramilitaires se mirent à encadrer la jeunesse. À la veille de la Première Guerre mondiale, la valorisation du sport entraînait dans l'élaboration d'un nationalisme dont le corps était partie prenante. Dans l'Empire ottoman, les enfants commencèrent à être utilisés comme les forces paramilitaires nationalistes des futurs États-nations qui, selon ce qu'espéraient leurs promoteurs, se détacheraient de la construction impériale, multiethnique, multiconfessionnelle et multilingue. » in Maksudyan, Nazan « La jeunesse ottomane, enjeu des luttes nationales (1914-1919) », *Le Mouvement Social*, vol. 261, n° 4, 2017, p. 9-29 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/lms.261.0009>

2. 1976, Michel Foucault : « la guerre des races » ; généalogie d'un champ historico-politique fonctionnant comme champ de luttes

Nous avons vu que le XIXe siècle ottoman avait été un temps où la dissémination de toute une série de fractures se conjuga en une grande rupture qui peut être caractérisée comme étant la crise temporelle majeure de la modernité. L'idéologie unioniste telle qu'elle se développe dans les dernières décennies du XIXe siècle avant de devenir effective après la prise du pouvoir par le coup d'état orchestré par le Comité jeune-turc en 1908, n'échappe pas à cet état de crise généralisé. Le Comité va, bien entendu, opérer la rupture majeure à partir de laquelle rien ne sera plus jamais comme avant, avec la décision de déporter les communautés arméniennes. La possibilité d'une telle entreprise génocidaire représente une rupture majeure en ce que celle-ci s'inscrit dans le temps d'une historiographie reconfigurée autour de conceptions qui jusqu'alors n'entraient pas en ligne de compte dans les décisions politiques.

Pour comprendre cela, il nous faut aller au-delà du « darwinisme social » dont nous avons vu qu'il n'était qu'une désignation a posteriori regroupant des penseurs pour qui la redéfinition des critères de validation épistémologique entrepris par Darwin importait moins que l'affirmation des grandes lois souterraines de l'évolution de l'humanité au cours de l'histoire. Ceux-ci s'inscrivent dans une faille idéologique plus vaste et qui, bien que passée inaperçue, fut remise au jour par les travaux que Michel Foucault entrepris lorsque celui-ci se lança dans une refonte à nouveau frais de notre façon de concevoir le pouvoir.

Lorsqu'en 1976, Michel Foucault reprend son enseignement au Collège de France, celui-ci décide de s'intéresser à une forme de discours qui avait été jusqu'alors reléguée aux archives de l'Histoire pour en faire le point de départ de sa redéfinition du pouvoir selon deux formes – pouvoir disciplinaire et « bio-pouvoir » – et entreprend de retracer la généalogie d'une forme de discours qui avait fait de la guerre des races et des récits de conquête le cœur d'une logique de pouvoir fondée non sur la loi mais sur la stratégie.

L'ensemble de son enseignement dispensé cette année-là sera regroupé sous un titre qui est aussi une citation et qui semble contenir toute la somme des ruptures qui eurent lieux dans le discours historico-politique de la fin du XVIIIe siècle au début du XXe siècle : « Il faut défendre la société. »⁶⁸⁸

⁶⁸⁸ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* » (1975-1976), *Cours au Collège de France*, 1976 Gallimard, Paris, 1997

C'est de la charge révolutionnaire d'une telle citation que Foucault entreprend de rendre compte et ce en mettant l'accent sur un certain nombre de points de fractures.

Michel Foucault commence tout d'abord par prendre le contre-pied de ce qui est généralement – et peut-être trop naïvement admis – en matière de découpage historique. En effet, à ne s'en tenir qu'aux discours sur l'Histoire, il apparaît que le Moyen-Age ne peut être une période isolée de l'Antiquité que tardivement. Le point de rupture entre Antiquité et Moyen-Age n'est pas ordonné à quelque événement violent, bataille ou prise de guerre ; mais à la transformation des discours relatifs à l'origine des nations. De tels discours n'avaient pas encore rompu avec une dimension mythico-généalogique : les grandes nations se revendiquaient toutes d'un certain mythe troyen. Les histoires politiques, pré-nationales et nationales au Haut Moyen-Age prenaient pour point de départ la dispersion du peuple troyen à la chute de Troie. Se revendiquer de Troie, c'était pour les nations revendiquer un lien de filiation direct avec Rome qui restait en aval la référence de cet espace européen fait d'une multitude de royaumes à la légitimité encore précaire. Chaque dynastie d'Europe s'était alors attribué un ancêtre issu de la lignée de Priam : Francus pour la monarchie franque⁶⁸⁹, Brutus pour la monarchie anglaise et également Turcus pour la monarchie ottomane⁶⁹⁰. Il peut paraître étonnant qu'un empire musulman se soit revendiqué d'une origine commune avec les monarchies européennes, cela ne témoigne pourtant que d'une certaine vision du monde au-delà duquel se tramait tout un réseau de liens, de lignages et d'ascendances et également un argument politique pour traiter d'égalité avec les puissances voisines. Ainsi, au XVe siècle, le Sultan ottoman écrivait au doge de Venise :

« Mais pourquoi nous ferions-nous la guerre, puisque nous sommes frères ? Les Turcs, on le sait bien, sont nés, sont sortis de l'incendie de Troie et sont descendants aussi de Priam. Les

⁶⁸⁹ Sur l'imaginaire politique de la France aux derniers siècles du Moyen Age cf. Colette Beaune, *Naissance de la nation France*, coll.Folio. Histoire, Gallimard, Paris, 1993

⁶⁹⁰ Cf. David Bouvier : « Si les croisés affirment qu'ils veulent venger les Grecs et repousser les musulmans, Mehmed II se rendant sur le site de Troie, neuf ans après la prise de Constantinople, déclare, d'après le chroniqueur grec Critoboulos d'Imbros, qu'il lui est revenu, à lui, de venger les Troyens. Déclaration surprenante ! Mais il faut rappeler que les Turcs aussi s'étaient inventé un héros fondateur, Turcus, tout droit venu de Troie. Les humanistes byzantins du XIVe siècle enrichissaient la démonstration par l'étymologie en dérivant le nom des Turcs de celui du héros Teucros, héros fondateur de Troie et éponyme des Teucroi, nom donné aux Troyens dès Hérodote. Dans ses Essais, admirant le génie d'Homère, Montaigne évoque une lettre que Mehmed II (« Mahumet, second de ce nom, Empereur des Turcs ») aurait écrite au pape Pie II pour s'étonner de l'opposition de Rome à sa conquête : « Je m'estonne comment les Italiens se bandent contre moy, attendu que nous avons nostre origine commune des Troyens : et que j'ay comme eux interest de venger le sang d'Hector sur les Grecs, lesquels ils vont favorisant contre moy. (Montaigne, *Essais*, II, 36 (chap. « Des plus excellens hommes »)). A la Renaissance, la référence à la guerre de Troie aurait pu aussi bien servir « à sceller une alliance entre François Ier et Soliman le Magnifique » qu'à amplifier la rivalité entre les Irlandais, perçus comme les descendants des Achéens, et les Anglais qui disaient descendre des Troyens par l'intermédiaire de Brutus, éponyme des Britanniques. » in Bouvier David, « Lieux et non-lieux de Troie », *Études de lettres*, 1-2, 2010, p.9-38 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.275>

Turcs, disait-il, on le sait bien qu'ils sont les descendants de Turcus, fils de Priam comme Énée et comme Francus. »⁶⁹¹

Cet esprit européen qui n'avait pas rompu avec le discours mythico-généalogique troyen venu de l'Antiquité va prendre fin. Un tout autre type de discours va venir tenir lieu de discours sur les origines et consommer définitivement la rupture avec la conscience historique antique. Ce nouveau type de discours sera centré sur les races et sur les guerres que celles-ci se livrent et formulera ainsi une tout autre conscience historique. L'apparition des discours sur la guerre des races coïncide avec l'apparition d'une tout autre organisation du temps dans la conscience que l'Europe avait d'elle-même et cela se répercutera jusque dans sa politique et ses pratiques. Ce nouveau type de discours s'identifie à une rupture et à la prise de conscience d'une rupture, de ce que quelque chose du passé a définitivement rompu avec l'actualité. C'est à partir de cette rupture que va apparaître l'Antiquité comme antiquité. C'est l'unité éclatante de la grande Rome qui éclate à nouveau et cette fois-ci dans les consciences.

Ce discours historique sur la guerre des races fit apparaître de nouveaux lieux, de nouveaux liens, de nouveaux faits, de nouveaux personnages également, qui, jusqu'alors, n'avaient pas été pris en compte dans l'historiographie officielle des Etats monarchiques d'alors. Ce discours est un discours de la guerre et il est un discours de la guerre en ce qu'il va mettre au commencement de l'Europe le sang et la conquête. Il dit ceci : l'Europe est née des événements violents qu'entraînèrent les grandes invasions franques, normandes, et autres. Ces événements dont les mémoires n'ont pourtant gardé que de souvenirs vagues, ces conquérants dont on n'avait encore jamais fait la généalogie, vont devenir les référentiels principaux d'une nouvelle conscience historique. L'Histoire devient l'histoire des batailles et des conquêtes et par-là introduit une fissure, un partage binaire ignoré jusque-là : le partage entre vainqueurs et vaincus, conquérants et conquis, dominateurs et soumis. Ce discours se déploie tout entier dans la dimension historique et ne se réfère plus à aucune loi naturelle, volonté divine ou encore principes fondamentaux. Il prend acte de la violence sans juger les injustices. L'histoire n'est pas à réordonner.

Ce discours de la guerre des races va postuler un passé oublié des luttes réelles que les formes instituées du juste telles qu'elles ont été imposées dissimulent. Ce qu'il y a découvrir sous la « fugacité de l'histoire », ce n'est pas l'absolu du droit mais les victoires et les défaites effectives⁶⁹².

« Il s'agit de retrouver le sang qui a séché dans les codes, et par conséquent non pas, sous la fugacité de l'histoire, l'absolu du droit : non pas référer la relativité de l'histoire à l'absolu de

⁶⁹¹ foucault Michel, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.*, p.52, (la citation attribuée au Sultan est donnée sans référence par Michel Foucault).

⁶⁹² *Ibidem* p.41

la loi ou de la vérité, mais, sous la stabilité du droit retrouver l'infini de l'histoire, sous la formule de la loi les cris de guerre, sous l'équilibre de la justice la dissymétrie des forces. »⁶⁹³

C'est cela qui est désormais mis au principe de l'histoire : la force, la vigueur physique de la race. A cette série de caractéristiques physico-biologique est associée toute une série d'éléments psychologiques et moraux (peur et courage, mépris, haine etc.) à laquelle s'ajoute une série de hasard et de contingences, de victoires et de défaites, de succès et d'insuccès. C'est cela qui va désormais être considéré comme la trame permanente de l'histoire des sociétés. Et cette trame ne disparaît pas avec le droit, elle n'est jamais que recouverte. C'est sur cette trame que se construit une rationalité d'un nouveau genre ; une rationalité de calculs, de stratégies et de ruses qui tous visent à conserver ou renverser ce qui désormais apparaît comme des rapports de force.

La paix, la richesse et l'ordre, masquent en réalité une guerre permanente. Sous la subordination de l'Etat et sous ses lois, le discours sur la guerre des races entend redécouvrir les rapports de dominations qui composent le pouvoir. Le centre de l'analyse du pouvoir n'apparaît plus ainsi comme étant la souveraineté qui appuie sa légitimité sur un discours juridique mais la domination. Les rapports de pouvoir sont tenus pour des rapports de domination, c'est-à-dire des rapports d'affrontements. Et c'est ce chemin d'analyse que Michel Foucault souhaite réinvestir pour analyser les rapports de dominations : passer en revue des rapports juridico-légaux pour atteindre la strate des techniques de domination et d'assujettissement qui rendent compte véritablement du pouvoir tel qu'il s'exprime.

Le savoir historique change radicalement de statut : il est non seulement savoir des luttes mais également un élément de lutte lui-même. Il est une arme dans cette lutte qu'il écrit. Ce qu'il organise c'est un champ historico-politique qui fonctionne comme un champ de luttes.

La constitution d'un champ historico-politique se traduit par le fait que l'on est passé d'une histoire qui avait jusque-là pour fonction de dire le droit en racontant les exploits des héros ou des rois, leurs batailles, leurs guerres, etc., on est passé d'une histoire qui disait le droit en racontant les guerres, à une histoire qui maintenant fait la guerre en déchiffrant la guerre et la lutte qui traversent toutes les institutions du droit et de la paix.⁶⁹⁴

Aux chroniques des exploits héroïques des rois, va se substituer, à partir du XVIII^e siècle, ce savoir politique qui s'ancre dans des stratégies et des calculs immanents à cette lutte permanente. Le savoir historique n'est plus un rituel de remémoration ou de mémorisation (bien que cela ne disparaisse aucunement), mais un savoir au service du déchiffrement des forces. La constitution de ce champ

⁶⁹³ *Ibidem* p.41

⁶⁹⁴ *Ibidem*, p.115

historico-politique comme savoir historique et comme arme dans ce combat politique représente, pour Michel Foucault l'émergence de la dimension moderne de la politique.

C'est au comte de Boulainvilliers (1658-1722)⁶⁹⁵ que Michel Foucault fait remonter les débuts d'une telle perspective sur l'histoire. Ce serait lui, qui, le premier, aurait perçu le fait que, sous et dans les relations de pouvoirs, il y a la guerre. C'est chez Boulainvilliers qu'il trouve les premières traces d'une théorie de la guerre en filigrane de la paix et de l'ordre civil. Mais aussi le principe d'intelligibilité de l'ordre, de l'Etat, des institutions et de l'histoire qui devient la guerre dans tout ce qu'elle comporte de plus confus et de plus cruel. Boulainvilliers représente pour Foucault un anti-Hobbes en ce sens que la guerre dont il est question chez Boulainvilliers n'a plus rien de l'abstraction hobbesienne de la guerre de tous contre tous mais une guerre généralisée qui parcourt tout le corps social et toute son histoire et cette guerre n'est plus une guerre des individus entre eux mais une guerre de groupes contre d'autres groupes. Cette hostilité généralisée va révéler le pouvoir comme faisceau de stratégies. Ce qui apparaît ce sont des groupes, des fronts, et avec eux des tactiques qui s'opposent, qui se civilisent les uns les autres, qui s'affrontent ou s'allient. Le chiffre du pouvoir devient la ruse et la stratégie.

Ce qui est caractéristique de ce nouveau type de discours, c'est qu'il fait du travail de l'historien un travail de déchiffrement. Ce n'est plus un discours historique de type romain qui aurait pour fonction d'assurer « la majoration perpétuelle de l'éclat du pouvoir », ce n'est plus de cette mémoire-là dont il est question mais d'une autre mémoire, une mémoire enfouie. Il y a un secret à déterrer, une vérité négligée qui a été recouverte. L'histoire change de rôle ; elle devient vectrice d'une vérité à révéler, d'un secret à mettre au jour et par-là elle opère une rupture majeure dans l'historiographie occidentale en ce qu'elle ne se met plus au service du souverain mais, au contraire, prend en charge une entreprise de dénonciation du souverain. Cette nouvelle histoire veut montrer la tromperie du pouvoir, les travestissements des souverains. C'est à ce moment-là que naît la représentation du souverain comme personnage qui avance masqué qui use de ruses et contre qui d'autres ruses doivent être fourbies pour se réapproprier un savoir détourné, une vérité scellée⁶⁹⁶.

Ce discours historique apparaît véritablement comme une contre-histoire à la romaine (où l'histoire est l'histoire des empereurs, des puissants) en ce qu'il rompt avec un discours historique comme rituel de la souveraineté qui jusqu'alors faisait de la souveraineté ce qui lie. La souveraineté était entendue dans sa dimension salvatrice comme ce qui vient lier ensemble en une unité la cité, la nation, l'Etat. La souveraineté n'est plus cela dans ce nouveau discours de la guerre des races : la souveraineté est née

⁶⁹⁵ Cf. Tholozan Olivier, *Henri de Boulainvilliers, L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire des idées politiques*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, réédition 1999 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.puam.310>.

⁶⁹⁶ Foucault Michel, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.* , p.51

dans la violence des batailles ; elle n'est issue de la loi mais du droit de conquête ; elle n'est pas là pour lier mais pour asservir. L'histoire est l'histoire des forts qui asservissent et des faibles qui sont asservis mais cela ne présuppose aucune unité : l'histoire des asservis n'est pas l'histoire des dominateurs. L'histoire est un champ de bataille où le discours historique des uns est une arme contre celui des autres.

La grande rupture que Michel Foucault repère avec l'invention de ce nouveau type de discours c'est l'introduction d'un nouveau sujet de l'histoire⁶⁹⁷. Il faut entendre le terme de sujet en son double sens : il s'agit à la fois de l'introduction d'un nouveau sujet au sens où un nouveau domaine d'objets est donné à l'histoire et au sens d'un nouveau sujet parlant, faisant ce récit qui tiendra lieu d'histoire. C'est donc d'un double déplacement dont il s'agit : déplacement du sujet parlant et modification dans l'objet même du récit, l'un étant le corrélat de l'autre. Cela va avoir une incidence décisive sur un certain nombre de rapports qui vont en sortir grandement modifiés. En modifiant le domaine d'objets lui-même de l'histoire, c'est une modification profonde de l'élément premier qui s'opère car c'est par rapport à cet élément premier que se définissent les instances traditionnelles du pouvoir : les droits, la monarchie, les institutions et « la terre elle-même »⁶⁹⁸.

Ce qui caractérisait le discours historique précédent, c'était cette identification du discours historique au discours de l'Etat. Ce qui avait la parole dans cette histoire antique c'était l'Etat lui-même. Quelque chose d'autre vient prendre la parole dans l'histoire désormais : c'est une entité nouvelle qui va prendre la parole et cette entité va prendre le nom – encore flou alors – de Nation. C'est la Nation désormais qui parle dans l'histoire, qui raconte l'histoire en même temps qu'elle en devient l'actrice principale.

Cette rupture n'est possible selon Foucault qu'à partir de ce discours aristocratique porté par le comte de Boulainvilliers qui vient défaire la relation d'appartenance entre le pouvoir et son exercice et l'histoire et son récit. Le récit historique cesse d'être le simple renforcement rituel du droit public qui légitime l'exercice du pouvoir. L'histoire qui n'avait été jusqu'alors que l'histoire que le pouvoir se racontait sur lui-même – l'histoire du pouvoir par le pouvoir lui-même – va se transformer en un discours de combat tourné contre l'Etat. Le fonctionnement même du savoir historique se retrouve ainsi durablement redéfini.

Avec Boulainvilliers – représentant d'une certaine noblesse réactionnaire du XVIIIe siècle fermement opposée au pouvoir royal d'alors – le savoir historique va se présenter comme le vaste front d'une bataille, le théâtre d'une guerre permanente qui traverse la société entière et parce qu'il se fait ainsi

⁶⁹⁷ *Ibidem*, p.91

⁶⁹⁸ *Ibidem*

discours de « la guerre des races », celui-ci pose au principe de lui-même un clivage qui partage la société en des camps opposés où chacun doit désormais prendre position. En rompant avec le discours de la vérité et de la loi, le sujet de l'histoire ne peut être un sujet neutre : il n'est plus ni juriste, ni philosophe, ni sage. Il n'y a plus de position universelle, totalisante et neutre. Un tel discours qui met à son principe la guerre n'est plus le discours de cette sorte, il est un sujet qui dit sa vérité, qui raconte son histoire, qui parle de ses batailles, de ses adversaires, qui travaille à sa victoire et qui pour ce faire, conjure les oublis et retrouve la mémoire de ce qui sert son dessein. Il n'est pas neutre, il est dans une bataille, et s'il parle de droit, ce sera de son droit : le droit de sa famille, de sa race, le droit de sa supériorité, de son antériorité, le droit de ses conquêtes, de ses propriétés, de ses victoires, de sa nature. Le droit est ainsi réancré dans l'histoire et décentré par rapport à l'universalisme juridique. Le sujet de l'histoire sort de l'universalité juridico-philosophique qui était jusqu'alors le domaine du savoir historique. Il renvoie à la fois Solon et Kant, autrement dit la figure du législateur juste et la figure du philosophe. Il pose un rapport de force comme principe et développement. Il ne se place pas au centre en conciliateur ; il est dans un camp et défend ses droits. Il est fondamentalement dissymétrique. Il est en guerre.

Ce nouveau sujet parlé et parlant de l'histoire est ce qui s'appelle encore de manière tâtonnante une Nation. C'est que la Nation est encore comprise chez Boulainvilliers comme société, groupement de personnes partageants les mêmes mœurs : elle est sans frontières et sans système politique défini. Ni l'unité d'un territoire, ni une morphologie politique quelconque ne la définit. La Nation passe sous l'Etat, traverse le droit car elle est plus profonde et plus ancienne que les institutions. C'est de cette notion de Nation que vont découler les notions de nationalité bien sûr mais aussi de race et de classe – notions qui prendront une grande importance au XIXe siècle.

Nous le voyons, Michel Foucault fait de ce discours oublié l'origine séminale de types de discours historiques qui s'affirmeront au cours du XIXe siècle et qui pourtant sont opposés. Si Michel Foucault peut lire chez Marx autant que chez Spencer la continuité de ce savoir historique qui place la lutte à son principe, c'est avant tout parce que ce qui apparaît comme le trait caractéristique de ce type de discours, c'est sa polyvalence⁶⁹⁹. C'est un discours qui va fonctionner comme arme dans une lutte dont le rôle de l'historien est de retrouver les traces, d'en déchiffrer les tenants. C'est un discours qui se métamorphose, qui est mobile, et qui se caractérise ainsi car il est lui-même construit comme un outil stratégique : s'il est doté d'une grande puissance de circulation et s'il a une sorte de polyvalence stratégique, c'est parce que foncièrement, il est le discours d'un sujet en guerre. Ainsi Michel Foucault le repère en différents endroits : il est le discours des oppositions, circulant d'un groupe à l'autre, un

⁶⁹⁹ *Ibidem*, p.174

instrument de lutte contre le pouvoir, mais il ne fut pas seulement le discours des opprimés. S'il se trouve être à son origine le discours des asservis, le discours du peuple, il prend au fil du temps la forme de l'érudition scientifique. Il est par exemple, le discours de la pensée radicale anglaise lors de la révolution du XVII^e siècle, le discours de l'aristocratie réactionnaire contre le pouvoir de Louis XIV, mais également le discours du début du XIX^e siècle qui porte le projet de réécrire l'histoire du point de vue de la Nation. Il sera aussi à la fois le discours de la colonisation qui va avec la disqualification des sous-races, et le discours des biologistes racistes et eugénistes.

Discours sophistiqué, discours savant, discours érudit, tenu par des gens aux yeux et aux doigts de poussière, mais, également, discours – vous le verrez – qui a eu certainement un nombre immense de locuteurs populaires et anonymes.⁷⁰⁰

Ce que va venir déplacer ce nouveau type de discours, c'est la compréhension même de ce qu'il faut entendre par « constitution ». Le discours historique que Michel Foucault identifie comme « à la romaine » renvoyait à une littérature historico juridique ayant essentiellement cours au sein des parlementaires pour laquelle une « constitution » n'était jamais qu'une convention juridique fondatrice. La « constitution » se comprenait comme la base des lois fondamentales d'un royaume qui finalement relevait plus de la convention juridique, mais ce n'est plus ainsi que ce discours de la guerre des races entend comprendre ce vieux mot de « constitution ». Il ne s'agit plus de rétablir la constitution entendue comme ensemble de lois mais de quelque chose de tout à fait différent. Si l'histoire se voit attribuer la responsabilité de rétablir la constitution, ce n'est non plus de lois mais de force qu'il s'agit. La constitution est de l'ordre de la force : c'est-à-dire qu'elle n'est plus comprise juridiquement mais comprise comme un médecin la comprendrait. Michel Foucault repère ici un point par lequel le médical est introduit en histoire et avec lui, le biologique. Dans la perspective foucauldienne, une constitution c'est un ensemble de rapports : rapports de forces, équilibre, proportions, symétrie, et inégalité. C'est de cela que les médecins du XVIII^e siècle parlaient lorsqu'ils parlaient de « constitution ». C'est ici que Michel Foucault met au jour la mise en relation du médical et du militaire :

Cette idée de constitution est en quelque sorte, dans la littérature historique que l'on voit se former autour de la réaction nobiliaire, à la fois médicale et militaire : rapport de force entre le bien et le mal, rapport de force aussi entre les adversaires.⁷⁰¹

Le discours sur la guerre des races de Boulainvilliers va donc venir opérer la jonction entre d'une part une compréhension renouvelée de la « constitution et l'affirmation d'une guerre permanente

⁷⁰⁰ *Ibidem* p.37

⁷⁰¹ *Ibidem* p.128

traversant la société. Il va ainsi allier la constitution à la révolution. Le terme de révolution étant lui aussi à comprendre dans un sens particulier : révolution se comprend comme mouvement de retour. Si la constitution est désormais comprise comme rapport de force et non une armature juridique, le rétablissement des forces spoliées ne peut se faire qu'à partir d'un état d'équilibre antérieur. Le rapport de force ne peut se rétablir à partir de rien, il se rétablit à partir d'un état précédent et présuppose donc une compréhension cyclique de l'histoire. Ce discours historique fait tourner l'histoire sur elle-même pour la ramener à son point de départ ; il articule le vieux thème du millénarisme et le savoir historique.

Ce discours de la lutte des races qui déplace tant de lignes va à son tour être déplacé : alors qu'il avait été conçu au XVIII^e siècle comme un instrument de lutte pour des affrontements pour des camps essentiellement décentrés, il va être récupéré et se retrouver recentré par un pouvoir centralisé et centralisateur. La souveraineté de l'Etat va alors venir investir cette forme de discours et la réutiliser afin de la faire servir à ses propres stratégies et ce en opérant un déplacement majeur de la loi vers la norme. Ce déplacement de la loi vers la norme est pour Michel Foucault un tournant majeur des discours historico-politiques caractéristiques de la modernité, et ce déplacement n'est possible qu'à partir du moment où le juridique laisse place au biologique. L'autre déplacement majeur que va opérer ce recentrement sera le transfert du principe d'unité propre à l'Etat au cœur de ce discours : ce recentrement se fait au prix du passage d'une lutte impliquant une pluralité de races à une lutte impliquant la sauvegarde d'une race en particulier. C'est à partir de ce moment que la race se dit au singulier et fait reposer cette sauvegarde sur un principe de pureté.

Lorsque le thème de la pureté de la race se substitue à celui de la lutte des races, je crois que le racisme est né, ou que la conversion de la contre-histoire en un racisme biologique est en train de s'opérer.⁷⁰²

Le discours de la race se présentera ici comme le discours de la souveraineté de l'Etat.

Là où le discours des races avait été une arme contre le discours historico-politique de la souveraineté romaine, le discours de la race va être un discours de conservatisme de l'Etat. Ce passage au singulier marque le passage d'une souveraineté auparavant structurée autour de rituels magico-juridique à une souveraineté structurée autour de techniques médico-normalisatrices. L'impératif qui s'impose à l'Etat est désormais la protection de la race et pour se faire, il lui faut opérer une conversion dans ses pratiques : il va devenir essentiellement technicien.

⁷⁰² *Ibidem*, p.56

Le discours de la race se fait discours d'une lutte à mener à partir d'une race et non plus à partir de l'opposition de deux races. Cette race qui devient le centre de ce discours va être considérée comme étant « la vraie » race, la seule qui détienne le pouvoir car elle incarnerait la norme. C'est à partir du moment où la pensée biologique introduit la notion de norme dans le discours historique que l'on va considérer qu'il y a des races qui dévient, des races qui seraient entrées en dégénérescence et dont il faudrait se protéger. C'est parce qu'il va fonctionner autour de cette notion de norme que ce discours va avoir pour principe la ségrégation, la normalisation et l'élimination. Le savoir historique se transforme en un discours biologico-raciste sur la pureté et la dégénérescence. Et c'est à partir de là que peut être compris le titre même que Michel Foucault donnait à son séminaire :

Ce discours va maintenant disparaître. Ce sera non pas : « Nous avons à nous défendre contre la société », mais : « Nous avons à défendre la société contre tous les périls biologiques de cette autre race, de cette sous-race, de cette contre-race que nous sommes en train, malgré nous, de constituer. »⁷⁰³

Le thème de l'ennemi va ainsi être l'objet d'une extrapolation biologique et redéfinir à nouveau frais ce qu'il faut entendre par « la guerre » elle-même. La guerre n'est plus une guerre contre un adversaire politique mais contre une race adverse. C'est ce qui apparaît au XIXe siècle : une manière de concevoir la guerre comme moyen en vue non seulement d'éliminer la race ennemie mais aussi de renforcer sa propre race et même au-delà de cela, de régénérer sa propre race. La guerre acquiert ainsi une vertu et le sang versé apparaît comme un bien nécessaire :

« Plus nombreux seront ceux qui meurent parmi nous, plus la race à laquelle nous appartenons sera pure. »⁷⁰⁴

L'introduction du racisme dans le discours historico-politique constitue une clé pour comprendre comment il a été possible, à partir du XIXe siècle, de rendre acceptable et même d'encourager la mise à mort de l'ennemi en même temps qu'exposer en grand nombre des gens à la mort. Le racisme biologique va venir jouer la fonction de mort dans l'économie de ce nouveau pouvoir axé sur les normes biologique et que Michel Foucault appelle biopouvoir⁷⁰⁵ :

Vous avez là, en tout cas, un racisme de la guerre, nouveau à la fin du XIXe siècle, et qui était, je crois, nécessité par le fait qu'un bio-pouvoir, quand il voulait faire la guerre, comment

⁷⁰³ *Ibidem* p.44

⁷⁰⁴ *Ibidem* p.170

⁷⁰⁵ Concept foucauldien qui apparaît pour la première fois lors d'une conférence donnée au Brésil en 1974 « sur la médecine sociale », concept qui sera repris et défini en 1976 avec l'essai *La Volonté de savoir* et dans ses cours au Collège de France « *Il faut défendre la société* ». Voir Gros Frédéric, « Biopolitique », Encyclopædia Universalis ; URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/biopolitique/>

pouvait-il articuler et la volonté de détruire l'adversaire et le risque qu'il prenait de tuer ceux-là mêmes dont il devait, par définition, protéger, aménager, multiplier la vie ?⁷⁰⁶

Le renforcement biologique de la race appelle la mise à mort d'une autre race. C'est cela qui constitue ce racisme biologique et centralisé d'Etat qui apparaît à la fin du XIXe siècle et qui connaîtra avec l'Allemagne nazie son affirmation la plus violente. La spécificité du nazisme sera d'opérer une transformation de ce racisme biologique d'Etat mis en place au XIXe siècle en réintroduisant ce que la conversion du juridique au normatif semblait avoir évincé, à savoir un paysage idéologico-mythique. Le nazisme rend particulièrement visible la réactivation d'un discours prophétique qui était le propre du discours de la lutte des races à son origine. Le racisme biologique apparaît doublé de tout un ensemble de thèmes issus d'une reconfiguration d'une mythologie guerrière, réaffirmant le retour du héros endormi, la reprise de la guerre ancestrale, l'avènement prochain d'un empire millénaire, qui correspond à l'imminence de l'apocalypse. Le nazisme réinscrit le racisme d'Etat dans la légende des races en guerre.

Michel Foucault insiste : le racisme d'Etat est une réalité complexe qui n'est pas à comprendre comme simple réactivation d'une haine des races les unes envers les autres, ni n'ont plus une simple idéologie, ou un simple calcul de pouvoir visant à détourner l'attention vers un adversaire mythique servant de bouc-émissaire. La spécificité de ce racisme moderne est qu'il est lié à la technique : il s'inscrit dans une compréhension technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir qui s'intéresse aux normes et non plus simplement aux lois. Mais ce pouvoir qui est un alliage de pouvoir et de biologique et que Michel Foucault nomme biopouvoir, est un pouvoir sur la vie, et ce à partir d'une étatisation du biologique, et pour atteindre jusqu'à la vie même de ceux dont il revendique la charge, ce pouvoir ne peut que réinvestir cet ancien modèle de la souveraineté qu'il semblait pourtant vouloir laisser derrière lui, le vieux pouvoir souverain du droit de mort. La mise en place du racisme d'Etat ne peut se faire qu'en tenant ensemble un discours idéologico-mythique qu'accompagne des rituels magico-juridique d'affirmation de la souveraineté et des techniques visant à la préservation d'une norme. L'élimination et la purification vont devenir les thèmes par lesquels le pouvoir souverain va pouvoir s'exercer.

⁷⁰⁶ *Ibidem*

3. Des unionistes aux kémalistes : la question de la nation et les impasses de l'anthropologie racaliste

Tout ce discours sur la guerre des races et comment celui-ci transforma le discours historique à la base de la constitution des nationalismes en France mais aussi ailleurs en Europe, est déterminant pour comprendre dans quel contexte de pensée étaient pris les membres Jeunes-Turcs du Comité Union et Progrès. Si ceux-ci se sont ouvertement emparés et revendiqués de conceptions issues du « darwinisme social », ils le firent en vue de s'emparer du discours qui apparaissait alors le plus offensif sur la scène de la modernité. Les persécutions perpétuées à l'encontre des communautés arméniennes s'inscrivent dans le prolongement d'une politique d'inimitié déjà engagée par le sultan Abdülhamid II. Les déportations et les massacres des populations arméniennes d'Anatolie se firent à partir d'une division tranchée faite entre musulmans et non-musulmans. Les Unionistes ne construisirent pas une théorie raciste de l'infériorité des populations arméniennes ou assyriennes. Celles-ci ne semblent ni n'avoir été l'objet d'un discours posant la dégénérescence de leur « race » ni d'un discours se défendant du risque de « contamination » génétique que celles-ci feraient encourir à la « race turque ». Si ces massacres furent perpétrés dans un contexte idéologique fortement marqué par un discours prônant la guerre des races, le terme de « race » était alors encore compris dans un registre confessionnel. C'est avant tout parce qu'ils sont chrétiens que les Arméniens sont reconnus comme tels et identifiés comme étant une menace. Les unionistes ne théorisèrent pas une infériorité biologique – autrement-dit une animalisation – des communautés chrétiennes mais une lutte pour la domination territoriale, la nécessité d'une homogénéisation de la population issue de la logique paranoïaque de l'« ennemi intérieur ». Les Unionistes restèrent avant tout des nationalistes mus par une logique prônant l'usage de la violence.

La fondation de la nation turque dans l'entre-deux guerres ne fut pas indépendante de ce qui se passait alors à l'échelle de l'Europe, à savoir la refondation des « nations » européennes selon des critères ethniques. La désagrégation des empires européens entraînait en résonance avec la désagrégation de l'Empire ottoman. Tous comme lui, ces empires multi-ethniques se désagrégèrent en une multitude d'Etat au sein desquels le nationalisme était l'idéologie dominante.

Lorsque se posa la question de savoir sur quoi fonder le nouvel Etat-Nation – la République de Turquie – Mustafa Kemal ne s'appuya pas d'emblée sur des concepts idéologiques issues du racisme biologique. Ce qui restait mobilisateur était le discours islamique défendant la guerre sainte contre « les envahisseurs » chrétiens. C'est pour cela que la « guerre de libération » se fit au nom de la défense de l'Islam, que les députés de la Grande assemblée redoublaient de signes ostentatoires de

piété et que l'Islam fut inscrit dans la constitution de 1921 et 1924 comme religion de l'Etat⁷⁰⁷. Ce n'est que plus tard que Mustafa Kemal a pu faire du laïcisme, une idéologie sur laquelle appuyer ses réformes – bien qu'en réalité il s'agissait plus d'un retrait du religieux de l'espace public plus qu'une « laïcité » à la française⁷⁰⁸. Si Mustafa Kemal relance la construction d'un discours légitimant l'occupation du sol anatolien par la nation turque par l'enracinement historique de celle-ci en le doublant d'un discours tentant de définir biologiquement la spécificité de la « race turque », celui-ci ne l'entreprend semble-t-il que par mimétisme. L'effondrement des puissances européennes au sortir de la guerre réinvestissent ce discours faisant reposer l'histoire sur l'opposition des races, et tente de refonder scientifiquement les identités nationales dont « l'esprit » était sorti meurtri du conflit. Le fait de classer les populations en fonction de critères biologiques et anthropologiques apparaît très conventionnel et n'était que l'expression de ce qui alors était considéré comme scientifiquement valable. L'Etat français lui-même, dans l'entre-deux guerres, dans un contexte marqué par la montée du fascisme en Europe, l'application des théories eugénistes dans l'Allemagne nazie, et le maintien d'un colonialisme assumé, reprend un discours discriminant et hiérarchisant les « races ». Ceci

⁷⁰⁷ Cf. Hanioglu Şükrü : « La nouvelle chambre prit le nom de Grande Assemblée nationale de Turquie (GANT) pour souligner ses compétences extraordinaires. Sous la direction de Mustafa Kemal, lui-même nouveau député d'Ankara, elle adopta d'emblée un registre résolument islamique. Son inauguration eut lieu un vendredi, jour choisi pour que la cérémonie puisse faire suite aux prières à la mosquée centrale. Accompagnés par la foule, les députés rejoignirent l'antenne locale du CUP, qui devint le siège de la nouvelle assemblée. Avant d'entrer dans l'immeuble, où se trouvaient une réplique de la bannière du Prophète et une mèche de sa barbe, des clercs récitèrent le Coran dans son intégralité. Jamais dans l'histoire ottomane une solennité comparable n'avait revêtu un caractère islamique si prononcé, et rien ne laissait présager la révolution séculariste qui se produirait dans les années à venir. L'assemblée se réunissait sous l'autorité d'un imam dirigeant les prières, auxquelles les députés étaient sommés de s'adonner cinq fois par jour. Les discussions étaient parsemées de références religieuses, et des citations coraniques étaient placardées, telle celle commandant ceux dont « les affaires sont décidées par consultation mutuelle » (*wa-amruhum shura baynahum* – Coran, 42 : 38). Ainsi, les sessions de l'assemblée d'Ankara ressemblaient davantage aux anciennes consultations (*meşveret*) qui se tenaient dans la maison du Şeyhülislâm (le mufti en chef) qu'aux réunions du parlement ottoman tel qu'il existait depuis 1877. La GANT publia également une loi interdisant la production, la vente et la consommation d'alcool à travers tout le pays et punissant de coups les contrevenants, de sorte que, en matière de mise en application de la morale islamique, elle surpassait toutes les administrations ottomanes depuis la mise en place des Tanzimat en 1839. Ironie de l'histoire, l'occidentaliste convaincu qu'était Mustafa Kemal était à la tête du mouvement. » in Hanioglu Şükrü, *op. cit.*, p.101-102

⁷⁰⁸ Cf. Didier Billion : « [...] il existe entre la France et la Turquie républicaine une différence essentielle : la laïcisation ne débouche pas en Turquie sur une séparation totale entre la religion et l'Etat. Les dirigeants turcs développent une conception de la laïcité dans laquelle, au contraire, l'Etat exerce un contrôle très étroit sur la religion, en attribuant notamment à la Présidence des Affaires religieuses, la diyanet, rattachée aux services du Premier ministre, un rôle central au sein des institutions étatiques. » in Billion Didier, « Laïcité, islam politique et démocratie conservatrice en Turquie », *Confluences Méditerranée*, vol. 76, n°1, 2011, p.37-49 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/come.076.0037>

s'illustre notamment par une forme d'institutionnalisation de ce discours, comme ce fut le cas par exemple en France⁷⁰⁹:

Parallèlement, le musée de l'Homme, succédant au Musée d'Ethnographie du Trocadéro, perpétue la tradition racialisée de l'anthropologie du XIXe siècle. Inauguré le 21 juin 1938, l'unique musée parisien de l'Education nationale chargé de discourir sur les origines et la diversité humaine présente en effet les races humaines « fossiles et actuelles » suivant une classification classique distinguant trois rameaux (« noir, jaune, blanc ») supposés de l'humanité. Chacune des vitrines de la galerie anthropologique présente alors les squelettes de chaque « race » envisagée, une carte indiquant l'aire de répartition et récapitule les principales caractéristiques distinctives (couleur de la peau, taille, pilosité, forme du crâne, du nez, habitat, religion ...).⁷¹⁰

Au même moment – à partir de 1935 –, avec l'ouverture de la Faculté de langue et d'Histoire-Géographie d'Ankara (*Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi*), et la nomination à sa tête par Mustafa Kemal lui-même de Şevket Aziz Kansu (1903-1983), l'anthropologie va devenir un terrain privilégié de légitimation du nationalisme turc. Le rôle du Centre d'enquêtes anthropologiques sera de naturaliser l'identité turque à travers la mise en œuvre de plusieurs travaux de recherches anthropométriques⁷¹¹. Des crânes, des ossements, des échantillons de sang sont prélevés et étudiés afin de définir scientifiquement les caractéristiques biologiques de ce que serait la race turque. Des études comparatives sont entreprises entre Grecs, Arméniens, Juifs, afin d'établir points par points le catalogue des différences entre ceux-ci et les Turcs. Il en ressort que la brachycéphalie – trait qui est

⁷⁰⁹ L'Italie fasciste de Mussolini procède, à la même, époque à des relevés et des recherches similaires. Voir Cassata Francesco, et Léa Drouet : « À partir de janvier 1931, une étude anthropométrico-constitutionnaliste coordonnée par le CISP s'ajoute à l'enquête démographique, avec pour objectif l'étude biotypologique des parents de familles nombreuses. L'équipe de physiologistes, d'anthropologues et de biologistes qui adhère à cette initiative est chargée d'une série de communes sous-divisées en régions homogènes « du point de vue ethnique et géographico-climatologique. Dans certains cas, l'examen du groupe sanguin s'ajoute à l'analyse de type « qualitatif », fondée sur la fiche anthropométrico-constitutionnaliste élaborée par le CISP, et aux données de caractère quantitatif (stature, périmètre thoracique, longueur des membres inférieurs, diamètre de l'abdomen, diamètre céphalique, etc.). Chacun des collaborateurs est tenu d'analyser de cinq cents à mille familles. Grâce à la mobilisation des communes, alertées au préalable par le CISP, les examens sont effectués dans les centres de santé municipaux ou dans des locaux spécifiques mis à disposition pour l'occasion, même si les visites à domicile ne manquent pas, surtout dans les grandes villes. En juin 1931, les premières fiches remplies parviennent au CISP et le mois suivant, la majorité des comptes-rendus des collaborateurs individuels sont remis. Au mois d'août, l'enquête peut déjà être considérée comme terminée et les différents rapports vont dominer la section d'Anthropologie et Géographie du congrès international des Études sur la population qui se tient en septembre. » in Cassata Francesco et Léa Drouet, « Construire l'« homme nouveau » : le fascisme et l'eugénisme « latine » », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 204, n°1, 2016, p. 63-83 ; <https://doi.org/10.3917/rhsho.204.0063>

⁷¹⁰ Grognet Fabrice, « Du sens perdu de l'Autre et du Semblable », *L'Homme*, 185-186, 2008, p.455-477 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24223>

⁷¹¹ Zeghmar Lydia et Aupais Armand, « Anthropologie en Turquie, La quête des origines (1885-1940) », *Dipnote*, IFEA, mai 2018 : <https://dipnot.hypotheses.org/2307>

supposé comme préservé par-delà l'histoire— serait la marque d'une race unique, restée pure, distincte des indo-européens, et qui serait le propre de la « turcité ». Si l'on retrouve évidemment la présence de Yunus Akçura pour la défense de ce trait physique, l'anthropologie officielle peut aussi compter sur les travaux d'Afet Inan – fille adoptive de Mustafa Kemal – pour appuyer ces thèses⁷¹². Le récit national de la grande migration des « peuples brachycéphales » sera avalisé lors du Troisième congrès historique de 1937 qui, sans surprise, affirme la « grandeur de la race turque » et sa capacité à engendrer de grands hommes.

Les années 1930 marquent le triomphe de l'anthropologie raciale en Europe. La revue *Türk Antropoloji Mecmuası* (Revue turque d'anthropologie, 1925-1939) se fait la porte-parole du racisme biologique au cœur même de l'Etat turc. En parallèle de cette revue, une autre revue va jouer un rôle similaire et tout aussi important : il s'agit de la revue que publie l'Institut turc de l'histoire : *Belleten*. En effet la création entre 1931 et 1932 de la *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti* (Société pour l'étude de l'histoire turque), des *Halk Evleri* (Maisons du peuple) et de la *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* (Société pour l'étude de la langue turque), marque la fin de la turcologie ottomane et le passage à une réécriture de l'histoire, non pas seulement « turque » mais mondiale, autour du rôle décisif de la « race turque » dans le développement de l'humanité.

L'entreprise visant à faire de « turc » un ethnonyme fondé scientifiquement sur des preuves biologiques et anthropologiques s'est révélée être une impasse. Les mouvements de migrations qui avaient recomposés démographiquement l'Anatolie au cours du XIXe siècle et jusqu'à l'instauration de la République ne permettait pas semble-t-il de tenir un discours crédible quant à une origine qui soit commune. La question demeurait alors entière : sur quoi fonder la nation turque au nom de laquelle l'Etat tirerait sa légitimité ? Quand dans un discours tel que celui qu'il tint à Adana le 21 mars 1923, Mustafa Kemal affirme la légitimité des « Turcs » à occuper la « patrie », celui-ci fait appel au crédit de l'histoire.

⁷¹² Cf. Hamit Bozarslan : « La mise en chantier de vastes enquêtes anthropométriques à partir d'échantillons de sang, de crânes et d'ossements, indique le virage racial que prend l'anthropologie physique turque sous la guidance de sa principale figure, le Pr. Şevket Aziz Kansu (1903-1983). Une autre étude comparative comprend 2 200 échantillons grecs, 1 600 arméniens, 1 340 juifs et 720 levantins et d'autres communautés pour cataloguer, selon le titre de l'article qui en délivre aussi les conclusions, les différences entre « la race turque et les autres races vivant en Anatolie 1135 ». Quant à l'enquête d'Afet Inan, fille adoptive de Mustafa Kemal et disciple de l'anthropologue suisse Eugène Pittard (1867-1962), elle porte sur pas moins de 64 000 personnes. Plusieurs communications scientifiques présentées au Troisième Congrès historique qui se réunit en 1937, insistent sur la spécificité des Turcs en tant que « grande race » capable d'engendrer des grands chefs et des États. Enfin, dernière illustration de la diffusion de la pensée raciale dans la Turquie des années 1930, Recep Peker, de facto numéro 3 du régime, écrit un article intitulé « Volk und Staatwerdung » (« Devenir nation-devenir État »), paru en 1936 dans l'organe nazi Europäische Revue et immédiatement traduit en turc. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit., p.335-336

« Ce pays vous appartient, à vous les Turcs. Cette patrie a été turque dans l'histoire, elle est turque et restera turque à tout jamais. Elle est enfin revenue entre les mains de ses véritables propriétaires »⁷¹³

Ce n'est pas en renvoyant l'identité nationale « turque » à une « essence » biologique que Mustafa Kemal put mobiliser la population autour de sa révolution républicaine. Dès 1923, l'Histoire y apparaît déjà comme l'élément le plus solide. Si le nationalisme des Jeunes-Turcs glissait vers le racisme, ceux-ci ne comprirent jamais la différence de l'élément « turc » autrement que comme différence confessionnelle. Mustafa Kemal ne changera rien à cela. L'Islam demeurera un élément central et fondamental de l'identité turque. Si, comme le souligne Jean Marcou, la politique du régime kémaliste fut autoritaire, celui-ci n'aboutit jamais à un totalitarisme⁷¹⁴. Cet autoritarisme s'inscrit dans un moment d'affaiblissement des démocraties libérales, et si un parallèle devait être fait avec les régimes autoritaires voisins, ce serait peut-être avec le régime soviétique et le régime fasciste et ce sur un point : la volonté de construire un citoyen d'un genre nouveau – éduqué, travailleur et progressiste⁷¹⁵.

⁷¹³ Hâkimiyeti Milliye, 21 mars 1923 cité par Guttstadt Corry, et Mannoni Olivier, « La politique de la Turquie pendant la Shoah », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 203, no. 2, 2015, p. 195-231 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhsho.203.0195>

⁷¹⁴ Cf. Matard-Bonucci Marie Anne et Milza Pierre, *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945), Entre dictature et totalitarisme*, Fayard, Pard, 2004 et Dulphy Anne, « L'homme nouveau des fascismes », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°67, juillet-septembre 2000 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/xxs.2000.4605> : « Dans l'Europe des fascismes, l'homme nouveau apparaît comme une métaphore de la régénération de la société accomplie dans le cadre d'institutions d'encadrement, comme une figure collective caractérisée par un style : l'uniforme, le salut, l'emploi réglé de la langue... Il est le produit d'une opération de restauration, de recreation, autant que de création. La place du chef et des élites dans ce processus est une problématique féconde. Incarnation du modèle destinée à inspirer la vénération, inaccessible à l'imitation, le chef est également créateur, vecteur d'un idéal à atteindre. Ainsi s'explique la double image du Duce présentée par Pierre Milza, chef charismatique mais aussi héros proche du peuple par sa détermination à se surpasser ; de même, derrière le maréchal Pétain sauveur et père, Alain-Gérard Slama a-t-il mis en lumière un Français à la normalité rassurante. L'étude des organisations de masse fascistes par Marco Palla, celle des institutions par Didier Musiedlak ont démontré qu'elles ne constituent pas une force de renouvellement. Le service de sécurité de la SS peut en revanche être considéré comme une avant-garde anticipatrice à travers la figure normative de l'intellectuel d'action analysée par Christian Ingrao. »

⁷¹⁵ Cf. Hamit Bozarslan : « Recep Peker, secrétaire général du Parti, l'un des premiers à livrer son précis de la révolution kémaliste, donne par la même occasion le signal du passage d'une révolution appréhendée par l'émotion à une vision froide et élaborée du changement : « La révolution c'est remplacer, au sein d'un corps social, tout ce qui est arriéré, erroné, mauvais, ancien, injuste et dangereux par le progrès, le correct, le juste, le nouveau et l'utile. Mais camarades ! Cela n'est pas suffisant. Empêcher, avec beaucoup de passion, que ce qui est arraché ne revienne et permettre que ce qui lui a été substitué vive et s'institutionnalise, voilà la condition immuable de toute révolution. » Il ajoute dans la foulée, la nécessité, pour les révolutions, plus particulièrement pour la révolution kémaliste, d'avoir recours à la violence, rappelant par-là l'ancien adage de Mustafa Kemal : « Les révolutions qui se font par le sang sont plus solides. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op.cit. , p.332

Chapitre 4

Produire des discours instituant : inscrire la nation dans l'Histoire ; l'enraciner dans le temps et l'espace ; sceller l'appartenance dans un récit commun

1. Mise en place de l'historiographie turque officielle sous la présidence de Mustafa Kemal

Etienne Copeaux dans son analyse portant sur l'espace et le temps de la nation turque rapporte cette citation attribuée à Mustafa Kemal : « Un seul Turc vaut le monde entier (*Bir Türk dünyaya bedeldir*) »⁷¹⁶. Cette citation est à comprendre dans le contexte particulier d'après la proclamation de la République où il restait à donner à la nation turque une assise solide. Par assise solide, nous l'avons vu, il faut entendre un ancrage de la nation *comme concept* dans une matérialité qui rende compte de la réalité et de l'ancienneté de celle-ci ainsi que des caractéristiques uniques la différenciant des autres nations. Nous avons vu que les tentatives d'apporter des preuves solides à l'existence d'une véritable nation turque – ethniquement homogène – passa par une reprise et une adaptation au cas turc des discours issus du darwinisme social et de l'anthropologie raciale par les Jeunes-Turcs puis par les kémalistes. Nous savons aujourd'hui avec les avancées de la génétique et la réalisation d'enquêtes et de prélèvements ADN que la composition génétique de la population de Turquie est le reflet de son histoire riche de migrations et de mélanges de populations venues d'Asie centrale, d'Asie de l'Est, d'Europe et du Moyen-Orient⁷¹⁷. L'homogénéité génétique des Turcs ne tient qu'au récit que quelques savants et politiques entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle en firent. Ce n'est donc pas sur la génétique – qui n'existait pas encore en tant que science – mais sur l'anthropologie et l'Histoire que s'appuyèrent les discours ayant pour objectifs de prouver le fait que

⁷¹⁶ Cité par Etienne Copeaux in Copeaux Etienne, « Ce que le génocide a fait à la Turquie, [version plus développée d'un exposé prononcé à l'université de Berkeley le 20 avril 2019, dans le cadre d'un symposium sur le thème « Debating the Origins, Development, and Impact of the Armenian Genocide (1850s-1938) »

⁷¹⁷ Hodoğlugil Uğur, Mahley Robert W., « Turkish Population Structure and Genetic Ancestry Reveal Relatedness among Eurasian Populations », *Annals of Human Genetics*, Volume 76, Issue 2, March 2012, p.128-141, 2012 ; DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1469-1809.2011.00701.x>

le peuple turc s'inscrivait dans une histoire longue, plurimillénaire et ayant été déterminant pour le sort de l'humanité. Et ce fut certainement la linguistique comparée qui fut le plus mis à contribution dans cette entreprise de légitimation.

L'historiographie officielle de la Turquie moderne est fondamentalement narcissique – et n'est en cela aucunement une exception. Le narcissisme est fondamental dans la construction de l'*ispéité* d'une nation. Il faut que celle-ci se reconnaisse dans les discours qu'elle produit, qu'elle s'y identifie et désire y être identique, de s'y conformer. Le discours historiographique turc est un récit nationaliste entièrement tourné vers les Turcs considérés comme « ethniquement homogène » et d'où toute altérité est, si ce n'est effacée, du moins renvoyée dans ses marges. La mémoire des communautés ayant peuplé l'espace et l'histoire de l'empire ottoman est occultée. Ce récit pris corps avec ce qui est depuis nommé les « thèses d'Histoire » de 1931 répondant à la volonté expresse de Mustafa Kemal de maîtriser le discours historique afin d'asseoir la République sur des bases contrairement scientifiques et indiscutables. Ces « thèses d'histoire » apparaissent comme un ensemble de textes institutionnalisés agrégeant des faits à des résultats déjà donnés. Il s'agissait de rendre compte de données archéologiques et linguistiques de telle sorte qu'elles rendent compte de l'antériorité et de la grandeur de la civilisation turque. Deux découvertes archéologiques majeures au XIXe et au XXe siècle – à savoir la découverte des stèles de l'Orkhon (en 1889) et les vestiges de la civilisation hittite (à partir des fouilles à Boğazköy en 1906)⁷¹⁸ – furent déterminantes dans l'orientation prise par le nationalisme turc naissant et le nationalisme turc s'institutionnalisant.

Ce discours permettait de renverser le sentiment d'infériorité dans lequel avait été pris les ottomans au XIXe siècle et qui risquait de perdurer au-delà du déclin de l'empire. Les Turcs ne devaient pas apparaître comme les perdants de la guerre mais en devenir les vainqueurs. Les « Ottomans » étaient la dynastie devenue « débile » qui avait perdu la guerre ; « Turc » devenait alors par opposition, une dénomination revalorisée. L'honneur national pouvait, pour cela, s'appuyer sur les victoires décisives remportées contre l'armée grecque mais il lui fallait encore réaffirmer symboliquement sa puissance et même sa supériorité. La visée du discours nationaliste que proposa le régime kémaliste fut ainsi de soutenir un parti pris audacieux puisqu'il s'agissait d'affirmer que la « civilisation turque » était la civilisation originaire. La « modernisation » de la Turquie n'était, ainsi, qu'une « occidentalisation » de surface puisque les Turcs auraient non seulement fondé les empires hittites et sumériens, mais également la civilisation indienne et chinoise à l'Est, et les civilisations grecque et romaine à l'Ouest – que toutes descendraient de la « civilisation turque ». La « modernisation » de la Turquie ne serait ni une imitation ni une reprise du modèle occidental mais une réappropriation de ce dont les turcs

⁷¹⁸ Klock-Fontanille Isabelle, « Les débuts de l'hittitologie : le rôle de la science allemande », *Revue germanique internationale*, 16, 2012 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1345>

auraient été privé à cause de la décadence de la dynastie ottomane. Les valeurs de l'Occident moderne ne seraient que la continuité de valeurs ayant eu cours chez ces peuples d'Eurasie dont les Turcs seraient les descendants directs. Et comme nous allons le voir, Mustafa Kemal joua un rôle central dans la mise en place de l'historiographie turque officielle et ce non seulement du fait qu'il présida à la fondation des différentes institutions créées *ad hoc* à ces fins mais également en tant que personnage central de ce récit. Il n'est pas anodin que Mustafa Kemal ait, en effet, consacré tant de temps à la rédaction d'un discours ayant fait date dans l'histoire de la Turquie moderne. Ce « discours » connu sous son appellation turque *Nutuk* fut le premier pas de l'immiscion du pouvoir kémaliste dans l'écriture de l'histoire. Ce discours constitue une sorte d'héroïsation de l'action de Mustafa Kemal durant la « guerre de libération » (*Kurtuluş Savaşı*) de 1919-1922. Les interprétations faites par la suite dans le cadre des « thèses d'histoire » des différentes découvertes archéologiques concourront également à faire de la figure de Mustafa Kemal une figure téléologique de l'histoire turque. Bien entendu, tout comme les Jeunes-Turcs ne faisaient que reprendre ce qu'ils avaient lu par ailleurs, toutes ces « thèses d'histoire » ne furent que le prolongement de discours produits au cours des soixante années précédentes leur instauration. La focalisation de Mustafa Kemal sur les possibilités de prouver l'antériorité de la civilisation turque via la linguistique comparée l'est également.

2. 1927 : un « Grand discours » (*Nutuk*) pour inscrire la République dans l'Histoire

L'historiographie officielle ne fonctionne pas de façon autonome mais est en lien avec la mise en place d'un récit mythique sur l'origine de la nation turque et le caractère exceptionnel de son chef. Le fait que Mustafa Kemal assigne à l'histoire un rôle déterminant dans la construction d'un Etat-nation turc se traduit par une reprise de certaines des thèses les plus nationalistes.

Dès 1927, Mustafa Kemal s'affirme non seulement comme le « grand homme de l'histoire » moderne turque de par ses faits d'armes mais également comme l'historiographe attitré de ses propres faits d'armes. Devant la grande assemblée, il tiendra un discours de 36h30 retraçant non seulement l'histoire de la guerre de libération mais bien au-delà, remontant jusqu'à l'origine supposée des Turcs. Le *Nutuk*⁷¹⁹ (« discours ») que Mustafa Kemal tient du 15 au 20 octobre 1927, à l'occasion du 2^e congrès du Parti Républicain du Peuple (*Halk Fırkası*) déroule les événements de la guerre de libération depuis

⁷¹⁹ Une traduction en anglais réalisée par le Atatürk Research Center est disponible depuis 2020 : Kemal Mustafa (Atatürk), *The speech*, Atatürk research center CT, Ankara, 2020

le débarquement de Samsun jusqu'à la victoire qui se voulait une sorte d'épopée composée de détails qui est plus proche du rapport d'état-major que du genre épique et appuyant en outre sur des attaques ouvertes envers d'anciens camarades de combat tels que Ali Fuat, Kâzım Karabekir, Hüseyin Rauf et Refet⁷²⁰. Le dessein de Mustafa Kemal était de créer un sentiment d'adhésion à la nation en transformant le récit des événements récents en un roman national. Non seulement le *Nutuk* rend indissociable le roman national de la fondation de la République, faisant de celui-ci la condition d'existence de celle-ci, le *Nutuk* prépare également la construction d'un culte fait à la figure du « Père fondateur », Mustafa Kemal qui bientôt prendra le nom d'Atatürk. Mustafa Kemal va ainsi mettre en place entre 1927 et 1931 les conditions nécessaires à la préservation de cette version privilégiée de l'histoire. L'unité de l'histoire doit assurer l'unité de la nation : attaquer l'une sera se rendre coupable d'attaquer l'autre. Mustafa Kemal opère un coup d'état en histoire en imposant ses vues aux historiens et veille sur les manuels scolaires en première page desquels est souvent cité ces mots d'Atatürk : « L'écriture de l'histoire est aussi importante que l'action ». ⁷²¹

Si l'écriture de l'histoire est mise ainsi au service du nationalisme kémaliste par cet ancien homme de guerre, c'est bien parce que l'histoire apparaît comme un moyen de continuer cette guerre et de la mener sur le terrain des esprits. La jeune république de Turquie n'avait pas encore rompu avec le processus révolutionnaire qui lui avait permis de s'instituer, et ce processus révolutionnaire passait

⁷²⁰ Selon Erik J. Zürcher, ce discours entrait dans une stratégie de délégitimation de l'opposition naissante au sein du Parti populaire faisant de cet enjeu politique entre tendances entrant en opposition plus déterminant à ses yeux que l'enjeu historiographique que devait remplir ce discours – à savoir clore la période révolutionnaire et construire l'unité de la nation. Voir Zürcher Erik J., *The Young Turk legacy and nation building, From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I.B.Tauris & Co Ltd, London, 2010 : « In my view this approach fundamentally fails to appreciate what the Nutuk is about and why it was written. To understand its true function, we have to set the speech in the time and context in which it was conceived. The years immediately preceding the giving of the speech in October 1927 were not only a period of far-reaching, radical reform; they were also the period in which all forms of political opposition were suppressed. The tensions within the People's Party between proponents of an authoritarian regime and radical reform on the one hand and moderate liberals on the other had resulted in late 1924 in a split in the party and the founding of an official opposition party, the Progressive Republican Party (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*) (PRP) by a number of leading figures in the national resistance movement. With the exception of Fevzi Çakmak and İsmet İnönü (who, in 1924, were chief of the general staff and prime minister, respectively), all the top military leaders of the liberation war (i.e. Kâzım Karabekir, Refet Bele, Ali Fuat [Cebesoy], 14 Cafer Tayyar [Eg'ılmez], Hüseyin Rauf [Orbay]) joined the opposition. At first the opposition was tolerated, but when a Kurdish rebellion broke out in the southeast in February 1925, the radicals in the RPP used it to proclaim martial law, push through the Law on the Maintenance of Order (*Takrir-i Sükûn Kanunu*) and institute 'Independence Tribunals', which dealt summarily with opponents of the regime. The Kurdish rebellion was suppressed, but so too were the opposition party and the independent press. In the summer of 1926 the discovery of a plot to assassinate the president was used to eliminate all potential rivals to Atatürk and his party. In two show trials, one in İzmir and one in Ankara, the remaining former leaders of the CUP and the top ranks of the PRP were accused of complicity. Most of the former Unionist leaders, people like Cavit and Dr Nâzım, were given a death sentence and hanged, but the former PRP leaders, as heroes of the liberation war, possessed enormous prestige among the population and especially within the army, rendering similar treatment for them too risky. »

⁷²¹ Cité par Etienne Copeaux in Etienne Copeaux, « Ce que le génocide a fait à la Turquie », art. cit.

nécessairement par l'entérinement de la rupture opérée avec le modèle impérial ottoman précédent sur qui reposait la responsabilité de sa faillite.

Mustafa Kemal fut apparemment marqué par la lecture de Herbert George Wells⁷²² et repris l'idée de tracer à grands traits les lignes de forces de l'évolution de l'humanité depuis l'origine du cosmos jusqu'à la fondation de la République de Turquie. Il partageait les vues de l'écrivain H.G. Wells quant au rôle de la religion dans le développement de l'humanité et à sa place dans le monde moderne : celle-ci était une institution qui, bien qu'elle fût nécessaire au cours du développement de l'humanité, n'en était pas moins devenue obsolète⁷²³. La République, pour s'imposer, devait rompre avec le poids du monde religieux et de son implication dans des domaines dont l'Etat avait bien l'intention de s'attribuer le contrôle exclusif. Le scientisme permettait de contourner l'importance de l'Islam dans l'histoire de la civilisation turque, celle-ci ne reposant plus sur son adhésion à l'Islam mais sur l'unicité supposée et inaltérée de sa race.

En proclamant la République et en mettant fin au Califat, Mustafa Kemal et son entourage sanctionnaient la faillite de l'Empire et affichaient leur volonté de rompre avec le modèle ottoman⁷²⁴. Pour que la rupture soit totale et tout retour en arrière impossible, il fallait non seulement affirmer l'existence d'une nation turque mais aussi la doter d'un passé qui enjambait la période ottomane, la réduisait à une part minime de l'histoire turque. Ce qu'il fallait avant tout, c'était s'emparer d'un discours historique à même de légitimer la présence turque sur le sol de l'Anatolie en la faisant remonter à une période antérieure à l'instauration du pouvoir ottoman qui lui était ultérieur à bien d'autres peuples (grec, arménien, etc.). Pour légitimer le nouveau régime républicain, il fallait donc réduire la période ottomane à une note de bas de page de l'immense épopée de la civilisation turque. Il s'agissait également de s'arroger un rôle de première importance dans l'histoire mondiale en faisant de cette civilisation turque l'origine de toutes les civilisations et ainsi regagner en prestige face à un Occident qui a toujours privilégié l'origine grecque à toute autre.

Le régime kémaliste organisa très rapidement le monopole de l'Etat sur les recherches historiques en mettant en place plusieurs types d'institutions. Mustafa Kemal s'impliqua personnellement dans le choix des personnalités qui allaient venir composer la *Société turque de recherches historiques*. Cette

⁷²² Voir Turtal Abdullah, « Atatürk and wells », *H.G. Wells Society Newsletter*, 2012 ; URL : https://www.academia.edu/3808298/Ataturk_and_H_G_Wells

⁷²³ Voir Şükrü Hanioglu : « Les manuels de lycée rédigés sous le contrôle de Mustafa Kemal pour éduquer la nouvelle génération empruntaient une page au livre de vulgarisation scientifique de H. G. Wells, Esquisse de l'histoire universelle : la religion y était ainsi rejetée comme une institution obsolète issue d'une époque révolue où les hommes avaient besoin de se protéger de la peur de l'inconnu, une peur qui avait cessé d'être justifiée, puisque désormais « les inventions scientifiques éclair[ai]ent l'esprit » » in Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, op. cit. , p.153

⁷²⁴ Voir Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.328

institution qui sera contrôlée directement par le secrétariat de la présidence est chargée de définir les thèses d'histoire turque qui serviront de roman national. Celles-ci ont été adoptées sans débat et enseignées dans les écoles via les manuels scolaires dès septembre 1931⁷²⁵. Ce nouveau récit historique désormais enseigné se veut une démonstration de l'unité de la « turcité » et de sa transcendance. Cette idée n'était alors pas récente. Les conceptions nationalistes kémalistes s'inscrivent dans la continuité du *turquisme* né au sein des cercles intellectuels ottomans à la fin du XIXe siècle⁷²⁶. Mustafa Kemal se révéla le continuateur de cette élite intellectuelle Jeune-turc nourrie de scientisme. Il s'appuya ainsi sur les réseaux des associations turquistes fondés à l'époque du Comité Union et Progrès, et la commission d'histoire des Foyers turcs se vit attribuer la responsabilité de faire progresser cette vision turco-centrée de l'histoire.

3. 1931 : des « thèses d'Histoire » pour ancrer la civilisation turque dans l'Histoire

Les « thèses d'histoire » de 1931 s'inscrivent clairement dans une stratégie de légitimation de la République nouvellement instaurée. L'effondrement de l'Empire ottoman donna lieu à une lutte active pour le tracé des frontières. Le resserrement de l'espace contrôlé par l'armée turque à l'issue de la guerre gréco-turque de 1919-1922 sur l'Anatolie et la Thrace actait la perte de vastes territoires qui faisaient de l'Empire une entité à cheval sur trois continents et de fait multi-ethnique et multiconfessionnel. Les massacres de population arménienne (entre 1890 et 1915), puis l'échange de population décidée entre le gouvernement grec et le gouvernement turc laissaient l'Anatolie aux Turcs – une Anatolie transformée ethniquement et culturellement. C'est cet espace géographique dont il

⁷²⁵ Cf. Hamit Bozarslan : « La thèse turque de l'histoire et la théorie de la Langue Soleil, élaborées au début des années 1930 par l'Institut turc de l'histoire (fondé en 1931 avant de gagner son nom actuel en 1935) et l'Institut turc de langue (1932), s'épanouissent comme dogme d'État dans ce contexte. L'heure est à la turcification de l'histoire du monde dans son intégralité, de toutes les civilisations antiques, « fondées par les Turcs » et toutes les langues du monde, « simples dérivés du turc ». Par exemple, la prestigieuse revue que publie l'Institut turc de l'histoire s'appelle Belleten, titre donné par Atatürk. Pourquoi Belleten et non pas Bulletin ? Selon l'éditorial du premier numéro, ce terme, qui signifie « maître, celui qui fait comprendre », n'est pas seulement turc, mais il est aussi à l'origine du mot « bulletin » en français. L'éditorial se termine sur un appel au « monde linguistique » : « Pour apprendre votre langue, vous devez apprendre votre langue-mère, qui n'est rien d'autre que le turc, une langue qui n'est pas morte et qui restera vivante éternellement. » Nombreux sont ceux qui, en silence ou à titre posthume, critiquent ces théories, et remarquent, à l'instar de Fuad Köprülü : « J'ai toujours pensé que considérer le Grand Atatürk comme un historien et un linguiste constituait un acte d'insolence à son encontre. » Mais ils n'auront d'autre choix que taire leurs scrupules méthodologiques. » in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.335

⁷²⁶ Turhan Ali Vahit, « Sadri Maksudi et le turquisme rationnel et laïque », *CEMOTI*, n°19, 1995, p.265-290 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/cemot.1995.1244>

fallait fonder la légitimité de l'occupation – transformer les enchainements incertains de l'Histoire en une « destinée ». Le fait que les armées turques soient sorties victorieuses du conflit aurait pu incliner le pouvoir kémaliste à se satisfaire du « droit » du dernier arrivant – autrement dit faire valoir un droit du vainqueur. Or il en fut tout autrement. Mustafa Kemal suivit sur ce sujet une tendance inscrite depuis déjà longtemps dans les discours non seulement de l'intelligentsia nationaliste turque mais aussi dans ceux de certains orientalistes occidentaux teintés de romantisme – discours qui faisait, au contraire, des Turcs, les premiers arrivés sur cet espace géographique et ce de longue date. La légitimité des revendications territoriales sur l'Anatolie par le pouvoir Républicain nouvellement mis en place n'était ainsi pas le fait des victoires récentes mais de l'ancrage plurimillénaire de populations turques sur ce territoire. La légitimation de ces revendications territoriales reposa dès lors sur l'affirmation d'une occupation originaire de l'Anatolie. Ce sont donc des discours qui, enjambant la période ottomane réduite à une ère de « décadence » par rapport à la grandeur et l'ancienneté de la civilisation turque, se rapportent à un point d'origine difficilement justifiable scientifiquement. C'est pourtant dans le but de prouver scientifiquement un discours qui apparaît bien plus comme la reprise de discours mythiques conférant aux communautés un point d'origine dans le temps et l'espace et leur servant de pôle d'identification que furent mises en place des institutions visant à apporter les preuves de tels présupposés.

Deux découvertes archéologiques majeures tombèrent à point nommé – mais à plusieurs décennies d'écart – pour corroborer ce qui pourtant paraissait difficilement vérifiable. L'agrégation de tels faits archéologiques aux récits des « thèses d'histoire » se fit par effet d'aubaine et ne venait que confirmer des conclusions qui avaient été tirées bien des décennies avant que celles-ci ne fassent office de récit historiographique officiel sous la République kémaliste. Le récit qui fut composé avant que le souci d'en donner des preuves ne devienne une affaire d'Etat, peut être retrouvé comme l'indique Etienne Copeaux essentiellement et non de façon exclusive, chez deux auteurs forts différents mais dont les ouvrages furent abondamment lus, discutés, admirés au sein de cercles de turcologues et de nationalistes turcs, et annotés de la main même de Mustafa Kemal comme en témoigne les exemplaires retrouvés dans sa bibliothèque⁷²⁷. Il s'agit d'ouvrages issus de deux auteurs : Mustafa Celâleddin et Léon Cahun.

Nous retrouvons avec Mustafa Celâleddin et Léon Cahun ce que nous avons déjà remarqué pour d'autres figures importantes de la construction du nationalisme turc, à savoir que ceux-ci n'étaient pas turcs. Reflétant cette situation propre à l'Empire qui voyait s'agréger sur son sol des personnalités de

⁷²⁷ Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque, Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, coll. Méditerranée, CNRS Éditions, Paris, 1997, 376p. ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.35303>.

toutes les nationalités et de toutes les origines, Mustafa Celâleddin⁷²⁸ était d'origine polonaise né Konstanty Borzęcki (1826-1876) – arrière-grand-père du poète Nâzım Hikmet – ayant participé à l'Insurrection de Grande-Pologne de 1848. Mustafa Celâleddin publia un livre intitulé *Les Turcs anciens et modernes* en 1869⁷²⁹, en français, à Istanbul et une deuxième édition, l'année suivante, à Paris. Léon Cahun⁷³⁰ (1841-1900) était quant à lui français, journaliste et écrivain avant de devenir conservateur-adjoint à la Bibliothèque Mazarine et d'enseigner à la Sorbonne l'histoire de l'Asie Mineure. Il publia deux livres qui furent remarqués d'abord par les Jeunes-Ottomans (Namik Kemal notamment) puis par les Jeunes-Turcs et enfin Mustafa Kemal. *La Bannière bleue. Aventures d'un musulman, d'un chrétien et d'un païen à l'époque des croisades et de la conquête mongole* en 1877 et en 1896 *Introduction à l'histoire de l'Asie : Turcs et Mongols des origines à 1405* sont ses ouvrages qui marquèrent durablement les études de turcologie naissante. Mustafa Celâleddin avait à cœur de défendre la culture ottomane face au dénigrement dont celle-ci souffrait en Europe en affirmant la supériorité des Turcs en matière de civilisation comparé aux Slaves, allant jusqu'à faire des civilisations grecque et latine les descendantes de la civilisation turque. Ce discours faisant des Turcs la civilisation première ayant donné naissance aux autres se retrouve chez Léon Cahun. Il est notable qu'à une époque où les spéculations sur une origine *aryenne* de l'ensemble des cultures européenne reposant sur des recoupements peu vérifiables⁷³¹, il se soit trouvé d'autres personnes pour doubler celles-ci avec d'autres spéculations prétendant remonter encore plus loin dans un passé immémorial et affirmer détenir la clé de l'origine de toutes les civilisation humaines. Aux origines supposées *aryennes* de la civilisation occidentale, ceux-ci substituaient une origine *touranienne*, faisant ainsi rejouer l'opposition mythique entre *Iran* et *Touran*⁷³². Les spéculations de Léon Cahun partent d'un supposé bouleversement climatique, à savoir l'assèchement d'une mer intérieure en Asie centrale ayant entraîné la migration des populations turques vivant sur son pourtour. Ces populations déjà fortement

⁷²⁸ Voir Strauss Johann, « Le livre français d'Istanbul (1730-1908) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.307>

⁷²⁹ Djelâleddin Moustafa [sic], *Les Turcs anciens et modernes*, Paris, Lacroix, Verbœken et Cie, 1870.

⁷³⁰ Voir la note biographique sur le site de la Bibliothèque Mazarine ; URL : <https://www.bibliotheque-mazarine.fr/fr/evenements/actualites/acquisition-d-un-manuscrit-de-leon-cahun>

⁷³¹ Voir Jean Paul Demoule : « Aussi en 1864, juste après la publication de Pictet, Alexandre Bertrand, directeur de la Revue archéologique et qui allait prendre en main le nouveau musée des Antiquités nationales conçu par Napoléon III, pouvait considérer l'origine asiatique de la « civilisation aryenne » comme un « axiome inattaquable », scientifiquement démontré et accepté « par tous les corps savants de l'Europe » : « l'attaquer, c'est, en un mot, attaquer la science elle-même ». Il intervenait en ces termes lors d'une série de discussions sur « l'origine des Aryens », entreprises par la toute nouvelle Société d'anthropologie de Paris (SAP). Praticien de l'archéologie, cette « sœur aînée de l'anthropologie », Bertrand expose ce qui constitue déjà les deux piliers de la méthode archéologique : la stratigraphie, qui permet de distinguer les couches superposées et distinctes laissées par des civilisations successives et d'établir leur chronologie ; et l'étude de la répartition géographique (on dit aujourd'hui l'analyse spatiale) des vestiges, qui permet d'établir l'extension de ces civilisations. » in Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les indo-européens ?*, coll. Point Histoire, éditions Seuil, Paris, 2017, p. ...

⁷³² Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit., p.238

avancée culturellement et techniquement se seraient répandues à l'Est et à l'Ouest et auraient été à l'origine des civilisations sumérienne, assyrienne, babylonienne, égyptienne, chinoise, étrusque et par la suite grecque et latine. Ces écrits rencontrèrent une audience assez large et s'inscrivirent dans un mouvement naissant reposant sur la fierté d'être turc. La fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle furent marqués par la montée d'un sentiment d'appartenance nationale dont les principes s'exprimèrent au travers de la notion de *panturquisme* dans un premier temps puis, avec l'avènement de la République de Turquie par la notion de *turquisme* – le retrait du préfix [pan-] signale l'abandon de l'irrédentisme des premiers nationalistes turcs fantasmant la reformation d'un empire turc de l'Asie mineure à l'Asie centrale⁷³³.

Le panturquisme fut essentiellement marqué par les figures de Yusuf Akçura (1876-1935), Hüseyinzade Ali Turan (1864-1941), ou encore Ahmed Ağaoğlu (1869-1939). Yusuf Akçura, comme le note Étienne Copeaux⁷³⁴ fut une figure charnière entre le panturquisme de la période jeune-turque et le turquisme de la période kémaliste. Yusuf Akçura – né à Simbirsk dans l'Empire russe en 1869, élevé à Istanbul, étudiant à l'Ecole pratique des hautes études de Paris en 1899, auteur en 1904 d'un essai encourageant à l'adoption du principe du nationalisme par l'Empire ottoman intitulé *Üç Tarz-ı Siyaset (Les trois systèmes politiques)*, fondateur en 1911 avec Ahmed Ağaoğlu de l'association *Türk Yurdu*, directeur de la revue du même nom, professeur d'Histoire à l'Université d'Ankara, et enfin président de la Fondation turque d'histoire (*Türk Tarih Kurumu*) en 1932 – fut l'un des premiers à défendre un

⁷³³ Tout particulièrement Enver Paşa (1881 - 1922), l'un des chefs de la révolution Jeunes-Turcs et qui constitua un triumvirat avec Talaat Paşa et de Djemal Paşa, connus comme les « Trois Pachas » après 1913. Voir Paul Dumont : « Au lieu de se résoudre à une paisible existence d'émigré quelque part en Europe, Enver quittera secrètement Batoum, en compagnie de Hadji Sami, et se rendra à Bukhara où il arrivera vers la mi-octobre. Ici, il rencontrera notamment le leader bachkir Zeki Velidi Togan, qui tentera de le persuader de passer en Afghanistan. Mais sa décision est déjà prise. Prétextant une chasse en montagne, il rejoindra le 8 novembre 1921 les Basmadjis turkestanais, en pleine révolte contre l'ordre soviétique, et prendra la direction du mouvement, sommant les Russes de retirer leurs troupes de la région. L'ancien animateur du « parti des soviets populaires » verse à présent dans le pantouranisme. Le combat qu'il mène contre les Bolcheviks transcende largement les préoccupations locales des Basmadjis. Il se voit déjà à la tête d'un vaste empire asiatique et musulman, et signe ses ordres du titre de « commandant en chef des armées révolutionnaires du Grand Touran », tandis que ses fidèles l'encensent d'une kyrielle d'épithètes qui dépassent en splendeur celles même accordées au sultan. Mais ce mirage touranien ne résistera guère, on le sait, à la pression des événements. Après quelques succès dus à l'effet de surprise, Enver, trahi par certaines tribus restées fidèles à l'ancien Émir de Bukhara, ne connaîtra que des défaites. L'Armée Rouge, de son côté, réussira à dresser la population contre les Basmadjis, et entreprendra, en juin 1922, une manœuvre d'encerclement qui ne tardera pas à porter ses fruits : retranché dans la région de Beldjuwan avec une poignée d'hommes, Enver sera tué le 4 août, au cours d'une charge de cavalerie menée sabre au clair contre un détachement de mitrailleurs soviétiques. » in Dumont Paul, « La fascination du bolchevisme : Enver pacha et le parti des soviets populaires, 1919-1922 », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 16, n°2, Avril-juin 1975, p. 141-166; DOI : <https://doi.org/10.3406/cmr.1975.1234>. Voir aussi Balci Bayram et Bikçaçi Ahmet Salı, « Panturquisme : vie et mort d'une idéologie », in *La Turquie en Asie centrale : La conversion au réalisme (1991-2000)*, Istanbul : Institut français d'études anatoliennes, 2001 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifeagd.140>.

⁷³⁴ Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque, Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, op. cit

nationalisme émancipé de l'islam et à formuler le caractère laïque du panturquisme⁷³⁵. L'idée était d'en finir avec le panislamisme entretenu par le sultanat ottoman, de couper avec ce qui légitimait le pouvoir ottoman (la revendication du Califat) et de promouvoir une autre forme de légitimité qui ne viendrait pas du religieux mais de l'Histoire et de la généalogie. C'est dans l'Histoire que Yusuf Akçura plaçait la possibilité de fonder un nationalisme turc puissant. Comme le note Ali vahit Turhan :

Ce que ces panturquistes de la première génération apportent ainsi au nationalisme turc, c'est d'abord une forme de pensée laïque, une vision séculière de l'histoire. Dans leur nouvelle périodisation de l'histoire, l'islamisation des Turcs n'est plus considérée comme une date essentielle, et la turcité devient en quelque sorte un principe supérieur à l'islam. Il s'agit d'intégrer les Turcs à l'histoire universelle, et de rendre ainsi son autonomie à l'histoire turque, en l'arrachant aux schémas de l'histoire islamique, pour que la turcité retrouve ses racines, sa généalogie et sa mémoire ethnique.⁷³⁶

Sadri Maksudi est l'autre figure clé du *turquisme*. Il contribuera – comme nous l'avons vu précédemment – à la fondation de la Société pour l'étude de l'Histoire turque (*Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti* – qui devint la Fondation turque d'Histoire : *Türk Tarih Kurumu*), ainsi qu'à la fondation de la Société pour l'Etude de la langue turque (*Türk Dili Cemiyeti*, puis *Türk Dil Kurumu*) et pris part à la « Révolution de la langue » (*Dili devrimi*). Lui aussi né en dehors l'Empire ottoman, il représente avec Yusuf Akçura cette composante tatare du nationalisme turc consciente d'une communauté de culture turque au-delà des frontières de l'Empire et déterminé à en refaire jaillir la grandeur historique. Maksudi et Akçura suivirent Mustafa Kemal dans la condamnation du projet romantique de reconstitution du Touran après le discours de ce dernier à Eskişehir en 1921 actant la nécessité de construire la légitimité historique du nouvel Etat turc dans les frontières territoriales qui étaient désormais les siennes, signifiant par-là le passage d'un *panturquisme* à un simple *turquisme*. C'est dans cette optique que tous deux travaillèrent à doter la nation turque d'un passé glorieux. Tous deux, ainsi que l'ensemble des membres de la *Türk Tarih Kurumu*, furent confrontés à ce qu'Etienne Copeaux relève comme étant les deux préoccupations contradictoires ayant présidé à l'écriture de l'historiographie officielle par les kémalistes :

⁷³⁵ Turhan Ali Vahit, « Sadri Maksudi et le turquisme rationnel et laïque », CEMOTI, n°19, 1995, p.265-290 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/cemot.1995.1244>

⁷³⁶ *Ibidem*

[...] vanter l'origine asiatique des Turcs, pour créer une identité dégagée de toute dimension musulmane et surtout ottomane ; et se trouver des ancêtres anatoliens, pour contrecarrer les irrédentismes grec et arménien.⁷³⁷

Ces deux préoccupations se construisirent à partir de deux découvertes archéologiques qu'il nous faut maintenant aborder : la découverte des stèles de l'Orkhon et la découverte des vestiges de la civilisation hittite.

a. Des stèles de l'Orkhon aux vestiges hittites : des découvertes archéologiques au service des revendications nationalistes

Qu'il s'agisse des Stèles de la vallée de l'Orkhon ou des vestiges de la civilisation hittite, aucun élément parmi ces découvertes ne permit de corroborer de façon crédible les spéculations sur une origine turque de l'ensemble des civilisations. C'est à ces thèses que pourtant celles-ci allaient être rattachées. Il s'agit en effet de distinguer ce qui résulte d'une volonté – scientifiquement motivée – de retracer l'origine des peuples turcs et ce à une époque où les recherches et les spéculations se multiplient pour faire des indo-européens le peuple originaire des civilisations occidentales⁷³⁸. Les recherches historiques portant sur l'origine des peuples turcophones n'étaient pas une chose récente dans les années 1930. Les milieux orientalistes européens s'étaient passionnés pour ce sujet dès le XVIII^e siècle et tout au long du XIX^e siècle. Cet intérêt fut relancé par un événement qui eut un double effet : la colonisation russe des terres de Sibérie orientale et d'Asie centrale⁷³⁹. Lorsqu'en 1868, Samarkand – qui fut la capitale et reste la ville où se trouve le tombeau de Tamerlan⁷⁴⁰ – fut conquise, puis en 1873 le khanat de Khiva, l'enchaînement de ces événements contribua à faire naître et à renforcer un sentiment d'appartenance à une identité turque transfrontalière, nourrissant les thèses de l'idéologie *turquiste*. En un deuxième temps, la découverte d'un plus grand nombre de stèles gravées en une langue jusqu'alors inconnue au sud du lac Baïkal, dans la vallée du fleuve de l'Orkhon, érigées au début du VIII^e siècle après J.-C. par les Turcs dits « célestes », ou *Göktürk* ouvraient la voie à la possibilité de trouver quelques réponses à la question de l'origine des Turcs. Le déchiffrement de ces inscriptions lapidaires à partir de 1896 furent déterminant dans la relance et l'amplification de spéculations autour d'une origine centre-asiatique des populations turques et de la grandeur de cette culture ancienne qui

⁷³⁷ Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque*, op. cit.

⁷³⁸ Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les indo-européens ?*, op. cit, p. ...

⁷³⁹ Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque*, op. cit.

⁷⁴⁰ Voir Grousset René, *L'empire des steppes. Attila, Gengis-khan, Tamerlan*, Payot, Paris, 1965

déjà maîtrisait l'écriture et concevait déjà la valeur testamentaire de celle-ci. Les premières découvertes remontent ainsi au début du XVIII^e siècle :

En 1721, l'explorateur et naturaliste Daniel Gottlieb Messerschmidt, venu de Dantzig au service du tsar Pierre-le-Grand, découvrit près du cours de la rivière Uybat, sous-affluent du Ienisseï en Sibérie méridionale, à une soixantaine de kilomètres à l'Ouest de la localité d'Abakan, une stèle de près de 3 mètres de haut portant une inscription soigneusement gravée d'une quinzaine de lignes verticales, en caractères isolés présentant moins d'une quarantaine de formes, ce qui laissait supposer une écriture de type phonétique. A peu de distance de là, il en trouva une autre, moins longuement inscrite, mais sculptée et figurant un génie cornu.⁷⁴¹

La découverte de ces stèles s'étale sur plus d'un siècle et elles furent regroupées sous la dénomination « d'inscription de l'Orkhon » car, même si l'étendue de l'espace géographique de ces découvertes est plus vaste que l'espace réduit des berges de l'Orkhon, c'est là que furent découvertes les stèles les plus importantes. Un relevé effectué par des chercheurs russes en recense 145 au total.⁷⁴² La plupart de ces inscriptions sont des épitaphes structurées autour d'éléments répétitifs, de formules toutes faites, et ponctuées d'exclamations. Elles retranscrivent des rituels funéraires : il s'agit très probablement des lamentations accompagnant le défunt dans la mort. Certaines d'entre elles sont des prosopopées – transcriptions des paroles mêmes du mort qui se lamente de devoir quitter ce monde et rappelle à ceux qu'il quitte les exploits qui ont jalonné sa vie. Le déchiffrement de ces textes lapidaires dont l'écriture et la langue étaient alors inconnues se révéla ainsi déterminant quant à la compréhension de l'histoire de la culture et des traditions des peuples turcophones des VI^e et XI^e siècles. Ces stèles gravées sont les premiers témoins d'une expansion ethnolinguistique de peuples nomades ayant peuplé des territoires allant de la Méditerranée jusqu'à la Chine à partir de ce noyau central situé aux abords des fleuves Orkhon et Ienisseï.

La reconnaissance de l'importance de ces stèles pour la constitution d'une histoire de l'Asie centrale doit beaucoup à l'implication de savants finlandais et russes. Ce n'est, en effet, qu'à partir des expéditions entreprises entre 1887 et 1888 par la société archéologique finlandaise menées par Aspelin que l'étendue de l'aire géographique couverte par ces inscriptions fut délimitée. L'année suivante, c'est une expédition russe menée par la société géographique d'Irkoutsk qui vient élargir le champ d'étude de ces grandes inscriptions. Mais c'est l'expédition de 1890 menée par les Finlandais qui semble avoir été la plus déterminante en ce que le relevé des textes qu'elle opéra servit de matière

⁷⁴¹ Bazin Louis, « Les premières inscriptions turques (VI^e -X^e siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale », *Arts Asiatiques*, Vol. 45, École française d'Extrême-Orient, 1990, p. 48-60 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/arasi.1990.1278>

⁷⁴² *Ibidem*

première à l'entreprise de déchiffrement dans laquelle les linguistes Vilhelm Thomsen (1842-1927) et Wilhelm Radloff (1837–1918) se lancèrent.

Si Thomsen fut le premier à publier le résultat de ses travaux pour le compte de l'Académie royale des sciences et des lettres du Danemark, les travaux de Radloff furent tout aussi déterminants. C'est l'identification de termes attendus sur des documents officiels tels que ces stèles qui permit à Thomsen de déchiffrer par extension l'ensemble de cette langue écrite. Si en effet ces stèles étaient le fait de peuples turcs, et si leur datation était correcte, le chercheur s'attendait à retrouver les noms du grand dieu des peuples turcs « Tangri » reconstitué en « Kol Tegin » et « Bilga kagan » pour le nom de l'empereur. Le passage par un travail de mise en comparaison avec les textes conservés en vieil Uygur permit d'aboutir à une traduction satisfaisante de ces inscriptions.⁷⁴³

Il ressortit très clairement qu'il s'agissait de monuments funéraires avec des épitaphes écrites en turc ancien. Le style de ces inscriptions est épique, et avait semble-t-il pour objectif de frapper les esprits et de créer un sentiment d'appartenance communautaire fort. Il n'est par-là pas étonnant que ces textes gravés aient été repris par les nationalistes turcs du début du XXe siècle. Leur contenu est une exhortation du peuple turc à la résistance face à la domination chinoise. « Turc ! tremble et reviens à toi-même ! » est une des phrases clefs devenue slogan du nationalisme. C'est aussi l'un des textes les plus connus car repris dans les anthologies d'histoire de la littérature turque composant une véritable généalogie de la puissance turque incarnée dans la figure des Kagans, les empereurs réunissant toutes les vertus supposées propres aux turcs :

« Quand, en haut, le ciel bleu et, en bas, la terre brune se furent formés, entre les deux se formèrent les humains. Sur les humains, mes ancêtres Bumïn Kagan et İstāmi Kagan régnèrent. Régnant, ils tinrent et établirent aussitôt l'Empire et les Lois du peuple türk. Les quatre coins du monde étaient tous leurs ennemis. Lançant leurs armées, ils conquièrent et soumièrent entièrement les peuples des quatre coins du monde. Ils firent se prosterner tous ceux qui avaient des têtes et s'agenouiller tous ceux qui avaient des genoux. Ils s'installèrent, à l'Est, jusqu'aux monts boisés de Kadırkan, à l'Ouest jusqu'aux Portes de Fer. Ainsi, entre les deux, régnait le peuple türk, sans aucune partition. C'étaient de sages kagan, des kagan héroïques. Leurs officiers, aussi, étaient sages, étaient héroïques. Leurs seigneurs et leur peuple étaient sans troubles. C'est pourquoi ils tinrent ainsi l'Empire, et, le tenant, établirent les Lois. Chacun selon son destin, ils subirent l'inéluctable. Pour faire leurs funérailles et les pleurer vinrent, mentionnés à partir de l'Est, là où se lève le soleil, les gens des bois et les gens de la steppe, les Chinois, les Tibétains, les Perses, les Romains, les Kirghiz, les Trois Kurıkan, les Trente Tatar,

⁷⁴³ *Ibidem*

les Kitan, les Tatabi. Tous ces peuples vinrent pleurer et faire les funérailles. Telle était la gloire de ces kagan ! »⁷⁴⁴

Ces inscriptions se font aussi le récit des revers de fortune et des défaites que subirent les Turcs durant cinquante ans lorsque de 630 à 680, ils passèrent sous le protectorat chinois des Tang. L'amertume de ces défaites fournissait également aux nationalistes la possibilité d'un parallèle avec la situation de l'empire en proie aux velléités de démantèlement de la part des autres puissances européennes de la fin du XIXe au début du XXe siècle :

Le peuple turc livra l'Empire qu'il s'était conquis et perdit le kagan qu'il s'était donné. Il fit de ses enfants mâles, destinés à être des seigneurs, les esclaves des Chinois, et de ses nobles filles leurs serves concubines. Les Beys turcs, abandonnant leurs titres turcs, prirent des titres chinois et obéirent à l'Empereur de Chine. Pendant cinquante années, ils lui donnèrent toute leur activité.⁷⁴⁵

A cette déploration de la servitude subie, la réaffirmation de la fierté turque et du désir d'indépendance ne fut pas non plus sans trouver d'écho auprès des nationalistes :

« J'étais un peuple qui avait un Empire. Où est maintenant mon Empire ? ... J'étais un peuple qui avait un kagan. Où est mon kagan ? »⁷⁴⁶

Enfin c'est à l'intervention des dieux protecteurs des Turcs que l'empereur, le Kagan, a obtenu la restauration de l'empire dans son indépendance et la reconquête de ses territoires perdus :

« Le Ciel des Türk, là-haut, et la Terre et l'Eau Sacrées des Türk dirent : – « Que le peuple türk ne soit pas anéanti ! Qu'il redevienne un peuple ! », et alors, mon père El-teris" Kagan et ma mère El-bilgà Katun, Tângri, les saisissant par l'occiput, les éleva vers les hauteurs ».⁷⁴⁷

La pérennité de la civilisation turque est ainsi assurée par la volonté divine, laquelle accorde au Kagan la force de guider le peuple : « Par la force du Ciel Éternel », les kagan turcs sont des souverains de droit divin, et Bilgâ Kagan a pour titulature : « Le Sage Empereur Céleste, institué par le Ciel ».

L'autre grande découverte archéologique qui allait avoir une importance déterminante dans la connaissance de l'histoire antique de l'Anatolie, fut la découverte en 1906 par une expédition archéologique allemande de vestiges ayant appartenu à un peuple jusque-là inconnu : les Hittites.

⁷⁴⁴ Cité par Louis Bazin in Bazin Louis, « Les premières inscriptions turques (VI e -X e siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale », art. cit.

⁷⁴⁵ *Ibidem*

⁷⁴⁶ *Ibidem*

⁷⁴⁷ *Ibidem*

Malgré le fait que les vestiges de cette civilisation qui s'est épanouie en Anatolie au milieu du II^e millénaire avant J.C ne semble en rien indiquer une parenté avec la civilisation *Göktürk* qui est, elle, beaucoup plus tardive, les kémalistes vont y reconnaître – sans qu'aucun fait ne le corrobore – les traces des ancêtres de ces proto-Turcs. Les Hittites doivent être turcs : ce n'est pas une question de vérité historique mais de manipulation stratégique de l'histoire. Mustafa Kemal voit en effet dans la possibilité d'agréger les Hittites à l'ère d'expansion turque, le moyen d'appuyer ses « thèses d'histoire » faisant remonter l'ancienneté de la civilisation turque plus loin encore dans le temps que les inscriptions de l'Orkhon. En outre, la présence hittite offre par manipulation et exagération les preuves matérielles de l'occupation du sol anatolien bien antérieurement à la présence grecque ou arménienne. La grande ancienneté de ces vestiges permet ainsi au discours nationaliste d'ancrer leur revendication de l'Anatolie dans un récit historique. L'antériorité des Hittites qui sont assimilés à des Turcs fait de ceux-ci les héritiers directs de cette civilisation. Le droit de propriété des Turcs sur l'Anatolie n'est donc plus un droit de conquête remontant à quelques siècles mais remonterait ainsi au plus loin que l'archéologie peut explorer. Ce ne sont ainsi plus les Turcs qui sont les derniers occupants ; le rapport s'inverse, ce sont désormais les Grecs et les Arméniens qui revendiquent faussement la propriété de ces terres.

b. De l'origine des Turcs à l'origine du langage : la « théorie du langage-soleil » et les dérives de l'historiographie officielle

Anthropologie, Histoire et linguistique apparaissent comme les trois domaines que le pouvoir républicain tint à investir. Il ne faisait bien sûr que s'insérer et tirer à ses fins un mouvement plus large d'intérêts déjà anciens concernant la question de l'origine des Turcs – questions qui, elle-même – s'insérât dans un mouvement plus large de regain d'intérêts pour la question des origines⁷⁴⁸. La spécificité de l'investissement du pouvoir étatique – dirigé par les kémalistes – en ces domaines de recherches semble avoir été l'insistance à corréler ceux-ci afin de produire une vaste synthèse explicative narrant à la fois l'origine des Turcs et de leur langue ainsi que l'origine de toutes civilisations, de toutes les langues et du langage lui-même. Corrélation que se gardaient bien de faire jusqu'alors ceux qui avançaient les spéculations les plus audacieuses.

⁷⁴⁸ Demoule Jean Paul, *Mais où sont passés les indoeuropéens ? op. cit.*

La création entre 1931 et 1932 de la *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti* (« Société pour l'étude de l'histoire turque »), des *Halk Evleri* (« Maisons du peuple »⁷⁴⁹) et de la *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* (« Société pour l'étude de la langue turque ») qu'avaient précédé la création en 1924 l'Institut de turcologie (*Türkiyat Enstitüsü*) par Mehmet Fuat Köprülü à la faculté de lettres de Beyazıt d'Istanbul et du Centre d'enquêtes anthropologiques (*Antropoloji Tetkikat Merkezi*) en 1925 à la faculté de médecine de Haydar Paşa, accompagné de la création de la revue *Türk Tarih, Arkeoloji ve Etnografya Dergisi* (*Revue turque d'histoire, d'archéologie et d'ethnographie*), (1933-1949) témoignent bien de cet engouement du pouvoir qui n'hésite pas à poursuivre un processus d'institutionnalisation de ces domaines qui étaient d'abord extérieur au desiderata de l'idéologie kémaliste en formation.

La jonction dans les années 1930 entre les thèses nationalistes défendues par la *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti*, les tentatives de réformes de la langue turque par la *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* et les recherches archéologiques et anthropologiques ne se fit pas directement au sein de ces instituts – qui bien sûr reconnaissent leur interdépendances et les recoupements partiels dont pouvaient faire l'objet leurs recherches respectives – mais via l'influence d'un élément étranger reprenant des spéculations déjà présentes à la fin du XIXe siècle chez des personnages comme Léon Cahun ou encore Mustafa Celâleddin. La jonction entre ces domaines de recherches – qui ne se fit pas sans réticence – vint d'un « orientaliste autrichien » (nous conservons les guillemets – et donc la prudence – apposés par Erik Jan Zürcher), Hermann Feodor Kvergiç⁷⁵⁰. Celui-ci envoya un article intitulé « La psychologie de quelques éléments des langues turques » à Ahmet Cevat Emre (1887-1961) de la *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* qui ne prit pas au sérieux les théories qu'il y avançait. Passant outre la Société d'étude linguistique, Kvergiç adressa directement son article à Mustafa Kemal qui s'empressa de demander à cette dernière de se mettre à l'étudier sérieusement. Erik Jan Zürcher⁷⁵¹ rapporte que ce fut autour d'un petit cercle de membres de la Société – Ibrahim Necmi Dilmen (1889-1945), Hasan Resit Tankut (1891-?), Agop Dilâçar (1895-?), Saim Ali Dilemre (1898-1954) et Ismail Hami Danimend (?) – que prit forme ce qui fut appelé la « théorie du langage-soleil » ((Günes Dil Teoris). Aucune de ces personnes ayant contribué à la rédaction de cette théorie n'étaient linguistes. Pourtant dès 1936, la « théorie du langage-soleil » fut à l'honneur du IIIe congrès de linguistique de Turquie.

La « théorie du langage-soleil » poussait plus loin les spéculations venues des balbutiements du comparatisme linguistique entrepris par des orientalistes qui n'étaient pourtant pas linguistes de

⁷⁴⁹ Karpat Kemal H. , « The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey: 1931-1951. », *Die Welt Des Islams*, vol. 15, n°1/4, 1974, p.69-84 ; DOI : <https://doi.org/10.2307/1570122>

⁷⁵⁰ İlker Aytürk, « H. F. Kvergić and the Sun-Language Theory. », *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 159, n°1, 2009, pp. 23-44 ; URL : <http://www.jstor.org/stable/10.13173/zeitdeutmorggese.159.1.0023>

⁷⁵¹ Zürcher Erik Jan, « La théorie du "langage-soleil" et sa place dans la reforme du langue turque », 1984 ; URL : <https://hdl.handle.net/1887/2504>

formation. Le contenu de cette théorie est en soi assez simple : le Turc serait la langue primordiale de l'humanité, la proto-langue ayant donné naissance à toutes les autres. Cela rejoignait ainsi la spéculation quant à l'origine turque de l'ensemble des grandes civilisations antiques – sumérienne, assyrienne, hittite, étrusques, grecque et latine – défendue par la Société d'Histoire turque. Cette théorie ne faisait que reprendre en en donnant une tournure systématique les propos de Léon Cahun qui dès 1870 proposait de dépasser les recherches sur l'origine des langues indo-européennes pour atteindre la « véritable » langue-mère, celle qui aurait précédée toutes les autres : la langue touranienne (opposée à langue aryenne)⁷⁵². Mustafa Celâleddin reprendra les mêmes propositions en se basant également sur les nombreuses analogies linguistiques décelables entre différentes langues et la langue turque et des comparaisons de phonèmes. Étienne Copeaux en propose un aperçu :

[Celâleddin] voit, par exemple, des similitudes entre *gigeria* (les augures romains) et *ciğer* (foie, entrailles) ; entre *jus* et *yasa*, les curules et le *kurultay* (assemblée consultative), avant de passer à des similitudes de toponymes, selon lesquelles le Tarn, Torcy, Tourcoing, Tournon, Troyes, Tournus et Turckheim auraient été visités par les Turcs.⁷⁵³

Les ressorts de la « théorie du langage-soleil » ne sont pas différents et reposent essentiellement sur un système de déduction à partir du fait – admis pas ses théoriciens mais non vérifié par les données archéologiques – que ce fut parmi les peuplades proto-turques en Asie centrale que se manifestèrent les premières aptitudes au langage. Le langage débutant avec l'humanité et l'humanité avec les proto-Turcs, il allait de soi que le langage commençait avec ces proto-turcs. A ces déductions s'ajouta la réduction des phonèmes (gutturales et labiales) à un ensemble fini de radicaux primordiaux⁷⁵⁴. Les ressemblances phoniques entre des langues différentes trouvaient ainsi une explication : ces langues étaient les descendantes d'une langue unique. La simplicité du raisonnement explique que des turquistes convaincus tels que Sadri Maksudi se tinrent à distance de telles assertions⁷⁵⁵ et que cette théorie tomba peu à peu dans l'oubli après la mort de Mustafa Kemal. Elle n'en représentait pas moins la tentative d'imposer la Turquie et la langue turque dans le débat scientifique en prétendant résoudre une question qui pourtant avait été laissée de côté au cours du XIXe siècle : la question de l'origine des langues. Les linguistes séparent la question de l'origine du langage comme aptitude physique de la

⁷⁵² Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque, Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, op. cit

⁷⁵³ *Ibidem*

⁷⁵⁴ Zürcher Erik Jan, « La théorie du "langage-soleil" et sa place dans la reforme du langue turque », art. cit.

⁷⁵⁵ Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque, Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, op. cit.

question de l'origine des langues qui elle se divise en deux conceptions opposées : l'hypothèse monogéniste et l'hypothèse polygéniste⁷⁵⁶.

L'hypothèse polygéniste soutient une émergence plurielle, non linéaire et non-coordonnée de l'apparition du langage au sein de groupes d'hominidés éloignés dans le temps et l'espace. Selon cette hypothèse le langage n'est pas apparu une fois pour toute avec un groupe qui ensuite l'aurait transmis aux autres groupes – hypothèse qui serait celle du monogénisme linguistique. L'hypothèse monogéniste est profondément ancrée dans une conception théologique de l'homme issu de la création divine. Le langage aurait été révélé par Dieu à l'homme une fois pour toute. C'est cette hypothèse que l'on retrouve sous la dénomination de « langue adamique »⁷⁵⁷ – la langue d'avant Babel, d'avant la divergence des langues et donc de la traduction. La possibilité de retrouver cette langue adamique avait été écartée au XIXe siècle notamment par Ernest Renan⁷⁵⁸ qui avait en quelques feuillets réfuté l'idée selon laquelle l'hébreu serait en réalité la conservation de cette langue adamique en montrant que les spécificités grammaticales de cette langue contrevenaient à ses prétentions d'universalité et l'obscurité de certains traits idiomatiques contrevenaient, eux, aux prétentions de clarté et de transparence par rapport au message divin. Qui plus est, le temps des origines de l'humanité étant au-delà de l'expérience possible, celui-ci tombait en dehors de toutes sciences. Il en allait de même pour l'un des fondateurs de la linguistique historique, Franz Bopp, pour qui la reconstitution de la langue-mère n'est qu'une image déformée de ce que fut cette langue. Franz Bopp mis au point une méthode afin de donner une base scientifique aux similarités grammaticales et lexicales, ainsi que les analogies dans les systèmes de conjugaison entre langues différentes afin de déterminer ou non si deux langues sont le résultat d'une évolution différenciée d'une même langue ancestrale. Cette méthode comparatiste permis d'asseoir l'hypothèse d'une famille de langues – les langues indo-européennes – liées par un ensemble de correspondances et d'analogies scientifiquement prouvées. Il est aujourd'hui admis – mais discuté en certains points – que les langues indiennes (sanskrit et l'hindi), les langues iraniennes (le persan, le kurde, l'ossète), les langues romanes (comme le catalan, le français, espagnol, l'italien, le roumain, le portugais...), les langues germaniques (l'anglais, l'allemand, le danois...), les langues slaves (le russe, le polonais, le serbo-croate), les langues

⁷⁵⁶ Victorri Bernard, « L'origine des langues et du langage » ; URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/origine-des-langues-et-langage/>

⁷⁵⁷ Voir Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne, La recherche de la langue parfaite*, coll. Points Essais, Seuil, 1979

⁷⁵⁸ Simon-Nahum Perrine, « Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan », *Methodos*, 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.86>

celtiques (irlandais, gallois, gaulois, breton), le grec, l'arménien et l'albanais sont des langues apparentées. La méthode put être reprise afin de découvrir d'autres familles de langues⁷⁵⁹.

En faisant de la « théorie du langage-soleil » l'un des piliers de l'historiographie turque, l'idéologie kémaliste ne faisait que s'inscrire dans un mouvement plus large au sein de l'Europe de deux siècles de spéculation sur l'origine des langues⁷⁶⁰ et où les recherches anthropologiques, historiographiques et linguistiques furent captées par le développement du nationalisme politique naissant. Le livre-somme de Jean-Paul Demoule⁷⁶¹ est sur ce sujet éclairant. Nous pouvons reprendre certaines des « 12 antithèses » que celui-ci propose en guise de conclusion de son vaste ouvrage. Tout d'abord concernant les prétentions de l'historiographie turque des années 1930 à faire des Turcs le peuple originaire, il est tout à fait possible de reprendre les antithèses 4, 5 et 6 que Jean-Paul Demoule propose pour le cas de l'indo-européen :

« Antithèse 4. Il n'existe pas non plus de consensus quant au statut de la langue reconstruite (Ursprache), simple abstraction et « système de correspondances » pour les uns, ou bien langue réellement parlée par un Peuple originel (Urvolk) pour les autres, un double langage souvent entretenu dans les publications des indo-européanistes.

Antithèse 5. L'idée d'un Foyer originel unique et localisé (Urheimat) où vivait le Peuple originel n'est que l'une des hypothèses possibles pour rendre compte des apparentements entre les langues. [...]

Antithèse 10. Il n'existe aucun consensus sur le Foyer originel supposé du Peuple originel, même si les hypothèses antagonistes les plus médiatisées actuellement sont les steppes au nord de la mer Noire d'une part, et l'Anatolie d'autre part ; chacune de ces deux principales thèses a de bons arguments contre l'autre. De même, il n'existe aucun consensus, mais de nombreuses hypothèses contradictoires, sur les trajets qu'aurait suivis chacun des peuples indo-européens jusqu'à leur localisation historique. »⁷⁶²

Quant à l'exploitation de ces hypothèses à des fins politiques donnant des gages au nationalisme, celle-ci ne témoigne que du fait que tout discours portant sur la forme originelle supposée d'une ethnie n'est que le reflet des préoccupations politiques du moment et non une image fidèle de ce qui fut à l'origine :

⁷⁵⁹ Victorri Bernard, « L'origine des langues et du langage » ; URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/origine-des-langues-et-langage/>

⁷⁶⁰ Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les indo-européens ?*, op. cit,

⁷⁶¹ *Ibidem*

⁷⁶² *Ibidem*

Antithèse 11. L'exploitation passée ou actuelle, par des mouvements nationalistes et extrémistes, du modèle indo-européen canonique sous la forme d'un Peuple originel parti d'un Foyer originel, est le miroir grossissant des représentations idéologiques sous-tendues par ce modèle.⁷⁶³

Ce qui nous renvoie à l'antithèse 2 :

Antithèse 2. La recherche, constante depuis trois siècles, d'une parenté entre ces langues et de leur lieu de formation supposé se présente aussi comme celle de la construction d'un mythe d'origine, qui offrirait aux peuples européens une identité différente de celle que leur confère leur mythe d'origine officiel, celui de la Bible ; mythe dont ils sont par conséquent redevables aux Juifs, qu'ils ont constamment persécutés depuis plusieurs siècles, dans une situation schizophrénique.⁷⁶⁴

Il apparaît ainsi qu'au moment même où la Turquie doit écrire son histoire, alors que les discours sont tournés vers la mise en place de réformes jugées nécessaires à la réalisation d'un Etat-nation moderne guidé par la science et un idéal de progrès, le pouvoir décida de s'appuyer sur un autre type de discours, non pas tourné vers l'avenir mais tourné vers un passé immémoriel. La finalité d'un tel récit était bien de fonder une communauté qui jusqu'alors n'avait rien d'évident dans son homogénéité et sa cohésion politique. La fondation de cette communauté et sa transformation en nation passa par la reprise de schémas mythologiques que la prégnance des vellétés modernistes semblait interdire. Le discours nationaliste fonctionna comme un vaste système de projection du présent sur le passé où la juxtaposition de ces deux temps visait à créer une impression d'enracinement profond de la République dans des valeurs plurimillénaires justifiant sa légitimité à occuper l'Anatolie. Mustafa Kemal qui prit quelques années plus tard le nom d'Atatürk se présentait comme le garant de cette pérennité de « l'essence de la turcité ». En prenant le nom d'« Atatürk », il acquit un caractère sacré en se faisant l'héritier direct des Kagans mythiques des premiers temps. Le récit de la conquête de l'Anatolie par le sultan Alparslan et de la victoire des armées turques sur les armées byzantines à la bataille de Manzikert en 1071 se superpose au récit de la guerre d'indépendance menée par Mustafa Kemal⁷⁶⁵. Il pouvait ainsi être reconnu comme étant le descendant légitime de cette généalogie de grands chefs de guerre et comme fondateur, être considéré comme le « Père » des turcs. De par la mise en valeurs de ses vertus guerrières lors de la bataille des Dardanelles et par la suite, il est

⁷⁶³ *Ibidem*

⁷⁶⁴ *Ibidem*

⁷⁶⁵ Copeaux Etienne, « Les prédécesseurs médiévaux d'Atatürk. Bilge kaghan et le sultan Alp Arslan », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, 2000 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.282>

l'incarnation de cette turcité identifiée comme étant essentiellement guerrière et forte par les discours nationalistes.

Mustafa Kemal n'est pas considéré dans l'historiographie officielle autrement que ce que lui-même met en place au même titre que ses illustres prédécesseurs. Certes, il partage les mêmes valeurs guerrières – selon ce discours – qu'Attila, Alp Arslan, Khan Bilge, mais il acquiert, de par la tournure prise par le récit historique, d'une dimension dont les autres sont exempts. Il n'est pas seulement le dernier arrivé d'une longue liste de valeureux prédécesseurs, il est l'aboutissement même de l'histoire turque et en devient le principe en ce qu'il en définit l'avenir. Toute l'histoire nationale apparaît comme la démonstration de la conformité des actes de Mustafa Kemal avec l'ancienne culture turque pré-musulmane. Cette conformité est la preuve que la révolution kémaliste est l'aboutissement direct de l'histoire.

Mustafa Kemal peut ainsi prendre le nom d'« Atatürk » et ses fidèles définir les principes de l'« atatürkisme » qui est non seulement le récit stéréotypé des victoires d'Atatürk de la guerre de libération jusqu'à la fondation de la République, le caractère sacré des « six flèches » définissant l'orientation de sa politique, mais une idéologie *sui generis* au principe de toutes choses politiques en Turquie :

L'atatürkisme est un système de pensée entièrement nouveau basé sur la pensée et les réformes d'Atatürk. Atatürk, lorsqu'il a conçu l'atatürkisme, a refusé tout modèle et a voulu que la solution à nos problèmes soit trouvée entièrement dans nos valeurs nationales et dans nos propres possibilités (...). L'atatürkisme est une pensée qui vise au développement continu de la société, à la libération des énergies. C'est une idéologie contemporaine et rationnelle. L'atatürkisme s'appuie sur la réalité et la science. L'atatürkisme signifie un objectif immortel, un honneur croissant, une force, une énergie vivante et continue. L'atatürkisme n'a aucun lien avec aucun courant politique ni aucune idéologie étrangère.⁷⁶⁶

L'« atatürkisme » se veut comme l'unique horizon possible pour la Turquie moderne. La seule voie offerte aux citoyens est la conformité aux principes posés par Atatürk, leur application et l'imitation d'Atatürk.

⁷⁶⁶ Copeaux, Etienne, « La transcendance d'Atatürk », in (dir.) Mayeur-Jaouan Catherine, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, 2002, Paris, p.121-138 ; URL : https://www.academia.edu/4101770/La_transcendance_dAtat%C3%BCrk_2002

4. « Une nation ne tient qu'aux discours qui l'instituent » : un mythe d'origine pour fonder une grande politique

Le rêve d'un fondement est ce qui revient toujours hanté les sociétés modernes. Elles ne peuvent que rejouer sans cesse cette origine. Il semble pourtant que celles-ci rejettent toute assimilation de cette quête des fondements qui les occupent avec un quelconque recours à ce qui serait un mythe d'origine. Le mythe en tant que mythe d'origine serait le propre des sociétés pré-modernes et la ligne de séparation qui vient justement discriminée entre deux périodes serait stabilisée par cette identification du mythe comme repoussoir. Le mythe serait ainsi devenu inopérant et les sociétés modernes ne chercheraient leur fondement que dans des théories classiques de « contrat social », de constitution, de lois fondamentales. Tout l'imaginaire collectif du fondement ne questionne pas cette autorité qui repose sur la décision souveraine inauguratrice qui vient trancher entre le légal et l'illégal, la violence légitime de la violence illégitime. Or, non seulement la possibilité d'une telle décision est problématique en ce qu'elle semble fonctionner à partir de sa propre occultation, mais le fait est que les questions sur les fondements et de l'origine, ne cessent de faire retour au moment même où la modernité est affirmée dans ses poncifs les plus marqués, semble indiquer qu'au contraire la question du mythe ne cesse d'hanté, de par son absence, l'histoire des sociétés modernes.

Walter Benjamin par ailleurs, avait bien vu que le rapport du droit à la violence déterminait une certaine structure mythique des ordres politiques modernes.

Pour Derrida, il ne saurait y avoir d'origine en tant que telle. S'il y a une origine, celle-ci ne peut être qu'un supplément en ce sens où à l'origine introuvable se supplée un désir d'origine. Ainsi, même s'il n'y a d'origine que dans l'ouverture d'une différence où *originarité* et *itérabilité* sont liées faisant de l'identification d'une origine propre et unique un fantasme, un produit fantasmatique, et bien ce fantasme ne cesse de faire retour et de structurer les ordres politiques modernes⁷⁶⁷. Cela se traduit par une tendance à se sentir légataire d'une tradition qui vaudrait pour autant qu'elle maintiendrait et garantirait un lien avec l'origine. L'origine se donne comme origine, c'est-à-dire précisément comme origine comme telle en dissimulant toujours par sa trace ce qui lui donne son statut d'origine. C'est la structure même du mythe que de dissimuler le caractère non-originaire de l'origine en l'instituant, en en faisant le fondement de la loi. La dissimulation est double : l'origine par rapport à la loi et la non-*originarité* de l'origine. C'est un lien testamentaire que scelle la reconnaissance d'un patrimoine

⁷⁶⁷ Derrida Jacques, *Force de loi - Le Fondement mystique de l'autorité*, Editions Galilée, Paris, 1994

commun – reconnaissance qui a valeur de deuil. Ce lien testamentaire fonde la fraternité sur laquelle repose la communauté. Il n’a rien de naturel bien qu’il se prétende tel. Cette fraternité ne tient qu’à la loi que supporte l’oraison ou l’épithaphe qui vient sceller un lien de naissance et donc une origine commune, en se reconnaissant une filiation avec un père toujours déjà absent.

Une communauté repose ainsi sur un fantasme, une fiction légale qui ne tient qu’à la croyance et à la réitération d’un serment de fidélité. La promesse faite d’être fidèle à la mémoire des morts et ne trouve d’origine que dans la répétition de ce récit qui va lui tenir lieu d’origine.

Que cette tendance à se réclamer d’une origine qui soit une occultation de la violence par laquelle les ordres politiques se fondent et perdurent, marque une continuité entre les sociétés modernes et pré-modernes. Anne- Marie Thiesse qui, en tant qu’historienne, s’est consacrée à l’analyse du rapport que les Etat-nations entretenaient avec le récit de leurs origines, à l’émergence du phénomène historique de constitution de « romans nationaux », a relevé ce rapport surprenant qu’entretiennent justement les Etats-nations avec une tradition sensée les légitimer en les ancrant dans une pérennité :

La nation relève de la modernité libérale, politique et économique, mais sa légitimité est fondée sur une antiquité et un déterminisme absolu. Elle se constitue en même temps qu’apparaissent de nouvelles classes, mais c’est la pérennité d’une paysannerie définie par son seul rapport privilégié aux ancêtres et à la Terre qui est alors constamment mise en avant.⁷⁶⁸

C’est également ce que Michel Foucault repère dans ce discours sur la guerre des races qui a tramé les discours historico-politiques de la fin du XVIIIe jusqu’à la fin du XIXe siècle. Ce discours sur la guerre des races ne prend pas appui seulement sur des théories biologisantes mais réactive également des formes mythiques très traditionnelles. Nous avons vu que ce discours représente pour Michel Foucault le premier discours exclusivement historico-politique de l’Occident en ce qu’il s’opposait au discours philosophico-juridique hérité de la tradition romaine. Ce discours raciste lie à ces savoirs qu’il promet les grandes pulsions mythiques. Il rompt en cela radicalement avec les discours philosophico-juridiques qui tentent de fonder l’autorité des lois sur la rationalité. Face à ce discours qui pose la raison comme repère, ce discours qui nourrira les nationalismes de la fin du XIXe siècle rejoue les grands thèmes mythologiques : l’âge perdu des grands ancêtres, l’imminence des temps nouveaux et des revanches millénaires, la venue du nouveau royaume qui effacera les anciennes défaites. C’est un discours qui a tout d’une eschatologie en ce qu’il s’appuie sur la promesse du retour de la figure salvatrice :

⁷⁶⁸ Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales*, collection « L’Univers historique », Éditions du Seuil, Paris, 1999, p.181

[...] l'attente de l'empereur des derniers jours, du dux novus, du nouveau chef, du nouveau guide, du nouveau Führer ; l'idée de la cinquième monarchie, ou du troisième empire, ou du troisième Reich, celui qui sera à la fois la bête de l'Apocalypse ou le sauveur des pauvres.⁷⁶⁹

Une nation n'est donc jamais un donné mais un construit et le réinvestissement de ces formes mythiques va être déterminant dans la construction de l'idéologie nationale.

Une nation en somme, ne tient jamais qu'aux discours qui l'instituent ; elle est une image nécessaire à laquelle la communauté doit s'identifier, se reconnaître. La constitution de la communauté ethno-nationale doit apparaître comme le fait d'un destin et non d'une contingence de l'histoire. L'histoire elle-même est réécrite en fonction de ce projet de définir la communauté et son essence. L'idéologie nationale se construit ainsi en posant des lignes de partitions dures.

Celle-ci prend toujours la forme d'une délimitation vis-à-vis de l'extérieur, de l'affirmation d'une supériorité malgré les menaces venant de l'extérieur, d'un système de valeurs considéré comme supérieur, d'une grande importance accordée au motif de la pureté et de l'unité qui nécessiterait l'abnégation et le dévouement de la communauté afin de les assurer. L'idéologie ethno-nationale soumet toujours une image qui transcende la situation réelle du groupe, et si celle-ci trouve son ancrage dans un passé mythifié, ce dernier n'est opératoire qu'en tant qu'il fonctionne comme une orientation. La question de la référence à un passé mythique et à une origine n'est jamais un simple désir de retour, mais une question qui concerne l'avenir. Les idéologies nationales sont toujours orientées et se donnent comme promesses. Cette mythification de la communauté n'est pas une réponse à une demande d'explication mais la réponse à une attente⁷⁷⁰.

La communauté considérée en tant que groupe ethno-national par l'idéologie nationaliste est prise dans un processus de mythification. La communauté est séparée des autres groupes par un processus d'essentialisation. La délimitation vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire des autres groupes, passe par la reconnaissance d'un ensemble de traits qui, regroupés en un faisceau, sont censés livrer le caractère de la communauté, ce qui serait son « essence ». Le rattachement à une origine mythique qui est aussi un mythe généalogique, repose sur l'extrapolation d'une essence qui, généralisée à l'ensemble du groupe, se retrouve éternisée, immuable : une identification qui est vocation, appelle aux membres à se reconnaître en elle, à la désirer, la prolonger, quoiqu'il advienne, dans tous les cas, il ne peut s'en défaire. Cette identification scelle une appartenance dont les normes et les valeurs morales mises en avant sont censées valoir pour l'humanité entière. La communauté ethno-nationale est ainsi prise dans une lutte cosmique où la défense de ses valeurs et de ses intérêts vient à se confondre avec une

⁷⁶⁹ Foucault Michel, « *Il faut défendre la société* », *op. cit.* , p.41

⁷⁷⁰ Voir Girardet Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986.

lutte eschatologique entre le bien et le mal. Les groupes extérieurs servent de repoussoir, de pôles d'hostilités sur lesquels l'agressivité du groupe s'exerce et a pour fonction de resserrer les liens entre les membres puisque cela partage la fidélité de la trahison. Chacun est sommé de rendre adéquats ses actes à l'idéal du groupe ; il lui faut prendre modèle sur la forme transposée de cette essence en un chef humain, un « ethnarque »⁷⁷¹.

5. Jean Luc Nancy et le mythe du « mythe » : entre perte et désir de puissance, impasses de la mythologie réinventée

C'est à Jean Luc-Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe que nous devons un retour sur la question du mythe – retour qui repose de façon inquiète la question de l'acte constituant par lequel une communauté s'instaure elle-même. A la retombée de l'engouement romantique pour le mythe, après les catastrophes du XXe siècle qui ont portées l'Europe au bord de l'autodestruction, le mythe ne peut nous apparaître que comme un mythe, dans un redoublement mythique.

Le mythe est toujours un récit des origines. Non seulement, il dit toujours comment quelque chose est née mais instaure également ce dont il fait le récit de la naissance. En ce rapportant à une fondation mythique, il se fonde lui-même en tant que récit et en tant que conscience.

⁷⁷¹ Sur l'usage du terme d'« ethnarque » au sein de l'Empire ottoman voir Mathieu Petithomme, « Les Chypriotes, des Lusignan à l'Empire ottoman (1184-1878) : l'émergence des relations intercommunautaires gréco-turques », *Cahiers balkaniques* [En ligne], 42 | 2014, mis en ligne le 06 juin 2014. Les recherches de Mathieu Petithomme sur la situation sociopolitique de l'île de Chypre entre le XIIe et le XIXe siècle réévalue les rapports de force tissés entre la communauté grecque et les autorités ottomanes et témoigne de l'emploi du terme d'« ethnarque » afin de se référer à une autorité locale reconnue par le pouvoir ottoman : « En s'appuyant sur des documents et témoignages historiques, il montre comment l'oppression fiscale et religieuse fut beaucoup plus forte durant les dynasties des Lusignan et des Vénitiens que lors de la période ottomane. La conquête ottomane de Chypre (1570-1571) impliqua la fin du servage, l'émergence d'un système d'éducation autonome et l'affirmation de la liberté religieuse à travers les pouvoirs donnés à l'archevêque de l'île qui devint un puissant ethnarque. » et « Loin de vouloir la disparition de l'Église comme le nationalisme grec voudrait nous le faire croire, les autorités ottomanes contribuèrent à réinstitutionnaliser son statut à partir de 1571 : le statut d'« ethnarque » octroyé à l'archevêque impliquait un rôle de porte-parole du millet orthodoxe. » ou encore L'archevêque n'était pas simplement le chef spirituel des Chypriotes, il devint aussi « l'ethnarque, le représentant politique et national de son peuple dans ses relations avec le gouvernement ottoman » (idem [1957] 1967, 77). Dans la mesure où le gouverneur ottoman pouvait être révoqué à tout moment sur demande de la Sublime Porte, suite à des protestations populaires des Chypriotes grecs et turcs ou à une pétition du clergé orthodoxe, alors qu'au contraire, le pouvoir de l'archevêque, natif de l'île, était continu dans le temps et émanait d'une élection, ce dernier en vint même à être vu comme la principale source d'autorité insulaire, la seule à être basée sur une volonté populaire. » in Petithomme Mathieu, « Les Chypriotes, des Lusignan à l'Empire ottoman (1184-1878) : l'émergence des relations intercommunautaires gréco-turques », *Cahiers balkaniques*, 42, 2014, DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.4986>

Nous savons désormais, non seulement que toute « reconstitution » du surgissement initial de la puissance mythique est « un mythe », mais aussi que la mythologie est notre invention, et que le mythe comme tel est une « forme introuvable ».⁷⁷²

L'époque du romantisme a été ce moment particulier où l'idée de procéder à une nouvelle fondation de la communauté s'est traduite par une réinvention moderne de la mythologie. Le romantisme était empreint d'un désir de mythes – un désir à la fois traversé par la conscience de la perte du mythe, de la perte de sa puissance et par une volonté de faire advenir à nouveau cette puissance. Ce désir romantique d'une mythologie renouvelée peut se traduire comme volonté de la puissance du mythe où la volonté de régénération d'une humanité vieillissante se met en scène, portée par une nostalgie poetico-ethnologique d'une première humanité.

La scène du mythe est elle-même mythique, et celle-ci l'est de la manière la plus évidente quand elle est la scène même de la naissance du mythe. La scène de la naissance du mythe donne à la fois l'origine et la conscience de l'origine au travers d'une parole qui fonde la communauté. Cette scène de la récitation du mythe, Jean-Luc Nancy y revient pour en faire remarquer les récurrences « de Herder à Otto en passant par Schlegel, Schelling, Görres, Bachofen, Wagner, l'ethnologie, Freud, Kerenyi, Jolles, Cassirer ». Jean-Luc Nancy reconstitue la scénographie de cette scène du mythe, de son invention en tant que récitation :

Nous connaissons la scène : il y a des hommes rassemblés, et quelqu'un qui leur fait un récit. Ces hommes rassemblés, on ne sait pas encore s'ils font une assemblée, s'ils sont une horde ou une tribu. Mais nous les disons « frères », parce qu'ils sont rassemblés, et parce qu'ils écoutent le même récit. Celui qui raconte, on ne sait pas encore s'il est des leurs, ou si c'est un étranger. Nous le disons des leurs, mais différent d'eux, parce qu'il a le don, ou simplement le droit — à moins que ce soit le devoir — de réciter. Ils n'étaient pas rassemblés avant le récit, c'est la récitation qui les rassemble. Avant, ils étaient dispersés (c'est du moins ce que le récit, parfois, raconte), se côtoyant, coopérant ou s'affrontant sans se reconnaître. C'est l'histoire de leur origine : d'où ils proviennent, ou comment ils proviennent de l'Origine elle-même — eux, ou leurs femmes, ou leurs noms, ou l'autorité parmi eux. C'est donc aussi bien, à la fois, l'histoire du commencement du monde, du commencement de leur assemblée, ou du commencement du récit lui-même (et cela raconte aussi, à l'occasion, qui l'a appris au conteur, et comment il a le don, le droit ou le devoir de le raconter). [...] Pour la première fois, dans cette parole du récitant, leur langue ne sert à rien d'autre qu'à l'agencement et à la

⁷⁷² Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, collection « détroits », Christian Bourgois, Paris, 1999, p.114

présentation du récit. Elle n'est plus la langue de leurs échanges, mais celle de leur réunion — la langue sacrée d'une fondation et d'un serment. Le récitant la leur partage.⁷⁷³

Il y a une puissance du mythe et la volonté de faire retour aux mythes est solidaire d'une volonté d'user de cette puissance. Cette puissance lui vient des liens qui se tissent entre une pensée du mythe et une certaine mise en scène. Il y a une puissance du mythe qui passe par la scénographie que l'idée de mythe engendre. Il y a une co-appartenance du mythe à la scénographie mythique et cette scénographie à la puissance de mettre en scène la communauté, la communauté en tant que peuple et nation.

De la voix à l'oreille : le mythe se transmet par la voix, de vive voix ; il est fait pour être entendu, pour l'entente. Il est lui-même une voix. Jean-Luc Nancy relève ce lien du mythe à la parole et à l'écoute, et comment l'idée du mythe a toujours déjà été l'idée d'une communauté à portée de voix (comme chez Rousseau). Non seulement le rassemblement au cours duquel lui est révélée son origine donne à la communauté la conscience de soi mais lui révèle également sa langue. Le mythe de l'origine qui est lui-même un livre-mythique révèle l'origine de la communauté en tant que conscience et origine de cette conscience et également l'origine comme parole, comme langage. Le mythe instaure à la fois la communauté et la langue dans laquelle se dit la communauté :

[...] c'est encore une langue primordiale : l'élément d'une communication inaugurale, dans laquelle se fondent ou bien s'inscrivent l'échange et le partage en général.⁷⁷⁴

L'invention du mythe correspond à sa récitation : l'une et l'autre ne se distingue pas. Le mythe dans son geste initial est inauguration par la parole. La parole qui dit l'origine est toujours une parole vive dans la déclamation de laquelle se lève et le monde et les dieux. De cette parole pleine jaillit l'être d'une communauté. Le *μῦθος* / *mûthos* grec » est cette expression parlée devenue récit des origines et explication des destins. C'est parce que cette parole s'est chargée de valeurs qui l'amplifient et l'ennoblissent que celle-ci se fait reconnaître comme révélation. Le mythe comme parole répond à l'attente du monde qui est promis par cette parole même. En cela le *μῦθος* / *mûthos* et le *λόγος* / *logos* ne s'opposent plus.

La grandeur des Grecs — dira l'âge moderne de la mythologie — est d'avoir vécu dans l'intimité d'une telle parole, et d'y avoir fondé leur logos même : ils sont ceux pour qui *mûthos* et *logos* « sont le même ».⁷⁷⁵

⁷⁷³ *Ibidem* p.109-110

⁷⁷⁴ *Ibidem* p.122

⁷⁷⁵ *Ibidem* p.123

Le mythe peut être considéré comme ce que Jean Luc Nancy nomme « un grand parler » au sens où Schelling disait – en reprenant Coleridge – que le mythe n’est pas « allégorique » – il ne donne pas une image à quelque chose d’autre qui demeurerait caché et qui serait à déchiffrer –, le mythe est au contraire « tautégorique » – il ne dit pas autre chose que lui-même. La mythologie se voudrait comme ce qui ne s’explique ni ne s’interprète autrement que par elle-même. Le mythe ne serait ainsi que la Nature se communicant à l’homme. Le mythe serait le nom du cosmos qui se structure en logos. En cela le mythe peut être compris comme le « chant de la langue » (*Sprachgesaang*) : il est similaire à une incantation qui fait lever un monde. Il est une parole adéquate à « la clôture d’un univers ».

Il est la langue et la parole des choses mêmes qui se manifestent, il est leur communication : il ne dit pas l’apparence ni l’aspect des choses, mais en lui parle leur rythme, résonne leur musique.⁷⁷⁶

Et cette langue qui dit le mythe – tout autant qu’elle est dite par lui – ne peut pas être comprise comme n’importe quelle langue : elle est toujours la langue de la communauté. Le mythe articule la parole à la communauté. Cette articulation n’est pas un ajout. La langue ne vient pas en plus ni même dans la communauté. Le mythe est toujours déjà le rituel de la révélation de l’origine qui lie la communauté à sa langue. Le mythe est communautaire tout comme la langue est la langue de la communauté. Il n’y a pas de mythe personnel tout comme il n’y a pas de langue idiomatique. Le mythe est toujours collectif.

[...] la parole mythique est communautaire par essence. Il y a aussi peu de mythe privé qu’il y a de langue strictement idiomatique. Le mythe ne surgit que d’une communauté et pour elle : ils s’engendrent l’un l’autre, infiniment et immédiatement. Rien n’est plus commun, rien n’est plus absolument commun que le mythe.⁷⁷⁷

Selon Nancy, le mythe révèle la communauté à elle-même, c’est-à-dire que le mythe communique le commun qui fonde la communauté. Il ne peut y avoir que de mythe commun et par conséquent, il ne peut y avoir de mythe qu’au travers de la perpétuation d’un rite qui le valide en l’actualisant.

Ainsi le mythe s’accompagne toujours d’un rituel au travers duquel il se révèle. Le mythe fonde la communauté en même temps qu’il fonde un rite qui va dès lors servir de paradigme. C’est par les rites que la communauté affirme son appartenance au mythe qui la fonde. L’unité et l’identité de la communauté passe par ces moments de rassemblements où le commun est réaffirmé. Ces rites structurent moralement la communauté en ce qu’ils posent la distinction entre dévouement et

⁷⁷⁶ *Ibidem* p.126

⁷⁷⁷ *Ibidem* p.127

trahison. L'appartenance se mesure à la participation. Les rites impliquent une organisation, une hiérarchie, qui forment des gardiens au respect des normes d'exécution du rite.

Ces rites sont très souvent tournés vers la commémoration d'événements fondateurs, réels ou imaginaires, ils disent ce qui fonde et définit la vie de la communauté. Ils peuvent aussi être centrés autour d'une figure fondatrice, un dieu ethnarque ou un héros à qui la communauté devrait sa survie.

Le rite institue donc le lien de la communauté à son fondement, c'est-à-dire qu'il met en scène tout autant qu'il réalise dans l'imaginaire le lien du temps présent au temps mythique de la fondation. Le rite lie le temps historique au temps primordial qui ainsi prend valeur de paradigme pour le temps présent. Le rite a pour vocation la répétition de ce temps primordial. Il ne dit pas autre chose que le mythe lui-même : comment les choses sont nées et comment elles ont été fondées à l'origine. Mais le rite va plus loin encore en ce qu'il dit comment ce qui a été le temps présent doit alors s'y conformer.

Autrement dit, le rite ne vise jamais qu'à la répétition du même, c'est le même qui doit advenir. Le rite n'est pas une ouverture mais au contraire ce qui clôt le temps, le scelle. Et le groupe ainsi se replie sur une image qu'il se donne à lui-même et s'y identifie ; et cette identification vient sceller l'appartenance de chacun au groupe. L'origine n'est jamais « découverte » mais toujours déjà reconnue. Le mythe se dévoile ainsi dans son intention signifiante la plus fondamentale : le mythe n'existe que dans sa possibilité d'être répété. C'est parce qu'il y a un rite qui le fait advenir que le mythe est revécu, réactivé, réaffirmé. Ce n'est pas le mythe qui porte le rite mais au contraire le rite qui engendre le mythe. Le rite n'est pas le support du mythe, il est ce qui engendre le mythe dans sa dimension mythique en ce qu'il réalise le commun que doit fonder, justement, le mythe.

Si le mythe est récit des origines, cette origine ne se donne jamais en tant que telle mais est toujours déjà dans une répétition. L'origine est déjà perdue en tant qu'origine et n'advient que dans une répétition. Ce qui demeure, c'est un désir d'origine.

L'époque est celle de la fin du mythe – en lieu et place du mythe vient un discours qui se tient à l'opposé, basé sur la valorisation de la science et du rationnel – la communion délivrant le commun à la communauté passe par la loi et l'éducation : deux éléments structurant que scellent la langue et l'écriture.

Chapitre 5

Figures de l'incarnation du Souverain : Héros, « Grands hommes », Archontes, et Législateurs

1. Héros fondateurs et « Grands hommes » chez Hegel : instituer le rituel de la communion de la communauté avec elle-même

a. Héros fondateurs antiques : des dramatis personae comme expansions figuratives du mythe.

C'est par le rite que le mythe se réalise. C'est par celui-ci qu'il est vécu. Et si, de ce fait, l'origine n'apparaît jamais que dans la réitération qui, paradoxalement, l'annule en tant qu'origine, celle-ci ne cesse d'être désirée. Et ce désir s'attache à une figure particulière qui va être liée à l'origine. Une figure qui vient troubler les limites de la distinction entre mythe et réalité. En effet, le récit des fondations de cités, de nations ou encore d'institution, et bien sûr de religion, est toujours lié à une personnalité particulière qui vient incarner le mythe d'origine : une personnalité dont la vie même se confond avec l'événement fondateur.

Entre mythologie et réalité, des personnages naviguent et de ce fait acquièrent une dimension héroïque. Ils sont distincts des dieux et s'apparentent à des figures médiatrices. Ce sont des messagers, des héros grâce auxquels le destin de la communauté peut accéder à sa réalisation. Ce sont des figures présentes dès l'Antiquité : à chaque cité correspond bien souvent une figure héroïque dont le récit de la vie se confond avec le récit de l'origine de la cité⁷⁷⁸. Les héros sont ainsi placés à l'origine de l'histoire mais ils échappent à l'histoire en ce qu'ils sont contigus à l'événement originel, à l'instant de la fondation. Ils sont identifiés comme ancêtres de la communauté et font l'objet d'un culte – un culte qui est un rituel qui accompagne le mythe d'origine de la communauté.

⁷⁷⁸ Polito Marina, « Nélée héros fondateur et l'identité communautaire: Milet et les Ioniens », in *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, (dir.) Castiglioni Maria Paola, Carboni Romina, Giuman Marco, Bernier-Farella Hélène, Quaderni di Otium, 3), Perugia, 2018, p. 153-176

La question du culte rendu aux héros fondateurs est une question centrale dans la construction et l'affirmation d'un sentiment d'appartenance propre à une communauté. La construction mythique du passé bien qu'in vraisemblable en bien des points, n'en est pas moins prise pour point de référence dans l'orientation des choix politiques présent. Le culte en l'honneur des héros – qui, toujours, est attaché à la définition d'un lieu – est indispensable à la construction d'un récit mythique des origines qui se veut vrai. Le héros tient lieu de caution ; il rend véridique le récit.

Les héros sont des *dramatis personae*, des personnages dramatiques qui ne tiennent qu'à leurs liens avec l'acte inaugural. Le héros se définit par sa fonction d'instauration. Le culte du héros a un rôle d'expansion figuratif du mythe. Le mythe prend figure et en prenant figure, chaque individu de la communauté est appelé à s'identifier, à se reconnaître dans cette figure. Son culte qui est la manifestation de sa légende dans le présent mobilise le héros dans ce qu'il a de plus vital.

Ce n'est pas le souvenir d'une énergie éteinte qui s'attache à [son] nom, mais une image toujours présente et toujours rafraîchie ». La fonction du mythe est de permettre l'identification virtuelle de l'individu au héros, celle du rite de la réaliser en pratique, surtout par la fête où « l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros.⁷⁷⁹

S'il est reconnu pour ses capacités fédératrices, le héros se construit via un processus qui pourrait être distingué en deux moments. Le héros est une figure ambiguë étant donné l'ambivalence de la somme de ses actes. Le héros se donne, en effet, d'abord, comme une figure transgressive. Le premier moment inaugural est un acte de rupture : il est celui par lequel sont tranchées de nouvelles divisions. Le héros est héroïque car son geste est inouï, inadmissible. Il est celui qui divise pour mieux rassembler à nouveau. C'est le second moment fondateur. Le héros est celui autour de qui une cohésion se fait. Il est une figure de rupture et de consensus, et ces deux moments ne s'opposent pas : ils sont deux facettes d'un même mouvement, d'un même accomplissement.

Ces deux moments s'ils sont reconnus comme ce qui fait le héros ne suffisent pas à achever le processus d'héroïsation. En effet, celui-ci ne s'achève que par la mort du héros. La construction de la figure héroïque passe par sa mort qui comprend son héroïsation future. Mais cette mort à elle seule ne suffit pas également. Il faut qu'à cette mort se substitue un culte qui, de façon ritualisée, vient rejouer la mort du héros. Ce n'est véritablement que dans ce culte funéraire que le héros est porté au rang de figure fondatrice pour la communauté. Il faut que le héros meure et que la communauté en

⁷⁷⁹ Hubert Henry, « Le Culte des héros et ses conditions sociales [préface] », dans Czarnowski Stefan, *Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Paris, 1919 cité par Boudrot Pierre, « Le héros fondateur », *Hypothèses*, vol. 5, n°1, 2002, p. 167-180 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/hyp.011.0167>

fasse le deuil⁷⁸⁰. C'est dans le deuil que la communauté confère au héros son statut. Ce à quoi la communauté fait appel dans le culte qu'elle lui rend, c'est à sa force vitale. Si sa mort est pleurée, ce sont ses actes qui sont commémorés. C'est la force qui fut sienne et qui permit d'ouvrir l'instant inaugural, celui par lequel la communauté a pu accéder à son destin, que la communauté tente de maintenir vivante.

La fondation héroïque est ce à travers quoi est conservé l'instant fondateur mais aussi la puissance inaugurale. Le héros ayant été celui par qui cette puissance fut effectuée, son culte s'attache au lieu où est conservé son corps. Le souvenir mythique de la fondation est indissociable du lieu dans lequel repose le héros. Le lieu de son tombeau devient lieu de culte et de pèlerinage. Des monuments lui sont consacrés et par eux, la communauté marque son appartenance à une même origine. Elle fait correspondre son temps présent au temps de son origine, et son ancrage dans une terre, un sol, un territoire, qui est le sien car c'est en son sein que repose son héros fondateur.⁷⁸¹

L' *ἡρώων* / *hérôon*, le lieu qui assure la garde du corps du héros est le lieu de l'archive : le lieu où est gardé la mémoire de l'origine et du commandement, la mémoire de ce qui légitime une communauté et ses lois.

b. La violence des Héros et des « grands hommes » et le droit absolu de l'Idée dans la philosophie de Hegel : une violence instauratrice du droit, de l'Etat, et de l'Histoire

C'est chez Hegel que nous retrouvons une théorie qui fait écho à la conception antique du héros. L'idéalisme allemand est marqué par un retour aux modèles antiques et a réinvesti des figures

⁷⁸⁰ Dans son livre sur *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, Sigmund Freud, en reconstituant le processus mythique par lequel fut fondé le monothéisme – hypothèse qui mène de l'époque primitive à la « victoire du monothéisme en des temps historiques » – et en posant une analogie entre le développement du sentiment religieux et les mécanismes des névroses, en vient à considérer sérieusement l'hypothèse d'un premier Moïse assassiné par sa communauté : « Mais voici que s'offre à nous un moyen imprévu de tourner la difficulté. Après Ed. Meyer, Gressmann et d'autres chercheurs s'efforcèrent encore d'élever la figure de Moïse bien au-dessus de celle des prêtres de Quadès et de ratifier le renom que lui a donné la tradition. En 1922, Ed. Sellin a fait une découverte d'une importance capitale en trouvant dans le livre du prophète Osée (seconde moitié du VIII^e siècle) les traces certaines d'une tradition selon laquelle le fondateur de religion, Moïse, trouva une fin brutale au cours d'une révolte de son peuple opiniâtre et récalcitrant. La religion qu'il avait fondée fut, à la même époque, abandonnée. Cette tradition, d'ailleurs, ne se retrouve pas que dans Osée, elle reparait plus tard dans les écrits de la plupart des prophètes et c'est même sur elle, d'après Sellin, que se baseraient tous les espoirs messianiques ultérieurs. C'est vers la fin de l'exil babylonien que les Juifs commencèrent à espérer que le prophète qu'ils avaient si ignominieusement assassiné allait se relever d'entre les morts et conduire son peuple repentant, et d'autres peut-être avec lui, dans le royaume de la félicité éternelle. Nous n'avons pas ici à faire de rapprochement avec le destin si semblable réservé plus tard à un autre fondateur de religion. » in Freud Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, trad. Cornélius Heim, collection « Folio », Éditions Gallimard, Paris, 1986. Voir également Karsenti Bruno, *Moïse et l'idée de peuple - La vérité historique selon Freud*, coll. Passages, éditions du CERF, Paris, 2012

⁷⁸¹ Polito Marina, « Nélée héros fondateur et l'identité communautaire: Milet et les Ioniens », art.cit.

mythiques telles que celle du héros. La théorie hégélienne des grands hommes est construite en référence directe à cette conception du héros antique⁷⁸². Il y a une influence et une reprise de la tragédie grecque très prégnante dans la philosophie de Hegel.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel fait référence au héros comme celui qui a le droit de fonder l'Etat :

C'est le droit absolu de l'idée de prendre naissance dans les dispositions légales et dans les institutions objectives qui résultent du mariage et de l'agriculture, que la forme de cette réalisation apparaisse comme une législation et un bienfait de Dieu ou comme une violence en dehors du droit. Ce droit est le droit des héros à fonder des États.⁷⁸³

Il y a selon Hegel un droit du héros d'user de la force pour fonder l'Etat. Le héros apparaît ainsi comme se situant à l'origine de l'Etat et est défini comme celui qui dispose d'un droit à user de la violence puisque Hegel établit qu'il ne saurait y avoir de « contrat social » établissant historiquement la création de l'Etat. L'Etat est toujours issu d'un coup de force⁷⁸⁴. Le héros est donc celui qui met un terme à l'état pré-juridique en instituant les structures politiques qui vont désormais organiser la communauté. La violence du héros est instauratrice du droit. Elle est ainsi une violence dont le héros use pour sortir de la violence et de l'inertie de l'état de nature. Cette violence est légitime parce qu'elle se fonde par le droit absolu de l'idée qui ne vise qu'à la réalisation d'un domaine où la liberté serait possible. Tout autant que l'Etat, c'est l'Histoire elle-même que le héros inaugure. Le héros apparaît ainsi toujours à l'orée d'un monde nouveau : il opère dans un monde qui échappe à tout ordre juridique stable dans lequel il peut affirmer la grandeur exceptionnelle de son caractère. Le héros est pré-juridique tout comme il est pré-étatique : il correspond à une période qui échappe encore à l'universalité des lois. C'est en cela qu'il est un héros : c'est en ce que s'allient, en lui, la particularité de sa personnalité avec le destin universel. Ses actions particulières servent les intérêts de l'universel ; c'est véritablement en cela qu'il peut être reconnu comme héroïque :

Les héros, en revanche, sont des individus qui, à partir de l'autonomie de leur caractère et de leur arbitraire, prennent sur eux et mènent à bien la totalité d'une action, et chez lesquels le

⁷⁸² Bouton Christophe, « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale », *Romantisme*, 1999, n°104, p. 7-17 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1999.3404>

⁷⁸³ Georg Wilhelm Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Trad. de l'allemand par André Kaan. Préface de Jean Hyppolite, première parution en 1940, Collection Tel (n° 148), Gallimard, Paris, 1989, §350 p.370

⁷⁸⁴ Cf. également l'exercice de la vengeance par le héros chez Hegel : « L'exercice de la vengeance par les héros, les chevaliers errants, est différent de la vengeance privée. Elle appartient à la naissance des États. » in Hegel Georg Wilhelm, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. , p. 139

fait d'accomplir ce qui est légitime et éthique apparaît comme l'affaire de leurs convictions individuelles.⁷⁸⁵

C'est la réalité du progrès de l'esprit qui fait que la figure du héros a disparu ou plutôt s'est transformée en une autre figure qui, si elle n'est plus mythique mais historique, conserve une dimension fondatrice et reste sujette à une postérité collective. L'ère mythique s'est refermée et les Rois n'ont plus que peu à voir avec les héros antiques.

[...] l'intérêt, cependant, et le besoin de ce genre de totalité individuelle effective et d'autonomie vivante ne nous quitteront jamais et ne peuvent nous quitter, quand bien même nous reconnaissons comme fructueux et raisonnables l'essentialité et le développement des choses de la vie civile et politique, parvenue à son ultime déploiement.⁷⁸⁶

Hegel identifie pourtant la subsistance d'une figure héroïque et si cela peut paraître n'être que l'expression d'une nostalgie, cela s'insère au contraire dans la logique du progrès de l'Esprit tel qu'il le conçoit. En effet, les « grands hommes » tels que Hegel les nomme sont ceux par qui l'universel accède à la réalité désormais. Les grands hommes valent par leurs œuvres, leurs actions, qui servent à la communauté, qui scellent un sentiment d'appartenance. C'est parce que leur tâche touche à l'universel qu'ils sont dits des « grands hommes ». Un grand homme n'est grand pour Hegel qu'à partir du moment où il réalise, dans ses actes, l'unité et l'interpénétration de l'universel et de l'individualité. L'universel ne peut pas se réaliser sans la médiation du singulier, le grand homme est le support moderne de cette interpénétration. Ce qui dès lors devient décisif pour Hegel, c'est le rôle que de tels hommes jouent dans l'Histoire.

Les héros antiques réalisent l'unité de l'universel et du singulier au moment inaugural de la fondation de l'Etat. Le grand homme, lui, intervient aux moments de crises, dans les époques charnières. C'est lui qui se saisit de l'instant, dans un moment de déclin, pour porter le mouvement du progrès. Les grands hommes sont « à la pointe » de l'Histoire. Il est l'héritier des héros en ce qu'il conserve ce droit à la violence qui, se positionnant à l'encontre du droit existant, affirme le droit supérieur de l'esprit universel. Il agit avec violence pour accélérer la transition vers une nouvelle étape dans la réalisation de l'Esprit.

Hegel voit dans l'Histoire un prolongement de la tragédie grecque. L'histoire mondiale est une tragédie moderne. Ce qui a changé entre l'époque moderne et l'Antiquité, c'est la place prise par le politique. C'est la politique qui maintenant joue le rôle du destin, de la fatalité antique. C'est la politique qui est

⁷⁸⁵ Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'Esthétique*, t. I, trad. Lefebvre Jean-Pierre et von Schenck Veronika, Aubier, Paris, 1995, p.248

⁷⁸⁶ Ibidem p.260-261

désormais considérée comme la puissance irrésistible. Elle est la force des circonstances, la contrainte de l'histoire et en même temps la liberté laissée aux grands hommes de jouer leur rôle. Mais comme le héros antique qui était le jouet du destin, les grands hommes restent la plupart du temps aveugles aux fins de l'histoire que portent leurs actes.

[...] il résulte des actions des hommes quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement», «ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit en même temps quelque autre chose qui repose intérieurement, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'entrait pas dans leur projet» (VG, p. 88).⁷⁸⁷

Hegel réinvestit ainsi l'idée du mythe et par cela il semble n'affirmer rien de moins que le fait que la forme mythique est la seule forme que puisse prendre l'innovation. Rien de nouveau ne saurait advenir s'il ne prend la forme du mythe selon lui. La mythologie se donnerait ainsi comme une forme obligée de toute transformation, de toute révolution. La forme canonique de la vie mythique est justement celle du héros. En elle le pragmatique est en même temps symbolique. Et en cela la vie du héros, tout comme la vie du grand homme, est ce qui permet la communion, ce qui permet à la communauté de communier et d'exister en tant qu'elle se recueille autour de ce commun.

2. Derrida et la pulsion d'archive comme condition du pouvoir : la promesse du pouvoir nomologique et topographique de l'archonte

Maîtriser l'archive – même si cela s'avère tout aussi immaîtrisable – est une nécessité pour le pouvoir qui s'exerce au travers de toutes les modalités de cette tentative de maîtrise : mise en ordre, institutionnalisation, consignation, idéalisation. L'archive doit être tenue. Elle est un enjeu de pouvoir et ce de façon contradictoire.

Les rapports du pouvoir à l'archive sont multiples et celui-ci s'exerce autant au travers de l'acte de détruire que de l'acte de créer l'archive. Le pouvoir s'exerce sur l'archive mais également par l'archive. Les régimes totalitaires au XXe siècle ont indéniablement exercé un « pouvoir de l'archive » autant en détruisant qu'en produisant. L'archive est le résultat d'un rapport de pouvoir⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Meiner, Hamburg, 1994, p. 3, cité par Bouton Christophe, « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale », art. cit.

⁷⁸⁸ Dietmar Schenk, « Pouvoir de l'archive et vérité historique », *Écrire l'histoire*, 13-14, 2014 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.463>

Détruire l'archive : si cela est apparu comme une nécessité au pouvoir jeune-turc⁷⁸⁹, l'inverse s'est imposé comme une nécessité au pouvoir républicain. Pour établir la nouvelle république, il fallait instituer une nouvelle archive – une archive qui vienne légitimer le nouveau pouvoir.

L'archive en tant que question – question portant sur sa maîtrise, sa production et sa destruction, ses rapports au pouvoir qui s'exerce sur et par elle, sur la possibilité même de son concept et de son rapport à l'à-venir et non au passé – représente dans la pensée de Derrida un prolongement essentiel de sa réflexion sur l'écriture et la trace. En effet, invité à tenir une conférence au musée Sigmund Freud à Londres – qui se révèle être l'ancienne maison de Sigmund Freud –, Derrida va être amené à travailler l'archive, à pointer les failles par où elle se déconstruit, par où se déconstruit pour nous l'évidence de son concept. Cette conférence d'abord intitulée « Memory : The Question of Archives » sera reprise en 1995 sous le titre de *Mal d'archive* :

« Rien n'est moins sûr, rien n'est moins clair aujourd'hui que le mot d'archive. »⁷⁹⁰

« Rien n'est donc plus trouble et plus troublant aujourd'hui que le concept archivé dans ce mot d'archive. »⁷⁹¹

Ce que Derrida met au jour dans son travail sur l'archive c'est un mal, un mal qui viendrait à l'archive et de l'archive. Ce mal d'archive, Derrida le pense à partir de Freud, de son travail psychanalytique sur

⁷⁸⁹ Cf. Taner Akcam : « Le quotidien Sabah, dans son édition du 7 novembre 1918, précisait que les documents officiels relatifs au Génocide arménien cherchés ensuite par le gouvernement, n'avaient pas pu être trouvés. Il déclare en outre que Talaat Pacha et son entourage, avant de quitter le gouvernement, avaient probablement détruit la totalité des ordres relatifs à l'ensemble du Génocide arménien. L'article des informations reflète la vérité. D'ailleurs, en mai 1919, dans le réquisitoire du procès de la Cour martiale du Parti « Union et Progrès » (CUP) les procureurs ont déclaré que les documents appartenant à la fois à l'Organisation Spéciale et au Comité Central du Comité « Union et Progrès » avaient été volés. Le Procureur militaire a ajouté en outre que le chef de la police de cette période, Aziz Bey, avait attesté que Talaat Pacha, avant sa démission, avait emporté avec lui de son bureau plusieurs dossiers qu'il n'avait jamais retournés (Gazette officielle 3540). [...] Il y a un détail significatif que le quotidien Sabah ne pouvait pas savoir. Pour certains documents, envoyés dans les provinces, des ordres simultanés avaient été donnés, pour qu'ils soient brûlés ou détruits. Or, un télégramme chiffré était resté par hasard dans les Archives ottomanes, datant du 22 juillet 1915, envoyé par la Direction Générale de la Police et signé par Talaat Pacha. Le télégramme explique comment traiter les convertis dans les caravanes de déportés, et ordonne ensuite au destinataire « d'informer spécialement les intéressés du contenu de ce télégramme, et ensuite de sortir le télégramme du bureau de poste et de le détruire » (Procès de la Cour Martiale, chiffré 54,100). Nous avons en notre possession d'autres documents prouvant que des ordres avaient été adressés aux provinces de brûler tous les documents qu'ils avaient. Par exemple, dans l'accusation mentionnée ci-dessus, le gouverneur régional de Der Zor, Ali Suat, avait reçu l'ordre de détruire le télégramme après l'avoir lu. De même, dans un autre cas judiciaire, lors de la troisième session de la Cour martiale de Yozgat, le 10 février 1919, le Président du Tribunal lit le témoignage du gouverneur de la province, Kémal, noté lors des auditions de la Commission d'Enquête Mazhar. Dans ce témoignage, Kémal dit qu'il a reçu des télégrammes destinés à être brûlés après qu'il les ait lus (Ikdam, 11 février 1919). », in Taner Akcam, « Le nettoyage des archives ottomanes », publié le 26 décembre 2004 dans le journal turc *Radikal*, trad. Louise Kiffer; [URL:www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4208](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4208)

⁷⁹⁰ Derrida Jacques, *Mal d'archive, une impression freudienne*, Editions Galilée, Paris, 1995, p.141

⁷⁹¹ *Ibidem*, p.141

la mémoire et le refoulement et également la pulsion de mort. C'est en effet dans le texte de Freud sur le *Malaise dans la civilisation* que Derrida trouve des références à une pulsion de mort qui viendrait travailler l'archive non pas seulement de l'extérieur uniquement mais de l'intérieur. L'archive est l'objet d'un désir, d'une passion. Ce que Derrida entend par « mal de » ce n'est pas seulement une souffrance liée à l'archive mais une « brûlure » comme une passion ardente, ce que dit bien le titre anglais « *archive fever* ». Nous abordons l'archive à partir d'un désir de retour à l'origine, de la possibilité que l'archive ouvre la possibilité d'un retour, d'une répétition. C'est la nostalgie de l'origine qui nous meut vers l'archive.

Nous sommes en mal d'archive. À écouter l'idiome français, et en lui l'attribut « en mal de », être en mal d'archive peut signifier autre chose que souffrir d'un mal, d'un trouble ou de ce que le nom « mal » pourrait nommer. C'est brûler d'une passion. C'est n'avoir de cesse, interminablement, de chercher l'archive là où elle se dérobe. C'est courir après elle là où, même s'il y en a trop, quelque chose en elle s'anarchive. C'est se porter vers elle d'un désir compulsif, répétitif et nostalgique, un désir irrépressible de retour à l'origine, un mal du pays, une nostalgie du retour au lieu le plus archaïque du commencement absolu. Aucun désir, aucune passion, aucune pulsion, aucune compulsion, voire aucune compulsion de répétition, aucun « mal-de » ne surgiraient pour qui, d'une façon ou d'une autre, n'est pas déjà en mal d'archive.⁷⁹²

Le mal d'archive est lié au fait qu'aucun retour ne soit assuré, que ce qui fait retour via l'archive ne soit jamais l'événement lui-même ; l'archive est toujours déjà différée, travaillée par la différance.

Le désir d'archive porte justement à l'endroit précis où elle se dérobe, là où elle s'efface comme anarchive. Le désir d'archive n'est possible qu'à partir de ce mal qu'est sa finitude et sa finitude vient du fait qu'elle est traversée en son sein par une pulsion qui entre en contradiction avec la pulsion de conservation, une pulsion de mort qui est aussi une pulsion d'agression et de destruction. Toute archive peut toujours se détruire, disparaître et s'effacer et ce mouvement est le mouvement même de l'archive. En cela le mal d'archive touche au mal radical qui est destruction sans restes.

Il n'y aurait certes pas de désir d'archive sans la finitude radicale, sans la possibilité d'un oubli qui ne se limite pas au refoulement. Surtout, et voilà le plus grave, au-delà ou en deçà de cette simple limite qu'on appelle finité ou finitude, il n'y aurait pas de mal d'archive sans la menace de cette pulsion de mort, d'agression et de destruction. Or cette menace est infinie, elle

⁷⁹² *Ibidem* p.142

emporte la logique de la finitude et les simples limites factuelles, l'esthétique transcendantale, pourrait-on dire, les conditions spatio-temporelles de la conservation.⁷⁹³

L'archive apparaît ainsi divisée : elle est pulsion de conservation autant que pulsion de destruction.

Le discours de Freud sur l'archive, et voici la thèse des thèses, paraît donc divisé. Comme son concept de l'archive. Il prend deux formes contradictoires. C'est pourquoi nous disons, et cette déclaration pourrait toujours traduire un aveu, mal d'archive.⁷⁹⁴

L'archive est toujours ambivalente. Elle a toujours deux figures : une figure d'abord institutrice et conservatrice, c'est-à-dire qui se place du côté de la consignation et qui donc a toujours à voir avec une loi puisque cette garde n'est jamais naturelle mais toujours le résultat d'une sélection.

C'est donc la première figure d'une archive, car toute archive, nous en tirerons quelques conséquences, est à la fois institutrice et conservatrice. Révolutionnaire et traditionnelle. Archive éco-nomique en ce double sens : elle garde, elle met en réserve, elle épargne mais de façon non naturelle, c'est-à-dire en faisant la loi (*nomos*) ou en faisant respecter la loi. Nous la disons tout à l'heure nomologique. Elle a force de loi, d'une loi qui est celle de la maison (*oikos*), de la maison comme lieu, domicile, famille, lignée ou institution.⁷⁹⁵

L'archive est aussi oubli, c'est là sa seconde figure. L'archive est une trace qui de fait a toujours déjà détruit le propre. Elle est aussi une expropriation, une pulsion de destruction qui pousse à l'oubli et à l'effacement. Et ce n'est pas seulement parce que la mémoire se donne par l'archive sous une forme matérielle, une matérialité fragile dont la sauvegarde n'est jamais garantie puisqu'elle peut être détruite, brûlée, effacée, mais aussi parce que toute archive est une trace et que toute trace efface en inscrivant. L'archive est traversée par une pulsion de mort, une éradication de tout ce qui a déjà échappé à la mémoire autant comme garde que comme retour de cette garde dans tous suppléments mnémotechniques.

Mais il faut y insister, cette puissance archiviolithique ne laisse rien qui lui soit propre derrière elle. Comme la pulsion de mort est aussi, selon les mots les plus marquants de Freud lui-même, une pulsion d'agression et de destruction (*Destruktion*), elle ne pousse pas seulement à l'oubli, à l'amnésie, à l'annihilation de la mémoire, comme *mnéme* ou *anmnésis*, elle commande aussi l'effacement radical, en vérité l'éradication de ce qui ne se réduit jamais à la *mnéme* où à l'anamnésis, à savoir l'archive, la consignation, le dispositif documentaire ou monumental

⁷⁹³ *Ibidem* p.38

⁷⁹⁴ *Ibidem* p.140

⁷⁹⁵ *Ibidem* p.20

comme *hupémnèma*, supplément ou représentant mnémotechnique, auxiliaire ou aide-mémoire.⁷⁹⁶

Une expérience n'est jamais répétée dans son présent vivant, c'est là la logique même que poursuit Derrida et cela vaut pour l'archive qui est donc toujours hypomnésique, c'est-à-dire support technique, extériorité, supplément. L'archive a lieu au point de défaillance structurelle et originaire que commande la différance.

Car l'archive, si ce mot ou cette figure se stabilisent en quelque signification, ce ne sera jamais la mémoire ni l'anamnèse en leur expérience spontanée, vivante et intérieure. Bien au contraire : l'archive a lieu au lieu de défaillance originaire et structurelle de ladite mémoire. Point d'archive sans un lieu de consignation, sans une technique de répétition et sans une certaine extériorité. Nulle archive sans dehors.⁷⁹⁷

Ce que les grecs appelaient *mnèsis* peut être compris comme mémoire au sens d'enregistrement, lequel devait pouvoir être prolongé par une *anamnèsis* c'est-à-dire une remontée, un retour, une capacité à faire revenir ce qui a été gardé. Tout supplément de mémoire en tant que technique de mémoire et support matériel étaient appelés *hypomnémata*. L'écriture fait partie de cet *hypomnémata*. Derrida pose ici qu'il ne saurait y avoir d'anamnèse, de retour de la garde, sans *hypomnèse*, aide-mémoire, archive. La condition de toute mémoire est qu'elle puisse être projetée hors d'elle-même. La mémoire est toujours prothétisée, elle s'appuie sur des prothèses.

N'oublions jamais cette distinction grecque entre *mnème* ou *anamnèsis* d'une part, *hupémnèma* d'autre part. L'archive est hypomnésique. Et notons en passant un paradoxe décisif sur lequel nous n'aurons pas le temps de revenir mais qui conditionne sans doute tout ce propos : s'il n'y a pas d'archive sans consignation en quelque extérieur qui assure la possibilité de la mémorisation, de la répétition, de la reproduction ou de la ré-impression, alors rappelons-nous aussi que la répétition même, la logique de la répétition, voire la compulsion de répétition reste, selon Freud, indissociable de la pulsion de mort. Donc de la destruction.⁷⁹⁸

L'archive devrait servir à soutenir la mémoire mais la mémoire vivante, c'est-à-dire l'anamnèse est effacée et remplacée par le dispositif qui vient la remplacer. Le supplément sur lequel elle s'inscrit la stabilise en une archive qui, comme trace, se substitue en lieu de reproduction et de répétition qui ruine ce que l'archive devait conserver. L'archive ruine la mémoire, ce qu'elle devait garder et se ruine ainsi elle-même. C'est là l'aporie de l'archive : elle est aussi anarchive. L'archive est un aide-mémoire

⁷⁹⁶ *Ibidem* p.25-26

⁷⁹⁷ *Ibidem* p.26

⁷⁹⁸ *Ibidem*

mais aussi une insuffisance de la mémoire. C'est pour cela qu'il est affirmé que l'archive apparaît à son point de défaillance structurel. Les deux figures de l'archive sont indissociables : elle conserve autant qu'elle détruit.

Derrida va regrouper sous le nom de pulsion d'archive ce double mouvement d'interprétation qui est à la fois garde, maîtrise de l'archive en tant que support extérieur de la mémoire et destruction pouvant amener à l'effacement total. La pulsion d'archive est indissociable d'une pulsion de mort qui est aussi à comprendre à partir d'une pulsion de maîtrise qui viendrait la gouverner. Un pouvoir s'exerce dans et par l'archive et celle-ci ne peut donc être innocente. Elle est le résultat d'un choix, d'une sélection, qui est toujours déjà une violence. L'histoire du XXe siècle, nous l'avons dit, est traversée par la question de l'archive comme appropriation, prise de pouvoir, désir de maîtrise – même si cela se révèle impossible.

Les désastres qui marquent cette fin de millénaire, ce sont aussi des archives du mal : dissimulées ou détruites, interdites, détournées, "refoulées". Au cours de guerres civiles ou internationales.⁷⁹⁹

L'archive est toujours le résultat d'un processus d'archivage qui est aussi une mise en ordre, une institutionnalisation. Pas d'archive sans extériorité, c'est-à-dire pas d'archive sans un lieu qui vienne recueillir l'archive. L'archive dépend de techniques de consignation mais aussi d'institution qui sont la marque qu'une autorité s'exerce par l'archive. L'archive répond à la fois d'un principe nomologique, puisque sa garde est non-naturelle et est donc le fruit d'un choix, et topographique, en ce qu'elle n'est possible qu'à partir d'un lieu de rassemblement dont l'accès est régulé. La réflexion de Derrida sur l'archive est orientée par cette question du politique et de l'autorité qui passe par l'archive. Car la maîtrise de l'archive est une marque de pouvoir : elle est en même la condition de possibilité.

Nul pouvoir politique sans contrôle de l'archive, sinon de la mémoire. La démocratisation effective se mesure : toujours à ce critère essentiel : la participation et l'accès à l'archive, à sa constitution et à son interprétation.⁸⁰⁰

Selon Derrida, l'archive dépend de la constitution d'un lieu d'autorité, un lieu qui soit soumis à une autorité et en même temps détermine la légitimité de cette autorité. Mais cette citation souligne à la fois le rôle de l'archive dans la démocratisation d'un système politique. En effet, aucune démocratisation n'est possible sans accès libre aux traces. Car elle bute à cette tendance de toute autorité qui est désir d'origine et entretient l'idée d'une dépendance vis-à-vis d'un commencement

⁷⁹⁹ *Ibidem*, Prière d'insérer, p.1

⁸⁰⁰ *Ibidem* p.15

absolu. L'archive est le lieu privilégié où s'exprime cette double nécessité du pouvoir car l'archive dit *l'arkhê*, c'est-à-dire le commencement et le commandement. Cette indécision est séminale, elle détermine le rapport du politique à l'archive, à la trace et donc à l'écriture.

L'arkhê, rappelons-nous, nomme à la fois le commencement et le commandement. Ce nom coordonne apparemment deux principes en un : le principe selon la nature ou l'histoire, Là où les choses commencent — principe physique, historique ou ontologique -, mais aussi le principe selon la loi, là où des hommes et des dieux commandent, là où s'exerce l'autorité, l'ordre social, en ce lieu depuis lequel l'ordre est donné — principe nomologique.⁸⁰¹

Le concept d'archive abrite en lui, bien entendu, cette mémoire du nom *arkhê*. Mais il se tient aussi à l'abri de cette mémoire qu'il abrite : autant dire aussi qu'il l'oublie. Il faut maîtriser l'archive pour commander car il faut que l'autorité s'autorise d'un lien avec un commencement absolu :

D'une certaine façon, le vocable renvoie bien, comme on a raison de le croire, à *l'arkhê* dans le sens physique, historique ou ontologique, c'est-à-dire à l'originaire, au premier, au principiel, au primitif, bref au commencement. Mais plus encore, et plus tôt, « archive » renvoie à *l'arkhê* dans le sens nomologique, à *l'arkhê* du commandement.⁸⁰²

L'archive garde l'origine mais cette garde doit elle-même être gardée par une autorité à qui l'on reconnaît non seulement le droit de garder l'archive à demeure mais aussi un droit de lecture et d'interprétation. C'est l'« *arkheion* » qui résonne ici dans ce mot d'archive, ce mot grec qui disait la maison, le domicile d'un magistrat supérieur qui lui était nommé archonte. L'archonte est le gardien autorisé de l'archive et son herméneute. Les archontes sont ceux par qui la loi est rappelée et qui rappellent à la loi. Il fallait donner à l'archive un support et aux supports une domiciliation et à ce domicile des gardiens un pouvoir de l'archive se constitue en un pouvoir que l'on peut nommer « archontique ».

Au croisement du topologique et du nomologique, du lieu et de la loi, du support et de l'autorité, une scène de domiciliation devient à la fois visible et invisible.⁸⁰³

Elles reviennent toutes à cette topo-nomologie, à cette dimension archontique de la domiciliation, à cette fonction archique, en vérité patriarcale sans laquelle aucune archive ne se mettrait en scène et n'apparaîtrait comme telle.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ *Ibidem* p.11

⁸⁰² *Ibidem* p.12

⁸⁰³ *Ibidem* p.13-14

⁸⁰⁴ *Ibidem* p.68

Le pouvoir archontique est donc un pouvoir nomologique et topologique qui a le pouvoir et la fonction d'identifier, de classer, d'unifier l'archive. Cette fonction est indissociable de son prolongement en un pouvoir de consignation qui est à comprendre comme coordination en un seul et même corpus qui est configuré autour d'une unité idéale.

La consignation tend à coordonner un seul corpus, en un système ou une synchronie dans laquelle tous les éléments articulent l'unité d'une configuration idéale.⁸⁰⁵

Dans une archive, il ne doit pas y avoir de dissociation absolue, d'hétérogénéité ou de secret qui viendrait séparer (*secernere*), cloisonner, de façon absolue.⁸⁰⁶

L'archonte est plus qu'un simple gardien. Il organise la loi elle-même. Il la protège des hétérogénéités qui pourraient venir menacer son autorité et pour cela il institue des règles, une réglementation quant à l'accès aux archives, leur publicité et leur publication, c'est-à-dire leur reproduction et leur interprétation. L'archonte tient une position patriarcale et le pouvoir archontique est bien une patriarchie. Le pouvoir de l'archonte est le pouvoir de légitimer le commencement et le commandement. L'*arkhé* dit ainsi l'institution et la légitimité mais aussi la filiation qui est déterminée comme fidélité à la tradition. Et cette fidélité à la tradition qu'exige l'archonte est aussi une promesse. L'archive est de part en part traversée par le motif de la promesse : promesse de l'archonte de garder l'intégrité de l'archive qui le lie à l'origine et la conformité avec la loi et promesse des fils du patriarche de rester fidèle à cette archive. C'est pour cela que Derrida retourne la question de l'archive et n'en fait plus une question posée au passé, à la mémoire, à la conservation, mais à l'avenir.

En un sens énigmatique qui s'éclairera peut-être (peut-être, car rien ne doit être sûr ici, pour des raisons essentielles), la question-de l'archive n'est pas, répétons-le, une question du passé. Ce n'est pas la question d'un concept dont nous disposerions ou ne disposerions pas déjà au sujet du passé, un concept archivable de l'archive. C'est une question d'avenir, la question de l'avenir même, la question d'une réponse, d'une promesse et d'une responsabilité pour demain.⁸⁰⁷

L'archive promet que ce qui a été enregistré pourra être répété sans distance, que ce qui a été enregistré est sauf. Une messianicité spectrale habite l'archive qui lie le concept devenu incertain de l'archive à une expérience de promesse.

⁸⁰⁵ *Ibidem* p.14

⁸⁰⁶ *Ibidem*

⁸⁰⁷ *Ibidem* p.60

La question de l'archive pose la question de la loi et de l'origine de la loi, c'est-à-dire de la légalité et de l'autorité. Tout pouvoir ne peut faire l'économie d'une maîtrise de l'archive. Il lui faut devenir maître de l'archive, imposer ses choix, sélectionner et rejeter. Le pouvoir se détermine ainsi comme une économie de l'archive qui devient garante des fondements du pouvoir. L'archive renvoie à l'inquiétude de la fondation, du moment fondateur qui, sans cesse doit être rejoué pour que le pouvoir soit légitimé. C'est cette problématique que rencontre les kémalistes à leur arrivée au pouvoir et que ne cesseront de rencontrer leurs continuateurs.

3. La figure du législateur chez Rousseau et la question de la représentation et de la figuration du peuple souverain

a. « Lisez Jean-Jacques [...] » : instituer le peuple en tant que peuple – le rousseauisme de Mustafa Kemal

Le 1er décembre 1921 à Ankara, devant les députés de la Grande Assemblée nationale, alors que le mot même de « République » était encore imprononçable, Mustafa Kemal aurait proclamé :

Messieurs, j'ai bien examiné les concepts-clés dont se servirent les grands philosophes en vue de fonder une théorie constitutionnelle [...]. Lisez Jean-Jacques, le Contrat social, du début à la fin. Moi, je l'ai fait.⁸⁰⁸

Cette référence à Jean-Jacques est particulièrement éclairante pour saisir comment, par la suite, Mustafa Kemal va penser la construction de la république.

La fondation de la République de Turquie – fondation à laquelle Mustafa Kemal présida – correspond à un moment de suspend : sortir de l'empire pour entrer dans le « concert des nations », assurer l'indépendance et la souveraineté du peuple turc. Ce pari ouvert par Mustafa Kemal et ceux qui s'engagèrent à ses côtés impliquait non seulement de construire un Etat moderne avec ses instances et ses institutions – Etat à même de faire naître l'idée de « nation turque » – mais également de savoir

⁸⁰⁸ Les citations sont de Niyazi Oktem dans Oktem Niyazi, « La philosophie de la Révolution française et le Kémalisme », in *De la Révolution française à la Turquie d'Atatürk*, (ed.) Jean-Louis Bacqué-Gramont et Eldem Edhem, Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1990, citées par Grange Juliette, « Rousseau, la philosophie française du XVIIIe et du XIXe siècles et l'invention des États nations au XIXe. L'exemple de la Turquie d'Atatürk », *De la philosophie à l'action politique. Les références à Rousseau et à Auguste Comte dans le kémalisme*, mai 2012, Istanbul, p.187 ; URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00985487>

ce qu'était le peuple dont la souveraineté devait être issue si, comme le prétendaient-ils, il s'agissait de faire de la Turquie un Etat-nation sur le modèle européen. La figure de Mustafa Kemal Atatürk est ainsi indissociable de la question du peuple turc. La relation de l'un à l'autre est complexe et nous amène à reprendre en considération ce qui justement préside à la naissance des nations et des Etats européens ; c'est-à-dire un certain modèle de politisation issue de la philosophie des Lumières au XVIIIe siècle. En effet la question de la fondation de la République de Turquie relance la question de savoir comment un peuple devient un peuple – autrement dit par quel acte un peuple se saisit de lui-même et entre dans l'écoute de sa propre volonté générale. Ce qui entre en question est l'institution du peuple en tant que peuple et ce dans son identité historique – puisque l'acte qui l'institue est celui-là même qui le fait entrer dans l'histoire. Cette entrée dans l'histoire pose non seulement la question de la fondation mais aussi celle de la durée : comment un peuple peut-il s'inscrire dans la durée si ce n'est en gardant la mémoire de cette fondation ? La question renvoie donc à celle des symboles par lesquelles cette mémoire est entretenue.

C'est à la pensée de Jean-Jacques Rousseau qu'il nous faut ici nous référer. Jean-Jacques Rousseau eut une influence décisive sur les nationalismes du XIXe siècle et du début du XXe siècle – Mustafa Kemal y compris – et c'est dans ses écrits que nous pouvons trouver trois dimensions déterminantes dans la construction de la modernité politique : la question de la représentation et de la figuration du peuple souverain qui semble ne pas pouvoir se résoudre sans recours au symbolisme et au symbolisme religieux en particulier – marquant l'absence de coupure radicale entre le théologique et le politique –, symbolisme à même de sacraliser le contrat social en dépassant une simple adhésion abstraite.

Si l'on se réfère au discours de Mustafa Kemal cité précédemment, nous voyons bien que la disposition d'esprit qui présida à la fondation de la République repose sur une référence directe aux concepts rousseauistes. Mustafa Kemal y déclare en effet :

Comme vous le savez Messieurs, parmi les révolutions, la plus importante est la Révolution française ; car elle est la plus illuminante et la plus fructueuse. La philosophie de cette révolution se base sur le principe de la souveraineté nationale et donne aux hommes la possibilité de poursuivre et de chercher leurs droits.⁸⁰⁹

L'idée de souveraineté du peuple apparaît ainsi centrale. Celle-ci fut pensée dans la philosophie des Lumières comme l'aboutissement de la liberté individuelle que fondait le concept de cogito cartésien. La liberté individuelle ne pouvait être réelle qu'à la condition que la liberté collective soit reconnue souveraine. Le renversement de la métaphysique du cogito par Jean-Jacques Rousseau consiste en

⁸⁰⁹ *Ibidem*

l'affirmation de la primauté de la liberté collective sur la liberté individuelle. Seule la souveraineté du peuple issue de la volonté générale et du contrat social est légitime et rend possible le corps politique. Cette volonté est reconnue par Rousseau comme puissance législative ; c'est dans la constitution du système législatif issue de et conçu dans le respect de la souveraineté du peuple que se trouve l'exercice de la souveraineté. C'est la loi qui vient consolider le corps politique, le modeler, le sculpter.

Il ne faut plus demander à qui il appartient de faire des lois, puisqu'elles sont des actes de la volonté générale ; ni si le Prince est au-dessus des lois, puisqu'il est membre de l'Etat ; ni si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même ; ni comment on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.⁸¹⁰

Rousseau pose ainsi que seul un Etat fondé sur le contrat social faisant du peuple le seul souverain est légitime. Si la souveraineté populaire consiste dans le pouvoir législatif comme expression de la volonté générale, l'exécution de celles-ci demeure entre les mains du gouvernement. Rousseau distingue ainsi le prince du souverain. Le prince comme pouvoir exécutif pouvant prendre différentes formes et le souverain comme pouvoir législatif. Rousseau hiérarchise ces deux pouvoirs en ne reconnaissant comme seul souverain légitime le peuple. Tout prince se déclarant souverain est un usurpateur ; son pouvoir est illégitime et ne peut l'exercer que par la contrainte. Rousseau dessine ainsi une scène du politique à deux personnages – le prince et le peuple – mais ce couple ne saurait tenir sans une tierce personne⁸¹¹. Il n'y a en effet rien d'évident à ce que le peuple reconnaisse de lui-même où se trouve son bien et s'unisse en une même volonté. Le peuple est, laissé seul, aveugle à ce qu'il veut. Il faut à moment, en un point que le peuple du contrat soit institué comme peuple. L'institution du peuple capable de contracter avec lui-même ne peut s'opérer comme par le biais d'un guide, d'un opérateur archi-instituant et que Rousseau identifie en la personne antique du « législateur ».

La question du pouvoir exécutif ne concerne jamais que l'exécution des lois issues de la volonté générale et celles-ci ne sont jamais qu'issues que de ceux qui font les lois – « les faiseurs de lois » – et ne sont que des modifications de la législation initiale. A ces lois, Rousseau oppose l'œuvre du législateur qui inaugure une législation, qui établit les premières lois par lesquelles le peuple peut se saisir dans son pur fait de peuple, en reconnaissant son existence comme volonté collective dans la

⁸¹⁰ Rousseau Jean Jacques, *Du contrat social, ou principes du droit politique*, livre II, chap. VI, in *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 1, in-4° ; URL : <https://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>

⁸¹¹ Lafrance Guy, « La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin », *Études françaises*, 25(2-3), 1989, p.89-99 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/035786ar>

loi. La compétence du législateur est une compétence constituante. Il constitue le peuple en tant que tel.

Comment une multitude aveugle qui souvent ne sait ce qu'elle veut, écrit-il, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé [...]. Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent : le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides : il faut obliger les uns à conformer leurs volontés à leur raison ; il faut apprendre à l'autre à connaître ce qu'il veut. Alors des lumières publiques résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social, de là l'exact concours des parties, et enfin la plus grande force du tout. Voilà d'où naît la nécessité d'un législateur.⁸¹²

Un « système de législation » ne saurait ainsi être l'œuvre d'une multitude, seul un individu aux caractéristiques exceptionnelles le peut. Il est assimilé à une figure providentielle, rare, un homme de science puisque Rousseau assimile la législation à une science.

[...] le législateur est-il à tous égards un homme extraordinaire dans l'État.⁸¹³

De fait, il occupe une place à part : il n'est n'y du peuple puisque c'est à lui d'inventer le cadre légal dans lequel celui-ci viendra s'inscrire et se reconnaître, ni un prince – et ce point est pour Rousseau important. Le législateur doit être différent du prince afin d'éloigner tout risque d'usurpation du pouvoir comme lorsqu'un tyran se charge lui-même de faire les lois qu'il applique.

[...] celui qui commande aux hommes ne doit pas commander aux lois, celui qui commande aux lois ne doit pas non plus commander aux hommes ; autrement ses lois, ministres de ses passions, ne feraient souvent que perpétuer ses injustices, et jamais il ne pourrait éviter que des vues particulières n'altérassent la sainteté de son ouvrage.⁸¹⁴

Le législateur remplit ainsi une fonction bien particulière qui est celle d'instituer le peuple en tant que peuple, c'est-à-dire à remplir le rôle d'instituteur : il est celui qui apprend à la multitude ce qu'elle veut, c'est-à-dire le bien commun et la raison, seules garanties de la liberté de tous.

Nous devons à Bruno Karsenti une reprise et un prolongement de ces considérations de Rousseau sur le législateur dans un ouvrage qu'il consacre à Sigmund Freud et plus précisément à son dernier

⁸¹² Rousseau Jean Jacques, *op. cit.*, livre II, chap. VI

⁸¹³ *Ibidem*, chap. VII

⁸¹⁴ *Ibidem*

ouvrage, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*⁸¹⁵. Il y a déjà une référence directe à la figure de Moïse dans le texte de Rousseau. Celui-ci figure en effet parmi les grands législateurs qu'il recense. Bruno Karsenti se propose donc de suivre ce fil qui court de Rousseau à Freud et donne comme sous-titre à son ouvrage *Prémises rousseauistes*. Ce que plus précisément se propose de faire Bruno Karsenti à partir de cette lecture du texte de Freud est de réintroduire ce que la philosophie occidentale a occulté : à savoir la tradition juive dans la compréhension philosophique du politique. Se référant quasi exclusivement à la tradition grecque et latine, la philosophie occidentale n'a pas pris la mesure de l'apport du judaïsme et tout particulièrement de la figure mosaïque du législateur dans la compréhension de l'acte par lequel un peuple s'institue dans sa loi. Avant d'en venir à la figure de Moïse et au texte de Freud, l'approche de la figure rousseauiste du législateur est déjà éclairante.

Pour Rousseau, un peuple se crée en se donnant sa loi mais cette loi qu'il fait sienne et au travers de laquelle il se reconnaît, ne peut paradoxalement pas se faire sans un législateur. Le législateur préside donc à ce moment de fondation et indique un point de passage du peuple dans l'histoire. Le point de passage du peuple dans l'histoire – situer cet acte par lequel un peuple s'institue dans l'histoire ne semble offrir aucune prise et Rousseau lui-même situe le moment du pacte dans une dimension hors-temps. La question du devenir peuple du peuple est éludé et le contrat tenu dans un présent hors temps. Cette soustraction du contrat à tout moment historique lançait des spéculations sur un « état de nature » où les hommes n'étaient pas encore en association mais en agrégation, en plaçant le soin que le père porte à ses enfants comme prémisses d'une convention. La séparation de ces deux états n'est pas chez Rousseau la distinction d'un avant et d'un après pris dans un sens chronologique mais comme la distinction entre le fait et le droit. En droit, l'homme est perfectible et peut changer ses manières d'être, or il a bien fallu que ce passage d'une manière d'être précontractuelle à la manière d'être sous contrat s'opère. L'agent de ce passage est identifié en la personne du législateur ; c'est par lui qu'un peuple peut trouver son point de passage dans l'histoire.

Il y a une différence, inséparablement temporelle et conceptuelle, entre l'institution du peuple et l'institution du contrat : le législateur est l'instituteur, l'agent instituant du peuple au niveau duquel l'institution du contrat est possible. [...] il est un envoyé de la providence, mais au sens où une société qui se constitue politiquement doit trouver, dans l'histoire, une première accroche, un point de passage – ce qu'elle ne peut cependant pas produire par elle-même, mais dont il lui faut se saisir si elle se profile, et au moment exact où elle se profile. Ce qu'il y a

⁸¹⁵ Karsenti Bruno, *Moïse et l'idée de peuple - La vérité historique selon Freud*, coll. Passages, éditions du CERF, Paris, 2012 et pour commentaire Cohen-Halimi, Michèle. « Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud de Bruno Karsenti », Paris, Cerf, 2012, 229 p. », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 82, n°2, 2014, p.273-287 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rmm.142.0273>

ici de providentiel ou de miraculeux, c'est qu'un homme – car ce ne peut être le peuple lui-même – sorte de l'ombre et rende effective cette composition.⁸¹⁶

Le contrat social de Rousseau dit, dans un présent hors de toute histoire, comment, par quel acte, un peuple est un peuple. Ce qu'introduit et donc transforme la figure du législateur c'est ce « est » : la question est désormais de saisir comme un peuple « devient » un peuple. La question est donc bien celle d'un suspend, d'un saut au-dessus d'un vide historique. La fonction politique du législateur est d'assurer ce saut. Le paradoxe étant que Rousseau visait justement, via sa théorie du contrat social, une sortie de toute compréhension religieuse du corps politique, que le fondement de l'ordre social n'est pas situé en dehors de celui-ci mais est celui-ci. La religion n'est pas instituant mais instituée. Or, et c'est ce que relève la lecture que Bruno Karsenti fait de Rousseau en le couplant au texte de Freud sur Moïse : le principe même de législateur réintroduit une logique du tiers exclu, c'est-à-dire une figure extérieure au peuple, puisqu'il le devance, et qui donc, en tant que facteur d'extériorité, ruine la prétention de Rousseau à toute fondation athéocratique. La définition de loi comme expression de la volonté générale indique que toute législation vise l'explicitation d'un contrat tacitement admis et reconnu. Les lois restent les lois de la volonté générale, celles que le peuple se donne sans recourir à une transcendance mais l'explicitation première du contrat passe nécessairement par la figure du législateur. Autrement dit, le législateur est celui qui donne voix au contrat, c'est lui, qui entrant dans l'écoute du peuple guide celui-ci vers l'écoute de lui-même et l'amène à reconnaître sa propre volonté comme objet de désir et condition de sa liberté.

Le législateur est donc le tiers religieux exclu qui revient dans le champ politique autonome sous la figure d'un problème caractéristique d'une nouvelle modernité athéocratique : comment penser un langage et une autorité langagière aptes à favoriser l'expression de la volonté générale, quand celle-ci, recouverte par les voix particulières, pourrait rester muette ? Comment parer au risque de cette mutité sans ruiner la capacité politique du peuple à légiférer ?⁸¹⁷

Le législateur se tient donc au point de jonction entre le peuple instituant et le corps politique institué. C'est en en assurant l'explicitation que son œuvre fait œuvre de fondement. Les lois que par la suite le peuple se donne à lui-même et dont le prince assure l'exécution ne font que réactiver sans cesse le contrat, c'est-à-dire l'auto-appartenance du peuple au corps politique. Le législateur lui délivre le

⁸¹⁶ Karsenti Bruno, *Moïse et l'idée de peuple - La vérité historique selon Freud*, coll. Passages, éditions du CERF, Paris, 2012, p.20-22

⁸¹⁷ Cohen-Halimi, Michèle. « Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud de Bruno KARSENTI, Paris, Cerf, 2012, 229 p. », art. cit.

langage et le discours à même d'expliciter ce pacte et à le continuer, à l'inscrire dans la durée. C'est cela que la figure double du Moïse freudien permet de penser.

c. Puissance et impuissance du Législateur : l'usage politique de la représentation symbolique religieuse et la rationalisation de l'idée de religion chez les Jacobins

La figure du législateur telle qu'elle fut pensée par Rousseau – mais également Montesquieu – a exercé une grande influence dans la constitution de l'idéal républicain tel que le club des Jacobins le conçut à la suite de la Révolution française. Robespierre ainsi que Saint-Just se réfèrent à cette figure politique dans leurs discours. Le modèle de société civile et politique découlait d'une double inspiration : la pensée des Lumières d'où se dégageait un idéal démocratique et de souveraineté du peuple et une inspiration venue de l'histoire gréco-latine parcourue de figures politiques imprégnées de vertus. Les jacobins dans la création de leur idéologie reprenaient ainsi cet imaginaire antique issue de l'histoire grecque et latine. Reprenant tout aussi bien leurs mythes et leurs héros que leurs personnages historiques, ils investissaient sur la scène politique ouverte par la Révolution la pensée politique des Lumières elles-mêmes hantées par cet imaginaire.

Dans l'idéal politique jacobin, la figure et la fonction du législateur va s'infléchir et s'imprégner d'une dimension surhumaine, quasi-divine, posant la question de la symbolique nécessaire à ce que le peuple reconnaisse la légitimité de cette figure du législateur⁸¹⁸. Si la fonction de celui-ci comprise par les Jacobins est bien celle que Montesquieu et Rousseau avaient identifiée – à savoir faire en sorte que les lois conviennent au peuple afin que celui-ci puisse les reconnaître comme sienne –, il reste à créer les moyens – symboliques – par lesquels opérer l'adhésion du peuple aux principes constitutifs de l'Etat.

Saint-Just reprend bien la fonction première du législateur rousseauiste lorsqu'il définit l'œuvre de celui-ci ainsi :

« Il ne faut point faire qu'il [le peuple] convienne aux lois il vaut mieux faire en sorte que les lois lui conviennent. Notre Constitution doit être propre au peuple français.⁸¹⁹

Fonction qui serait impossible sans les caractéristiques dont le pare Robespierre :

⁸¹⁸ Cf. Lafrance Guy, « La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin », art. cit.

⁸¹⁹ Saint-Just, *Œuvres complètes*, Librairie Charpentier et Fasquelle, Paris, 1908, 1.1, p. 423, cité par Lafrance Guy, art. cit.

« Législateurs, point de mesures mesquines et partielles, mais des vues générales et profondes ; point d'engouement, point de précipitation, mais de la sagesse et de la maturité ; point de passions ni de préjugés, mais des principes et de la raison ; enfin, des lois et des mœurs ! » ⁸²⁰

Si le modèle du législateur est puisé dans l'histoire gréco-romaine – et en particulier inspiré de la figure de Lycurgue –, le législateur est compris comme celui qui engage l'avenir. Il est un guide : il doit guider le peuple, l'instituer – ce qui veut également dire l'instruire.

« Le législateur commande à l'avenir ; il ne lui sert de rien d'être faible : c'est à lui de vouloir le bien et de le perpétuer ; c'est à lui de rendre les hommes ce qu'il veut qu'ils soient : selon que les lois animent le corps social, inerte par lui-même, il en résulte les vertus ou les crimes, les bonnes mœurs ou la férocité. » ⁸²¹

Or pour guider le peuple vers ce qui est bien pour lui, vers la vertu, le simple discours – c'est à-dire les arguments – du législateur se heurte à une difficulté. Cette difficulté est d'abord reconnue par Robespierre comme étant l'impossibilité d'embrasser en un regard l'entièreté de la nation. L'entreprise est vaste, aussi vaste que la nation qui n'entre plus dans les limite d'une simple cité :

Commencez donc par fixer vos regards sur les dispositions générales du peuple que vous devez instituer. Si vous les bornez à l'horizon qui vous environne, peut-être croirez-vous pouvoir tout faire ; mais si vous embrassez la nation tout entière, si vous pénétrez sous le toit du laboureur et de l'artisan, vous reconnaîtrez sans doute qu'il est des bornes à votre puissance morale.» ⁸²²

La « puissance morale » du législateur ne saurait ainsi suffire à convaincre le peuple de la nécessité de respecter le contrat social et à reconnaître dans la volonté générale l'expression et la condition de la liberté de chacun. Le législateur apparaît ainsi impuissant à convaincre de lui-même le peuple, à lui faire embrasser la raison. Celui-ci ne devant pas se substituer à celui-là, il ne saurait avoir raison à sa place.

[...] le législateur peut aider la raison ; mais il ne peut la suppléer. Il ne doit jamais rester en arrière ; il doit encore moins la devancer trop vite. ⁸²³

La question que rencontrent dès lors les jacobins est de savoir comment faire naître le désir des citoyens de se conformer à la volonté générale, au cadre que le législateur a à charge d'inventer. Cette question soulève celle de la nécessité d'une forme de pédagogie politique – puisqu'en ce domaine

⁸²⁰ Robespierre Maximilien, *Œuvres*, t. II, texte établi par Laponneraye, New York, réimpression Burt Franklin, 1970, p. 326, cité par Lafrance Guy, art. cit.

⁸²¹ Saint-Just, *Œuvres complètes*, op. cit., p.423

⁸²² Robespierre Maximilien, op. cit.

⁸²³ *Ibidem*

instituer n'est pas différent d'instruire – et donc d'inventer une pédagogie politique qui oriente les désirs des citoyens vers ce qui constitue leur bien. Cette réflexion était déjà présente chez Rousseau :

« Quiconque se mêle d'instituer un peuple doit savoir dominer les opinions et par elles gouverner les passions des hommes. »⁸²⁴

Rousseau avait bien compris que la rigueur logique d'une argumentation ne suffisait pas à emporter la conviction de tous et que le travail du discours devait l'emporter sur la sensibilité autrement dit : persuader et non convaincre. A cette nécessité de produire un discours s'adressant à la sensibilité, Rousseau y liera la nécessité de repenser l'usage des symboles politiques.⁸²⁵ Les limites de l'argumentation appellent à être suppléées par un usage politique des représentations. Le législateur ne peut se faire reconnaître et faire reconnaître son œuvre qu'en travaillant au niveau de la réceptivité sensible du peuple. Il lui faut alors produire les conditions appropriées à la réceptivité de son argumentation. C'est pour cela que le passage au symbolique est déterminant, en ce qu'il opère la condensation nécessaire pour que le message passe et en ce qu'il crée la disposition d'esprit adéquate à la saisie de ce message. Rousseau opère ainsi un déplacement, une transformation à l'intérieur du symbolique en faisant du symbole mystificateur – dont use et la tyrannie et le religieux pour Rousseau – un symbole émancipateur, un symbole qui éduque, élève. C'est également ce que l'on retrouve chez Robespierre lorsque celui-ci en vient à considérer la possibilité de réinvestir des éléments des anciens dogmes sur lesquels s'appuient les idées morales. Robespierre croit à la rationalisation de l'idée de religion parce que c'est dans la symbolique religieuse qu'a toujours puisé le pouvoir. Il s'agit dès lors pour Robespierre d'élever la Raison et la Liberté au rang d'éléments sacrés et de faire faire de l'œuvre du législateur une œuvre sacrée.

L'usage politique de la représentation symbolique se comprend comme une nécessité en ce que l'œuvre du législateur se tient au point de passage, au moment fondateur. Les dispositions d'esprit, le sens moral et civique nécessaire à la reconnaissance du Contrat social ne sont possible que dans le cadre de l'Etat. Le législateur anticipe sur ces dispositions et s'attribue une mission divine – tout comme Moïse le fit –, use d'une symbolique religieuse afin de persuader tout un chacun de la sacralité des lois et avant tout du Contrat social. Ce n'est qu'ensuite qu'un travail d'instruction doit être entrepris. Il faut d'abord capter l'adhésion de tous par une mystification avant d'instruire. Le législateur se tient au plus proche de la fonction théologico-politique du symbolisme du pouvoir, mais seulement

⁸²⁴ Rousseau Jean Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, 1771, chap.V ; URL : <https://www.rousseauonline.ch/Text/considerations-sur-le-gouvernement-de-pologne-et-sur-sa-reformation-projetee.php>

⁸²⁵ Cf. Canivez Patrice, « Jean-Jacques Rousseau et le symbolisme du pouvoir », in (dir.) Castellani Marie-Madeleine et McIntosh-Varjabédian Fiona, *Représenter le pouvoir. Images du pouvoir dans la littérature et les arts*, Peter Lang, Bruxelles, 2014, p.409-421

afin de le faire évoluer vers une forme de symbolisme attaché à l'identification de chacun à des caractéristiques qui dès lors apparaîtront comme des traits essentiels d'une identité culturelle propre. La religion se mue en religion civile. Ce n'est pas seulement le caractère sacré des lois qui garantisse à lui seul la pérennité du contrat, mais l'invention d'une identité nationale, c'est-à-dire la définition de la nation comme entité historique voire comme personnage historique. L'usage politique du symbolisme vise à créer un sentiment d'appartenance, une dévotion et un sentiment de loyauté envers la nation instituée. Rousseau isole ainsi au moment où celui-ci écrit sur la nécessité de réformer la constitution de la Pologne dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* l'ensemble des domaines à maîtriser qui lui paraissent nécessaires à ce qu'une identité nationale persiste et dure et accompagne cet ensemble d'un programme éducatif tracé à gros traits:

À vingt ans un Polonais ne doit pas être un autre homme ; il doit être un Polonais. Je veux qu'en apprenant à lire il lise des choses de son pays, qu'à dix ans il en connaisse toutes les productions, à douze toutes les provinces, tous les chemins, toutes les villes, qu'à quinze il en sache toute l'histoire, à seize toutes les lois, qu'il n'y ait pas eu dans toute la Pologne une belle action ni un homme illustre dont il n'ait la mémoire et le cœur pleins, et dont il ne puisse rendre compte à l'instant.⁸²⁶

4. Apprendre à lire, apprendre à croire : le Législateur comme instituteur ; instituer la nation par un acte d'écriture, la révéler dans un acte de lecture

Revenons à la scène d'écriture. Celle qui s'est tenue à Sinop, dans un lieu public. Celle où Mustafa Kemal pris la pose et incarna l'instituteur en chef et se mis à dispenser un cours d'alphabétisation devant une petite foule rassemblée à cette occasion. Cette scène du 15 septembre 1928 ne fut pas la seule et rentre dans le cadre d'une série de démonstration du même genre – il s'agit d'une sorte de protocole auquel Mustafa Kemal se prêta au cours de ses voyages en province entrepris justement dans le but de promouvoir sa « réforme » de l'écriture. C'est parmi cette petite foule, après avoir interrogé les fonctionnaires sur leur maîtrise du nouvel alphabet, que Mustafa Kemal choisi en le montrant du doigt comme le rapporte l'histoire, un homme « du peuple » et fut suivi de cet échange :

« - Toi, viens par ici ! [...] Quel est ton nom ?

- Bekir, Pacha.

⁸²⁶ Rousseau Jean Jacques, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sa réformation projetée*, chap. IV

- Quel est ton métier ?
- Je suis cocher, Pacha.
- Sais-tu lire et écrire ?
- Non, Pacha, je suis venu pour l'apprendre de toi ! »⁸²⁷

Mustafa Kemal entreprend de lui apprendre quelque signe à l'aide d'un tableau noir et d'une craie et à l'homme de conclure :

« Il m'a appris à lire, à cinquante ans ! De toute mon existence, le Gazi, notre Père, est mon premier hoca. Qu'il soit remercié ! Qu'il vive mille ans ! »⁸²⁸

La formule est frappante. Mustafa Kemal n'a pas encore été reconnu comme l'« *ata* ». Il est d'abord pris pour un « *pacha* », titre de militaire de haut rang accordé notamment aux gouverneurs de provinces ottomanes, très certainement parce que « l'humble Békir » ne sait pas encore par quel titre il doit le nommer et donc marque par ce titre la survivance de bribe d'empire dans le vocabulaire, puisqu'il le nomme Gâzi, c'est-à-dire « victorieux », titre honorifique ottoman qui était attribué à des personnalités qui se sont distinguées par des victoires militaires et qui ici renvoie au prestige acquis par Mustafa Kemal lors de la guerre. Et enfin il le désigne par le terme de « *hoca* », c'est-à-dire sage ou imam.

Jean Marcou rappelle que Mustafa Kemal préféra se défaire de ses habits militaires pour se convertir en homme politique alors qu'il aurait pu se contenter d'imposer une dictature militaire. Au lieu de cela, il opta pour un constitutionalisme, un légalisme – et en cela il s'inscrivait dans la continuité de l'Empire⁸²⁹ – républicain et un étatsisme qui posèrent les bases à la naissance d'une société civile politisée⁸³⁰. Cette « conversion » est ce qui marque la superposition du titre de « hoca » au titre de « gâzi ». La figure de l'enseignant est une figure fondatrice de la nation – symboliquement et concrètement par la création de l'instruction publique. Une figure déjà présente chez Rousseau comme nous l'avons vu précédemment dans ses recommandations relatives au gouvernement de Pologne. Cette assimilation de la figure de Mustafa Kemal en tant que guide de la nation, premier président, sera reprise notamment, avec la figure de l'instituteur ou du moins de la figure d'autorité empreinte de douceur dispensant aux enfants des leçons de lecture. Cette imaginaire circule, comme

⁸²⁷ Ulkûtaşır, Şakir M., « Harf İnkilâbına Ait Bir Hatıra », *Türk Dili Belleten*, 33, 1938, p. 95-98, cité par Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », art. cit.

⁸²⁸ Caymaz Birol et Szurek Emmanuel, art. cit.

⁸²⁹ Kaynar Erdal, « La question du légalisme dans l'histoire ottomane et turque », in Akgönül Samim (dir.), *La modernité turque. Adaptations et constructions dans le processus de modernisation ottoman et turc. Études en hommage à Paul Dumont*, ISIS Press, Istanbul, 2021

⁸³⁰ Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 2, 2005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1054>

le rapporte Etienne Copeaux, non seulement par la reprise de cette scène d'écriture (qui eut droit à sa statue) mais également sur les couvertures des abécédaires destinés au grand public dans les années 1970. Etienne copeaux rapporte entre autres et ce faisant, fait écho à la scène du cocher Békir :

Certains commencent par « Mon Père, j'ai appris à lire avec toi (Atam Okumaya seninle başladım) » (Anonyme, Alfabem, Istanbul, Itimat Kitabevi, 1975). Atatürk est également souvent présent dans le titre (Atatürk Alfabesi) ou sur la couverture (N. KARAGÖZ, Yeni Alfabe, Istanbul, Kurtuluş, 1975).⁸³¹

Entre le « je suis venu pour l'apprendre de toi » et le « j'ai appris à lire avec toi » se trouve – peut-être – scellé le moment précis où se loge l'acte de naissance de la nation, de l'identité, de l'appartenance, l'instant de communion où ce qui fait le commun de la communauté lui est révélé et que par celle-ci elle prend conscience d'elle-même. Cet acte par lequel naît la conscience du peuple d'exister comme nation ne se fait pas d'abord par l'écoute du récit de son origine mais par l'acte de lire dans sa langue les mots qui répètent l'effectuation de cet acte. Si le « j'ai appris » est au passé mais placé en exergue alors il vient au-devant de ce qu'il reste pourtant à faire – apprendre à lire. Il anticipe, se tient à l'avenir. Cet acte de lire, d'apprendre à déchiffrer, est cela même qui fait advenir la subjectivité du lecteur. Le sujet se constitue ici dans l'acte même de lire ce « je » qui déjà le précède. Le jeune lecteur – ici l'enfant mais valant pour tout homme – commence à lire en lisant ce qu'il a commencé à lire. Selon nous, dans cet acte de lire se contracte le temps qui ouvre l'espace même où peut loger la communauté, le commun – c'est cela que Mustafa Kemal met en scène : la scène de l'ouverture par l'écriture de l'espace accueillant la possibilité du commun, espace qui n'est autre que l'espace de la langue commune. C'est dans la graphie même de ces lettres nouvelles, encore cryptiques, que ce peuple, encore sans unité, choisit. Il l'a choisie pour devenir la nation nécessaire à un Etat moderne construit par les Républicains. Ce peuple, dans cette graphie, y apprend à reconnaître le secret de son existence – la valeur de sa langue, de son histoire, de sa culture, de tous ces éléments qui font qu'une nation est une nation.

Et cet acte de lire, de déchiffrer les mots et d'en accueillir le sens, est un acte qui ne saurait exister sans la figure médiatrice de cet « *hoca* » qui par cet acte même devient un « *ata* ». C'est par là que Mustafa Kemal se défait de son corps mortel, qu'il se spectralise, qu'il prend un corps qui lui survive, qu'il change de nom pour devenir « Atatürk » – le spectre qui veille en chaque lieu, dont le portrait est affiché partout, s'imprime sur les murs, les livres, se solidifie dans la pierre des statues. C'est à ses côtés que les enfants apprennent à lire, à déchiffrer dans la clarté des caractères l'identité qui toujours

⁸³¹ Copeau Étienne, « La transcendance d'Atatürk », in (dir.) Mayeur-Jaouan Catherine, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 121-138 ; URL : https://www.academia.edu/4101770/La_transcendance_dAtat%C3%BCrk_2002

déjà les précède. C'est avec lui qu'ils commencent, qu'ils accèdent à l'existence et naissent à l'historicité. Ils n'ont pas d'autre choix que d'y croire et non pas le choix du croire. Cet acte par lequel le souverain se spectralise ne tient qu'à un croire. C'est un acte de foi – un acte de foi qui révèle la teneur de tout contrat social, de toute communauté, c'est-à-dire la croyance en une fiction. Rien n'est moins assuré que ce qui se joue ici et Mustafa Kemal n'est l'« *ata* » qu'aussi longtemps qu'on y croit ou veut y croire car « *ata* » il ne l'est pas vraiment, ce n'est que la fiction d'un nom.

« Apprendre de » - « apprendre avec » contracte le « de » d'un principe, d'une origine et le « avec » d'une « médiation ». Les Turcs comme communauté politique commencent à exister à partir de la révélation de leur existence dans la leçon d'écriture et avec « Atatürk ». « Atatürk » désigne à la fois l'origine, le principe et le médiateur, celui à partir de qui et en compagnie duquel se réalise l'acte de se saisir comme peuple dans son unité et sa légitimité à être souveraine et cet acte est un acte de foi qui lui vient comme un don qui est aussi une dette. Ce qui vaut pour l'enfant turc de la leçon d'écriture vaut pour tout enfant : il n'a ni le choix du souffle ni le choix du croire – croire en cette parole qui l'accueille et le met au monde. Derrida écrivait de cet acte qu'il se réitère chaque que l'on ouvre la bouche :

Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le je qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole — au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. On pouvait le savoir d'avance. Cette promesse est plus vieille que moi.⁸³²

Cela vaut pour tout sujet – il n'est pas donné hors relation mais se construit dans un « croire » qui est la condition de son émergence⁸³³. Et ce « croire » est au fondement de tout lien social.

Le “je te crois” ou le “crois-moi”, la “foi jurée” est à la fois le lien social, le lien économique, le crédit, comme la véracité est la condition de la vérité.⁸³⁴

L'acte de croire est au centre des relations intersubjectives. Les relations sociales sont faites d'échanges qui tiennent à ce croire fondamentale. Echange, rapport, contrat, don et dette reposent tous sur le langage, sur un acte de langage faisant de celui-ci l'institution première – la « grande » institution » sans laquelle rien n'arriverait, et en premier lieu le sujet qui n'arrive à son existence qu'à travers lui. (On rappellera d'ailleurs pour souligner l'importance de la parole dès la naissance que le

⁸³² Derrida Jacques, « Comment ne pas parler ? », in *Psyché*, tome II : Invention de l'autre, Paris, Galilée, p. 547

⁸³³ Julien Jacques, « Tout lieu de croire : parcours avec Jacques Derrida », *Théologiques*, 13(1), 157–184 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/012530ar>

⁸³⁴ Derrida Jacques, « Surtout pas de journalistes ! », in (dir.) Mallet Marie Louise et Michaud Ginette, *Jacques Derrida*, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), Paris, p.35-49

père d'un nouveau-né en France doit déclarer sa naissance pour qu'il soit accueilli comme citoyen en devenir). Paul Ricœur écrivait :

[...] la grande institution — l'institution des institutions — qui nous a chacun dès toujours précédé.⁸³⁵

Derrida dans son texte *Foi et savoir* au moment où la question du religieux faisait un retour marqué dans l'actualité, soulignait que cette question du religieux aujourd'hui apparaissait indissociable de la question de la langue et plus exactement des idiomes nationaux dans lesquelles s'exprime la croyance. Il y a ce nœud du croire, de l'idiome, de l'Etat et de la nation qui appelle à être repensé à partir de cette « fiduciarité élémentaire » qui bien qu'elle soit prise dans le religieux, s'y soustrait pourtant et se retrouve dispersée dans l'ensemble des relations sociales :

Nous avons en vérité accepté de répondre à une double proposition, à la fois philosophique et éditoriale, laquelle ouvrait d'elle-même, aussitôt, une double question : de la langue et de la nation. Or s'il y a, au jour d'aujourd'hui, une autre « question de la religion », une donne. actuelle et nouvelle, une réapparition inouïe de cette chose sans âge, et mondiale ou planétaire, il y va de la langue, certes — plus précisément de l'idiome, de la littéralité, de l'écriture, qui forment l'élément de toute révélation et de toute croyance, un élément en dernière instance irréductible et intraduisible—, mais d'un idiome indissociable, indissociable d'abord du lien social, politique, familial, ethnique, communautaire, de la nation et du peuple : autochtonie, sol et sang, rapport de plus en plus problématique à la citoyenneté et à l'État. La langue et la nation forment en ce temps le corps historique de toute passion religieuse.⁸³⁶

Tout échange se noue dans un acte de croire – ce n'est pas une décision simplement personnelle mais une décision qui engage un commun, qui a une importance politique et éthique. C'est un acte qui se répète chaque jour dans nos échanges les plus ordinaires et avant tout dans nos actes de parole.

Quand croyons-nous ? Tout le temps, et dès que nous entrons en rapport avec l'autre.⁸³⁷

Il n'y a pas de lien social hors croyance, d'échange sans foi ; c'est cette « fiduciarité » qui est élémentaire et qui est la condition de tout échanges, commerce, don, dette, et ce dans l'espace public, c'est-à-dire dans un contexte politique qui est construit par des discours qui engagent et reposent sur l'acte de croire. Ce sont les institutions créées par le politique qui structure cet acte qui vient s'y inscrire. Croire est un acte économique ; en faire l'histoire reviendrait à faire l'histoire des échanges et

⁸³⁵ Ricoeur Paul, *Temps et récit, t. III : Le temps raconté*, Paris, Seuil, p.400

⁸³⁶ Derrida Jacques, *Foi et savoir*, Seuil, Paris, 2000, p.12

⁸³⁷ Derrida Jacques, « Poétique et politique du témoignage », in (dir.) Mallet Marie Louise et Michaud Ginette, *Jacques Derrida*, L'Herne (Cahiers de l'Herne 83), Paris, p. 528

du commerce mais aussi de l'écriture. L'écriture fut initialement avant tout cela : une inscription marquant l'échange, scellant l'accord, le représentant en le gardant en mémoire ne laissant aux partis qui échangent la seule possibilité d'y croire, de croire en cette inscription, de s'y tenir.

Les historiens considèrent en effet que si l'écriture s'est mise au point en Mésopotamie, à Uruk ou à Suse, de façon progressive durant plusieurs millénaires, c'est au cours du VII^e millénaire av. J.-C. que, pour faciliter les échanges commerciaux, les marchands se mirent à utiliser de petits objets en terre cuite (*calculi*) qui représentaient la marchandise accompagnée pour compter les possessions (troupeaux, récoltes) et les biens manufacturés. Ces *calculi* étaient enfouis dans une masse d'argile pour "sceller" la transaction. Ces *calculi* sont des témoins, des tiers qui enferment, tiennent scellés en eux le secret de l'échange⁸³⁸. C'est ce processus de substitution reposant sur la croyance qui nourrit et l'invention de la monnaie et l'invention de l'écriture. Les institutions politiques sont ce qui vient garantir, renforcer, la valeur et le respect de l'échange, du croire. Le politique s'insère dans la différence de l'échange, fait les lois et assure par la force qu'il leur donne la garantie du respect ou d'une compensation. C'est ici que le sang acquiert une valeur, c'est lui qui est réclamé pour réparer la promesse qui a été brisée. Tout échange, toute promesse, toute croyance se fait au risque du mensonge. C'est le mensonge, autrement la perte de confiance, la suspicion qui menace la communauté, les liens sociaux, la vie dans la cité. Si l'Etat tient par la parole, il ne tient qu'aussi longtemps qu'il fait tenir la parole. L'acte de croire reste hanté par le spectre du mensonge – il en est indissociable.

Il faut y croire, sans qu'aucune garantie absolue ne soit possible. L'acte de croire est un saut, un suspend, hors certitude. Rien ne garantit que le tiers donné, la trace qui scelle l'accord, qui la représente rende justement à cet accord sa présence. Demeure le désir qu'à cette incertitude d'un croire qui ne tient qu'à un acte de parole se substitue la certitude d'une écriture qui garantisse l'immédiateté de la présence.

[...] en lui opposant un écrit naïf, crédule, qui par quelque transfusion immédiate en appelle à la croyance du lecteur autant qu'à la mienne, depuis ce rêve en moi depuis toujours d'une autre langue, d'une langue toute crue, d'un nom à demi fluide aussi, là, comme le sang [...] absolu, absous en ce sens que rien ne semblait s'interposer entre la source et l'embouchure.⁸³⁹

⁸³⁸ André-Salvini Béatrice, « L'écriture cunéiforme ou la naissance de l'écrit », in (dir.) Zali Anne et Berthier Annie, *L'aventure des écritures : naissances*, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997 cité par Julien Jacques, « Tout lieu de croire : parcours avec Jacques Derrida », art. cit.

⁸³⁹ Derrida Jacques, « Circonfession », in Bennington Geoffrey et Derrida Jacques, *Jacques Derrida*, coll. Les Contemporains, Seuil, Paris, 1991

C'est cela que semble impliquer cette « histoire d'écriture » par laquelle Mustafa Kemal fait commencer le peuple turc. La réalité même de la population sur le territoire turc barrait la voie à la possibilité de rendre crédible de fonder la nation sur un principe ethno-national, sur les liens du sang. L'entreprise de fonder la nation sur l'écriture s'inscrit en décalage avec la politique que l'occident a construite sur la base du peuple, de la race, etc., c'est dire du « nous », le *Geschlecht* des *Discours à la nation allemande* de Fichte. Turc n'est pas une réalité « ethnique » mais un nom, une dénomination donc un fait de langue, une institution par la langue, et qui ne tient qu'à un acte de foi, une croyance, une « fiduciarité élémentaire » orienté vers la construction de la nation comme idée de la nation turque. En cela les réformes de la langue et de l'écriture sont fondamentales.

Mais là où Mustafa Kemal pensait pouvoir renouer avec une langue purement turque se trouvait une impasse. Les différentes propositions de la société linguistique visant à introduire un nouveau vocabulaire se heurta à la réalité du fait linguistique⁸⁴⁰. Une langue ne se décrète pas, elle se forme par frottement, assimilation et l'homogénéisation de la langue turque ne put se faire que sur le long terme via le système scolaire, l'alphabétisation dans la langue nouvelle, et le développement des médias de masse. Là où se fonde la nation turque, c'est dans son écriture. Seule la réforme de l'écriture, en important toute la métaphysique occidentale du logocentrisme, phonocentrisme, phallogentrisme, réussit à s'imposer immédiatement. C'est par l'apprentissage de ces signes que le peuple s'institue, se révèle à lui-même comme nation, se saisit dans l'idée de nation et comprend son identité comme un destin. L'écriture ouvre l'espace et le temps, elle ouvre sur l'avenir. Ainsi Mustafa Kemal reprend ce qui déjà était au fondement de la communauté des croyants – les gens du livre – l'accès à l'écriture,

⁸⁴⁰ Cf. Nicolas Vatin : « La mort du Gazi, en 1938, sembla freiner encore un peu plus la réforme. Cependant le Turk DU Kurumu continuait son œuvre, publiant le Söz Derleme Dergisi («Recueil de Collectes Lexicales» 1939-1947). D'autre part le nouveau Président de la République, Ismet İnönü, reprenait le flambeau. Par une déclaration officielle de septembre 1941, il engagea l'intelligentsia à se consacrer à nouveau à l'épuration de la langue. Une campagne de presse poussait le citoyen à faire usage des néologismes. La publication par le Turk DU Kurumu, en mars 1942, d'une liste de termes philosophiques, pédagogiques et grammaticaux donna lieu cependant à une opposition inouïe jusque-là. Non seulement une partie de la presse ironisa, mais les universitaires protestèrent vigoureusement : ils préféraient souvent se servir de la terminologie généralement employée par la communauté internationale et avaient le souci de maintenir une certaine continuité pédagogique. Enfin, signe des temps, ils refusaient la dictature du Turk DilKurumu. Celui-ci n'en continua pas moins à publier régulièrement des listes de mots spécialisés. Dans la première version du Türkçe Sözlük («Dictionnaire du turc» 1941, dont les éditions successives constituent de très utiles travaux), les éditeurs laissaient clairement entendre que des mots d'origine étrangères n'y subsistaient qu'à titre transitoire. La politique de purification connut son sommet avec la traduction en öztürkçe, parue en 1945, de la Constitution de 1924. Bien que très modérée par rapport aux souhaits du Turk DU Kurumu, elle consacrait un état nouveau de la langue, libérée de la syntaxe arabo-persane, turcisée et pleine de néologismes. Après une étude très détaillée du nouveau texte, M. Colombe concluait à l'époque : « Le fait même que le journal *Ulus* ait cru devoir donner un long commentaire, article par article, des mots nouveaux semble prouver que le lent travail d'assimilation, si nécessaire à une réforme de ce genre, ne soit (sic) pas complètement achevé » (M. Colombe, 1946). » in Vatin Nicolas, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988, p.68-84

aux écritures où chaque croyant reconnaît la révélation de la divinité. Le théologico-politique est écriture c'est-à-dire différance.

L'acte par lequel Mustafa Kemal institue la nation turque rejoindrait ainsi ce qu'Ernest Renan avançait : si une nation est faite d'une langue, d'un lieu, d'intérêts, d'une armée, etc., celle-ci ne saurait être fondée sur ceux-ci. Ce sur quoi se fonde la nation pour Ernest Renan, c'est ce qu'il nomme un « plébiscite quotidien », une promesse, c'est-à-dire, structurellement, un rapport au futur qui implique un oubli et un rassemblement, c'est-à-dire aussi une mémoire du futur – « Un avenir remémoré », selon le mot de Derrida.

« Le consentement effectif », le « désir de vivre ensemble » sont des engagements performatifs, des promesses qu'il faut chaque jour renouveler, inscrivant la nécessité de l'oubli dans la mémoire même, l'un dans l'autre, inséparablement. Plus loin dans le texte, Renan écrit : « L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite quotidien, tout comme l'existence de l'individu est une perpétuelle affirmation de la vie. Oui, je sais, c'est moins métaphysique que le droit divin, moins brutal qu'un droit prétendument historique. » Est-ce si sûr ? Je laisse cette question en suspens ici.⁸⁴¹

Mais cette institutionnalisation, ce constitutionnalisme demeure inachevé⁸⁴². La synthèse « turco-islamique » impose une homogénéité dans laquelle tous ne se reconnaissent pas. La question kurde est la question de la nation sans Etat, là où la Turquie les voit comme des Turcs qui refusent d'être turcs, qui refusent de reconnaître et de s'identifier au père. Des frères qui se dédisent, qui trahissent, et la suspicion règne, la méfiance qui relance les fantômes de l'ethno-national. Oubliant l'importance cruciale de l'hospitalité et du pardon pour sortir des impasses, de la violence. Par la violence du pardon, violence plus violente que la violence ?⁸⁴³ Kurdes, arméniens, turcs. Comment inscrire un *nous* qui soit accueille et garde de l'autre ?⁸⁴⁴ De l'autre comme frère ?

⁸⁴¹ Derrida Jacques and Ron Moshe, "Interpretations at War: Kant, the Jew, the German", *New Literary History*, Vol. 22, No. 1, Institutions of Interpretation, The Johns Hopkins University Press, 1991, p. 39-95

⁸⁴² Cf. Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », art. cit.

⁸⁴³ Nikolaus Klass Tobias, « Critique de la violence, Walter Benjamin et l'idée de « destitution du droit » », *Interpretationes Studia Philosophica Europeanea, Acta Universitatis Carolinae*, 2019/2, p.25-39 ; URL : https://karolinum.cz/data/clanek/9223/Interpret_9_2_0025.pdf

⁸⁴⁴ Cf. Balhan Jean-Marc, « La Turquie et ses minorités », *Études*, vol. 411, n°12, 2009, p.595-604 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/etu.116.0595>

Chapitre 6

La fondation des ordres politiques : la souveraineté comme effet de fable et la violence du performatif

1. Le moment révolutionnaire du kémalisme : revendication d'une violence fondatrice ; ancrer et rendre irréversible l'idéal républicain

Le kémalisme s'est pensé comme révolutionnaire. Il s'agissait d'opérer un changement radical et d'inscrire ce changement dans la durée. Il fallait, pour ce faire, doter le nouveau régime républicain d'une légitimité incontestable, ou du moins ôter toute force à la contestation.

Les premières années de la République entre 1922 et 1925 furent marquées par la virulence du discours révolutionnaire des nationalistes kémalistes à l'encontre de toutes contestations possibles. Ils activèrent pour ce faire une rhétorique de la suspicion généralisée. Il s'agissait pour le régime kémaliste de dénoncer les traîtres, les ennemis de l'intérieur qui avait tirés profit de l'occupation étrangère mais également ceux qui étaient nostalgiques du califat et qui n'étaient pas prêts à accepter une restructuration aussi violente de leur monde. L'usage de la force fut donc employé afin de rendre irréversible le processus de conversion de l'empire au modèle d'Etat-nation. L'usage de la violence est pleinement assumé. Recep Peker alors secrétaire général du Parti républicain du peuple assume cette nécessité d'user du maximum de violence afin de préserver la révolution qui s'opère :

Lorsqu'un changement comme je l'entends voit le jour, des éléments de résistance et de réactions apparaissent. Ils s'opposent à vous tantôt par les armes, tantôt avec des livres dans la poche, la grise mine des gens habitués à l'ancienne, et des mots porteurs d'erreurs et de tensions à la bouche. Tant que vous ne les renverserez pas, il n'y aura pas de possibilité de faire la révolution ou de la protéger longtemps. Si bien que l'une des caractéristiques de la révolution turque est d'utiliser le maximum de violence.⁸⁴⁵

⁸⁴⁵ Recep Peker, *İnkılâp Ders Notları* İletişim Yayınları, , İstanbul, 1984, p. 24, cité par Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, op. cit. , p.295

Ce que le pouvoir kémaliste expérimente à ce moment-là est un moment de suspend où d'anciennes lois sont renversées, de nouvelles sont instaurées et dont la légitimité apparaît fragile. C'est un temps où les lois de la révolution sont mises au-dessus des autres lois.

Il s'agit alors d'instaurer un nouvel ordre car, en effet, la révolution est synonyme d'ordre – de création d'un ordre nouveau. C'est un pouvoir qui a gagné sa légitimité par les armes, qui est né au sein de l'armée et qui doit opérer sa transformation en pouvoir politique. Il faut fonder une nation dont il sera dit rétrospectivement qu'elle en émane et qu'elle lui ressemble : une nation disciplinée acquise aux idées révolutionnaires portées par le Kémalisme.

L'épisode de la loi sur les couvre-chefs pourrait paraître anecdotique s'il n'avait donné lieu à une répression représentative de cette volonté d'user du maximum de violence afin de rendre irréversible la transformation opérée par le pouvoir. Ainsi Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) justifie la répression de la contestation à la suite de l'imposition du chapeau :

« Il n'est pas juste de les qualifier seulement de réactionnaires (*mürteci*). Ce sont des traîtres à la patrie et à la nation. Car nulle part dans le monde le mouvement de la révolution et du renouveau n'a été aussi directement lié à l'avenir même du pays que chez nous. Dans presque tous les pays, les révolutionnaires et les conservateurs, les laïcs et les cléricaux ont pu coexister sans que cela ait un impact sur leurs destins communs. Or, chez nous, il est impossible de séparer la révolution de la lutte pour l'indépendance et de libération. »⁸⁴⁶

La République de Turquie ne put être instaurée que dans un moment révolutionnaire, c'est-à-dire dans un instant de suspend.

Mustafa Kemal entendait bien mettre en application les idées de modernité à l'occidentale que son éducation jeune-turque avait forgées. La fin de la guerre ayant laissé un pays exsangue, dans un état économique critique, et les autorités politiques de l'empire affaiblies ; le moment semblait offrir la possibilité de faire table rase de tout ce que l'idéologie nationaliste pointait depuis longtemps déjà comme étant les causes de la décadence de l'empire. Il fallait faire advenir une société, une société construite autour de l'idée d'« un homme turc nouveau » – ce qui était un trait commun avec les idéologies fasciste et communiste qui elles aussi s'affirmaient au travers de l'image d'un homme nouveau.

Il fallait en outre de nouvelles lois pour garantir la venue de cette société qui enfin serait libérée « des servitudes » du passé. Pour aboutir, les changements devaient être radicaux et user d'une violence

⁸⁴⁶ Albayrak Sadık, *Meşihat, Seriat, Tarikat Kavgası, Mizan yayınları, vol. III*, Istanbul, 1994, p. 191. Cité par Hamit Bozarslan, *op.cit.*, p.331

afin d'ancrer durablement cet idéal dans les esprits. La violence dont usa le pouvoir républicain ne pouvait qu'être une violence révolutionnaire : une violence qui soit fondatrice d'un nouveau droit contre l'ancien droit des partisans du califat et de l'ottomanisme, mais aussi une violence conservatrice en ce que cette révolution pensait être un aboutissement, c'est-à-dire un achèvement, une fin qui n'a plus de fin.

2. Walter Benjamin : une violence hante le droit, une violence qui fonde l'ordre politique

C'est au texte de Walter Benjamin – *Zur Kritik der Gewalt* (*Critique de la violence*) – auquel nous nous référons et aussi à la lecture qu'en donna Derrida⁸⁴⁷. En effet, cet essai que Derrida – qui intervenait alors dans un colloque portant sur la question du nazisme et de la solution finale mais ayant pour thème central la question des limites de la représentation – dit être « hanté par les thèmes de la violence exterminatrice » – se présente comme une réflexion à la fois très ancrée dans son actualité (la situation politique allemande de l'entre-deux guerres) et inactuelle en ce qu'il essaie de penser la violence pure, c'est-à-dire la violence prise en dehors de toute conception des fins, une violence divine au-delà de la violence mythique. Cet essai que Walter Benjamin écrit à la suite d'un texte de Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, et publié dans la revue allemande *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en août 1921, pose la question de la violence ; du rapport du droit à la violence mais aussi du rapport de l'autorité à la violence. Toute l'ambivalence de cette question étant contenue dans l'ambivalence même de ce mot de « *Gewalt* » qui dit à la fois la violence et l'autorité. Cette « critique » de la *Gewalt* est aussi une critique du politique et de ses fondements.

L'essai de Benjamin pose la question de la révolution comprise comme moment de suspend du droit, où le droit est détruit et cesse de se conserver et où un autre droit est donné comme à-venir, réparant après-coup ce moment où le droit fut aboli pour qu'un autre puisse advenir. Ce que met au jour Benjamin est justement ce que les ordres politiques modernes tendent à dissimuler, à savoir la violence sur laquelle ils reposent. Non seulement les ordres politiques modernes reposent sur une violence fondatrice qu'ils essaient d'annuler en tant que violence en la présentant comme naturelle mais également en ce que cette violence ne cesse de faire retour, qu'elle ne s'efface ni ne disparaît jamais mais continue d'hanté le droit. Tout pouvoir politique se revendique d'une origine mais ne peut s'en

⁸⁴⁷ Derrida Jacques, *Force de loi - Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Editions Galilée, Paris, 1994

revendiquer qu'en en masquant la contingence : la fondation d'un ordre politique ne peut se faire que par un coup de force qui ne peut être qu'une décision violente. C'est pour cela que penser la *Gewalt*, c'est à la fois penser la violence comme droit naturel ou comme produit de l'histoire ; mais aussi comme autorité, comme violence de l'autorité. La critique de la *Gewalt* est une critique de la violence en tant que celle-ci est toujours déjà présente dans la sphère du droit : elle n'est ni extérieure, ni un simple instrument.

La constitution d'un pouvoir ayant autorité ne peut se faire que par la force, par l'usage d'une violence qui dépasse le moment de suspend du droit. Le pouvoir révolutionnaire ne peut s'appuyer sur aucune légitimité antérieure, il se produit dans un vide légal qui annule la distinction même du légal et de l'illégal, mais il ne peut le faire qu'à partir de la promesse d'un droit qui viendrait remplir ce vide après-coup.

Pour analyser cela, Benjamin va construire son texte autour de plusieurs oppositions : opposition entre violence mythique et violence divine et opposition entre violence fondatrice et violence conservatrice. Toute autorité repose sur la nécessité de se fonder et de se conserver et que l'une et l'autre de ces nécessités repose sur la nécessité d'user de la violence. La violence fondatrice est celle qui se revendique d'un droit naturel et qui tend à détruire une situation de droit pour en instaurer une nouvelle. La violence conservatrice est celle dont les fins sont légales et vise à sa propre conservation. Le droit use de la violence pour se protéger de la violence fondatrice qui pourtant ne lui est pas extérieur puisque c'est sur elle qu'il repose. La violence hante le droit de l'intérieur et non de l'extérieur. Toute fondation advient dans la violence, tout Etat repose sur une violence fondatrice, sur un moment révolutionnaire de destruction et de suspension du droit. Le droit s'inaugure dans la violence mais se prolonge par une violence conservatrice. Ainsi ce qui peut être distingué n'a jamais lieu que dans la confusion : tout pouvoir révolutionnaire s'instaure par l'usage d'une violence qui est à la fois destructrice, fondatrice et conservatrice.

Mais c'est aussi une violence qui promet, qui se présente comme une promesse. C'est cela qui intéresse Derrida dans le texte de Benjamin. Il n'y a pas de fondation pure, tout comme il n'y a jamais aucune origine assignable, tout comme il n'y a pas de droit qui soit pur. Aucune violence n'est purement fondatrice ni purement conservatrice puisque pour se conserver le droit ne peut que réitérer sans cesse la violence sur laquelle il se fonde et qu'il doit pourtant annuler. Toute position du droit est déjà itérabilité, répétition auto-conservatrice.

Une révolution « réussie », la fondation d'un État « réussie » (un peu au sens où on parle d'un « *félicitous* » « *performative speech act* ») produira après coup ce qu'elle était d'avance destinée à produire, à savoir des modèles interprétatifs propres à lire en retour, à donner du

sens, de la nécessité et surtout de la légitimité à la violence qui a produit, entre autres, le modèle interprétatif en question, c'est-à-dire le discours de son auto-légitimation. Les exemples de ce cercle, autre cercle herméneutique, autre cercle de la violence, ne manquent pas.⁸⁴⁸

Il y a là ce que Derrida nomme un double-bind, une contradiction, qui semble pousser toute critique de la violence fondatrice dans une aporie. La violence fondatrice ne peut être justifiée par aucun droit qui la précède puisque tout droit institué et autorisé ne peut que refouler cette violence qui le menace de l'intérieur : la violence fondatrice apparaît ainsi toujours hors la loi puisqu'elle est ce qui tend à détruire le droit. Mais une telle critique s'annule à partir du moment révolutionnaire qui suspend le droit pour en fonder un autre. L'instant révolutionnaire est toujours déjà hors-temps, ni légal ni illégal. Le moment révolutionnaire qui s'appuie sur cette violence fondatrice reste insaisissable puisque qu'elle ne peut être qu'une décision exceptionnelle. Le moment de la fondation est toujours hors temps et échappe à ce que Benjamin appelait le continuum historique. Ce qui échappe au temps historique, c'est l'origine elle-même de toute autorité. L'impossibilité de poser une distinction qui soit pure entre une violence qui soit fondatrice et une violence qui soit conservatrice inscrit dans l'originarité ce que Derrida avait repéré comme itérabilité. C'est bien le travail de la différance que Derrida repère au cœur du droit, une contamination originelle qui oblige l'origine à se répéter et donc à s'altérer pour se conserver. Le droit n'est jamais réellement fondé mais toujours refondé et ce par un acte performatif. Il faut que le pouvoir déclare le droit pour faire advenir celui-ci.

C'est cet après-coup du droit qui vient légitimer la violence dont il fut fait usage pour l'instaurer qui apparente le droit à un cercle mystique et qui par-là rejoint la première partie de *Force de loi* qui, justement, repose sur une analyse du fondement mystique de la loi tel que Derrida la trouve chez Montaigne et Pascal.

Fonder, inaugurer, justifier le droit ; ne peuvent se faire qu'après coup par un coup de force qui tient au langage et à sa performativité. Le droit repose également sur une violence performative :

Le surgissement même de la justice et du droit, le moment instituteur, fondateur et justificateur du droit implique une force performative, c'est-à-dire toujours une force interprétative et un appel à la croyance : non pas cette fois au sens où le droit serait au service de la force, l'instrument docile, servile et donc extérieur du pouvoir dominant, mais où il

⁸⁴⁸ *Ibidem* p.90

entreprendrait avec ce qu'on appelle la force, le pouvoir ou la violence une relation plus interne et plus complexe.⁸⁴⁹

Pascal reprenant Montaigne en ce point comprend le droit comme « fiction légale » c'est-à-dire que la justice du droit est toujours autre chose que la justice elle-même puisque l'autorité du droit ne repose que sur une croyance. Les lois ne sont pas obéies parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles ont de l'autorité, de la force. La justice étant toujours à venir, les lois ne peuvent tenir, ne peuvent se fonder que sur le crédit qu'on leur fait d'être des lois. Le droit n'est jamais qu'un supplément de « fictions légitimes » et celles-ci ne peuvent être respectées que parce qu'elles ont de la force, c'est-à-dire qu'elles représentent une violence qui tient à la parole.

3. De l'Empire à la République : la monopolisation de la violence légitime comme enjeu de la souveraineté

La question de la violence est au cœur de l'Etat moderne. C'est même à partir de son rapport à la violence – et comment celui-ci la fait entrer dans le cadre légal qu'il instaure – que celui-ci trouve la définition de sa modernité. La formule de Max Weber est célèbre: « [...] l'État contemporain [...] revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. »⁸⁵⁰ Outre le terme de « monopole » qui fit la célébrité de l'idée de Weber, c'est la tournure « revendique [...] pour son propre compte » qui, ici, interpelle. Cela indique non seulement qu'il n'est pas naturel à l'Etat d'avoir le « monopole de la violence légitime », que ce monopole n'est pas donné mais à conquérir et ce dans une situation de compétition avec d'autres groupes pouvant user directement de violence. Cette particularité s'éclaire d'une façon toute particulière si l'on prend en compte le contexte politique de l'année où fut prononcée la conférence d'où est issue cette formule. 1919 est l'année où la Révolution allemande (1918-1923)⁸⁵¹ jette deux groupes armés l'un contre l'autre : les *Freikorps* et les *spartakistes*. Chacun des deux groupes exerçait de fait une violence pour son propre compte et, face à cela, l'Etat allemand – c'est-à-dire la République de Weimar – apparaissait impuissant. Le texte de Max Weber se présente ainsi :

⁸⁴⁹ *Ibidem* p.32

⁸⁵⁰ Weber Max, *Le Savant et le Politique* [1919], trad. de l'allemand par J. Freund, éditions 10/18, Paris, 2002, p. 100

⁸⁵¹ Voir Harman Chris, *La révolution allemande: 1918-1923*, La Fabrique, Paris, 2015

De nos jours la relation entre État et violence est tout particulièrement intime. Depuis toujours les groupements politiques les plus divers – à commencer par la parentèle – ont tous tenu la violence physique pour le moyen normal du pouvoir. Par contre il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé – la notion de territoire étant une de ses caractéristiques – revendique avec succès pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. Ce qui est en effet le propre de notre époque, c'est qu'elle n'accorde à tous les autres groupements, ou aux individus, le droit de faire appel à la violence que dans la mesure où l'État le tolère : celui-ci passe donc pour l'unique source du « droit » à la violence.⁸⁵²

Cet extrait semble mettre en parallèle deux temps – un « depuis toujours » et « à notre époque » – et marquer qu'entre les deux un changement s'est opéré. Ce changement n'apparaît en rien radical ; il semble bien au contraire n'être que l'accentuation d'une tendance déjà inscrite dans chaque groupement politique : l'usage de la violence comme moyen de pouvoir. Ce qui change, c'est la revendication d'un « monopole » sur cette violence. Ce changement consiste dans la monopolisation d'une violence qui a « de tous temps » était perçue comme l'expression normale du pouvoir – le monopole ne supprime pas la violence, il se l'accapare. Ce qui caractérise l'Etat moderne, c'est son « succès » dans l'accaparement de la violence légitime. C'est un processus similaire que nous pouvons observer au moment où l'Empire ottoman bascule au profit d'un régime républicain. La question de la violence légale est au cœur de la problématique de la fondation de l'Etat chez les kémalistes – nous y reviendrons.

Nous devons à James Q. Whitman la contextualisation de l'idée de « monopole »⁸⁵³. L'histoire de cette idée mérite en effet d'être retracée. Celui-ci entreprend d'en parcourir l'histoire en la saisissant à trois moments spécifiques : de son emploi par Rudolf von Jhering (1818-1892)⁸⁵⁴ – juriste prussien fondateur de l'école moderne sociologique et historique du droit – qui ne parle pas encore de « monopole de la violence légitime » mais de « monopole de la coercition » jusqu'à la formule de Carl Schmitt de « monopole des moyens pour former l'opinion publique »⁸⁵⁵, en passant, bien entendu, par la formulation wébérienne de cette idée. En retraçant l'histoire, Whitman met en avant un point déterminant dans la compréhension de cette idée, à savoir que celle-ci fut avant tout pensée comme une alternative aux théories du contrat social de John Locke et de Jean Jacques Rousseau. En

⁸⁵² Weber Max, *Le Savant et le Politique*, op. cit. , p.100-101

⁸⁵³ Whitman James Q. , « Aux origines du « monopole de la violence » , *De la société à la sociologie*, Lyon : ENS Éditions, 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.37880>

⁸⁵⁴ Voir Ashworth Philip Arthur, « Jhering, Rudolf von », in Chisholm Hugh (ed.), *Encyclopædia Britannica*. Vol. 15 (11th ed.), Cambridge University Press, 1919, p. 413-414 ; URL :

https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Jhering,_Rudolf_von

⁸⁵⁵ Voir Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, 1958. p.367-369.

remontant jusqu'à Rudolf von Jhering, il est en effet possible de voir que l'origine de cette idée s'inscrit dans le cadre d'une historiographie romantique. Ce que conteste Rudolf von Jhering dans son ouvrage publié en 1872 *Der Kampf ums Recht*, c'est le scénario même des théories contractualistes présentant l'humanité à l'état de nature – la fiction du contrat sur laquelle elles reposent. Rudolf von Jhering procède à l'inverse de John Locke et de Jean Jacques Rousseau : il n'a pas recours à la fiction pour saisir ce que fut l'ordre ancien, celui des premières sociétés, mais s'appuie au contraire sur l'étude d'un corpus assez vaste de textes de droit ancien traitant de la violence – « matériaux sur la noxalité, sur le *Wergeld*, sur l'étoffe sanglante du talion biblique, textes sur le démembrement des débiteurs et toute la boucherie bien connue de la régulation légale ancienne »⁸⁵⁶. Ce que révèle selon lui une telle étude, c'est avant tout une nouvelle image du droit ancien : il n'y a pas eu le moment, salvateur, du contrat où les hommes réunis auraient mis un terme à la violence de tous contre tous en instituant un ordre juridique et en instaurant un ordre politique. L'état pré-étatique n'était pas un chaos sans ordre mais au contraire la violence de tous contre tous apparaissait déjà comme un ordre en tant que tel. L'état de nature n'est pas un moment sans ordre mais un moment où l'ordre même est l'ordre de la violence, de la vengeance privée, de la loi du talion. L'ordre juridique naît non pas de la suppression de cette violence mais de son institutionnalisation, autrement dit de sa monopolisation par une entité politique qui va venir se placer au-dessus du groupe social. Ainsi le premier stade du développement juridique est celui de la justice privée où chacun a le droit de se venger lui-même. L'Etat apparaît dans ce processus comme une force d'interférence, en prenant sur lui la responsabilité de l'exécution de la vengeance, celui-ci monopolise peu à peu la justice privée. L'origine des ordres politiques et juridiques européens apparaissent ainsi à Jhering non pas comme étant issu d'un contrat social mais du « délit social », selon l'expression de Whitman.

Là où Rudolf von Jhering parlait de « monopole de la coercition » Max Weber parle de « monopole de la violence légitime ». De l'un à l'autre s'est conservé l'usage du terme de « monopole » issu de la pensée économique. Un monopole ne se comprenant que comme l'acquisition d'une exclusivité par un groupe donné, faire de la violence l'objet d'une telle exclusivité place l'Etat dans une situation de concurrence avec les composantes de la société pouvant réclamer le droit légitime d'user de violence dans le règlement d'affaires privées. Son action est ainsi définie comme stratégie de maintien de cette exclusivité. C'est la question même de la souveraineté de l'Etat que soulève une telle perspective. L'Etat n'a de souveraineté qu'autant qu'il lui est possible de s'imposer comme l'entité médiatrice par laquelle se règle les conflits, s'exerce la violence. La légitimité du pouvoir étatique n'est jamais donnée

⁸⁵⁶ Whitman James Q., « Aux origines du « monopole de la violence », art. cit.

mais reste contingente et son activité se caractérise par une revendication sans cesse réitérée de monopole sur tout ce qui pourrait entrer en concurrence avec son propre pouvoir.

Dans le cas de la Turquie, la période courant de 1924 à 1937 pourrait être interprétée comme une période d'intense mainmise du régime républicain établi par Mustafa Kemal sur l'ensemble du cadre juridique. 1937 est l'année où la laïcité fut inscrite comme principe fondamental de la République de Turquie dans la Constitution. 1924 fut quant à elle l'année où la Grande Assemblée Nationale Turque pris la responsabilité d'exécuter les décisions de justice issues des tribunaux islamiques. En moins de quinze ans, toute référence religieuse fut évincée de l'ensemble du corpus juridique. 1926, quant à elle, vit l'adoption d'un code civil inspiré du code civil suisse de 1912 et en 1928 les prestations de serment ne se faisaient plus « devant Dieu » mais « sur l'honneur »⁸⁵⁷. Cette transformation du paysage juridique signe véritablement la domination de l'Etat dans la question de l'exécution de la justice et l'exercice de la violence. L'Etat républicain issu de la révolution kémaliste s'assurait le monopole de la violence légitime (réussite incertaine puisque, encore aujourd'hui, subsistent les crimes d'honneur⁸⁵⁸).

Dans ce processus de monopolisation de la violence par le régime kémaliste, un point mérite d'être souligné : ce processus, contre toute apparence et contre la nouvelle idéologie républicaine farouchement hostile à l'héritage ottoman, se révèle être le prolongement d'une tendance inscrite depuis la fondation des premiers Etats turco-islamiques et reprise par les sultans ottomans. En effet, en tant qu'Etat musulman, l'Etat ottoman n'aurait dû avoir que la charia pour seul système juridique. Or, est apparu au sein de l'Empire ottoman un système juridique séculaire parallèle à la loi islamique et établi par la seule volonté du sultan.

A partir du IXe siècle, la loi islamique régit l'ensemble de la vie publique dans le monde musulman et les oulémas se font, par leurs connaissances des écritures saintes, les gardiens de son interprétation. Le Sultan ne se voyait reconnaître aucun droit d'agir en législateur par les oulémas. Il n'était que le dépositaire de la loi⁸⁵⁹. Or l'Etat ottoman développa un système juridique séculaire parallèle communément appelé « örf » (la coutume). Ce système pris de plus en plus d'ampleur à partir du XIVe siècle. Le règne de Mehmet II (1432-1481) inaugure un moment de rupture dans l'histoire de la conception du droit. Devenu suffisamment puissant de par ses conquêtes (Constantinople, 1453), ce dernier pouvait imposer ses propres volontés en matière de loi, ce qui lui permit de renforcer

⁸⁵⁷ *Ibidem*

⁸⁵⁸ Tokdemir Sercan, « Honor Crimes in Turkey: Rethinking Honour Killings and Reconstructing the Community Using Restorative Justice System », *Law & Justice Review*, Volume IV, Issue 2, December 2013

⁸⁵⁹ Inalcik Halil, « Le droit d'initiative du sultan et les lois de Fâtih (Mehmed II) », *Cahiers balkaniques*, 38-39, 2011 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.839>

grandement l'Etat ottoman et la souveraineté du Sultan. Tursun Bey (1420-1499), haut fonctionnaire de l'Etat ottoman, entrepris de donner une assise théorique à l'initiative de Mehmet II. Ayant étudié Al-Fârâbî (872-950) et Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274), Tursun Bey construisit une théorie du pouvoir étatique comme entité indispensable au maintien du respect de la loi islamique et fit de la figure du souverain la garante du maintien de l'ordre social. Pour Tursun Bey, toute communauté, y compris la communauté des croyants placée sous la juridiction de la charia, a besoin d'une figure d'autorité, un souverain à même de faire respecter les lois. Ses vues reposent sur un grand pessimisme quant à la nature humaine plus incline aux disputes, conflits et inimitiés qu'à la recherche spontanée de l'harmonie. La figure du souverain comme incarnation de la force est une nécessité à la sauvegarde de l'ordre social. C'est lui qui est le garant de l'ordre universel – le « *nizâm-ı âlem* ». De ce fait, il est légitime que le sultan puisse dicter des lois, faire valoir un droit séculier basé sur la coutume – l'örf – ne relevant que de sa volonté et des prérogatives de l'Etat. Le fait que ce droit soit de la seule volonté du sultan est clairement marqué dans le fait qu'à chaque succession le sultan suivant devait réitérer la confirmation des lois édictées par son prédécesseur. Ces lois reposaient sur la performativité même de la parole souveraine puisque chacune d'elle devait être précédées de la mention « Ceci est ma loi » ou encore « j'en ai donné l'ordre ».

L'une des spécificités de l'Empire ottoman fut donc d'avoir vu en son sein coexistés deux systèmes juridiques : la loi islamique (*charia*) et le droit coutumier (*örf*). La prise en compte de cette complexité est ce qui, pour Henry Laurens, permet de penser la particularité du modèle social ottoman. Le paradoxe qui en ressort est que dans l'Empire ottoman – et ce bien qu'héritier de plusieurs dizaines de siècles d'expérience étatique – les Sultans n'étaient censés n'avoir aucun droit sur leurs sujets. Comme le souligne Henry Laurens⁸⁶⁰, la raison d'une telle « coexistence » découle du fait que l'idéologie ottomane construisait un empire et pour ce faire eut à construire un pouvoir extérieur aux groupes reliés par le sang reposant sur l'emploi d'esclaves dans l'administration et l'armée. La question de la violence, de son usage, mais aussi de sa limitation, était au cœur de la question du rapport entre le pouvoir politique et les communautés vivant dans l'empire.

Henry Laurens note qu'à partir du XVI^e, siècle le fonctionnement des structures politiques ottomanes se superposa – sans les remplacer – aux structures sociales des sociétés arabes orientales. La forte solidarité des structures tribales et patriarcales dans l'orient arabe découlait du fait que la condition de survie des individus dépendait de l'appartenance au groupe (personne ne peut survivre seul dans le désert). Les rassemblements solidaires fonctionnaient en réseau et par emboîtement – famille, clan,

⁸⁶⁰ Laurens Henry, « La violence dans l'Orient arabe », in Guy richard, *L'Histoire inhumaine, massacres et génocides des origines à nos jours*, Armand colin, Paris, 1992, p. 155-171 ; repris in Laurens Henry, *Orientales*, CNRS Editions, coll. « Biblis », Paris, 2019, p.961-977

tribu, confédération tribale – impliquant une solidarité dans le règlement des conflits et l'exercice de la violence. L'Islam apparaît de ce point de vue comme une tentative de limiter l'expansion de cette violence et d'éviter les risques de désunion engendrés par des cycles de vendetta. En affirmant que la communauté des croyants était l'idéal de la société, l'Islam faisait de la fraternité des musulmans le garant d'une limitation de cette violence. Ainsi si l'Empire ottoman était un État puissant, ce dernier n'avait pas pour autant le monopole de la violence. Bien au contraire, le droit d'user de la violence étant le ciment des rassemblements solidaires qui passaient sous sa coupe au Moyen-Orient, celle-ci continua de s'exercer sans médiation étatique par des groupes qui voyaient en elle la solution à la réparation d'une atteinte faite à leur honneur.

Les sujets de l'Empire en confessant leur appartenance à l'Islam se mettaient directement sous la loi islamique qui était la loi la plus haute et à laquelle aucune addition n'était nécessaire. Le pouvoir ne pouvait dans ces conditions faire valoir un système juridique impérial au-dessus de la loi islamique et l'imposer à ses sujets – autrement dit exercer une violence directe sur ses sujets sans passer par les tribunaux islamiques. Ceux sur qui l'Etat ottoman avait un droit de vie et de mort n'étaient autres que ses esclaves soustraits aux réseaux de solidarité fixés par les liens du sang. Le sultanat assurait sa puissance en prenant à son service des esclaves qui allaient constituer son armée et son administration. Le paradoxe de cette classe sociale était qu'elle était à la fois gouvernante – puisque placée à la tête de l'administration de l'État – et servie puisqu'ils ne bénéficiaient d'aucune protection.

La mise en place du nouveau cadre juridique républicain par les kémalistes s'inscrit ainsi dans la continuité d'une pratique héritée des ottomans – le droit du sultan de dire la loi – et dans la reconfiguration du politique au XXe siècle centré autour de la figure de l'Etat et la construction de sa puissance à partir de la question de l'exercice exclusif de la violence sur l'ensemble des individus sous sa domination. Si le sultan ne pouvait user de la violence contre ses sujets car ceux-ci dépendaient de la loi islamique et seule cette dernière avait le droit de punir et de châtier, la reconfiguration des structures sociales par le démantèlement de l'Empire impliquait que désormais le pouvoir de l'Etat atteignait les sujets-citoyens eux-mêmes. La violence de l'Etat – violence dont il s'était accaparé le monopole – touche à partir de ce moment au plus près des corps. La question, pour le pouvoir étatique, est dès lors de savoir comment faire connaître et reconnaître ce monopole de la violence par l'Etat restant contingent et n'étant jamais total, pour s'assurer le maintien de ce monopole, le souverain doit savoir user d'autre chose que la violence physique : il lui faut convaincre – convaincre et susciter la peur.

4. Un rapport de force instauré par le langage : l'autorité des lois et du souverain et la performativité du langage

- a. Derrida *contre* Austin : extension du domaine du performatif ; la légitimité de l'Etat ne tient qu'au discours qui l'institue

Pour comprendre ce qui se joue entre la question de la loi, de son imbrication avec la violence, du rapport que le souverain entretient avec elle mais aussi pour comprendre la question de son origine et par-là de ce qui fonde une communauté, il nous faut revenir sur la question du performatif.

Le thème de la performativité du langage a été pour Derrida décisif dans la précision de sa pensée. En rencontrant la théorie d'Austin⁸⁶¹, Derrida a été amené à, à la fois intégrer une hypothèse de travail très féconde et affronter une théorie qui allait à l'encontre de ce que Derrida essayait de penser avec la *différance*. En distinguant entre constatif et performatif, Austin permet de dégager et de donner la prééminence à la dimension performative du langage. Le langage dans ses actes est extrait de sa dépendance à la vérité. Le contenu du langage n'étant plus subordonné au « vrai » ou au « faux » (ce qui ne veut pas dire que la question de la vérité soit définitivement destituée, elle est, au contraire, relancée à nouveau frais), Derrida reconnaît un geste déconstructif qui permet de subvertir les coordonnées de la métaphysique classique qui identifie l'être à la présence et qui fait du langage le garant d'une adéquation entre le mot et la chose. La théorie de la performativité du langage permet ainsi de soustraire le langage à la surveillance de la vérité :

Le performatif est une « communication » qui ne se limite pas essentiellement à transporter un contenu sémantique déjà constitué et par une visée de vérité, de dévoilement de ce qui est dans son être ou d'adéquation entre un énoncé judiciaire et la chose même.⁸⁶²

Ce sur quoi va venir reposer un tel geste de la part d'Austin est la possibilité donnée à tout discours de pouvoir se répéter. C'est ici, sur ce point, que Derrida voit la possibilité de rapprocher le performatif de sa pensée de l'itérabilité, de la citationalité. Là où Derrida reste le plus critique vis-à-vis des travaux d'Austin est le trop grand empressement d'Austin à écarter la communication écrite de sa théorie du performatif. Derrida y reconnaît non seulement la reconduction de présupposés métaphysiques classiques qui repose sur une dévalorisation morale de l'écrit mais aussi une limitation du performatif. Derrida sera, au contraire, très intéressé par les possibilités d'étendre le performatif à l'écrit mais aussi

⁸⁶¹ Austin John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. Lane Gilles, Seuil, Paris 1970.

⁸⁶² Derrida Jacques, *Limited Incp.*, éditions Galilée, Paris, 1990, p.38

de réintroduire une réflexion sur la parole comme puissance, comme porteuse d'une décision – ce qui se révélera déterminant dans ses réflexions sur le souverain et la souveraineté.

La performativité telle qu'Austin la pense apparaît comme étant essentiellement liée à la parole en ce qu'il rendait consubstantiel au discours la prise en compte du contexte, de l'événement du discours. Les actes de langages restent ainsi liés à la parole, à l'oralité, et apparaissent à l'opposé de ce que Derrida tente de penser de la *différance* comme arrachement au contexte⁸⁶³. En effet, Derrida s'attache à suivre la logique qui fait qu'un message pouvant toujours être compris en dehors du contexte de son énonciation, le modèle de toute communication bascule du côté d'une compréhension étendue de l'écriture. L'arrachement au contexte est toujours déjà présent et constitue la condition de possibilité de toute communication. Il n'y a pas de différence de structure entre un message oral et un message écrit, tous les deux ont pour condition de possibilité leur condition d'impossibilité, c'est-à-dire le risque de manquer leur destinataire, d'être détourné, perdu, oublié, effacé.

Si la performativité de la voix semble aller de soi et se comprend aisément, la performativité de l'écrit apparaît moins explicitement mais cela ne tient qu'à une compréhension limitée de l'écriture. En effet si la prise de parole apparaît comme l'acte de langage par excellence en ce que la performativité viendrait déjà de la voix elle-même à la puissance de laquelle une oreille ne peut se soustraire. La performativité dans son événementialité se donne dans la parole vive, dans la présence. C'est pour cela qu'Austin a donné sa préférence aux verbes de parole qui semblaient indiquer le plus distinctement un acte performatif : « dire », « énoncer », « affirmer » etc. Or si nous suivons Derrida, toute parole se donne déjà dans une *différance*, dans la possibilité d'être différée, dans la possibilité d'un retard et qu'ainsi elle partage avec l'écriture cet arrachement au contexte qui lui donne son sens. Tout discours a donc lui aussi pour condition la possibilité d'être repris, répété, greffé, c'est-à-dire redoublé par le fantôme de lui-même. La structure clivée de tout acte de langage fait donc glisser l'ontologie du côté d'une hantologie. Cela vient complexifier les rapports de la parole à l'écrit et dans un domaine qui va intéresser particulièrement Derrida : celui de la loi.

Les lois, et par extension tous les écrits juridiques, semblent bien être l'exemple d'une performativité indéniable de l'écrit. Mais un écrit qui n'acquiert l'effectivité de sa performativité que par une opération supplémentaire qui est une décision. La performativité des lois ne tient jamais qu'à la décision d'un juge qui, lors d'un jugement, redit la loi, la répète, et qui, dans cette réitération, acquiert

⁸⁶³ Cf. Derrida Jacques, *De la grammatologie*, éditions de Minuit, Paris, 1967

la force de réguler, de trancher une situation. Une loi est toujours séparée de sa performativité et ne peut la rejoindre que lorsqu'une décision vient la suspendre.

Il apparaît ainsi qu'une loi n'a force de loi que dans une décision performative et que l'opération qui consiste à fonder la loi ne tient qu'à ce coup de force performatif. Ce qui fonde l'autorité des lois, ce qui fait qu'elles sont reconnues comme telles, ne tient qu'à un rapport de force instauré par le langage. L'autorité des lois tient à la performativité du langage et c'est cette performativité qui est fondatrice, inauguratrice de la loi. Tout comme tout acte de parole est en-deçà de toute distinction entre le « vrai » et le « faux », se soustrait à la surveillance de la vérité, la performativité des lois soustrait celles-ci à la distinction du légal et de l'illégal puisque celles-ci sont fondées dans un moment de suspend qu'aucun droit ne précède. C'est pour cela que Derrida, reprenant Montaigne, parle d'un fondement « mystique » de la loi parce qu'elle ne s'autorise jamais que d'elle-même et que l'autorité qui lui est reconnue ne repose sur rien de juste ou de rationnel mais sur une croyance : une croyance en la légitimité et en la légalité des lois. Il n'y a pas de droit sans la force : « L'autorité des lois ne repose que sur le crédit qu'on leur fait. »⁸⁶⁴

Il n'y a pas de garantie extérieure qui viendrait rendre compte de la loi. La loi se garantit elle-même dans l'acte même par lequel elle se pose : sa structure est fondamentalement tautologique. La distinction entre le légal et l'illégal n'est que le produit d'une décision. Une décision qui ne vise pas seulement à trancher cette distinction mais à maintenir un rapport de force. En effet, si la violence n'est pas un moyen au service de la loi mais la loi elle-même, la loi est hantée par cela même qui paradoxalement la fonde et la menace. C'est ce que redoute et dont cherche à se garder tout Etat : la violence inhérente à la loi est une violence aussi bien conservatrice en ce qu'elle tend à se maintenir mais aussi fondatrice. Ce dont se prémunit l'Etat, c'est de cette violence fondatrice qui hante le droit. Que le droit ne se justifie d'aucune autorité légitime quant à sa fondation, implique que celui-ci peut toujours être concurrencé par un nouveau droit et c'est bien cette violence fondatrice qui pourrait entraîner une transformation du droit et du même coup la rendre légitime. L'Etat doit alors masquer la contingence de l'état de droit dont il se revendique et sur lequel il s'appuie pour se légitimer. Mais cette légitimation n'est jamais qu'une autolégitimation et une façade qui vient occulter l'absence fondamentale de légitimité. L'Etat ne fait appliquer la loi que pour se maintenir lui-même, c'est-à-dire son droit à énoncer la distinction entre la violence légitime et la violence illégitime.

L'Etat ne tient qu'à la performativité de son langage et ne peut tolérer de remise en question quant à ses fondements et à son origine. Ceux-ci ne sont jamais que contingents et l'admettre serait admettre sa propre contingence et laisser advenir un nouveau cycle révolutionnaire. Il faut donc substituer à

⁸⁶⁴ Derrida Jacques, *Force de loi - Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Editions Galilée, Paris, 1994, p.30

cette contingence le récit de sa nécessité : un ordre politique ne peut reposer sur la seule violence de sa loi mais doit pouvoir susciter l'adhésion à la justesse de celle-ci. Il faut produire la croyance de la communauté en ses lois.

Tout comme la loi n'a pas d'origine unique, toute communauté n'a pas d'origine unique et ne peut que rejouer, sans cesse réitérer, son origine. Toute communauté doit sans cesse réitérer le récit de son origine et recourir au concept de destin pour conjurer sa propre contingence. Une communauté est en cela rien de naturel mais toujours déjà un construit. Tout comme la loi, une communauté s'institue dans le vide. Aucune forme ne préexiste à sa venue. Dans cette perspective, une communauté ne tient qu'aux lois, aux articles, et aux traités par lesquels celle-ci définit ce qui lui est extérieure.

Elle se donne au moment où elle pose la frontière qui définit son identité par rapport à une extériorité considérée hostilement. Cette origine relève d'un performatif, et en tant que performatif soustrait la question de l'origine à la question de la vérité mais l'ancre dans une dimension mythique. Il revient à la communauté d'écrire la fiction par laquelle tiendra la véracité de son origine, la légitimité de ses lois, l'indiscutabilité de son autorité.

b. Derrida avec Hobbes : la peur comme principe politique et la fable du souverain

Tout ordre politique repose sur la performativité de son discours qui le légitime. Le droit qu'il instaure ne repose sur aucune autre légitimité si ce n'est sa propre autojustification – autojustification qui vient masquer la violence dont il usa pour l'imposer en premier lieu. La violence avance ainsi sous le masque de la loi et le pouvoir étatique ne renonce en rien à cette violence qu'il masque par ses discours ; il s'en assure bien au contraire le monopole. Il se garde le droit d'user de violence pour imposer sa loi. Cela fut particulièrement visible en Turquie à partir de 1925 et l'accélération des réformes entreprises par Mustafa Kemal. Son projet de modernisation de la Turquie impliquait une transformation en profondeur de la société turque à partir d'une idéologie révolutionnaire conçue par un petit groupe d'intellectuel nourri d'idée ayant mûri depuis plusieurs décennies. Les vues défendues par ces idéologues de la modernité restaient étrangères à la majorité de la population anatolienne qui comprit bien que de telles réformes s'attaquaient directement à leur mode de vie et n'était pas prête à emboîter le pas à une révolution qui s'était faite sans elle. La révolution kémaliste – comme bien d'autres – se fit pour le peuple et sans le peuple. En 1927, même au sein de l'« élite », l'idée même de nation n'était pas intégrée comme valeur :

[...] à la question « Quelle est la chose la plus sacrée pour vous ? » que leur posait un magazine, 2 % des jeunes interrogés en 1927 à Istanbul répondaient : « Les droits de l'homme et

l'internationalisme » ; 2 % « un idéal » ; 40 % « l'honneur » ; 40 % « la religion et le Coran », seulement 5 % « la patrie » et 10 % « la nation ».⁸⁶⁵

Ce décalage entre ce que le gouvernement républicain projetait comme idéal de société à atteindre et ce qui pour la population importait apparaît avec une réforme qui aurait pu sembler mineure à première vue au regard de l'enjeu qu'elle impliquait : à savoir la réforme sur les couvre-chefs de 1925. Şükrü Hanioglu rappelle que ce fut sous le règne de Mahmoud II (1808-1839) que le fez devint le couvre-chef masculin officiel ottoman⁸⁶⁶. Ce fut également sous son règne que le style vestimentaire à l'européenne s'imposa de plus en plus. Une telle immiscion du pouvoir en matière de tenue vestimentaire ne fut donc pas une rupture de la part de Mustafa Kemal mais une continuité et ce bien que cette réforme s'inscrivit dans un mouvement de rejet de tout ce qui portait une trop forte connotation ottomane. Le port du fez fut ainsi frappé d'interdit après que Mustafa Kemal lança les hostilités lors de son voyage en province en 1925 en ornant son crâne d'un panama et les fonctionnaires sommés de revêtir désormais un chapeau « occidental ». La loi du 25 novembre 1925 condamnait à un mois de prison les récalcitrants. Le fez était devenu le symbole de l'ancien monde, de l'obscurantisme et de l'ignorance. Cette mesure visant à élever la société turque au niveau de la « civilisation universelle » ne fut pourtant pas ressentie de cette manière par la population. Hamit Bozarslan rappelle qu'en 1928 un délégué du congrès des Foyers turcs en 1928, Hüseyin Enver (Sarp), était lucide sur le faible sentiment d'adhésion de la population à l'ensemble de ces réformes qui prétendaient la faire entrer de plein pied dans la modernité au pas de course:

« Ne nous berçons pas d'illusions, camarades ! Cette révolution que nous avons accomplie n'a pas encore été vraiment digérée par le peuple. Hélas ! Le peuple a été abandonné à son état d'ignorance. Devant ces réformes qui se succèdent à un rythme accéléré, la tête lui tourne ; il est perdu, il se lance inconsidérément dans des mouvements réactionnaires. On lui ordonne de porter le chapeau ? Il accepte, il met le chapeau. Vous vous imaginez peut-être qu'il le fait de bon cœur ? Eh bien, non, camarades ! Le peuple est aujourd'hui contre le port du chapeau. »⁸⁶⁷

En effet dès 1926, l'Assemblée nationale, refusant de reculer sur cette réforme des couvre-chefs, passa une loi assimilant le port du fez à un attentat contre l'Etat. Les Tribunaux d'Indépendance furent rouverts et les procès pour « contestations anti-chapeaux » commencèrent. Les contestataires condamnés furent exécutés par pendaison⁸⁶⁸. Le recours au droit le plus fort du pouvoir, à savoir le

⁸⁶⁵ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours, op. cit.*, p.312

⁸⁶⁶ Hanioglu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle, op. cit.*, p.191-192

⁸⁶⁷ Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours, op. cit.*, p.312

⁸⁶⁸ *Ibidem* p.317

droit de condamner à mort légitimement, pour réprimer une contestation portant sur une réforme apparaissant comme purement symbolique marque clairement que le pouvoir mis en place par les kémalistes est un pouvoir qui ne renonce pas à l'usage de la violence et est prêt à imposer les réformes qu'il juge nécessaire – de façon unilatérale – en faisant régner la peur. Le pouvoir doit faire peur ; c'est ainsi qu'il impose sa loi. Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), en 1925, n'hésita aucunement à assimiler le refus du port du chapeau « occidental » à une atteinte à l'intégrité de la nation et de la patrie :

Il n'est pas juste de les qualifier seulement de réactionnaires (*mürteci*). Ce sont des traîtres à la patrie et à la nation. Car nulle part dans le monde le mouvement de la révolution et du renouveau n'a été aussi directement lié à l'avenir même du pays que chez nous. Dans presque tous les pays, les révolutionnaires et les conservateurs, les laïcs et les cléricaux ont pu coexister sans que cela ait un impact sur leurs destins communs. Or, chez nous, il est impossible de séparer la révolution de la lutte pour l'indépendance et de libération.⁸⁶⁹

La logique d'une telle rhétorique est perverse : rejeter le changement de chapeau, c'est rejeter les réformes ; rejeter les réformes en cours, c'est rejeter la révolution républicaine ; rejeter la révolution républicaine, c'est rejeter le mouvement qui libéra la nation. Donc rejeter la loi sur les couvre-chefs, c'est rejeter l'indépendance gagnée face aux ennemis de la patrie. C'est donc être un traître. Assimiler un tel acte de contestation à une trahison, c'est répandre la peur.

C'est dans son séminaire intitulé *La Bête et le souverain* que Derrida⁸⁷⁰ revient sur la question du rapport de la loi et de la violence, de l'autorité de la loi et la performativité qui y préside, du rapport de l'origine au fantasme, à la fiction et au fantôme et prolonge ces questions avancées dans *Force de loi* en une réflexion sur la notion de souveraineté, sur la figure du souverain de sa fable et de son rapport à la loi.

Poussé par l'actualité de cette fin d'année 2001, Derrida entame son séminaire en faisant retour sur la question du lien du politique à la peur, à la terreur et au terrorisme. C'est chez Hobbes que Derrida trouvera l'expression la plus claire d'une corrélation entre la souveraineté et la peur. S'en est, en effet pour Hobbes, l'un des traits fondamentaux : le souverain fait peur. Derrida reconnaît là une actualité à ces intuitions hobbesiennes :

⁸⁶⁹ Cité par Hamit Bozarslan in Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, op. cit., p.331

⁸⁷⁰ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1 (2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008 et *La bête et le souverain*, vol.2 (2002-2003), éditions Galilée, Paris, 2010

Il s'agit bien de cette peur, de cette terreur ou de cette panique, dont Hobbes, dans le *Léviathan*, déclarait qu'elle était la passion, politique par excellence, le ressort de la politique.⁸⁷¹

Hobbes est le penseur de la peur comme principe politique dans son ouvrage *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Cela intéresse Derrida en ce que cette « passion politique » qu'est la peur pointe la phénoménalité du souverain. Hobbes n'est pas le seul penseur à faire de la peur un trait essentiel de la souveraineté. Derrida privilégie ici le corpus hobbesien en ce que celui-ci se rapporte à la souveraineté sous la forme d'un Léviathan, c'est-à-dire un animal-machine, et cela entre en résonnance avec ses propres intuitions sur l'étrange rapport du souverain à la bête. Le *Léviathan* de Hobbes lui permet également de penser la souveraineté dans ce qu'elle a d'artificiel, de construit, de fictif et de fabuleux.

Et là nous trouverions, au plus près de la souveraineté qui en est comme le corrélat, la peur : la peur telle qu'elle est définie par le Léviathan, par exemple. Léviathan est le nom d'un animal-machine à faire peur ou un organon prothétique et étatique, un État comme prothèse, l'organe d'une prothèse étatique, ce que je surnomme une prothétatique (tableau), qui marche à la peur et règne par la peur. Par exemple, au Chapitre XXVII du *Léviathan*, la peur (*fear*) est définie <comme> la seule chose, qui, dans l'humanité de l'homme, motive l'obéissance à la loi, la non-infraction à la loi et la conservation des lois. Le corrélat passionnel, l'affect essentiel de la loi, c'est la peur. Et comme il n'y a pas de loi sans souveraineté, il faudra dire que la souveraineté appelle, suppose, provoque la peur, comme sa condition de possibilité mais aussi comme son effet majeur. La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain.⁸⁷²

En faisant de la peur l'un des traits principaux du souverain, Hobbes ne pose pas seulement le fait que le souverain fasse peur mais que la peur elle-même fait le souverain. La peur révèle une certaine spectralité du souverain : tout comme la peur il est toujours présent et absent en même temps :

Hobbes privilégie la « peur corporelle (*Bodily Fear*) », et le « présent » du corps, mais il y a dans toute peur quelque chose qui se réfère, par essence, à du non-corps et à du non-présent, ne serait-ce qu'à l'avenir d'une menace : ce qui fait peur n'est jamais pleinement présent ni pleinement corporel, au sens où le purement corporel est supposé saturé de présence.⁸⁷³

Si la peur est la passion corrélatrice de la souveraineté, cela veut dire qu'elle est également ce qui motive le respect des lois. Dans l'anthropologie pessimiste de Hobbes, les hommes ne peuvent obéir

⁸⁷¹ Jacques Derrida, *La bête et le souverain*, vol 1 (2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008, p.67

⁸⁷² *Ibidem* p.68

⁸⁷³ *Ibidem* p.70

aux lois que par crainte pour l'intégrité de leur personne. La peur est ainsi la passion qui pousse le plus les hommes à ne pas transgresser la loi (Derrida est particulièrement attentif à cela).

D'elles-mêmes en effet, en l'absence d'un pouvoir qui les fasse observer par l'effroi qu'il inspire, les lois de nature [...] sont contraires à nos passions naturelles, qui nous portent à la partialité, à l'orgueil, à la vengeance et aux autres conduites de ce genre. Et les conventions, sans le glaive, ne sont que des paroles dénuées de la force d'assurer aux gens la moindre sécurité.⁸⁷⁴

Dès lors la peur apparaît comme étant la passion la plus à même d'assujettir les hommes, à leur faire accepter l'autorité du souverain.

Rares seraient donc les hommes qui obéiraient à la loi du seul fait qu'ils y consentent ! De toutes les passions, celle qui incline le moins les gens à enfreindre les lois, c'est la crainte. Et même, exception faite pour quelques natures généreuses, c'est la seule chose qui pousse les hommes (quand il y a quelque apparence de profit ou de plaisir à les enfreindre) à les observer.⁸⁷⁵

Ainsi la peur amène d'avantage les hommes à obéir aux lois qu'à les enfreindre. Le contrat qu'institue le souverain repose sur la crainte et ce en deux sens : les sujets obéissent à la loi et la reconnaissent en tant que telle qu'aussi longtemps que celle-ci leur assure une protection contre ce qu'ils craignent – une atteinte à leur vie –, mais la loi en retour n'est obéie par les sujets qu'aussi longtemps que ceux-ci la craignent. C'est la crainte qui fonde l'assujettissement, la légitimité du souverain. Cet artefact qu'est le souverain n'assujetti qu'aussi longtemps qu'il assure la protection des corps et produit un sentiment de crainte.

Hobbes conçoit la sortie de l'état de nature par l'institution de la loi. C'est la loi qui, *de facto*, fait le crime. Si en effet il était donné à chacun de pouvoir user du maximum de violence pour protéger son propre corps dans l'état de nature, l'usage d'une violence devient un crime dès lors que la loi est instituée. Dès lors que le souverain est institué par contrat, user de violence devient un crime, c'est-à-dire qu'à la peur de se voir attaquer dans son intégrité doit se substituer la peur d'enfreindre la loi du souverain. Non seulement chacun doit consentir à renoncer à user de violence pour lui-même et déléguer cette violence au souverain, mais ce consentement doit être le corrélat d'une peur de la transgression.

⁸⁷⁴ Hobbes Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. Tricaud François, Dalloz, Paris, 1999, p.73

⁸⁷⁵ *Ibidem* p.320

Non content d'être consenti, le pouvoir doit, pour se maintenir, tenir les hommes en respect.⁸⁷⁶

Si le consentement au bien commun est la base du contrat social, celui-ci ne serait suffire à freiner l'usage illégal de la violence.

D'où il suit que le consentement de beaucoup d'hommes (qui consiste en cela seulement [...] qu'ils dirigent toutes leurs actions vers la même fin et le bien commun), c'est-à-dire le fait que la société procède seulement de l'aide mutuelle, ne produit pas la sécurité qu'ils recherchent [...] ; mais que quelque chose d'autre doit être posé : que ceux qui ont une fois consenti en vue du bien commun, à la paix et l'aide mutuelle, puissent par la crainte être réfrénés, au cas où ils entreraient de nouveau en dissension, quand leur intérêt privé se trouvera être incompatible avec le bien commun.⁸⁷⁷

L'assujettissement se tient entre crainte et consentement. La peur en devenant la passion politique par excellence devient ainsi la passion la plus humaine : elle est le propre de l'homme. C'est elle qui pousse à la sortie de l'état de nature, à l'adoption de conventions, à instituer la loi, et à reconnaître une autorité qui soit là pour garantir le respect de ces conventions et de ces lois. Que l'Etat et la souveraineté ne tiennent qu'à cette peur en souligne la fragilité. Les lois sont conventionnelles et peuvent toujours être renversées : la souveraineté est donc déconstructible :

Cette humanité, ce propre de l'homme signifie ici que la souveraineté, les lois, la loi, et donc l'État ne sont rien de naturels et sont posé(e)s par contrat ou convention. Ce sont des prothèses. S'il y a une structure prothétique du Léviathan comme animal ou monstre politique, cela tient à sa structure conventionnelle, thétique, contractuelle. L'opposition entre *physis* et *nomos* (nature et loi), comme opposition entre *physis* et *thesis* (nature et convention, ou nature et position) joue ici à plein et de façon décisive. Il s'ensuit que la loi, la souveraineté, l'institution de l'État sont historiques et toujours provisoires, disons déconstructibles, par essence fragiles ou finies ou mortelles, même si la souveraineté est posée comme immortelle.⁸⁷⁸

La souveraineté ne tient qu'aussi longtemps qu'elle est capable de s'assurer l'obéissance de ses sujets en éloignant le motif de leur peur et de se faire suffisamment craindre pour ne pas être renversée. Si elle affirme son immortalité c'est qu'elle ne souffre aucune concurrence et se garde de montrer ses failles. Le paradoxe est que plus elle affirme cette immortalité plus elle montre son artificialité, le fait

⁸⁷⁶ Hobbes Thomas, *Léviathan*, op. cit.

⁸⁷⁷ Thomas Hobbes, *De Cive*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004, p.49-50, traduit et cité par Paul Munier in Munier Paul, « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14 | 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.376>

⁸⁷⁸ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1 (2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008, p.72

qu'elle soit un être de convention (donc aussi et surtout, une fiction) et de passion, et donc sa mortalité :

Elle est posée comme immortelle et indivisible précisément parce qu'elle est mortelle, et divisible, le contrat ou la convention étant destinés à lui assurer ce qu'elle n'a pas ou n'est pas naturellement. Si bien que si la souveraineté est, comme le dit Hobbes, « l'âme de l'État », cette âme est une âme artificielle, institutionnelle, prothétique, et mortelle; elle ne dure qu'aussi longtemps que la loi, la souveraineté, l'État sont en mesure de protéger des sujets apeurés contre ce qui leur fait peur.⁸⁷⁹

La peur est le fondement naturel du consentement artificiel ; elle est antérieure à tout consentement et survit au consentement qui substitue une crainte à une autre.

Le mot de « protection » porte ici toute la charge du politique, c'est-à-dire du contrat d'assurance que passent entre eux des sujets effrayés ou terrorisés pour déléguer à l'État ou au souverain la charge de les protéger là où ils ne peuvent pas se protéger eux-mêmes. Ils doivent alors obéir à ce qui les protège.⁸⁸⁰

Hobbes exprime ainsi l'idée d'un passage sur une crainte suscitée par la possibilité d'une atteinte violente à son intégrité de la part d'autres hommes, à la crainte de la violence que le souverain peut exercer envers qui ne respecteraient pas le renoncement à la vengeance auquel le consentement les a engagés.

La cause finale, le but, le dessein que poursuivirent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui, lorsqu'ils se sont imposé ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans les républiques, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen : autrement dit de s'arracher à ce misérable état de guerre qui est [...] la conséquence nécessaire des passions naturelles des hommes, quand il n'existe pas de pouvoir visible pour les tenir en respect, et de les lier par la crainte des châtements.⁸⁸¹

Dans ce cadre, la crainte du châtement est ce qui va venir assurer que les lois soient respectées. La loi punie châtie, inflige des punitions qui visent à dissuader toute infraction à l'autorité souveraine. La souveraineté assure la protection de chacun en dissuadant chacun de contrevenir à sa puissance.

⁸⁷⁹ *Ibidem*

⁸⁸⁰ *Ibidem*

⁸⁸¹ Hobbes Thomas, *Léviathan*, op. cit. , p.173

Il est de la nature du châtement d'avoir pour fin de disposer les hommes à obéir à la loi : or, si le châtement est moindre que l'avantage de la transgression, loin d'atteindre cette fin, il agit en sens contraire.⁸⁸²

La souveraineté ne se fait reconnaître comme telle qu'à partir du moment où elle suscite la peur. Ce qu'elle doit susciter c'est la crainte du châtement, c'est-à-dire d'une menace non pas présente mais possible, imaginée. Si la souveraineté tient à la peur qu'elle suscite, celle-ci tient par un effet de fable. La souveraineté doit frapper l'imagination au même titre que la peur la frappe. C'est là ce qui intéresse Derrida : le lien de la souveraineté à la fable, à l'imaginaire.

La peur est une passion puissante. La peur est ce qui peut conférer aux images une réalité comme dans un cauchemar par exemple. Le cauchemar est une illusion qui provoque une peur réelle. C'est parce que nous en avons peur que nous pouvons confondre le rêve avec la réalité. Le cauchemar est effrayant parce que la peur rend réel – presque réel. La souveraineté – qui ne tient qu'à la loi, c'est-à-dire à la fiction légale qui l'institue – prend corps, devient sensible au travers de cette peur qu'elle suscite. La peur est ce qui soutient la phénoménalité spectrale du souverain. La souveraineté n'existe donc que sur la scène du politique et ne tient qu'au regard qu'elle fait sentir. Le souverain est celui qui voit sans être vu. Il tient à ce pouvoir-voir sans être vu, mais dont le regard est senti – senti comme menace. Ce que Derrida nomme « effet de visière » :

Il y a un point où la symétrie se rompt et où la souveraineté se marque au pouvoir de voir, au pouvoir-voir sans être vu à ce que j'avais appelé ailleurs, dans *Spectres de Marx* au sujet de Hamlet, l'effet de visière. Le roi ou le spectre du roi voit sans que son regard, sans que l'origine de son voir, sans que ses yeux soient vus.⁸⁸³

C'est aussi en tant que l'on se réfère à lui, qu'on le nomme et l'appelle que le souverain existe. Il se comprend en termes de tropes, d'image, de mythe, ou de fable. Le souverain existe sous la forme d'images et s'exerce en frappant l'imagination. Il n'est ni entièrement réel ni entièrement abstrait : il est fantasmé, fantasmatique. La phénoménalité du souverain est spectrale. C'est la peur qu'il suscite qui le projette et lui donne corps. La peur est la condition de possibilité de la souveraineté et la peur est l'effet de la souveraineté.

La souveraineté fait peur, et la peur fait le souverain.⁸⁸⁴

⁸⁸² *Ibidem* p.333

⁸⁸³ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1, *op. cit.* , p.391

⁸⁸⁴ *Ibidem* p.68

La fable a un effet de vérité. La force de la souveraineté, cette force que celle-ci donne au droit tient de la structure de la fable. La souveraineté repose sur la parole, sur la force de la parole, sur sa force d'inscription. La force de cette parole est contenue toute entière dans la proclamation de son nom. La souveraineté n'est souveraine que par la puissance de la proclamation de son ipséité. Le souverain est reconnu comme souverain au travers de la peur et du respect qu'il suscite mais cette peur est peur d'une violence sans cesse différée jusqu'au châtement : il faut donc que le souverain fasse peur avant toute violence. Ce n'est pas par l'usage de la violence qu'il se fait reconnaître en tant que tel mais par la parole. Il est le produit de l'efficace d'une parole, de l'évidence visible de sa souveraineté, de la croyance en la représentation et en la parole. C'est là l'effet de fable qui le porte. Si le souverain a raison, c'est par un effet de fable – une pure performativité.

Derrida travaille cette approche de la souveraineté à partir des fables de La Fontaine en ce qu'avec elles le pouvoir souverain se donne comme fiction, effet de fable, c'est-à-dire parole performative bien que fictive. Dans la fable, il suffit au lion de proclamer son nom : « C'est que je m'appelle lion ». Cette proclamation suffit à lui donner raison : la parole produit la légitimité de sa violence, de son droit, avant tout usage de la violence. Il est dit également dans la fable, et ce par la bouche de l'agneau : "Sire" lui dit l'agneau, "Que votre majesté ne se mette pas en colère". Le « sire » vient avant la « colère » ; le souverain a donc raison d'avance. Il lui est reconnu avant même toute justification, la légitimité de son pouvoir. La raison du souverain l'emporte toujours sur celle des autres. Sa loi prévaut car sa force fait le droit. Le souverain est celui qui se dresse au-dessus des autres : c'est là sa grandeur, sa démesure, sa puissance phallique. Il se dresse au-dessus même des lois qu'il instaure. Il est au – dessus des lois : hors-la-loi.

La raison du souverain est la raison du plus fort, du plus phallique. Il lui suffit pour cela de dire son nom. Au souverain revient de dire le performatif absolu. Ce qu'il dit et ce qu'il fait, il le dit et le fait en dehors de toute règle, de toute loi. C'était la logique que Benjamin avait mis au jour : le pouvoir souverain est fondamentalement tautologique dans sa structure : les lois sont les lois en vertu de la force qui les instaure. L'autorité des lois et donc de la souveraineté repose sur un fondement mystique et non légal. C'est au souverain que revient de faire la distinction entre la violence légitime et la violence illégitime. Le souverain performe les lois : celles-ci n'ont de force et ne sont obéies que parce que son autorité suscite la crainte. Le souverain use d'un performatif absolu, celui qui ne s'autorise d'aucun droit transcendant, extérieur. Il excède toute limite. Il détient le supplément absolu, la puissance phallique. En s'élevant au-dessus des lois, il révèle son droit à l'exception.

Derrida en vient ainsi à reprendre sa lecture de Hobbes quant à la souveraineté, mais aussi à reprendre une lecture de Carl Schmitt – de Carl Schmitt lisant Hobbes. C'est en effet chez Carl Schmitt que se

marque de la façon la plus déterminante cette conception de la souveraineté comme droit à l'exception. Pour Carl Schmitt, le juridique et le politique reposent sur le droit à l'exception. Le principe du système politique n'appartient pas au système mais provient d'autre chose. C'est donc ce droit à l'exception qu'il faut penser à nouveau.

5. Derrida *contre* Carl Schmitt : apories de la politique de l'ennemi ; performativité et auto-immunité

a. « Décision » et « exception » : Carl Schmitt et les deux pôles de la souveraineté

Carl Schmitt rejoint Hobbes dans la constitution d'une anthropologie pessimiste qui voit dans la peur la passion déterminante du politique. La peur est la passion qui force les hommes à accepter, à consentir, d'être assujetti à la force d'un souverain. La conception schmittienne de la souveraineté est une conception que Derrida a patiemment travaillé en prolongeant certaines intuitions ou en montrant les failles – failles par lesquelles celle-ci se déconstruit.

Carl Schmitt caractérise la souveraineté à partir de cette position de force qui fait la loi au moment où le souverain la dit. Il y a chez Carl Schmitt une performativité de la souveraineté et Derrida la repère comme telle :

Le trait minimal qu'on [doit] reconnaître dans la position de souveraineté, à ce stade à peine préliminaire, c'est (nous y avons insisté les dernières années autour de Schmitt), [c'est] un certain pouvoir de donner, de faire mais aussi de suspendre la loi ; c'est le droit exceptionnel de se placer au-dessus du droit, le droit au non-droit, si je puis dire.⁸⁸⁵

C'est là le « trait minimal » de la souveraineté : non seulement dire et faire la loi mais aussi la suspendre. Ce pouvoir de suspendre la loi apparaît au fondement même de la loi et, ici, Derrida suit Carl Schmitt en faisant de l'impératif de pouvoir suspendre la loi tout autant que de la dire un trait essentiel de la souveraineté. Le pouvoir souverain est absolu en ceci qu'il fonde tout en excédant la loi. Il excède la loi en même temps qu'il la fonde. Au souverain revient donc un pouvoir de décision et c'est ce pouvoir de décision que Carl Schmitt va mettre en avant pour caractériser ce qui constitue en propre le politique. La décision législative est ainsi isolée comme l'un des pôles conceptuels que Derrida va questionner.

⁸⁸⁵ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1, op. cit. , p.37

Si au souverain revient la décision, cette décision définit le souverain comme celui qui a droit à l'exception, celui qui s'excepte du droit. La souveraineté ne se soumet jamais entièrement au droit puisque, ainsi posé les traits fondamentaux de la souveraineté, celle-ci est constituée par le pouvoir qui lui revient en propre d'abuser du droit. L'abus de pouvoir est alors constitutif de la souveraineté.

L'abus est la loi de l'usage, telle est la loi même, telle est la « logique » d'une souveraineté qui ne peut régner que sans partage. Plus précisément, car elle n'y arrive jamais que de façon critique, précaire, instable, la souveraineté ne peut que tendre, pour un temps limité, à régner sans partage. Elle ne peut que tendre à l'hégémonie impériale. User de ce temps, c'est déjà abuser — comme le fait ici même le voyou que donc je suis. Il n'y a donc que des Etats voyous. En puissance ou en acte. L'Etat est voyou. Il y a toujours plus d'Etats voyous qu'on ne pense.⁸⁸⁶

C'est pour cela que Derrida ne peut que remarquer que ce droit à l'exception est la marque de toute souveraineté, c'est-à-dire de tout Etat. Il n'y a pas d'Etat souverain qui échappe à la violence de la souveraineté de dire et suspendre la loi. Tout Etat est un « Etat voyou » — fondamentalement. Il ne se justifie jamais que de la violence qui l'a instaurée et non du droit sur lequel — après-coup — il se fonde.

Il n'y a donc plus que des États voyous, et il n'y a plus d'État voyou.⁸⁸⁷

C'est dans *Théologie politique* que Carl Schmitt pose, en 1922, les fondements de ce qui sera dès lors reconnu comme le « décisionnisme schmittien ». Carl Schmitt reprend et recentre les doctrines de la souveraineté en une formule laconique :

Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle » (*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*).⁸⁸⁸

« Décision » et « exception » sont dès lors les deux pôles par lesquels la souveraineté se définit. La souveraineté tient en un monopole à la fois de la décision et de l'exception, dans le pouvoir de décider de l'exception. Le terme « Ausnahmezustand », bien que générique, délimite une « situation exceptionnelle », un « état d'urgence », un « cas de nécessité » qui appelleraient le souverain à suspendre l'ordre juridique « normal » afin que soient prises les décisions temporaires que requière cette « situation d'exception ». La « situation d'exception » place d'emblée le souverain dans la plénitude de son essence : c'est parce qu'il s'excepte du droit qu'il peut faire exception, prendre la décision de rompre l'ordre juridique ordinaire pour répondre à l'exception.

⁸⁸⁶ Derrida Jacques, « Y a-t-il des États voyous ? La raison du plus fort », Le Monde Diplomatique, Janvier 2003, repris dans *Voyous*, éditions Galilée, Paris, 2003, p. 146

⁸⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸⁸ Schmitt Carl, *Théologie politique I*, trad. Schlegel Jean Louis, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Gallimard, Paris, 1988, p.16

Le « décisionnisme » semble avoir été la réponse de Carl Schmitt aux incertitudes de l'entre-deux-guerres. Les années vingt et les années trente au cours desquelles il va théoriser ses conceptions politiques sont marquées par l'avènement de régime autoritaire reposant sur l'idée que le pouvoir doit être concentré entre les mains d'un homme fort, un guide, un Duce, un Führer. Carl Schmitt se pose d'emblée comme un opposant au régime démocratique basée sur une conception libérale. Selon lui, le parlementarisme ne saurait remplir à bien la mission qui incombe à toute souveraineté : il lui faut pouvoir décider, trancher. Les délibérations parlementaires apparaissent incompatibles avec ce que Carl Schmitt concevait comme étant le rôle du souverain. Les affrontements qui secouèrent l'Allemagne au lendemain de la défaite de 1918 le convainquirent qu'une situation exceptionnelle ne saurait être résolue en suivant la normativité des règles de droit et que l'ordre ne saurait être assuré que par une prise de décision qui s'excepte du droit pour mieux le rétablir.

La question étant – dès lors que l'on prend acte de la sécularisation du pouvoir et la fin de l'absolutisme – comment légitimer la nature d'une telle autorité ? Cette autorité qui se place de fait au-delà du juste et de l'injuste dans la situation d'exception doit pouvoir le faire en droit car ce sont les intérêts de l'Etat qu'il s'agit de préserver. La décision de suspendre la loi se prend en vue de préserver l'Etat et pourtant une telle décision ne saurait entrer pleinement dans une norme juridique déjà constituée – la situation étant ce qui justement échappe à toute norme. C'est ici que, pour Carl Schmitt le décisionnisme doit se doubler d'un personnalisme, autrement dit, il faut, pour que l'ordre se maintienne, rejeter la souveraineté populaire et remettre à un seul – au chef – la capacité de décider de l'exception.

Le rejet du modèle démocratique libéral dont Carl Schmitt s'empresse de constater l'échec⁸⁸⁹, le pousse à reprendre une lecture des théoriciens contre-révolutionnaire théocratiques. La souveraineté ne consiste pas à débattre mais à décider, et cela le peuple en est incapable selon lui. Le corollaire du décisionnisme schmittien est donc la promotion d'un chef, ainsi que de son respect et de son culte. Le titulaire de la souveraineté ne saurait être une multiplicité. L'importance de la décision dans l'exception impose que cette décision soit la décision d'un seul. C'est l'absence de situation d'exception qui laisse l'illusion que des délibérations sortiront des décisions.

Que comprendre sous ce nom de « situation d'exception » ? Nous comprenons bien, en suivant Carl Schmitt, qu'une telle dénomination recouvre l'évaluation d'une intensité. La « situation d'exception » est le point d'intensité qui, s'il est porté à son maximum, révèle la puissance souveraine pour ce qu'elle est. Carl Schmitt en vient ainsi à reprendre cette première intuition pour la reformuler en la couplant

⁸⁸⁹ Cf. Roques Christian E., « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *Astérior*, 6, 2009 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.1487>

avec une référence directe à une situation de conflit. Le « conflit » : là, serait la situation nécessitant du souverain qu'une décision soit prise. Le souverain est :

[...] celui qui décide en cas de conflit, en quoi consistent l'intérêt public et celui de l'État, la sûreté et l'ordre public, le salut public.⁸⁹⁰

L'incertitude quant à ce qu'il faut ici entendre concrètement comme étant « conflit » révèle une autre dimension de la souveraineté. Si, en effet, le terme de « conflit » reste dans un flou sémantique puisqu'il peut tout autant s'agir d'une grève générale, d'une action de désobéissance civile, ou encore une insurrection armée, une guerre civile ou encore une guerre interétatique⁸⁹¹. Une telle incertitude quant à la détermination concrètement de ce qui fait exception vient du fait même qu'il s'agit là d'une exception :

L'exception, c'est ce qu'on ne peut subsumer ; elle échappe à toute formulation générale.⁸⁹²

La situation exceptionnelle déborde le langage du droit. C'est à celui qui est souverain de décider ce qui relève de l'exceptionnel ou non. C'est lui qui assume la fonction du nomothète, c'est-à-dire, de celui qui nomme la situation, qui la qualifie d'exceptionnelle, c'est par lui que le droit recouvre sa plénitude puisque, par lui, est donné la catégorie juridique qui manquait jusqu'alors. Le souverain est celui qui assume la performativité de la décision :

Celui qui détient la vraie puissance définit aussi les mots et les concepts. *Caesar dominus et supra grammaticam* : César règne aussi sur la grammaire.⁸⁹³

Le souverain est non seulement celui qui répond de la situation exceptionnelle mais également celui qui la nomme. C'est en la nommant en tant que telle que celui-ci la fait advenir. Il décide de la « situation exceptionnelle » et il décide de ce qu'il faut faire dans une telle situation :

[...] décide autant de l'existence du cas de nécessité extrême que des mesures à prendre pour y mettre fin.⁸⁹⁴

Cela signifie que là où l'ordre juridique fait défaut, l'ordre politique prend le relais. Cela révèle même la prééminence du politique sur le juridique – ce qui habituellement reste masqué par le cours ordinaire de la norme juridique. C'est pour cela que, selon Carl Schmitt, la souveraineté n'a pas rompu avec les

⁸⁹⁰ Schmitt Carl, *Théologie politique I, op. cit.* , p.16

⁸⁹¹ Cf. Tuchscherer Emmanuel, « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre », *Mots. Les langages du politique*, 73, 2003 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mots.15642>

⁸⁹² Schmitt Carl, *Théologie politique I, op. cit.*

⁸⁹³ Schmitt Carl, « Les formes de l'impérialisme dans le droit international », trad. Pesteil Jean Louis, dans *Du politique*, Puiseaux, Pardès, 1990, p. 99.

⁸⁹⁴ Schmitt Carl, *Théologie politique I, op. cit.* , p.17

principes théologiques : la décision suspend le droit ordinaire tout comme les miracles suspendent le cours des choses. L'exception témoigne de ce qui se tient au plus haut. La décision souveraine n'est pas à comprendre comme ce qui est à proprement parlé hors-la loi, elle est ce qui se tient à la limite. La décision est un passage à la limite entre droit et non-droit :

L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait que confirmer la règle.⁸⁹⁵

En déplaçant le lieu de la décision vers les situations de conflits, Carl Schmitt va substituer au registre de l'« exception » un autre registre qui va devenir central dans la détermination de la souveraineté, à savoir la distinction entre ami et ennemi. Le souverain est non seulement celui qui décide de la situation d'exception – c'est là sa dimension performative – c'est aussi celui qui pose la distinction entre ami et ennemi. Est souveraine :

[...] l'unité sociale [...] à qui appartient la décision en cas de conflit et qui détermine le regroupement décisif entre amis et ennemis.⁸⁹⁶

La fonction énonciative de la souveraineté se double d'une fonction discriminative et par là Carl Schmitt semble rejoindre une conception plus classique du politique en définissant celle-ci à partir des syntagmes qu'elle distingue. Le domaine de la politique serait déterminé par la distinction opérée entre le plus haut degré d'union et le plus haut degré de désunion, c'est-à-dire entre ce qui est identifié comme ennemi et ce qui, par contraste – c'est-à-dire négativement – est identifié comme ami⁸⁹⁷. Le politique doit dire ce qui est du domaine de l'autre et fixer au point le plus intense de cet antagonisme les ressorts de son action.

Carl Schmitt non seulement fait de cet antagonisme l'antagonisme le plus fort mais souhaiterait en plus que celui-ci ne soit pas compris comme une simple fiction. Cet antagonisme n'est pas du ressort de la fiction comme la loi, bien au contraire, il traduirait ce qu'il y a de plus concret et conférerait au souverain une existence concrète réelle et non fictive :

Les concepts d'ami et d'ennemi doivent être entendus dans leur acception concrète et existentielle, et non point comme des métaphores ou des symboles.⁸⁹⁸

Il ne saurait y avoir de politique sans ennemi concret, désigné comme tel et combattu comme tel. La politique se confond ainsi avec la lutte pour protéger la communauté existante contre la menace des

⁸⁹⁵ *Ibidem* p.25

⁸⁹⁶ Schmitt Carl, *La notion de politique*, trad. Steinhauser Marie-Louise, Champs Flammarion, Paris, 1992, p.81

⁸⁹⁷ Tuchscherer Emmanuel, « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre », art. cit.

⁸⁹⁸ Schmitt Carl, *La notion de politique*, op. cit. , p.66

« autres », de l'« étranger », de l'« hétérogène ». L'idéal d'une nation pacifiée est d'emblée exclu pour Carl Schmitt et celui-ci se démarque radicalement des conceptions libérales qui font de la politique la recherche de résolution de problèmes par des voies pacifiées. La politique ne vise pas la pacification de la société, ni la neutralisation des conflits. Toute xénophilie est exclue comme menace. La dissolution de la distinction entre amis et ennemis signifie la dissolution du politique, donc de l'ordre, de la loi, et de l'autorité.

Cette distinction amis-ennemis est ancienne, elle est formulée par Polémarque dans *la République*⁸⁹⁹. Elle est chez Platon à proprement parler pré-politique. Ce qui n'est pas le cas chez Aristote avec tous les problèmes que cela entraîne. D'emblée chez Platon, le domaine métaphysique de la politique est total, il englobe les hommes et les choses sous la lumière du Bien. Les ennemis du système sont les inaptes au système plus que des ennemis. Ils sont en tout cas une infime minorité que l'on peut traiter par la loi justement et dans des cas exceptionnels les condamner à mort. Le problème des poètes est symptomatique. S'ils acceptent de se plier à la vérité ils sont les bienvenus pour aider le système, sinon ils sont expulsés. Le système donc invite tout le monde à en faire partie. Il est amical et ce n'est que ceux qui renoncent à la main tendue qui deviennent des étrangers au système et pour certains des ennemis. Cette logique mérite d'être méditée car elle ne tient pas tout à fait avec celle de Schmitt.

Chez Schmitt, il ne saurait dès lors être possible de faire le deuil de l'ennemi. La guerre n'est pas un instrument dont userait le politique⁹⁰⁰. La guerre n'est pas un moyen technique à l'usage du politique : elle est sa virtualité la plus propre – virtualité dont l'actualisation serait en même temps actualisation de toutes les potentialités de la souveraineté. L'ennemi dès lors compte seul et toute relation sociale est renvoyée à une hostilité fondamentale. Ce qui fonde la communauté politique est une relation d'essentielle *polimicité*.

Une communauté politique se constitue à partir de l'identification d'un pôle d'hostilité étranger, une « altérité » qui menace la constitution même de cette communauté et c'est cette hostilité qui est déterminée par le partage entre amis et ennemis qui politise la communauté. Carl Schmitt relance par là l'opposition entre *Gesellschaft* et *Gemeinschaft* telle qu'elle fut conceptualisée par Max Weber. Ce sont là deux manières de concevoir et de faire communauté. La *Gesellschaft* repose sur

⁸⁹⁹ Cf. Platon, *La République*, Livre I. Au Livre I de *La République*, Polémarque définit la justice à partir de la distinction ami/ennemi. La justice revient pour lui à faire du bien aux amis et à faire du mal aux ennemis. L'ennemi n'en demeure pas moins, à ses yeux, difficile à définir clairement, et il semble bien que faire du mal aux ennemis ne fasse qu'aggraver le mal. Faire le mal ne peut produire que le mal. L'aporie où tombe cette définition de la justice est que c'est le droit lui-même qui aggrave fatalement le mal. L'ennemi ne peut être défini ici que par la décision de le traiter mal et l'ami par celle de le traiter bien. C'est l'acte de droit dans son effectivité qui produit par son attaque l'ennemi à attaquer. L'ennemi ne préexiste pas à la décision légale – l'acte de droit – qui le produit de façon rhétorique.

⁹⁰⁰ Tuchscherer Emmanuel, « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre », art. cit.

l'individualisation des intérêts ce qui, dans la pensée libérale, se traduit par la recherche de consensus et de compromis. La *Gemeinschaft* se comprend comme un tout organique. Les individus adhèrent à la communauté de façon organique et reconnaissent l'unité d'une volonté et d'une destination. Carl Schmitt non seulement opte pour cette dernière mais affirme également l'impossibilité de fonder une communauté sur autre chose.

Il n'existe pas de société (*Gesellschaft*) ou d'association politique, il n'y a qu'une unité (*Einheit*) politique, une communauté (*Gemeinschaft*) politique.⁹⁰¹

Une communauté ne se constitue que dans l'extrême politisation de tous ses bords, c'est-à-dire en faisant passer la différence ami-ennemi en son sein même. Il n'y a d'unité pour une communauté que par la constitution d'un pôle d'altérité concentrant toute l'hostilité. Une communauté tient son unité dans et par la situation de conflit qui la menace. C'est face à la menace de sa division, de sa disparition, de sa mort, que la communauté se regroupe. Et c'est là que la décision souveraine est constituante : elle constitue et l'ordre juridique en étant l'exception qui conditionne la possibilité du droit, et l'ordre politique en ce qu'elle pose l'antagonisme par lequel le politique touche à son degré d'intensité le plus extrême. Carl Schmitt fait ainsi du décisionnisme l'axiome indépassable du politique. Une communauté politique ne survit qu'aussi longtemps qu'elle relance la distinction, l'identification et l'exclusion d'une altérité radicale. C'est l'essence de son existence politique. L'essentiel n'est plus l'opposition à un extérieur mais l'homogénéité de l'unité interne. L'ennemi essentiel n'est plus au dehors mais à l'intérieur.

Si l'ennemi est toujours l'autre c'est aussi, chez Schmitt, l'ami. Et par-là l'amitié est ce qui se découvre dans l'hostilité. En désignant l'ennemi, une communauté s'auto-désigne au travers de la performativité de la décision et de la distinction. La décision qui constitue l'ennemi en tant que tel constitue en retour un acte d'autoposition identitaire : un « nous » contre « eux ». Une communauté politique n'éprouve en somme son unité que par contraste.

b. L'axiomatique ami-ennemi : l'acte de droit dans son effectivité produit par son attaque l'ennemi à attaquer

La Turquie kémaliste s'est construite sur le récit de la résistance héroïque de ses membres face à la triple catastrophe à laquelle l'avait menée les égarements d'un l'Empire devenu décadent. En premier lieu vient la catastrophe des invasions de l'extérieur, européennes et russe, menant au

⁹⁰¹ Schmitt Carl, *La notion de politique*, op. cit. , p.83-84

démantèlements de l'Empire, à l'occupation du territoire anatolien et à la perte de la majeure partie de ses territoires au Moyen-Orient, dans le Caucase et dans les Balkans ; l'émergence ensuite d'un nationalisme arménien puis d'un nationalisme kurde assimilé à un acte de trahison ; ainsi que l'invasion de l'armée grecque rendant toute la communauté chrétienne hellénophone suspecte de trahison ; et enfin la trahison de l'élite ottomane ayant accepté les closes du Traité de Sèvres. Le récit de la résistance nationale et de la guerre de libération telle que Mustafa Kemal le mis en place dans son « grand discours » (*Nutuk*) repose sur le couplage d'une peur de l'envahisseur, de la perte de son intégrité territoriale, nationale, culturelle et de la promesse d'une protection. La République et là pour défendre la Turquie contre les menaces venant aussi bien de l'extérieur que de l'intérieur. Le souvenir du Traité de Sèvres du 10 août 1920 qui prévoyait en effet de céder à Thrace orientale à la Grèce, de reconnaître l'indépendance d'une grande Arménie et une province autonome kurde, ainsi que la démilitarisation des détroits, a nourrit la peur de voir une telle catastrophe se répéter. Cette peur est connue sous le nom de « syndrome de Sèvres » (*Sevr Sendromu*). Ce « syndrome » se comprend comme processus menant d'une crainte réelle – identifiée historiquement – à un système de pensée politique reposant sur l'identification et la désignation des « ennemies » extérieurs et intérieurs et qui perdure jusqu'à nos jours. Dorothée Schmid – reprenant l'historienne turco-américaine Fatma Müge Göcek – synthétise l'évolution de ce « syndrome de Sèvres » en trois phases :

Le problème apparaît pendant la période du « kémalisme historique », du vivant même d'Atatürk, alors que la guerre est encore un souvenir proche et les souffrances associées très présentes. Puis vient le moment du « kémalisme gardien », où les militaires contrôlent le pouvoir pour conserver et défendre l'héritage politique de Kemal ; le syndrome s'ancre dans la société turque, de plus en plus en décalage avec les faits, et se donne de nouveaux points de fixation. Le troisième temps couvre à peu près les deux dernières décennies : c'est l'époque du « kémalisme hétérodoxe », où des groupes ultranationalistes redéfinissent le kémalisme en fonction de leurs propres intérêts, défendant une vision de la Turquie de plus en plus isolée du monde. Dans ce groupe, les militaires toujours, et les partis d'extrême droite comme le MHP (*Milliyetçi Hareket Partisi*, Parti d'action nationaliste), sont les relais les plus efficaces du syndrome.⁹⁰²

La politique apparaît ainsi reposer sur une « économie de l'ennemie » qui demande à être comprise plus en profondeur. Ce type de mécanisme déterminant le fonctionnement du politique à partir de la désignation d'une figure ennemie n'est pas propre à la Turquie kémaliste mais s'inscrit au contraire

⁹⁰² Schmid Dorothée, « Turquie : le syndrome de Sèvres, ou la guerre qui n'en finit pas », *Politique étrangère*, vol. , n° 1, 2014, p.199-213 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/pe.141.0199>

dans une tendance transversale à l'ensemble de l'Europe de l'après première guerre mondiale et fut notamment théorisé par le juriste allemand Carl Schmitt.

Il n'y a pas de communauté sans ennemi. C'est là ce que présuppose toute politique pour Carl Schmitt. Le politique présuppose la figure de l'ennemi. Celui-ci voit en effet en tout concept, toute notion politique, un sens polémique essentiel. La logique du politique selon lui, est de configurer la communauté selon la logique ami-ennemi. Son concept de politique ne tient qu'à cette logique, qu'à cet axiome.

C'est justement sur cette axiomatique ami-ennemi que Derrida va faire porter la déconstruction⁹⁰³. Carl Schmitt avance qu'une communauté ne saurait exister sans qu'une figure de l'ennemi ne soit présupposée. Autrement dit, le concept d'ennemi ne vaudrait que s'il renvoie à la possibilité effective qu'un ennemi surgisse. Il faut que l'ennemi représente une menace. L'antagonisme ami-ennemi ne peut opérer que s'il est lié à une situation de menace concrète. Il faut que la présence de l'ennemi soit possible, alléguée, virtuelle, pour que celle-ci soit structurante. Cela ne vaut que si la figure de l'ennemi est simple, or elle se complexifie dès le départ et c'est par-là que Derrida introduit une déconstruction des concepts schmittiens. Le concept d'ennemi n'est pas un pur concept ; il n'est pas purement et simplement du côté du constatif. Il présuppose une décision, un lieu, à partir duquel aura été prise la décision exceptionnelle de désigner l'ennemi « concret ». Dans une situation concrète, Carl Schmitt ne peut que reconnaître que la désignation de l'ennemi amène à en distinguer deux formes. Il y a plusieurs sortes de différends donc plusieurs sortes d'ennemis. Il y a l'« hostis » et l'« inimicus »⁹⁰⁴.

Ce que ces désignations amèneraient à penser, c'est la différence entre un ennemi extérieur contre lequel la communauté se dresse. Cet ennemi est un autre, un étranger, et cet *hostis*, la communauté est bien déterminée à le mettre à mort. L'*hostis* est l'ennemi en temps de guerre ou dans l'horizon de toute guerre possible, éventuelle. Il n'y a de politique pour Carl Schmitt que dans la menace de cette figure de l'ennemi qui est une figure de l'altérité, de l'hétérogène. Il est une autre figure de l'ennemi

⁹⁰³ Cf. Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, Editions Galilée, Paris, 1994

⁹⁰⁴ Derrida avait relevé le fait que cette distinction s'inscrit dans une différence linguistique – latin / grec. Cf. *Politiques de l'amitié*, op. cit. , p.107 : « Du coup, le concept de l'ennemi est a priori déduit ou construit, de façon à la fois analytique et synthétique, synthétique a priori, si l'on préfère, comme concept politique ou mieux, comme le concept même du politique. Il importe dès lors qu'on le purifie de toute autre dimension, en particulier de tout ce qui s'oppose au politique ou au public, à commencer par le privé, par tout ce qui peut ressortir à l'individuel ou même au psychologique, au subjectif en général. [...]. Elle semble parfois s'autoriser, du moins dans Le Concept du politique, d'une distinction d'abord marquée dans deux langues, le latin et le grec (*hostis/inimicus*, *polémios/ekhthrôs*), comme si la distinction du politique ne pouvait se dire proprement dans plus de deux idiomes, comme si d'autres langues n'y accédaient pas aussi clairement, pas même l'allemand. Mais il est difficile de dire si Schmitt s'autorise de cette référence linguistique ou s'il s'en sert comme d'un heureux auxiliaire pédagogique. Il se pourrait qu'il fasse les deux à la fois, comme si toute l'histoire du politique, à savoir la rigoureuse détermination de l'ennemi, scellait ici ou là dans une chance linguistique une nécessité universelle qui ne s'y réduit jamais. »

qui, cette fois, n'est pas une figure de pure altérité. L'« *inimicus* » est l'ennemi intérieur, l'ennemi qui apparaît lorsque la communauté se divise. Au sein même de la communauté, parmi ses membres, parmi ces « frères » des dissensions peuvent naître et entraîner des conflits violents (révolution ou guerre civile). Le risque est interne, il se trouve au sein même de ce qui est homogène et parce qu'il a lieu au sein de l'homogène, ce risque voit toujours la possibilité d'une réconciliation (contrairement à l'ennemi extérieur qui ne pourrait que rester extérieur), qui marquerait et la fin de l'inimitié et la fin du politique⁹⁰⁵.

La frontière entre l'ennemi extérieur et l'ennemi intérieur ne peut être tracée simplement. Elle est même impossible. Non seulement l'ennemi peut être un frère mais ce frère peut devenir définitivement étranger et donc devenir un ennemi extérieur. L'*inimicus* peut se transformer en *hostis*. L'intérieur ne cesse de passer à l'extérieur et l'extérieur dans l'intérieur.

Toutes ces présuppositions ruinent la « pureté » du concept d'ennemi que souhaitait Carl Schmitt. Pour Derrida, le concept du politique de Carl Schmitt ne saurait tenir car il est impossible de maintenir les limites du concept d'ennemi. Le concept d'ennemi est toujours déjà inadéquat à soi, toujours déjà dans la disjonction, divisé. Le concept étant indissociable de la prise de position, c'est-à-dire de la décision, le politique est toujours déjà inadéquat à son concept. Le moment de la décision relève de la possibilité de poser la question « Qui est mon ennemi ? » et en faisant de la sorte, c'est la communauté entière qui est traversée par la possibilité de l'inimitié. La délimitation ennemi-ami ne passe pas entre un dehors et un dedans mais à l'intérieur même de la communauté. Ce qui apparaît pour Derrida comme à la fois paradoxal et aussi le plus terrible consiste à souligner qu'il ne serait y avoir de meilleur ami qu'un ennemi déclaré :

Dernière fidélité à quelque spectre de l'amitié perdue ? Ennemi vivant, l'ami resterait aujourd'hui plus présent, et plus fidèle en somme que sous les traits trompeurs, dans la figure ou le simulacre de l'ami infidèle. Il y aurait plus d'amitié attentive, d'attention singulière et de prévenance dans la tension haineuse. L'ennemi est alors mon meilleur ami. Il me hait au nom de l'amitié, d'une amitié inconsciente ou sublime. L'amitié, une amitié « supérieure », revient avec lui. Il y aurait une fidélité de l'ennemi. Les deux concepts (ami/ennemi) se croisent dès lors et ne cessent plus de s'échanger. Ils s'entrelacent, comme s'ils s'aimaient l'un l'autre, le long d'une hyperbole en spirale : l'ennemi déclaré (et Blake le déclare en lui ordonnant de se déclarer : sois mon ennemi), l'ennemi vrai, voilà un meilleur ami que l'ami. Car s'il peut me haïr ou me faire la guerre au nom de l'amitié, *for Friendships sake*, par amitié pour l'amitié, par

⁹⁰⁵ Cf. Schmitt Carl, *La notion de politique*, op. cit.

amour de l'amitié, s'il respecte en somme le vrai nom de l'amitié, il respectera mon propre nom.⁹⁰⁶

Derrida resta au plus près du texte schmittien pour en déconstruire l'axiomatique. C'est dans ses écrits de prison datés de 1947 que Derrida trouve chez Carl Schmitt une réflexion sur l'impossibilité d'arrêter un concept de l'ennemi qui soit pur. Carl Schmitt y réalise en effet qu'il suffit de poser la question « qui est mon ennemi ? » pour que son concept de politique se déconstruise, se brouille, perde ses contours, passe au sein même de qui pose la question.

"Qui puis-je enfin reconnaître comme mon ennemi ? Manifestement celui-là seul qui peut me mettre en question. En tant que je le reconnais comme mon ennemi, je reconnais qu'il peut me mettre en question. Et qui peut me mettre effectivement en question ? Seulement moi-même. Ou mon frère. C'est cela. L'autre est mon frère. L'autre se révèle comme mon frère, et le frère se révèle comme mon ennemi".⁹⁰⁷

La figure de l'ennemi ne fait jamais irruption que dans la question que l'on se pose à soi. L'ennemi est celui qui met en question, qui pose une question qui blesse. Derrida commente ainsi ce passage :

Et il cite, nous l'entendrons : « *Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt* », « L'ennemi est notre propre question comme figure ». Il n'y aurait pas une question de l'ennemi - ou du frère. Le frère ou l'ennemi, le frère ennemi, c'est la question, la forme questionnante de la question, cette question que je pose parce qu'elle se pose d'abord à moi. Je la pose seulement dès l'instant où elle vient fondre sur moi sans ménagement, dans l'offensive et dans l'offense. Dans le crime ou dans le grief. La question me lèse, c'est en moi une blessure. Je ne la pose, cette question, je ne la pose effectivement que là où elle me met en question. Aggression, traumatisme, guerre. L'ennemi est la question, et par le frère, le frère ennemi, elle ressemble originairement, elle ressemble indiscernablement à l'ami, à l'ami d'origine (*Freund*) comme frère d'alliance, frère juré, selon le « serment de fraternité », *Schwurbrüderschaft*. La question est armée. Elle est l'armée — amie ennemie.⁹⁰⁸

L'ennemi vient comme une question, une question qui est une offense, une agression. L'ennemi se tient au plus proche de nous. En questionnant, il n'arrive qu'à dissoudre la différence entre ami et ennemi et entre ami et frère. Le premier ennemi est le frère, celui qui me met en question, celui qui est le plus proche et donc toujours déjà le plus familier.

⁹⁰⁶ Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, op. cit. , p.91

⁹⁰⁷ *Ibidem* p.187

⁹⁰⁸ *Ibidem* p.173

Et le frère se révèle : mon ennemi, disait Schmitt. Mon propre ennemi. Convenance de l'ennemi. De l'ennemi à sa propre convenance. Il fallait bien que l'ennemi fût déjà là, tout proche. Il devait attendre au plus près, dans la familiarité de ma propre famille, chez moi, au cœur de la ressemblance et de l'affinité, au-dedans de la « convenance » parentale, de l'*oikeiôtēs* qui aurait dû n'héberger que l'ami. C'était un compagnon, un frère, cet ennemi, il était comme moi-même, la figure de ma propre projection mais une exemplarité plus réelle et plus résistante que l'ombre de moi-même. Ma vérité en peinture. L'ennemi n'est pas survenu - pas venu après l'ami pour s'y opposer ou le nier. Il était déjà là, ce congénère, ce double ou ce jumeau, je puis l'identifier et nommer. La preuve ? Il a disparu, il m'a faussé compagnie et il me faut le rappeler. La preuve, surtout, c'est que je peux encore m'adresser à lui, à lui comme à eux (« Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! ») car ils sont aussitôt, et par là même, car l'ennemi me comprend, c'est aussi sa définition, plus d'un...⁹⁰⁹

Le premier ennemi est donc un frère. C'est lui qui serait à l'origine du politique. Ce qui ne fait que repousser la question vers « qui est mon frère ? » S'il n'est d'hostilité absolue qu'envers un frère, la question est donc de savoir ce qui détermine la fraternité.

Pour Derrida, un frère, et par là la fraternité elle-même ; n'est jamais quelque chose de naturel. La fraternité n'est qu'une fiction légale. Comme tout lien de parenté – paternité et maternité –, la fraternité repose sur un acte de foi, une croyance en la vérité du témoignage. La fraternité suppose la loi. Elle repose sur une alliance, un serment, et donc aussi sur la langue et la mémoire. La fraternité n'est rien de donnée, elle est un fantasme, modifiable, transformable, toujours en déconstruction :

(Nous insistons sur cette condition : condition rêvée, ce que nous appelons ici un fantasme, car un lien généalogique ne sera jamais purement réel ; sa réalité supposée ne se livre jamais à aucune intuition, elle est toujours posée, construite, induite, elle implique toujours un effet symbolique de discours, une « fiction légale », comme le dit Joyce, dans *Ulysses*, au sujet de la paternité. Et c'est aussi vrai, plus vrai que jamais, quoi qu'on en ait dit, y compris jusqu'à Freud, de la maternité. Toutes les politiques, tous les discours politiques de la « naissance » abusent de ce qui ne peut être à cet égard qu'une croyance : rester une croyance, diront certains, ou tendre à un acte de foi, diront d'autres. Tout ce qui dans le discours politique en appelle à la naissance, à la nature ou à la nation - voire aux nations ou à la nation universelle de la fraternité humaine -, tout ce familialisme consiste à re-naturaliser cette « fiction ». Ce que nous appelons ici la «fraternisation», c'est ce qui produit symboliquement, conventionnellement, par engagement assermenté, une politique déterminée. Celle-ci, à gauche ou à droite, allègue une

⁹⁰⁹ *Ibidem* p.196

fraternité réelle ou règle la fraternité spirituelle, la fraternité au sens figuré, sur cette projection symbolique d'une fraternité réelle ou naturelle. Qui a jamais rencontré un frère ? Utérin ou consanguin (germain) ? Dans la nature ?⁹¹⁰

La fraternité, comme les liens d'amitiés, ne sont rien de naturels et tout lien de généalogie repose toujours sur un serment.

c. Le tour d'un trope : *isogonia* et *isonomia* ; auto-position du soi comme soi-même

Si l'homogénéité et l'identité de la communauté et par là de la nation et du sentiment national ne tiennent qu'au discours, comment se construit un tel discours identitaire ? C'est à Platon que Derrida fait retour sur cette question de savoir comment – si les liens de fraternité sont des liens mystiques – ceux-ci se construisent, s'articulent, justifient l'homophilie et légitime la xénophobie. Ce lien mystique qui fonde la fraternité repose sur la nécessité de faire correspondre l'égalité de naissance (*isogonia*) avec l'égalité de droits (*isonomia*). Derrida commente :

Comme dans tous les racismes, dans tous les ethnocentrismes, plus précisément dans tous les nationalismes de l'histoire, un discours sur la naissance et sur la nature, une phusis de la généalogie (plus précisément un discours et un fantasme de la phusis généalogique) règle en dernière analyse le mouvement de chaque opposition : répulsion et attraction, différend et accord, guerre et paix, haine et amitié. Au-dedans et au-dehors. Cette phusis comprend tout, le langage, la loi, le politique, etc. Bien qu'elle définisse l'altérité de l'étranger ou du Barbare, elle n'a pas d'autre.⁹¹¹

C'est dans un texte intitulé *Ménexène* que Platon articule ces deux types d'égalités. L'isogonie comme égalité que justifie un ancrage dans une généalogie, qui marque une appartenance à une même origine, une même mère, une même famille, une même race. Elle se constate bien qu'elle ne repose jamais que sur la croyance en la fiabilité d'un témoignage. L'isonomie, elle, est une égalité qui repose sur des liens symboliques et non naturels. C'est une égalité selon la loi qui repose sur un engagement performatif à reconnaître, à respecter, mais aussi à entretenir la mémoire des ancêtres. Pour Platon, l'isogonie implique toujours l'isonomie.

Ménexène (*Μενέξενος*) est un dialogue platonicien particulier en ce que Socrate s'y livre à un pastiche de discours en l'honneur des soldats morts au combat, une caricature de l'éloquence publique, une

⁹¹⁰ *Ibidem* p.114

⁹¹¹ Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, op. cit. , p.112

critique des prétentions de tels discours à dire la vérité, à s'autoriser de l'histoire et de la mémoire des morts. Ce sont les *logoi politikoi* qui sont ici visés par Platon. L'éloquence des sophistes est trompeuse et de tous ces discours, celui qui renferme le plus de puissance est justement l'oraison funèbre, le type de discours que Socrate s'amuse à parodier⁹¹².

L'oraison funèbre est à Athènes un discours patriotique qui systématise l'éloge, efface les défaites, magnifie les victoires, forge une identité autour du ressassement des exploits. C'est un discours qui use de tous les tours de rhétorique dont les sophistes tirent profit. C'est ainsi Gorgias qui semble être visé par une telle parodie d'épithaphe. Platon remet en scène ici l'opposition entre ce que serait un discours qui chercherait la vérité, un discours scientifique et les autres discours, ceux des sophistes qui ne fonctionnent que sur la séduction. L'oraison funèbre en tant que discours identitaire vise un effet de vérité mais il n'est pas un discours de vérité. Il est un discours de passion et d'émotion et par-là il ne peut être ni scientifique ni philosophique. La communauté est toujours communauté d'émotion et suppose une inhibition de l'esprit critique. C'est l'émotion qui est l'élément dans lequel la communauté se constitue. L'émotion rassemble, opère un effet magique. En elle, la communauté fusionne. Les figures de rhétoriques dont use l'orateur dans un discours patriotique produisent un effet d'envoutement. Socrate compare ces discours à un ensorcellement (« tout en agrémentant leur propos des plus beaux termes, ils ensorcellent nos âmes », [235a]), il est ainsi, lui aussi, charmé (« je reste chaque fois planté là [235b] à les écouter et à me laisser charmer », [235b]).

[...] je reste chaque fois planté là [235b] à les écouter et à me laisser charmer, car je crois être aussitôt devenu plus grand, plus noble et plus beau ! Et comme à l'ordinaire, d'ailleurs, il se trouve toujours quelques étrangers qui me suivent et les écoutent avec moi, devant lesquels je deviens aussitôt un personnage bien plus important : c'est qu'ils éprouvent, à ce qu'il me semble, tant envers moi qu'envers le reste de la cité, ce même effet : la croire plus admirable qu'auparavant, pour s'être laissé persuader par l'orateur. Et cette importance me dure plus de trois jours, tant les paroles et la voix vibrante de l'orateur [235c] s'enfoncent dans mes oreilles, où elles résonnent si bien qu'il me faut au moins quatre ou cinq jours pour me rappeler qui je suis et sentir où je me trouve ; entre-temps, c'est tout juste si je ne me prends pas pour un habitant des îles des Bienheureux, tant nos orateurs sont adroits !.⁹¹³

Séduction, charme, magie, ensorcellement, envoutement : l'orateur est un sophiste comparable à Orphée. Chacun est amené à ressentir en soi-même l'émotion qui fédère. Ce que les propos de Socrate semblent impliquer est que la cohésion, l'homogénéité d'une communauté, ne peuvent se faire au

⁹¹² Cf. Champion Bernard, « Le Ménexène, l'oraison funèbre et le discours identitaire », *Travaux & documents, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines*, 2007, p.71-86.

⁹¹³ Platon, *Ménexène*, in *Œuvre complète*, (dir.) Brisson Luc, Flammarion, Paris, 2008, p.636

travers de l'exercice de la raison mais au contraire au travers d'un surinvestissement émotionnel produit par la confrontation virtuelle de chacun à sa propre disparition.

C'est dans un discours qui s'adresse aux morts – qui est tout autant un discours que les morts adressent aux vivants – que se forge l'identité et l'homogénéité de la communauté.

Le rapport aux morts passe nécessairement par la terre. Le rapport à la terre qui est le pendant du culte rendu aux morts est ce qui ancre la communauté dans le plus archaïque, le plus mythique, le plus sacré. L'autochtonie est ce topos essentiel qui fonde le droit de tous les droits de la communauté à exister sur un espace qui est sien. Le rapport au sol est toujours ritualisé. L'appropriation du territoire, la prise de possession du sol doit faire l'objet d'un rite en ce que celui-ci doit réitérer la consubstantialité du soi au sol. La présence d'autels, de temples, de lieux de cultes en tout genre ainsi que la toponymie témoignent de cela.

Être né du sol, du même sol, faire corps avec la terre est la preuve mythique de la légitimité de l'autorité d'une communauté. Le droit vient de la terre et se donne à qui en est issue. La terre n'est pas une terre étrangère si, en elle, reposent les ancêtres. Être issu de la même terre, c'est être issu de la même mère « la mère patrie » et cette familiarité détermine le lien des membres de la communauté entre eux comme lien de fraternité. C'est dans le rapport à la terre et à la mémoire des morts que la fraternité se construit. Il n'y a de fraternité qu'à partir de cette mémoire commune qui est aussi un deuil en commun.

La fidélité à la terre, au sol, devient un devoir pour les frères. L'autochtonie et la consanguinité sont liées, se lient, et à travers eux c'est un lien qui serait naturel entre le *nomos* et la *phusis* qui est affirmé. L'isonomie se lie à l'isogonie. L'égalité devant la loi est une égalité qui est dite conforme à l'égalité dans la naissance. Derrida commente ainsi ce qui ici se joue :

Tout paraît se décider là où la décision n'a pas lieu, précisément en ce lieu où elle n'a pas lieu en tant que décision, là où elle aura été emportée, là où elle se sera emportée dans ce qui a toujours déjà eu lieu : à la naissance, autrement dit à la veille de la naissance, dans cette nécessité qui fait obligation, à la naissance, à la bonne naissance, dans l'eugénie, de rechercher une égalité devant la loi qui soit conforme à l'égalité dans la naissance. Nous disions plus haut que la nature commande la loi, que l'égalité de naissance fonde en nécessité l'égalité selon la loi. Il est difficile de décider ici si cette fondation en nécessité est une fondation juste, juste selon la nature ou juste selon la loi. S'il y a une justification à cette fondation (*Begründung*, dirait-on en allemand, ou *Rechtfertigung*), c'est dans la mesure où la justification proprement dite, la justification nomologique, se fonde fermement dans le sol physio-ontologique de ce qui est dans la nature et se révèle en vérité à la naissance. Et le même rapport lierait ainsi la

naissance en général à ce qu'il y a de bon dans la bonne naissance (eugénie). Tout ce qui s'appelle ici démocratie (ou aristodémocratie) fonde le lien social, la communauté, l'égalité, l'amitié des frères, l'identification comme fraternisation, etc., dans le lien entre ce lien isonomique et le lien isogonique, le lien naturel entre *nomos* et *phusis*, si l'on veut, le lien entre le politique et la consanguinité autochtonique.⁹¹⁴

L'égalité doit provenir de la naissance et être garantie par les épitaphes et les oraisons funèbres. C'est une nécessité quasi-mystique dont se justifie les nationalismes et les ethnocentrismes. La nation doit s'enraciner dans la filiation, sur l'identification des frères et un tel enracinement se renforce par une hostilité déclarée à un ennemi extérieur et cette hostilité est ce dont les frères héritent. Ils n'en décident pas. La fidélité à la terre et aux ancêtres la commande. Se rassembler autour des morts, opérer les rites qui appellent et conjurent les spectres est ce qui revient en droit, et de fait, aux frères.

Leur promesse de fidélité passe par l'épitaphe, l'oraison, qui est toujours une prosopopée, une sermocination, une certaine façon de faire revenir, de faire parler les morts. Glorifier les morts ; c'est aussi se sentir glorifier par eux, prendre en soi un peu de cette gloire dont le discours les pare. Être ensemble, rassembler, faire corps, faire communauté, c'est être ensemble avec les morts, les accueillir, laisser leur voix venir nous habiter. L'unicité organique de la communauté passe par ce serment politique qui est acte de mémoire et conjuration où les vivants et les morts sont englobés. Une communauté dépasse toujours la somme de ses parties. Le spectre vient en plus et empêche la communauté – malgré son désir de se clore sur elle-même.

Si Socrate parodie les *logoi politikon*, c'est pour en montrer les tours et les détours. Les tours de force et de passe-passe qui servent à faire illusion, à donner le change, à produire une falsification de l'histoire afin de produire un sentiment d'appartenance. Ce qui s'opère au travers de ces discours, tels que les oraisons funèbres en donnent un exemple, c'est la production du semblable par la fiction, autrement dit à rendre semblable dans le semblant, le faux-semblant de la simulation. La communauté assemblée, rassemblée, ne tient qu'à ce détour par la fiction.

La question « qu'est-ce qu'un semblable ? » est donc la question du politique. Le soi, le soi-même, l'ipséité est toujours déjà une question de souveraineté et donc une question politique. L'ipséité est antérieure à toute souveraineté de l'Etat, de la nation, de l'Etat-nation, du souverain ; l'ipséité commande un principe de souveraineté antérieure à cela. L'ipséité nomme une force, un *kratos* (*Κράτος*), une cratie du soi-même. C'est un droit accordé à la force.

⁹¹⁴ Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, op. cit. , p.121

Ce que disent ces discours sur lesquels se fondent les communautés et les nations, c'est l'auto-position du soi comme soi-même. C'est-à-dire que celles-ci s'autorisent d'elles-mêmes, sur la légitimité du même, du soi, de la possibilité du retour sur soi, de la circularité et de la sphéricité qui boucle la communauté sur elle-même. A cette auto-affection du même, Derrida associe la figure de la roue. Dans le second volume de son séminaire sur *La Bête et le souverain*⁹¹⁵ ainsi que dans le recueil *Voyous*⁹¹⁶, Derrida fait appelle à la figure de la roue :

[...] dès lors donc que la roue décrit le retour sur soi circulaire autour d'un axe immobile, elle devient une sorte de possible figural incorporé, une *metaphora* (*metaphora* veut dire en grec « véhicule », voire autobus, automobile) pour tous les mouvements du corps comme mouvements physiques de retour à soi, d'auto-déictique, d'autoréférence autonome mais physiques et corporels, et donc plus que le miroir et la spécularité en général, plus que la réflexion théorique qui consiste seulement à voir sa propre image.⁹¹⁷

Cette figure de la roue combine ces deux mouvements que sont le mouvement circulaire de la roue autour de l'essieu qui est retour sur soi, réitération du même, retour à l'identique et le mouvement de l'essieu qui est produit par cette rotation et qui la fait avancer, pousse vers l'avant, est tourné vers ce qui se tient devant, une extériorité et donc une altérité. Le premier mouvement, le mouvement de la roue sur elle-même est le mouvement par lequel le soi se rapporte à soi, garantit son autonomie, le protège, le répète, le garde, mais le second tire vers l'avant, ouvre les possibles, ouvre à l'incertain, aux menaces, aux altérations. La roue est donc une métaphore, un véhicule, qui témoigne d'une logique de l'itérabilité, de la loi du supplément :

Cette *metaphora* porte ou transporte le rêve d'être soi-même, en déplacement, de se déplacer tout en restant soi-même, d'être sa propre rotation sur soi, d'entraîner le corps et le rapport à soi incorporé, dans le monde, vers le retour à soi autour d'un axe d'identité relativement immobile, non absolument immobile, puisque l'axe, l'essieu, le noyau, se déplace aussi, mais immobile au regard du cercle de la roue même qui tourne autour de lui.⁹¹⁸

La métaphore de la roue utilisée dans le sens premier grec « *metaphora* », permet à Derrida de rendre compte de ce double mouvement qu'il va regrouper sous la question de l'auto-immunité :

La *metaphora* de ce dispositif extraordinaire, c'est une figure, le tour d'un trope qui construit et instruit dans le rapport à soi, dans l'autonomie de l'ipséité, des possibilités de chances et de

⁹¹⁵ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1 (2001-2002) et vol.2 (2002-2003), éditions Galilée, Paris, 2008-2010

⁹¹⁶ Derrida Jacques, *Voyous*, éditions Galilée, Paris, 2003

⁹¹⁷ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol.2, op. cit. , p.120

⁹¹⁸ *Ibidem*

menaces inouïes, d'auto-mobilité, mais aussi, et par la même, de cette auto-affection menaçante qu'on appelle l'auto-immunité en général. Ce que j'appelle l'itérabilité, qui à la fois répète le même en le déplaçant ou en l'altérant, est à la fois une ressource, un pouvoir décisif et une catastrophe de la répétition ou de la reproduction.⁹¹⁹

La question du politique, de la communauté et de la souveraineté est la question de sa destruction, c'est-à-dire de l'impossibilité que le tour, le retour, ne fassent jamais totalité. La loi même qui commande la sauvegarde de la communauté, la garantie des menaces de l'extérieur, la sauve de l'altérité, n'échappe pas à la logique de la contamination :

[...]la possibilité technique de la roue, comme machine circulaire, auto-hétéro-affective et la possibilité du rapport auto-affectif et auto-biographique à soi dans la confession, la repentance, la prière, entre la ré-invention de la roue et la ré-invention de la prière comme ré-invention de deux machines automobiles et auto-affectives, je voudrais attirer votre attention, donc, sur un autre motif que je tiens aussi pour solidaire de ces deux-là, encore une fois sur un mode qui reste à penser au-delà de la causalité, du fondement ou du symptôme. C'est le motif de l'auto-destruction que j'appelle aussi, en en généralisant et en en formalisant l'usage, auto-immunitaire, l'auto-immunité consistant pour un corps vivant à détruire de lui-même, de façon énigmatique, ses propres défenses immunitaires, à s'auto-affecter, donc, de façon irrépressiblement machinale et apparemment spontané, auto-matique, d'un mal qui vient détruire ce qui est censé protéger contre le mal et sauver l'immunité.⁹²⁰

Toute communauté à la fois se rêve et se perçoit comme authentique, unique ; proche de ses traditions, mais aussi gardienne de ses morts, de leurs mémoires qui aussi sa mémoire qu'elle entretient en conjurant les spectres. Toute communauté se vit comme propre, identique à soi, close sur elle-même, indemne ; il y a à son principe une réaction immunitaire qui est sensée écarter, combattre, détruire l'élément étranger :

Communauté comme commune auto-immunité : nulle communauté qui n'entretienne sa propre auto-immunité, un principe d'autodestruction sacrificiel ruinant le principe de protection de soi (du maintien de l'intégrité intacte de soi), et cela en vue de quelque survie invisible et spectrale. Cette attestation auto-contestatrice tient la communauté auto-immune en vie, c'est-à-dire ouverte à autre chose et plus qu'elle-même : l'autre, l'avenir, la mort, la liberté, la venue ou l'amour de l'autre, l'espace et le temps d'une messianicité spectralisante au-delà de tout messianisme. Là se tient la possibilité de la religion, le lien religieux

⁹¹⁹ *Ibidem*

⁹²⁰ *Ibidem*

(scrupuleux, respectueux, pudique, retenu, inhibé) entre la valeur de sa vie, sa « dignité » absolue, et la machine théologique, la « machine à faire des dieux». ⁹²¹

En somme, le principe qui forme l'immunité, « l'immun » est le principe même qui forme la communauté, le commun de la communauté. Or, la réaction immunitaire est aussi ce qui peut mener à l'inverse de ce qu'elle est censée garantir : la survie, la sauvegarde. L'immunité peut se faire auto-immunitaire, c'est-à-dire combattre et détruire ses propres défenses. Une communauté peut toujours s'auto-détruire. La communauté, la famille, l'Etat, la langue aussi est affecté par ce principe auto-immunitaire qui travaille à purifier de l'intrusion, à purger ce qui par lui est désigné comme bouc-émissaire – ou comme frère-ennemi. L'ipséité se transforme, se fait autre que ce qu'elle était censée être et devient force d'auto-destruction.

6. Les feintes du maître et du souverain : une langue ne saurait revenir en propre

Les réformes linguistiques kémalistes étaient dirigées contre la langue en usage au sein du monde lettré ottoman et celle des fonctionnaires au service de l'administration de l'empire afin de promouvoir une langue turque qui soit « authentique », la langue du peuple, la « langue des Turcs ». L'unification linguistique visée par la diffusion de l'instruction publique est restée confrontée à la pluralité des parlers en vigueur dans le monde rural. L'usage du singulier – « la » langue turque – semblait alors difficile – une volonté plus qu'une réalité. La réforme de l'alphabet de la syntaxe furent définies en vue d'éradiquer cette complexité et de recouvrir une maîtrise de la langue. La réforme de la langue – c'est-à-dire la turcification du vocabulaire fut quant à elle définie en vue de sceller les liens entre la nation et l'Etat – entre la communauté linguistique et la communauté nationale, en faisant du turc la langue de « l'ethnos turc ». Maîtrise et possession : tels furent les deux objectifs de ces réformes.

Le travail de Derrida ne se tient pas à l'opposé de ces deux volontés mais sur leurs failles, aux points mêmes où de telles notions se décomposent, se déconstruisent. Tout le travail de Derrida semble en effet avoir été un travail de la langue, sur la langue, dans l'écriture, au bord de ce qui déjoue toute illusion, toute maîtrise, toute possession. Son travail se tient entre ce constat qu'il faisait en faisant retour sur son expérience de la langue en contexte colonial : il n'en a qu'une et cette langue n'est pas

⁹²¹ *Ibidem*

la sienne⁹²² – affirmation paradoxale puisqu'un « avoir » est ici dépossédé de toute propriété – celle-ci se retrouvant soustraite ; et cet autre constat qui valait pour lui comme étant la meilleure définition qu'il avait trouvée de ce à quoi il avait consacré sa pensée : la déconstruction – plus d'une langue⁹²³. Maîtrise et possession sont deux impossibles quand on en vient aux langues.

Les livres de Derrida sont réputés difficile à lire. Nous l'avons rappelé dans la première partie : la pensée de Derrida n'offre pas les mêmes prises que la pensée de Michel Foucault qui, lui, revendiquait clairement son souhait de faire de ses livres autant de boîtes à outils pouvant servir à saisir ce qui fait notre actualité. Derrida a toujours affirmé quant à lui une complicité sous-jacente à son travail de l'écriture avec la conception que James Joyce avait de sa propre écriture : se tenir au bord de l'illisible⁹²⁴. Il apparaît que, pour Derrida, la pensée ne puisse avoir lieu qu'aux limites de ce qu'il y aurait de plus commun dans la langue – et cela est à comprendre de deux façons : d'abord comme prise de distance par rapport à ce qui apparaît comme les façons les plus convenues de comprendre ce qu'est une langue et ce à quoi elle sert, si celle-ci doit servir à quelque chose mais aussi comme prise de distance avec ce qu'il y a d'exigence de mise en commun dans une langue, cette appel à faire communauté, ce serment d'appartenance qu'exige et que recèle chaque langue. La langue elle-même autant que ce que nous héritons au travers elle est mise de nouveau en partage. Derrida porte la langue jusqu'à l'épreuve de l'aporie en levant l'évidence des oppositions binaires qui semblent structurer toute langue en faisant rejaillir dans ce qu'elles offrent de plus familier, de plus reçu, de plus commun, ce qui la rend étrangère à elle-même, la différance qui la travaille en son sein.

Penser autrement la langue, cela revient à penser l'autre dans la langue. La pensée de la trace, la pensée de la différance, c'est mettre au jour les partages hérités de la tradition métaphysique qui a toujours pensé la langue dans son rapport au logos et qui s'est constitué comme logocentrisme – logocentrisme raffiné en phonocentrisme. Clarté et intelligibilité apparaissent ainsi comme les points cardinaux de tout dit et de tout écrit. La langue – et c'est là le plus convenu – serait ainsi cet outil qui permettrait à un destinataire de communiquer un contenu à un destinataire de façon claire et transparente. Une telle conception de la langue présuppose l'existence de ce qui justement n'a rien d'évident – et est même contesté par Derrida – d'un signifié. L'envoi peut toujours rater. L'arrivée du sens n'est pas assurée. Le message peut toujours manquer son destinataire, être mésinterprété. En dernier recours, une telle possibilité marque pour Derrida toute sa pensée de la différance, de l'écriture – en un sens élargi – comme différance qui est une pensée de l'altérité dans l'être, de

⁹²² Cf. Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Editions Galilée, Paris, 1996

⁹²³ Cf. Derrida Jacques, *Mémoires. Pour Paul de Man*, Editions Galilée, Paris, 1988

⁹²⁴ Cf. Derrida Jacques, *Introduction et traduction de "L'Origine de la géométrie", de Husserl*, Presse Universitaire de France, Paris, 1962

l'absence dans la présence. L'écriture est ce qui déjoue l'être comme présence puisqu'elle est – et ce depuis Platon – comprise comme ce qui creuse la présence, l'entame, tronque, trahit, la parole du destinataire, de l'émetteur, du père du discours. En construisant une opposition entre la parole comme parole vive, vivante, pleine de la vie de celui qui parle, Platon inaugurerait une tradition métaphysique qui plaçait l'écriture du côté de l'absence, de la perte, de la mort.

Tout graphème est d'essence testamentaire.⁹²⁵

L'écriture est un parricide pour Platon. Celui qui écrit est déjà mort ou s'expose à sa propre mort en confiant à l'écriture sa survie. La pensée de la différance qu'inaugure Derrida va plus loin. Ce n'est pas seulement le fait d'inscrire la parole vive, de la transcrire qui marque du sceau de la mort tout discours, l'écriture est à comprendre depuis son extension la plus grande, depuis le point où celle-ci embrasse jusqu'à la parole elle-même. Ce que Derrida met au cœur de ses travaux c'est une pensée de l'écriture qui est à comprendre comme archi-écriture qui pose qu'avant toute inscription, toute transcription, tout passage de la langue parlée à la langue écrite, il y a eu une inscription plus originaire encore et que celle-ci ne subsiste que de s'être effacée. En effet, la pensée de la trace est une pensée qui récuse l'existence d'un signifié qui soit extérieur à la langue.

C'est l'une des acceptations les plus convenues que de comprendre la langue comme système qui associe un signifiant à un signifié et que de comprendre ce signifié bien qu'il soit arbitraire comme conventionnel.

Ce qui permet à Derrida de récuser cela, c'est d'introduire une réflexion sur le nom « propre »⁹²⁶. En effet, que ce soit en parole ou que ce soit à l'écrit, l'inscription des choses singulières pose la question de l'unique, de l'irremplaçable, de l'irréductible, de ce qui n'arrive qu'une fois. Il a bien fallu que le propre ait été l'objet d'une inscription originaire, inscription dans un système, qui, d'emblée, le livrait à la réitération et donc à l'effacement de ce qu'il lui revenait en propre. Cette inscription originelle qui est archi-écriture témoigne d'une violence faite au nom au moment même où il est inscrit. Le langage a toujours déjà effacé ce qu'il inscrit. La chose, le référent, l'unique, l'irremplaçable, le propre, s'effacent en s'inscrivant. Ce qui reste dans sa singularité absolue reste innommé. Il y a disjonction et cette disjonction est trace. Le langage qui devait garder la mémoire de l'unique, commémorer celui-ci, le réduit toujours déjà en cendres. La date, la signature sont autant ce qui gardent la mémoire ou témoignent de l'identité que ce qui les effacent et les altèrent. Il y a dans la langue une expropriation

⁹²⁵ Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967, p.100

⁹²⁶ Cf. Derrida Jacques, *Parages*, 1986 ; *Psychè vol.1*, 1987 ; *Schibboleth*, 1986 ; *Sauf le nom*, 1993 ; *Politique de l'amitié*, 1994 ; *La bête et le souverain vol.1 et 2*, 2002-2003

originelle qui annule toute possibilité d'identifier la langue à un instrument de communication dont la maîtrise et la possession permettrait de communiquer un message et de conférer une identité.

Derrida n'a jamais cru aux déclarations d'appartenance, d'attachement. Son expérience personnelle relative à la langue française lui revient comme une mise en suspend de tout discours faisant l'éloge exaltée d'une langue qui serait une langue maternelle commune, la langue qui aurait cette puissance, quasi-magique, de cimenter une communauté, lui donner son identité. En mettant en question toute conception de la langue comme langue maternelle, c'est également toute conception de la « fraternité » qui est remise en question et par-là même toute conception politique faisant de la fraternité le socle sur lequel repose l'édifice national et étatique :

Voilà ma culture, elle m'a appris les désastres vers lesquels une invocation incantatoire de la langue maternelle aura précipité les hommes. Ma culture fut d'emblée une culture politique. "Ma langue maternelle", c'est ce qu'ils disent, ce qu'ils parlent, moi je les cite et je les interroge. Je leur demande, dans leur langue, certes, pour qu'ils m'entendent, car c'est grave, s'ils savent bien ce qu'ils disent et de quoi ils parlent. Surtout quand ils célèbrent, si légèrement, la "fraternité", c'est au fond le même problème, les frères, la langue maternelle, etc.⁹²⁷

La question de l'appropriation, du fait qu'une langue puisse être l'objet d'une possession, entrer dans un rapport de propriété, est un fantasme sur lequel repose tout nationalisme. Au propre de la propriété s'allie le propre de la pureté, et d'une conception de la nation ordonnée autour de l'Un, de l'unique et de l'unité, répond la conception nationaliste d'une langue qui, elle aussi, serait une, unique, close sur elle-même en une unité exempte de corps étranger. Le fantasme de la pureté se traduit par l'exclusion des mots jugés d'origine étrangères⁹²⁸, des tournures elles aussi jugées inadéquates à « l'esprit » de la nation, des accents qui laisseraient circuler de l'hétérogène dans ce qui ne devrait former qu'une voix. A l'unité de la communauté nationale doit pouvoir coïncider l'unité de la communauté linguistique : les deux s'impliquant l'un l'autre et étant rétroactivement condition, origine et conséquence l'une de l'autre. C'est ce fantasme, qui, pour Derrida, est la marque d'une violence, de la violence avec laquelle une langue s'impose, arrive, est reçue. C'est ce qu'il appelle, au détour d'une parenthèse, la terreur dans la langue.

(il y a, douce, discrète ou criante, une terreur dans les langues, c'est notre sujet).⁹²⁹

⁹²⁷ Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.61

⁹²⁸ Thème toujours d'actualité, cf. Léopold Julia, « Sommes-nous [réellement] envahis par les anglicismes ? Deux décennies d'anglicismes », *Lengas*, 89, 2021 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lengas.5200>

⁹²⁹ Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.45

Les langues nationales rassemblent autant qu'elles excluent. Elles séparent et hiérarchisent, non seulement entre les communautés linguistiques différentes mais aussi au sein même des communautés. Elles font passer une ligne de fracture au sein même de chacune d'entre elles. Pourtant, Derrida est ferme dans sa logique déconstructiviste : une langue ne se laisse jamais approprier, c'est là l'essence même de la langue. Si elle est l'objet de tant de volontés appropriatrices, c'est justement parce qu'elle résiste à toute appropriation. Elle s'échappe et déborde de toute part les mouvements d'arraisonnements qu'elle ne provoque en ne se prêtant pas au jeu de l'homogénéité, au fantasme des nations.

« J'oserais prétendre que cette analyse vaut même pour quelqu'un qui aurait une expérience sédentaire, paisible et sans grande histoire de sa propre langue maternelle : à savoir qu'une langue n'appartient pas. Qu'elle ne se laisse pas approprier, cela tient à l'essence de la langue. Elle est, la langue, cela même qui ne se laisse pas posséder, mais qui, pour cette raison même, provoque toutes sortes de mouvements d'appropriation.⁹³⁰

C'est jusqu'à l'usage de l'adjectif ou du pronom possessif que récusé Derrida : il n'y a pas de langue qui soit mienne. La langue que je parle ne peut être dite mienne : ma langue n'existe pas. Mais ce n'est pas Derrida qui à proprement parler le récusé, c'est la langue elle-même qui le proscriit. Reste un désir, un fantasme ou peut-être une promesse. Le désir d'une langue qui soit nôtre met en mouvement la langue. Ce désir voire ce fantasme ; la met en mouvement vers une appropriation qui n'en finit jamais. C'est une passion ; une passion qui prend les nations. Elle est la passion nationaliste même : le rêve d'une langue hégémonique, une langue dominante, une langue qui dise la force vitale de la nation. C'est là que le désir d'appartenance se renverse en une aliénation : si toute langue est par essence inappropriable, toutes volontés appropriatrices tendant à imposer une langue ne pourra le faire que par la violence, et cette langue qui devrait être l'émanation même du propre, sceller l'appartenance commune, se révèle une langue qui vient de l'autre :

« Cette situation exceptionnelle ... représente ou réfléchit une sorte « d'aliénation » originaire qui institue toute langue en langue de l'autre : l'impossible propriété d'une langue. Mais cela ne doit pas conduire à une sorte de neutralisation des différences, à la méconnaissance d'expropriations déterminées contre lesquelles un combat peut être mené sur des fronts bien différents. Au contraire, c'est là ce qui permet de re-politiser l'enjeu. Là où la propriété naturelle n'existe pas, ni le droit de propriété en général, là où on reconnaît cette dépropriation, il est possible et il devient plus nécessaire que jamais d'identifier, parfois pour les

⁹³⁰ Derrida Jacques, « La langue n'appartient pas », Europe, Paul Celan, 861-862, janvier-février 2001, cité par Crépon, Marc. « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », *Raisons politiques*, vol. n° 2, 2001, p.27-40 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rai.002.0027>

combattre, des mouvements, des phantasmes, des “idéologies”, des “fétichisations” et des symboliques de l’appropriation.⁹³¹

La langue se comprend comme la langue de ceux qui sont liés par la naissance. La langue est ce qui assurerait autant qu’elle serait elle-même assurée par ce lien de naissance. Au travers elle, avec elle, la fraternité se soude. Ce qui lui permettrait de réaliser une telle chose serait son identification avec la langue maternelle. Elle est la langue de la mère, l’idiome, le dialecte : la langue dont les éléments seraient irréductibles, intraduisibles, ne diraient que le propre de ce qui fonde la fraternité dans cette communauté de langue. La langue maternelle est la langue de l’enracinement, du lien à la terre, de la demeure et de la mise en demeure. Elle est la langue de l’*oikos* / *oĩkos*, celle qui ne trahirait pas l’essence du langage qui serait avant tout parole.

Faire de la langue maternelle la langue la plus naturelle, faire reposer sur l’irréductibilité de l’idiome l’identité du commun garantissant l’homogénéité et l’hégémonie de la communauté, de la nation, relève du fantasme pour Derrida. La langue ne serait être une propriété naturelle. C’est en renversant la proposition que Derrida met au jour le bord par lequel l’homo-hégémonie de toute langue maternelle se déconstruit, ne cesse de se déconstruire, d’échouer, et, en raison de cela, de réitérer sa violence. La langue maternelle est le fantasme d’une langue qui serait originelle, fondatrice de la communauté en ce qu’elle sauvegarderait les liens généalogiques remontant à l’origine. Ce fantasme repose sur l’association d’un idiome à un lien généalogique, familial, ethnique, mais aussi national. La naturalité de ce lien conservé, sauvegardé par la langue, ferait de la langue maternelle la langue naturelle de la communauté et parce que ce lien entre l’idiome et le corps de la communauté serait naturel, celle-ci aurait toute légitimité à imposer sa loi. Elle impose sa loi en ce qu’elle dicte les marques de fidélité, les écarts prohibés, fustige les trahisons. Il y aurait ainsi des devoirs qui reviendraient à la communauté envers sa langue. Pour Derrida, il n’en est rien. Cela est une feinte. S’il y a des devoirs envers la langue c’est bien parce qu’on a d’abord érigé cette langue en langue naturelle. Ce n’est pas elle qui fonde la loi, c’est elle qui est fondée par la loi, par une décision qui ne repose sur aucune justification préalable, n’est qu’un coup de force, une violence. Mais parce qu’elle est la langue par laquelle la loi s’impose, elle s’impose également elle-même comme la loi.

La langue qui vient de la loi et est une loi – une loi qui, toujours, est imposée par d’autres. C’est ainsi que doit être comprise la proposition de Derrida, le monolinguisme est toujours le monolinguisme de l’autre, qui vient de l’autre, qui est imposé par l’autre.

⁹³¹ Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.121

D'où que je vienne, mon monolinguisme, celui qui me fait désigner la langue que je parle comme une langue maternelle, à laquelle je devrais être indéfectiblement attaché, est toujours « le monolinguisme de l'autre ».⁹³²

Le monolinguisme est toujours monolinguisme de l'autre, venu d'ailleurs, qui se donne comme la langue de la loi, de cette loi qui devrait revenir en propre à chaque membre de la communauté puisque c'est cette langue qu'ils doivent parler, cette langue qui devrait être la leur mais qui ne peut pas l'être, du moins pas entièrement.

La langue ne garantirait plus l'autonomie mais serait toujours la marque d'une hétéronomie irréductible qui caractériserait l'essence même de toute loi. Il n'y aurait pas besoin d'affirmer, de soutenir, de défendre la langue maternelle si celle-ci était naturelle. C'est parce qu'elle est toujours déjà hétérogène, langue de l'hétéronomie, qu'elle se présente toujours comme faisant défaut, devant être défendue, jamais réellement appropriée mais toujours déjà prise dans un mouvement de réappropriation, dans une somme de discours qui, toujours plein d'emphasis et de véhémence, pointe la menace qui pèserait sur son intégrité. Il n'y a pas appropriation mais toujours déjà réappropriation : le moment du propre se situe à l'origine et l'origine est toujours déjà perdue. Affirmer de la langue qu'elle est une propriété naturelle, un bien propre, c'est oublier qu'elle relève de la loi et laisser inquestionner les discours qui l'imposent, imposent la nécessité de sa sauvegarde, de sa protection, de son hégémonie ; mais aussi de son droit à la domination, à la violence.

S'approprier une langue, la dire « maternelle », « naturelle » est une feinte, une ruse, un tour sur soi de la ruse de l'auto-immunité. Les discours qui imposent sa promotion, sa protection et sa domination révèlent que cette naturalité de la langue n'est jamais qu'un effet du discours lui-même, c'est une construction, un fantasme politique car de tels discours sont toujours tenus par ceux qui veulent se tenir à la place du maître, du maître comme souverain autant que du maître d'école :

[...] le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, naturellement, ce qu'il appelle pourtant sa langue; parce que, quoi qu'il veuille ou fasse, il ne peut entretenir avec elle des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques; parce qu'il ne peut accréditer et dire cette appropriation qu'au cours d'un procès non naturel de constructions politico-phantasmatiques; parce que la langue n'est pas son bien naturel, par cela même il peut historiquement, à travers le viol d'une

⁹³² Crépon Marc, « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », art. cit.

usurpation culturelle, c'est-à-dire toujours d'essence coloniale, feindre de se l'approprier pour l'imposer comme « la sienne ».⁹³³

Le maître comme le souverain feint de reconnaître comme sienne une langue qui ne saurait lui revenir en propre – peu importe, cette affirmation sert ses desseins. Pour entretenir l'illusion, faire perdurer la ruse, il lui faut s'appuyer aussi bien sur la rhétorique, les *logoi politikon* qui, par des tournures séduisantes, entretiendront l'illusion de l'homo-hégémonie de la communauté et de sa langue. Il lui faut aussi s'appuyer sur l'école et l'armée pour transmettre cette construction politico-phantasmatique, afin que chacun fasse sien ce désir, cette rage appropriatrices. Il faut faire circuler le discours performatif qui reconduit la communauté à une identification naturelle avec et par sa langue. Mais :

[...] il n'y a jamais d'appropriation ou de réappropriation absolue. Parce qu'il n'y a pas de propriété naturelle de la langue, celle-ci ne donne lieu qu'à de la rage appropriatrice, à de la jalousie sans appropriation. La langue parle cette jalousie, la langue n'est que la jalousie déliée. Elle prend sa revanche au cœur de la loi. De la loi qu'elle est elle-même, d'ailleurs, la langue, est folle. Folle d'elle-même. Folle à lier.⁹³⁴

L'appropriation d'une langue n'est jamais réalisée, jamais satisfaite, c'est pour cela qu'elle se présente toujours comme menacée par une altérité, une impureté, une contamination qui viendrait de l'étranger. Elle ne peut-être que jalouse. Et c'est parce qu'il reviendrait à la langue de dire la communauté, de faire la communauté, de permettre ce « nous » qui scelle le lien des frères entre eux, que ce « nous » est lui aussi une construction, un fantasme, une construction politico-phantasmatique. La communauté, comme la langue, est fissurée et débordée.

La langue est ainsi hantée par un « nous » qui viendrait sceller l'appartenance définitive à la communauté. Ce « nous » qui pourtant paraît le plus inclusif aura toujours d'abord été le pronom le plus exclusif, celui qui sépare, impose les différences. Le commun tient à ce « nous » qui s'énonce et qui dans cette énonciation scelle une alliance. Le « nous » est ce par quoi la langue impose à chacun une appartenance, une appartenance qui de fait lui arrive de l'extérieur, de l'autre. Par ce « nous », la langue impose sa loi, inscrit chacun dans la loi, sans droit de réponse. Il faut dire « oui » à ce « nous » à chaque fois, pour toutes les fois. Derrida remarque ce « oui » et ce « nous » qui hante toute langue tout particulièrement en ce lieu où la langue française et la langue anglaise se confondent, deviennent indéterminée, où le « we » devient le même que le « oui » : « *I shall say "we"* ».

⁹³³ Derrida Jacques, *Le monolinguisme de l'autre*, op. cit. , p.45

⁹³⁴ *Ibidem* p.46

La communauté n'est pas une réalité effective, elle ne tient jamais qu'à ce « oui », à ce « nous » dont rêve la langue. Si la langue ne peut être close sur elle-même, la communauté ne peut jamais se donner au présent mais reste toujours une communauté attendue, une communauté à venir, promesse du pire ou du meilleur, de l'hostilité ou de l'hospitalité.

Chapitre 7

Livrer à la voix et au regard : Un « nous » n'est jamais assuré de rien ; présence-absence de l'autre

1. Ordre, serment, promesse : dire « nous » ; un « oui » originel sans contenu, si ce n'est une promesse
 - a. Ce qui ne s'inscrit pas dans la loi : l'hospitalité sans condition et la suspension du principe d'immunité

Si une communauté tend toujours à s'immuniser contre toute altération, toute contamination qui est aussi venue de l'autre, de l'altérité de l'autre, de l'étranger, une telle tendance n'est pas sans risque, sans le risque de voir cette ligne de partage entre dedans et dehors s'évanouir, se déporter au sein même de la communauté, rendant suspect jusqu'aux frères avec qui pourtant il faudrait faire communauté, sans le risque donc que son principe immunitaire se transforme en un principe auto-immunitaire, c'est-à-dire qu'il s'auto-détruit. Il faut de l'autre – garder la possibilité de l'autre, de l'accueil de l'autre, une ouverture à la venue – possible, imaginaire, attendue, crainte – de l'autre. C'est là ce que Derrida invite à penser.

Les analyses que Derrida a consacrées à la philosophie politique de Carl Schmitt reposant sur une axiomatique ami-ennemi, se sont prolongées en une réflexion sur l'hospitalité⁹³⁵. S'il ne saurait y avoir d'appartenance naturelle, de communauté naturelle, de lien de fraternité qui ne soient la résultante d'un serment, d'une alliance, d'une loi, et si l'autochtonie est un fantasme, un effet de discours, et que la langue commune n'arrive jamais telle qu'il est fantasmé qu'elle arrive, il faut, pour arracher la pensée à cela, penser la venue, l'ouverture à l'autre au sein du même. C'est ce que Derrida travaille à penser depuis une conception de l'hospitalité qui échapperait à toutes conditions. Pour ce faire, il met en regard cette conception de l'hospitalité à la conception « commune » de l'hospitalité : celle qui a lieu effectivement.

⁹³⁵ Cf. Derrida Jacques, Dufourmantelle Anne, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris, 1998 ; *Hospitalité, séminaire 1995-1996*, Seuil, Paris, 2021 ; *Adieu à Emmanuel Lévinas*, éditions Galilée, Paris, 1997

De façon commune et courante, l'hospitalité est comprise à l'intérieur de limites qui la conditionnent. L'hospitalité est ainsi toujours comprise comme hospitalité conditionnelle. L'autre, l'arrivée de l'autre est toujours prise dans le maillage de lois, de normes, de règles. Le don fait à cet autre qui vient est toujours déjà codé, institutionnalisé, régulé par ces lois, ces normes, ces règles. L'hospitalité est toujours conditionnée par ces rites, ces conventions qui déterminent les modalités d'accueil de l'autre. L'arrivant doit se plier à ces conventions : il lui est demandé de les respecter. C'est la condition à laquelle son accueil sera possible. Que ce soit l'Etat ou même les familles ; voire les individus, chacun demande à l'autre qu'il observe non seulement les traditions mais également qu'il parle la langue de l'hôte. En outre, d'où qu'il vienne, il lui faudra d'abord dire son nom. Il faut en appeler à une autre conception de l'hospitalité, une hospitalité qui ne soit soumise à aucune de ces conditions, qui soit une hospitalité inconditionnelle. C'est ce que Derrida présente ainsi :

[L]a différence, une des différences subtiles, parfois insaisissables entre l'étranger et l'autre absolu, c'est que ce dernier peut n'avoir pas de nom et de nom de famille ; l'hospitalité absolue ou inconditionnelle que je voudrais lui offrir suppose une rupture avec l'hospitalité au sens courant, avec l'hospitalité conditionnelle, avec le droit ou le pacte d'hospitalité. [...] L'hospitalité absolue exige que j'ouvre mon chez-moi et que je donne non seulement à l'étranger (pourvu d'un nom de famille, d'un statut social d'étranger, etc.) mais à l'autre absolu, inconnu, anonyme, et que je lui donne lieu, que je le laisse venir, que je le laisse arriver, et avoir lieu dans le lieu que je lui offre, sans lui demander ni réciprocité (l'entrée dans un pacte) ni même son nom.⁹³⁶

Cette hospitalité absolue, inconditionnelle, est donc un principe, un principe qui est impossible mais nécessaire. L'hospitalité inconditionnelle n'est pensable que dans la suspension de tout principe d'immunité. Elle est exposition à l'autre, à la venue de l'autre, attente de l'autre mais sans rien attendre de lui, sans demande. L'ouverture à l'autre, au tout autre, est une prise de risques, un pari, mais aussi la possibilité laissée à l'avenir de venir. L'hospitalité inconditionnelle est en cela événement. Elle ne dépend pas de la loi. Un Etat ne pourrait inscrire cet inconditionné dans la loi.

L'inconditionnalité de l'hospitalité est une remise en cause des partages. Elle rejoint une pensée déconstructrice qui repose la question des limites, des frontières et des seuils. La pensée de Derrida est aussi une réflexion sur la limite, la frontière et le seuil. Sa pensée est réflexion sur le seuil en ce que l'autre, la venue de l'autre, de l'étranger, fait vaciller toute assurance quant à la stabilité de tout seuil. L'étranger est toujours celui qui s'attire la méfiance en ce que par lui les frontières sont rouvertes, les

⁹³⁶ Derrida Jacques, Dufourmantelle Anne, *De l'hospitalité*, op. cit. , p.29

partages redessinés, les seuils franchis et mis en doute. La déconstruction est une expérience du seuil, de son impossibilité :

Or quand nous disons que nous restons, dans ces séminaires, sur le seuil, cela ne signifie pas que nous y séjournons ou que nous attestons de l'existence d'un seuil, fût-ce pour y rester ou y transiter interminablement. Cela signifierait plutôt selon moi, et c'est là le geste d'une pensée déconstructrice, que nous ne tenons même pas pour assurer l'existence (naturelle ou artificielle) d'aucun seuil, si par seuil on entend ou bien ligne de frontière indivisible ou bien solidité d'un sol fondateur.⁹³⁷

Ce que la déconstruction remet en question, c'est l'indivisibilité du seuil, qu'il soit unique, toujours entier, qu'il se fasse le garant de la sauvegarde de l'intégrité du même.

Toujours le seuil, donc. Qu'est-ce que le seuil ? Et dès lors qu'on dit le seuil, le seuil, l'unité insécable et atomique du seuil, d'un seul seuil, on le suppose indivisible ; on lui suppose la forme d'une ligne de démarcation aussi indivisible qu'une ligne sans épaisseur qu'on ne pourrait franchir ou se voir interdire de franchir qu'en un instant ponctuel et en un pas lui-même indivisible. [...] Le mot « seuil » lui-même signifie cette solidité du sol [...]. À supposer que nous nous attardions sur le seuil, c'est aussi bien pour endurer l'épreuve qui consiste < à > sentir le séisme toujours en cours qui menace l'existence de tout seuil, qui en menace et l'indivisibilité et la solidité fondatrice.⁹³⁸

L'hospitalité inconditionnelle est indissociable d'une pensée du seuil non seulement parce que l'arrivée de l'autre – si elle est considérée depuis son indétermination, prise dans aucune attente ni aucune demande – remet en question l'épaisseur et l'indivisibilité du seuil mais aussi en ce que – en tant que pur événement – l'hospitalité inconditionnelle est toujours impossible et reste prise dans une aporie : l'aporie du seuil justement qui ne saurait être effacé totalement. Il y a du seuil comme il y a des portes. L'hospitalité est aussi un seuil : elle accueille en même temps qu'elle exclue. Sa structure est aporétique :

« Pour reprendre la figure de la porte, pour qu'il y ait de l'hospitalité il faut qu'il y ait une porte. Mais s'il y a une porte il n'y a plus d'hospitalité. Il n'y a pas de maison hospitalière. Il n'y a pas de maison sans porte et sans fenêtre. Mais dès qu'il y a une porte et des fenêtres, ça veut dire que quelqu'un en a la clé et que par conséquent [il] doit contrôler les conditions de l'hospitalité.

⁹³⁷ Derrida Jacques, *La bête et le souverain*, vol 1 (2001-2002), éditions Galilée, Paris, 2008, p.411-413

⁹³⁸ *Ibidem*

Il faut qu'il y ait un seuil. Mais s'il y a un seuil, il n'y a plus d'hospitalité. C'est ça la différence, l'écart, entre l'hospitalité d'invitation et l'hospitalité de visitation. Dans la visitation il n'y a pas de porte. Arrive n'importe qui à n'importe quel moment et passe sans avoir besoin d'une clé de la porte. On [ne] contrôle plus les douanes pour la visitation. Il y a une douane et un contrôle de police pour l'invitation. Donc l'hospitalité devient le seuil ou devient la porte. »⁹³⁹

L'hospitalité est prise dans une logique aporétique en ce qu'elle conserve ce qu'elle est censée suspendre : l'hospitalité conserve le seuil, autrement dit : elle le garde. Elle réaffirme le seuil parce qu'elle ne cesse jamais d'être le lieu d'une réitération de la question du propre, de l'ipséité et donc de la souveraineté. L'hospitalité reste au seuil : elle touche à ses limites et à toutes les limites, tous les partages. Elle ne se situe plus entre deux pôles d'une opposition binaire mais passe au sein même des choses. Ce que Derrida invite à penser ce serait une hospitalité qui amènerait à :

[...] réintérioriser la question des différences [ce qui] devrait conduire à reconsidérer ou à voir réapparaître la question des seuils, non pas au sens de frontières par où arrivent les étrangers mais, à l'intérieur d'une nation, d'une société, d'une culture, celles de l'altérité produite ou reproduite. L'hospitalité ne concerne pas seulement l'étranger.⁹⁴⁰

Il faut penser les frontières intérieures et notamment celles qui parcourent la langue, celles qui empêchent qu'une langue soit close sur elle-même. S'il n'est d'assurance à ce qu'un seuil puisse être maintenu dans son unicité, son univocité, il n'y a rien de sûr à ce qu'une langue ne soit jamais une et univoque. Une langue est toujours prise dans plus d'une langue, non pas dans un rapport de voisinage mais en son sein. Une langue n'est jamais une mais toujours hantée par d'autres langues – passées ou à venir, minoritaires ou idéales. L'hospitalité est d'abord hospitalité dans la langue, accueil d'autres voix, acceptation de la plurivocité. C'est la langue comme ouverture qu'il faut penser. L'accueil se marque d'un « oui » originaire qui précède toute parole et qui laisse venir ce qui vient, l'autre ou le tout autre.

⁹³⁹ Derrida Jacques, *Hostipitalité*, revue Cogito, 1999, p.39-40. Ces réflexions sur l'accueil, l'invitation et les seuils sont issues de la conférence que Derrida donna justement en mai 1997 à Istanbul – voyage au cours duquel il écrira cette lettre à Catherine Malabou et qui est le point de départ de notre travail.

⁹⁴⁰ Derrida Jacques, « Accueil, éthique, droit et politique, Echange entre Jacques Derrida et Michel Wievorka. », in *De l'hospitalité, autour de Jacques Derrida, manifeste pour l'hospitalité*, (dir.) Seffahi Mohammed, coll. Paroles d'aube, éditions Paroles d'aube, 1999, p. 143 ; URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3325373b/f6.item.texteImage>

b. Redoublement du « oui » originel : condition de possibilité de tout acte performatif

Le langage est adresse à l'autre – même quand un discours est discours de soi, le langage est apostrophe et réponse à l'appel d'un autre. Toute parole, tout discours implique un « oui », un « oui » qui commence toujours par répondre à un « oui » préalable, un « oui » qui vient de l'autre :

Un oui ne vient jamais seul, et l'on n'est jamais seul à dire oui.⁹⁴¹

Tout langage commence ainsi par un « oui » qui est toujours un « oui » redoublé, un redoublement du « oui » originel. Ce « oui » transcende tous les autres « oui » que l'on rencontre dans les actes de parole courants : ce « oui » n'est pas un simple performatif parmi d'autres, mais la condition de possibilité de tout acte performatif. Tout acte performatif implique toujours un « oui », engage un « oui ». Ordre, serment, promesse proviennent de ce « oui » originel et impliquent toujours qu'un « oui » viennent en réponse – de soi comme d'un autre.

Or je crois, oui, que, pour le dire dans un code philosophique classique, oui est la condition transcendantale de toute dimension performative. Une promesse, un serment, un ordre, un engagement impliquent toujours un oui, je signe. Le je du je signe dit et se dit oui même s'il signe un simulacre. Tout événement produit par une marque performative, toute écriture au sens large engage un oui, qu'il soit ou non phénoménalisé, c'est-à-dire verbalisé ou adverbialisé comme tel.⁹⁴²

L'extension hyperbolique du performatif au-delà des simples actes de parole – et ce puisque Derrida avait fait de l'écriture comprise comme différance le modèle de tout acte de langage – amène nécessairement à étendre ce « oui » à tout acte de langage. Ce « oui » semble passer en deçà de toute catégorisation. Ce « oui » ne semble s'expliquer par aucune grammaire, par aucun métalangage qui viendrait en définir les bords. Il ne dit rien, ne constate rien : il n'a pas de contenu et ne performe rien si ce n'est cet acquiescement au « oui » de l'autre.

Un tel mot dit, mais ne dit rien par lui-même si par dire on entend désigner, montrer, décrire quelque chose qui se trouverait hors langage ou hors marque. Ses seules références, ce sont d'autres marques, qui sont aussi des marques de l'autre. Dès lors que oui ne dit, ne montre, ne nomme rien qui soit hors marque, certains seraient tentés d'en conclure que oui ne dit rien : un mot vide, à peine un adverbe, puisque tout adverbe, selon la catégorie grammaticale sous

⁹⁴¹ Derrida Jacques, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, éditions Galilée, Paris, 1987, p.110

⁹⁴² *Ibidem* p.126

laquelle on situe le oui dans nos langues, a une charge sémantique plus riche, plus déterminée que le oui, même s'il le suppose toujours.⁹⁴³

Il ne relève pas d'une analyse linguistique mais d'une pragmatique ou d'une éthique. Il ne se comprend que comme marque implicite de l'autre dans la langue. Il précède toute parole et n'est précédé que d'un autre « oui » qui a eu lieu de tout temps : ce « oui » de l'autre qu'il redouble.

Or s'il est très difficile de dire quoi que ce soit de très sûr, et de sûrement métalinguistique, sur ce mot singulier, oui, qui ne nomme rien, qui ne décrit rien, dont le statut grammatical et sémantique est des plus énigmatiques, on croit pouvoir au moins en affirmer ceci : *it must be taken for an answer*. Il a toujours la forme d'une réponse. Il survient après l'autre, pour répondre à la demande ou à la question, au moins implicite, de l'autre, fût-ce de l'autre en moi, de la représentation en moi d'une autre parole. Le oui implique, dirait Bloom, un « *implicit believer* » à quelque interpellation de l'autre. Le oui a toujours le sens, la fonction ou la mission d'une réponse, même si cette réponse, nous le verrons aussi, a parfois la portée d'un engagement originaire et inconditionnel.⁹⁴⁴

Derrida livre ainsi sa propre interprétation de l'origine du langage : ni le verbe, ni l'action mais l'adverbe ou plutôt le plus indéterminé des adverbes. Sans contenu, sans matérialité, sans même qu'il soit nécessaire qu'il soit prononcé, vocalisé, un « oui » précède tout discours.

En somme le oui serait l'adverbialité transcendante, le supplément ineffaçable de tout verbe : au commencement l'adverbe, oui, mais comme une interjection, encore tout près du cri inarticulé, une vocalisation préconceptuelle, le parfum d'un discours.

Ce « oui » ne dit rien d'autre que « oui », c'est-à-dire lui-même, le redoublement de lui-même. Il se pose lui-même en amont de tout constat, de tout performatif. L'auto-position du « oui » est impliquée par tout acte de langage mais reste toujours en deçà de tout performatif, de tout constatif. Il ne dit rien de ce qui est, ni de l'être de ce qui est, ne fait advenir aucun être : il est antérieur à toute ontologie. Il est ce que suppose toute ontologie : un acquiescement à ce que ce qui est dit soit dit ainsi.

L'auto-position dans le oui, ou Ay, n'est pourtant ni tautologique ni narcissique, elle n'est pas davantage égologique même si elle amorce le mouvement de réappropriation circulaire, l'odyssée qui peut donner lieu à toutes ces modalités déterminées. Elle garde ouvert le cercle qu'elle entame. De même, elle n'est pas encore performative, pas encore transcendante bien qu'elle reste supposée par toute performativité, a priori par toute théoricit  constative, par

⁹⁴³ *Ibidem* p.124

⁹⁴⁴ *Ibidem* p.70

tout savoir et toute transcendantalité. Pour la même raison, elle est préontologique, si l'ontologie dit ce qui est ou l'être de ce qui est. Le discours sur l'être suppose la responsabilité du oui : oui, ce qui est dit est dit, je réponds ou il est répondu à l'interpellation de l'être, etc.⁹⁴⁵

Ce « oui » n'est donc ni performatif, ni constatatif. Il ne décrit rien. Il n'est que la condition quasi transcendantale du performatif et du constatatif. Il est présupposé par toute parole. Il double tout énoncé, en cela il ne cesse d'être répété. Il ne tient qu'à ses réitérations.

Or voici, le rapport d'un oui à l'Autre, d'un oui à l'autre et d'un oui à l'autre oui, doit être tel que la contamination des deux oui reste fatale. Et non point seulement comme une menace : aussi comme une chance. Avec ou sans mot, entendu dans son événement minimal, un oui exige a priori sa répétition, sa mise en mémoire, et qu'un oui au oui habite l'arrivée du « premier » oui, qui n'est donc jamais simplement originaire.⁹⁴⁶

C'est la loi de toute alliance, de tout serment que de n'être jamais qu'un « oui » en réponse d'un autre « oui ».

Une alliance qui n'est pas secrète parce qu'elle se protégerait dans la clandestinité de quelque « cause » occulte en mal de pouvoir mais parce que le « oui », qui est un acte non actif, qui ne constate ou ne décrit rien, qui ne manifeste et ne définit en lui-même aucun contenu, ce oui engage seulement, en-deçà ou au-delà de tout. Et pour le faire, il doit se répéter, oui, oui, garder la mémoire, s'engager à garder la mémoire de lui-même, se promettre, se lier à la mémoire pour la mémoire, sans quoi rien jamais ne vient de l'avenir. Voilà la loi, et voilà ce que la catégorie de performatif, dans son état actuel, ne peut qu'approcher à l'instant où il est dit « oui » et « oui » au « oui ».⁹⁴⁷

Toute parole conserve en elle la mémoire de ce « oui » primordial, tout « oui » se fait dans la mémoire de cet autre « oui » qu'il redouble. Il est en cela la condition même de toute mémoire. Tout « oui » appelle un autre « oui » qui répond par la promesse de garder la mémoire de ce « oui ». Il engage ainsi autant le passé que l'avenir.

On ne peut dire oui sans promettre de le confirmer et de s'en souvenir, de le garder, contresigné dans un autre oui, sans la promesse et la mémoire, la promesse de mémoire.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ *Ibidem* p.132

⁹⁴⁶ *Ibidem* p.136

⁹⁴⁷ Derrida Jacques, *Mémoires, pour Paul De Man, op. cit.*, p.42

⁹⁴⁸ Derrida Jacques, *Ulysse gramophone, op. cit.*, p.137

Le « oui » se confie à la mémoire de l'autre. Le « oui » qui n'a de valeur que dans la répétition de lui-même est toujours un « oui » de l'alliance de l'affirmation, de l'assentiment ou du consentement, de l'engagement, de la signature ou du don.

c. Acquiescer à la venue de l'autre : un « nous » qui est promesse implique une politique de l'amitié, du deuil et de l'idiome

La pensée de Derrida – et ce depuis ses premiers écrits qui introduisirent la différance – travaille à repérer les marques de l'autre dans l'être. C'est ce que ses réflexions sur ce « oui » originaire qui est à la fois réponse et appel prolongent. Il ne saurait y avoir d'unité du sujet, de singularité de l'individualité dès lors que toute ipséité se constitue en réponse de l'appel d'un autre, de l'accueil d'un autre – appel qui précède toute constitution et entame le sujet de telle sorte qu'il ne saurait se replier sur l'assurance d'une identité à soi.

La singularité du «qui» n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre « non » (j'essaie d'expliquer ça ailleurs, notamment dans *Ulysse Gramophone*).⁹⁴⁹

La possibilité de répondre « non » à l'autre n'est jamais que la possibilité d'articuler ce « non » mais qui n'annule en rien ce « oui » inarticulé qui est la condition de toute parole. Le langage est essentiellement adresse à l'autre, adresse de l'autre même lorsque l'on pense tenir un discours sur soi. L'autre échappe à toute catégorie car il n'est pas le contenu du discours ; il n'en est pas l'objet mais la condition de possibilité. On ne peut parler d'autrui seulement lui répondre, l'appeler, acquiescer à son appel.

Je ne saurais parler d'autrui, en faire un thème, le dire comme objet, à l'accusatif. Je puis seulement, je dois seulement parler à autrui, l'appeler au vocatif qui n'est pas une catégorie, un cas de la parole, mais le surgissement, l'élévation même de la parole. Il faut que les catégories manquent pour qu'autrui ne soit pas manqué ...⁹⁵⁰

Ces réflexions sur ce « oui » qui précède et disloque toute ipséité posent ainsi que le rapport à l'autre ne saurait être originairement un rapport d'hostilité. Le rapport à l'autre est hospitalité et ce de façon

⁹⁴⁹ Derrida Jacques, « Il faut bien manger » ou le calcul du sujet, in *Points de Suspension*, éditions Galilée, p.277

⁹⁵⁰ Derrida Jacques, « Violence et métaphysique », in *L'écriture et la différence*, éditions du Seuil, Paris, 1967, p.152

originnaire – non pas temporellement ni généalogiquement mais logiquement, dans une logique quasi-transcendantale. L'autre n'a même pas à être présent, à nous appeler effectivement ; il est, bien au contraire toujours absent, essentiellement absent. Toute communication se fait dans cette différence, cet écart essentiel qui fait de l'absence la condition de possibilité de toute parole, de tout discours. L'autre peut être tout autant mort qu'à venir. L'hospitalité commence ainsi par se réfléchir dans le deuil, dans la possibilité qu'il ne soit plus possible de parler à l'autre, que la mort ait rendu impossible tout dialogue. Ce qui précède ainsi tout dialogue, c'est une prosopopée – la possibilité de faire parler les morts, de leur prêter une voix. Le rapport à l'autre est toujours déjà hantise, mémoire de l'autre mais de l'autre comme revenant, celui qui fait retour, qui re-vient, qui ne cesse de revenir autant du passé que de l'avenir. La mémoire vient de l'autre comme de l'avenir.

L'adresse à l'autre peut être aussi une flèche lancée vers l'avenir tout comme Nietzsche en appelait à ceux qui viendront après lui. Tout énoncé est aussi hanté par des destinataires qui ne sont pas encore, qui arriveront plus tard, à l'avenir. Il y a dans la langue un appel à l'autre qui vient qui relève d'une logique messianique, téléopoétique. L'adresse se fait à un autre dont la présence n'est encore que supposée, possible. L'énoncé se tient dans ce possible, est structuré par la logique d'un « peut-être ». C'est d'ailleurs là, dans ce « peut-être » que peut advenir un événement pur – indéterminé, encore sans contenu, qui se tiendrait entre le possible et l'impossible. C'est là les caractéristiques même de l'inconditionnel, de toutes les inconditionnalités qui occupent la pensée de Derrida. L'hospitalité tient à un « peut-être », à un possible impossible, tout comme le don ou le pardon. L'hospitalité, comme le pardon, ne peut arriver que sans calcul, sans programme. L'hospitalité comme ouverture à l'autre comme ami n'est possible que si elle se gagne sur l'impossible. Cette logique, Derrida l'explicite ainsi :

Or la pensée du « peut-être » engage peut-être la seule pensée possible de l'événement. De l'amitié à venir et de l'amitié pour l'avenir. Car pour aimer l'amitié, il ne suffit pas de savoir porter l'autre dans le deuil, il faut aimer l'avenir. Et il n'est pas de catégorie plus juste pour l'avenir que celle du « peut-être ». Telle pensée conjoint l'amitié, l'avenir et le peut-être pour s'ouvrir à la venue de ce qui vient, c'est-à-dire nécessairement sous le régime d'un possible dont la possibilisation doit gagner sur l'impossible. Car un possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà mis de côté, si on peut dire, assuré sur la vie. Ce serait un programme ou une causalité, un développement, un déroulement sans événement. La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même.⁹⁵¹

⁹⁵¹ Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, op. cit. , p.46

La venue de l'autre, celui qui arrive, l'arrivant ne peut donc qu'arriver à l'improviste, sans invitation, sans programme et il arrivera peut-être. C'est à cette condition – celle de rester inconditionnée – qu'une ouverture à l'avenir est maintenue.

L'arrivant arrivera peut-être, car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu'il s'agit d'arrivance, mais l'arrivant, ce serait aussi le peut-être même, l'expérience inouïe, toute nouvelle du peut-être. Inouïe, toute nouvelle, l'expérience même qu'aucun métaphysicien n'aurait encore osé penser.⁹⁵²

Cette ouverture rejoint ce que Derrida a pensé comme messianicité sans messianisme. Si l'avenir n'est possible que comme venue de l'impossible, sans contenu, si ce n'est une promesse ; l'adresse à l'autre, l'acquiescement à la venue de l'autre, à l'arrivant, est exposition à la justice comme au mal, comme possibilité du pire comme du meilleur :

Le messianique, ou la messianicité sans messianisme. Ce serait l'ouverture à l'avenir ou à la venue de l'autre comme avènement de la justice, mais sans horizon d'attente et sans préfiguration prophétique. La venue de l'autre ne peut surgir comme un événement singulier que là où aucune anticipation ne voit venir, là où l'autre et la mort — et le mal radical — peuvent surprendre à tout instant. Possibilités qui à la fois ouvrent et peuvent toujours interrompre l'histoire, ou du moins le cours ordinaire de l'histoire. [...] Le messianique s'expose à la surprise absolue et, même si c'est (toujours sous la forme phénoménale de la paix ou de la justice, il doit, s'exposant aussi abstraitement, s'attendre (attendre sans s'attendre) au meilleur comme au pire, l'un n'allant jamais sans la possibilité ouverte de l'autre. Il s'agit là d'une « structure générale de l'expérience. »⁹⁵³

Toute expérience, toute communication est ainsi structurée par cette messianité sans messianisme qui lie l'arrivant à une promesse et à une inquiétude.

La pensée du « peut-être », de l'inconditionnel qui caractérise l'hospitalité comme amour de l'avenir, ouverture à la promesse, à la venue promise de l'autre, comme promesse d'amitié toujours incalculable, implique que la possibilité d'un « nous » qui fasse communauté s'inscrive dans cette ouverture et que celle-ci ne se referme pas sur elle-même. Si une communauté dépend de la performativité d'un « nous », performativité de la langue même, mais que ce « nous » est compris comme accueil de l'autre en tant qu'autre et non comme se ramenant au même, dans la garde de cette ouverture, une communauté est possible comme communauté impossible, toujours à venir. La

⁹⁵² *Ibidem*

⁹⁵³ Derrida Jacques, *Foi et savoir, les deux sources de la « religion » aux limites de la simple raison*, éditions du Seuil, Paris, 1996, p.30

communauté ne cesse de venir, elle s'appelle elle-même depuis la promesse d'un autre. Un « nous » est toujours une promesse – c'est-à-dire autant un espoir qu'une crainte, et cette indétermination doit être maintenue. Un « nous » n'est jamais assuré de rien, en particulier de l'être. La distance infinie qui sépare les individus comme singularité entre eux et en eux, cette ouverture à l'autre et à la différance ne peut que donner lieu à un « nous » fait d'interruptions. Cette communauté à venir, ce « nous » qui est promesse implique la possibilité d'une politique qui serait une politique de l'amitié, du deuil et de l'idiome⁹⁵⁴. La langue doit elle aussi être maintenue dans l'ouverture à l'autre – c'est-à-dire que la langue ne doit pas être conçue comme close sur elle-même, retour de l'origine, sauvegarde du même, mais écoute à l'appel de l'autre, entretient de cette ouverture, de cette promesse, acceptation qu'il y ait une langue de l'autre – une langue que l'on ne comprend pas encore mais à laquelle il faut dire « oui ».

- d. « Heureux, celui qui se dit : [...] » : replier l'identité sur la langue ; l'homogénéité fantasmée de la nation et de la langue

L'école comme lieu de diffusion de la langue turque « réinventée » fut le lieu privilégié de la reproduction identitaire. A partir de 1933, le ministère de l'éducation introduisit la tenue d'un rituel de serment d'allégeance dans les écoles accompagnant l'hymne national. A ce serment fut ajoutée, en 1972, la citation de Mustafa Kemal tirée de son discours pour le dixième anniversaire de la république en clôture de ce serment :

« Je suis turc, je suis juste, je suis travailleur. Mon principe est de protéger les plus jeunes, de respecter les anciens, d'aimer mon pays et ma nation plus que moi-même. Mon idéal est de grandir et de progresser. O Grand Atatürk ! Je fais le serment de marcher sans m'arrêter sur la voie que tu as ouverte vers le but que tu as indiqué. Que mon existence soit un cadeau à l'existence des Turcs. Heureux celui qui se dit turc ».⁹⁵⁵

L'apprentissage de la langue et de l'écriture sont de ce fait explicitement présentés comme ce qu'ils sont toujours implicitement dans les conceptions nationalistes de la langue : un serment, un lien, une loi d'hymen, un cercle qui vient replier l'identité sur la langue, une appartenance qui désigne une provenance et une destinée, et ce serment se fait à l'intention du « père », du « guide », du

⁹⁵⁴ Cf. Crépon Marc, *Langue sans demeure*, éditions Galilée, Paris 2005

⁹⁵⁵ Cité par Jean-Marc Balhan in Balhan, Jean-Marc. « La Turquie et ses minorités », *Études*, vol. 411, n° 12, 2009, p. 595-604 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/etu.116.0595>

« fondateur », c'est lui qui est le garant du sceau de l'appartenance, c'est face à lui et à son oreille qu'il faut, dans sa langue, articuler le performatif pur qui consiste à dire « je suis turc ».

La politique kémaliste fut marquée par une volonté de rupture exacerbée qui se traduisit par la liquidation de tout héritage de la période ottomane. L'imposition d'un seul et unique ethnonyme à l'ensemble de la population anatolienne n'allait pas de soi et ne pouvait se faire qu'en poussant vers les marges les communautés ethniques et religieuses qui n'étaient ni turques ni musulmanes. L'appartenance à la nation se construisit autour de deux critères – la turcité et l'islam. Les communautés de confession musulmanes telles que les kurdes, les arabes, les alévis sont de fait assimilées à la turcité bien que leurs langues et leurs cultures divergent. À l'inverse, les communautés non musulmanes sont exclues de fait de la nation turque. Les communautés chrétienne et juive sont tenues à la marge et considérées comme suspectes. La République kémaliste s'aliéna ces différentes communautés qui ne se reconnaissaient pas dans cette « turcité » homogène et exclusive.⁹⁵⁶

Cette homogénéisation ne fonctionne qu'en conservant en son sein une part d'hétérogène irréductible. Au lieu de créer une nation unifiée, la vision nationaliste étroite de l'appartenance à la nation ne fit que multiplier les lignes de fractures entre un « nous » et des « autres – *biz ve ötekiler*⁹⁵⁷. « Nous » c'est-à-dire ceux à qui il est demandé de se dire turcs, de parler turc, et appartiennent à la communauté musulmane sunnite et les « autres », c'est-à-dire ceux qui, extérieurs à ce modèle, sont considérés comme autant de potentiels « ennemis de l'intérieur », potentiels alliés de « l'ennemi extérieur », mais qui, en réalité, empêche, entame, l'unanimité de ce discours nationaliste turco-sunnite, le dément, le fait mentir. L'historiographie nationaliste officielle présente l'homogénéisation de la nation turque comme une nécessité faisant suite au traité de Sèvres – la réduction de la présence des communautés chrétiennes en Anatolie par l'échange massif de population est présentée comme une nécessité afin de se protéger contre toute dislocation possible du territoire turc – mais entretient le déni quant au fait que cette homogénéisation a été planifiée dès les débuts de la guerre et réalisée en majeure partie via le génocide des communautés arméniennes en Anatolie. L'historiographie officielle lie le fondement de la nation turque à un mouvement de résistance et ne peut admettre que celui-ci soit lié à un crime d'une telle envergure suivie d'une guerre civile. Ajoutons à cela le fait que le nationalisme turc dénie aux kurdes le droit d'affirmer la singularité de leur identité linguistique, culturelle et territoriale car cela remettrait en cause le lien entre la nation et la « turcité ». L'alévisme est également combattu car bien que de confession musulmane, celui-ci se situe en dehors du cadre

⁹⁵⁶ *Ibidem*

⁹⁵⁷ *Ibidem*

sunnite⁹⁵⁸. Une ligne de fracture passe également entre kémalistes laïcs souvent autoritaires, et conservateurs sunnites.

2. Deuil et l'hospitalité : promesse d'une langue contre toute rage appropriatrice

a. L'événement du pardon : d'autres alliances, d'autres liens, d'autres mémoires

L'homogénéité de la nation et de la langue reste un fantasme en deçà duquel travaillent d'autres alliances, d'autres liens, d'autres mémoires.

Dans le secret des communautés d'autres identités viennent fissurer ce modèle hégémonique. La possibilité d'un autre « nous », tendu comme une promesse, peut déjà être entendu ; un « nous » qui peut dire : « nous sommes tous Arméniens » – en turc. Et il importe que cela soit dit en turc, sa portée ne se comprenant qu'à partir de fait que la langue turque devienne lieu d'une identité plurielle, une identité en partage qui maintiendrait l'irréductibilité d'un « et » – Turc et Arménien. C'est ce que Hrant Dink défendait. L'assassinat de ce journaliste, fondateur et directeur de l'hebdomadaire *Agos* édité en turc et en arménien à Istanbul, par un jeune nationaliste turc, provoqua une indignation qui se traduisit par un cortège d'une centaine de milliers de personnes pour lui rendre hommage. C'est au cours de ses funérailles, le 23 janvier 2007, que l'on put voir des gens brandir ou scander dans les rues d'Istanbul : « *Hepimiz Hrant Dink'iz. Hepimiz Ermini'yiz.* ». L'événement fut retransmis à la télévision ainsi que l'office à l'Eglise du patriarcat à Kumkapi, avant l'enterrement au cours duquel le patriarche Mesrob II mis en cause directement le système éducatif accusé de perpétuer la haine des Arméniens :

"Nous avons toujours espoir de voir d'urgence l'amorce d'efforts pour éradiquer l'animosité envers les Arméniens en Turquie, à commencer par les manuels scolaires et les écoles."⁹⁵⁹

Cet événement ne fut pas sans influence sur l'initiative qui réunit, deux ans plus tard (le 15 décembre 2008), près de deux cents personnalités autour d'une pétition mise en ligne pour demander pardon aux Arméniens pour le génocide de 1915.

Ces deux événements s'inscrivent dans un mouvement de transformation de la société turque qui ouvrit un certain nombre de questions quant à l'histoire, aux fondements et aux tabous de la

⁹⁵⁸ Cf. Zarcone, Thierry. « La confrontation Sunnites-Alevis en Turquie : l'impossible reconnaissance », *Confluences Méditerranée*, vol. 105, no. 2, 2018, pp. 47-63.

⁹⁵⁹ Shihab Sophie, « En Turquie, hommage populaire et émotion aux funérailles de Hrant Dink », *Le Monde*, 24 janvier 2007 ; URL : https://www.lemonde.fr/europe/article/2007/01/24/en-turquie-hommage-populaire-et-emotion-aux-funerailles-de-hrant-dink_858993_3214.html

république turque. Depuis les années 1980 et le retour à une démocratie parlementaire, un long processus de remise en cause des certitudes politiques, des mythes fondateurs, des dogmes nationaux a émergé, notamment via la publication et la traduction de travaux sur l'histoire du génocide arménien (notamment par deux maisons d'édition, Belge et Aras). C'est en effet le tabou arménien qui cristallise toutes les tensions autour des questions relatives à l'identité nationale, à l'appartenance communautaire, à l'écriture de l'histoire mais également des questions portant sur la justice et la vérité.

La campagne de demande de pardon ouverte en décembre 2008 est en rupture avec le discours historiographique nationaliste officiel construit autour de l'organisation de l'amnésie et d'une réécriture de l'histoire posant les Turcs en victimes des nationalistes arméniens. Le texte de la pétition reconnaît non seulement la réalité du génocide mais en dénonce également le déni :

« Ma conscience ne peut accepter que l'on reste indifférent à la Grande Catastrophe que les Arméniens ottomans ont subie en 1915, et qu'on la nie. Je rejette cette injustice et, pour ma part, je partage les sentiments et les peines de mes sœurs et frères arméniens et je leur demande pardon. »⁹⁶⁰

Une telle reconnaissance ouvre une brèche dans la mémoire collective turque et fait jaillir un sentiment de culpabilité transgénérationnelle. C'est en tout cas ainsi que la rédactrice en chef du journal *Taraf* l'exprime :

« Je demande pardon à mes frères arméniens pour ce qui s'est passé en 1915, parce que, même si je n'en suis pas l'acteur, même si je ne partage pas intellectuellement et même si mon approche n'est pas forcément celle typique d'un "membre de la nation turque" je sens dans les tréfonds de mon être la douleur du persécuté comme la culpabilité du persécuteur ; parce que je n'arrive pas à me convaincre complètement de n'avoir tiré aucun profit aussi minime qu'il soit du génocide arménien ; parce que je n'arrive pas à me contenter de croire que je n'ai pas joui des biens, des propriétés et des terres que les Arméniens ont été forcés d'abandonner et je vacille entre "et si j'en ai joui" et "est-ce possible que je n'en aie pas joui". »⁹⁶¹

Un autre texte venant compléter cette demande de pardon parle de cette hantise qui traverse l'ensemble de la société turque. Il y est question de ces fantômes qui hantent l'Anatolie :

⁹⁶⁰ Cf. Cengiz Aktar, *L'Appel au Pardon, Des Turcs s'adressent aux Arméniens*, CNRS éditions, 2010, 78p.

⁹⁶¹ Cengiz Aktar, « Le pardon comme catalyseur de politiques de mémoire », in *La repentance*, (dir.) Laroche Gilbert et Raymond Jean-françois, éditions Bibliothèque du CERF, Paris, 2014

« C'est le fantôme des innocents qui ont subi le génocide, c'est le cri de la majorité silencieuse de l'Anatolie. Ils ne sont pas seulement les ancêtres des Arméniens vivant en Arménie. Ce sont les Grecs, les Kurdes, les Syriques, les Chaldéens, les Nestoriens, les Ezidis, les Alevis, ce sont les habitants de ces terres. En vérité, ils sont l'Anatolie. Et pour que ces âmes se reposent en paix, je m'agenouille. Je demande pardon pour que la malédiction se lève, pour que ces terres retrouvent la sérénité et la paix. Je ne me contente pas de demander pardon, j'ouvre mes bras à ceux qui sont dispersés partout dans le monde mais qui n'ont pas d'autre patrie que l'Anatolie, aux vrais enfants de l'Anatolie les Arméniens, les Grecs et les Syriques et je les invite dans leur pays d'origine. Je leur dis "venez s'il vous plaît, bienvenu dans votre pays d'origine, revenez sur ces territoires vides, déserts, maudits, visités par des fantômes, pour que cette terre retrouve sa vitalité et son âme." Je fais cela au nom de l'humanité. J'en suis redevable. Il faut plus que la demande de pardon... »⁹⁶²

Avec le génocide arménien de 1915 puis l'expulsion des populations grecques entre 1914 et 1923⁹⁶³, quelque chose s'est irrémédiablement brisée ; une perte incommensurable est advenue scellant à jamais des possibles pour l'avenir. Cette violence ne toucha pas seulement ces autres – qui n'étaient pas si autres – mais également les « Turcs » eux-mêmes. Il nous faut réécouter ici les mots de Yigit Bener cités par Etienne Copaux :

« En 1915 nous n'avons pas seulement anéanti des vies. Nous n'avons pas seulement détruit une part importante de la population de ces terres, nous n'avons pas seulement détruit ce qu'ils avaient apporté à ce pays, leur histoire et leur héritage culturel, nous n'avons pas seulement détruit le sens qu'ils avaient apporté à l'histoire authentique de l'Anatolie, nous n'avons pas seulement détruit la diversité et la richesse de ces cultures qui se nourrissaient les unes des autres... »⁹⁶⁴

Il faut entendre ce « nous » qui suit dans ses paroles, ce témoignage d'une commune appartenance brisée, et cette perte qui n'est pas seulement une perte de mémoire mais une perte bien plus grande et bien plus profonde.

Car ce faisant nous avons détruit l'identité commune née du destin commun de tous ces vieux peuples mêlés en ce pays. Nous avons détruit notre mémoire, et, ce qui est bien pire, nous avons détruit une part de notre humanité.⁹⁶⁵

⁹⁶² *Ibidem*

⁹⁶³ Bruneau Michel, « L'expulsion et la diasporisation des Grecs d'Asie Mineure et de Thrace orientale (1914-1923) », *Anatoli*, 3, 2012 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/anatoli.426>

⁹⁶⁴ Etienne Copeaux, Ce que le génocide a fait à la Turquie, art. cit.

⁹⁶⁵ *Ibidem*

Dès la fin de la guerre, la question de la justice et du calcul des réparations fut soulevée, portée devant des tribunaux pour être abandonnée par la suite. La construction du roman national, la structuration de la société autour de stéréotypes et de mythes fondateurs encadrés par l'Etat entrepris par les nationalistes kémalistes se présente comme autant de rouages d'un mécanisme de refoulement. Le nationalisme promeut un récit censé ôter aux turcs tout sentiment de culpabilité et ce faisant, tout deuil apparaît impossible puisqu'il ne saurait y avoir de deuil pour un ennemi tué – un ennemi qui, qui plus est, s'est révélé être un traître. Ne pouvant nier la disparition de centaines de milliers de personnes, le discours officiel s'enferme dans une dénégation⁹⁶⁶. L'historiographie rejoint l'idéologie nationaliste et donne crédit à l'alternative « nous ou eux » : la société devant être défendue, le nationalisme rassure en projetant une image narcissique de soi, une identité tissée de stéréotypes essentialisés et qui rend acceptables les souffrances subies et par conséquent, légitime l'usage de la violence. Mais ce deuil rendu impossible est lui aussi une violence ; l'obstruction de la mémoire est aussi une violence. Ce qui est refoulé ne disparaît pas. Le refoulé ne peut que revenir – sous d'autres formes. C'est pour cela que nous retrouvons dans ces témoignages faisant part de ce sentiment de culpabilité sous-jacent en Turquie tant de références aux « fantômes » et à la « hantise ». La Turquie est hantée, reste hantée par plus d'un fantôme.

b. Une tresse de voix, une responsabilité envers la mémoire de l'autre : il faut compter avec les fantômes

La hantise dit autant l'inextricable paradoxe de la présence d'une absence, présence de ce qui n'est pas de l'être, de l'être comme présence, d'une différence, qu'une peur – la peur que fasse retour ce qui accuse, ce qui porte une culpabilité. Un sentiment de culpabilité accompagne tout fantôme et il y en a toujours plus d'un. Plus d'un fantôme, nous l'avons vu, hante la Turquie. Il y a le fantôme de Mustafa Kemal transfiguré en une figure paternelle et autoritaire. Omniprésent, il est celui qui dit la

⁹⁶⁶ Cf. Vincent Duclert : « Le déni turc n'est pas un négationnisme au sens où on l'entend avec les entreprises de négation de la Solution finale. Il ne repose ni sur des thèses racistes ni sur des extrémismes politiques. Hamit Bozarslan parle à son sujet de « discours historiographique autiste » et d'histoire dominée par la thématique du complot. Nous penchons pour notre part vers une notion d'histoire idéologique et non pratique, téléologique et non critique, visant à la production d'une vérité qui n'est pas celle de l'histoire. Du reste, la stratégie ultime de la propagande turque consiste à affirmer qu'il est devenu impossible de connaître la vérité sur les événements de 1915 et qu'il est donc préférable de ne plus en parler. Cet effort pour caractériser la spécificité du déni ne veut pas dire que les responsables de cette histoire officielle n'utilisent pas les mêmes méthodes que les négationnistes, en particulier le fait d'avancer à visage couvert sous le paravent d'un quelconque Institut de recherches ou de manipuler des historiens indépendants par trop naïfs ou insuffisamment prudents. Il y a également la pratique qui consiste à disqualifier toute une recherche ou un ensemble documentaire sur la base d'une erreur ponctuelle ou d'une approximation. » in Duclert Vincent. « Les historiens et la destruction des Arméniens », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 81, n°1, 2004, p.137-153 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/ving.081.0137>

loi et donne la langue, celui devant qui l'on prête serment. Figure qui vaut autant pour ce qu'elle rassemble – les frères faisant cercle autour du mythe fondateur auquel ils voudraient pouvoir croire, le mythe qui les absout de leur culpabilité originelle – que pour ce qu'elle sépare – les amis des ennemis, le propre de l'étranger, le pur de l'impur, la violence légitime de la violence illégitime. Figure spectrale dont les Turcs héritent à la naissance.

Elle se voudrait la seule, l'unique, mais il n'y a jamais qu'un fantôme et nous n'héritons jamais d'un seul fantôme. Des fantômes, il y en a toujours plus d'un : fantômes des Arméniens disparus, assassinés, anonymes ou non. Le fantôme tombe sous le coup du « plus d'un ». C'est ce « plus d'un » qu'il faut penser avec Derrida. « Plus d'un », c'est-à-dire : nous n'héritons et nous ne pouvons compter qu'avec du multiple. La spectralité est ce qui ne peut être rassemblée en une totalité :

« On n'hérite jamais sans s'expliquer avec du spectre et, dès lors, avec plus d'un spectre. Avec la faute mais aussi l'injonction de plus d'un.⁹⁶⁷

Il faut compter avec les fantômes, les porter en soi, eux, qui sont porteurs d'une injonction. Tout fantôme arrive avec une injonction, une injonction qui vient de la dissymétrie dans le rapport. Un fantôme est toujours un effet de regard ; il nous regarde, nous sommes sous son regard et nous ne pouvons pas lui rendre son regard. Il y échappe. C'est ce que Derrida appelle un « effet de visière ». Nous sommes livrés à lui, à son regard et à sa voix. Il porte une injonction, exige une dette, assigne une responsabilité envers la mémoire de l'autre. Compter avec les fantômes, c'est garder la mémoire de l'autre qui vient autant du passé que de l'avenir :

L'anachronie fait ici la loi. Que nous nous sentions vus par un regard qu'il sera toujours impossible de croiser, voilà l'effet de visière depuis lequel nous héritons de la loi. Comme nous ne voyons pas qui nous voit, et qui fait la loi, qui délivre l'injonction, une injonction d'ailleurs contradictoire, comme nous ne voyons pas qui ordonne « jure » (*swear*), nous ne pouvons pas l'identifier en toute certitude, nous sommes livrés à sa voix. Celui qui dit « Je suis le spectre de ton père » (« *I am thy Fathers Spirit* »), on ne peut que le croire sur parole. Soumission essentiellement aveugle à son secret, au secret de son origine, voilà une première obéissance à l'injonction. Elle conditionnera toutes les autres. Il peut toujours s'agir de quelqu'un d'autre encore. Un autre peut toujours mentir, il peut se déguiser en fantôme, un autre fantôme peut aussi se faire passer pour celui-ci. C'est toujours possible.⁹⁶⁸

⁹⁶⁷ Derrida Jacques, *Spectre(s) de Marx*, op. cit. , p.46

⁹⁶⁸ *Ibidem* p.27

Nous sommes livrés à leurs voix. C'est par la voix et donc la langue qu'ils s'expriment, qu'ils s'imposent à nous. Ils ne sont pas incarnés – ils n'ont pas de corps, ils ne sont ni présents ni absents – mais invoqués. Ils tiennent tout entier dans cette voix que nous leur prêtons lorsque nous invoquons la loi, la justice, la vérité, la responsabilité, le devoir de mémoire. Nous ne pouvons leur échapper mais nous pouvons décider de ceux dont nous voulons hériter. L'invocation des morts, de l'appartenance de ces morts (nos morts), d'une langue qui soit notre langue parce qu'elle porte la voix de nos morts, une terre qui soit la terre où repose ces morts : toutes ces invocations ont scellé dans l'histoire un lien entre la langue comme bien commun et les morts comme objet de commémoration, définissant toute politique d'appropriation et de reconnaissance identitaire. Injonction au respect des morts, de la langue, de la terre, de la loi ; injonction qui pose les partages, rejette et exclue des voix, d'autres voix, qui prend le risque du « une seule voix ».

Derrida disait avoir trouvé une définition acceptable de la déconstruction dans le « plus d'une voix »⁹⁶⁹. Définition qui n'est pas une phrase, à la fois moins et plus qu'une phrase, une interjection : « plus d'une voix » qui vaut pour tout ce qui ruine toute tentative de réaliser des totalités, pour toute totalité qui ne redouble de violence que par cet échec à faire un tout. Ruine de la totalité : « plus d'une voix » est ce dont il faut se souvenir. « Plus d'une voix », « plus d'un fantôme », « plus d'une langue »⁹⁷⁰. Toute voix est tressée d'autres voix. Une voix est aussi une tresse de voix, toujours prise dans une plurivocité qui la travaille. Pour Derrida, un « je » n'est constitué, n'est rendu possible dans son identité de « je » que par cet enchevêtrement de voix. Il faut prendre en soi au moment du deuil cette multiplicité de voix. Penser la spectralité, c'est penser cette plurivocité. Toute répression commence là où un pouvoir constitué essaie de faire taire une voix, de réduire cet écheveau de voix à une seule voix. Une démocratie n'est possible qu'en faisant place, en ouvrant un espace à ces voix qui sont plurielles, multiples, déconcertantes. Compter avec les fantômes se double ainsi d'une politique de la langue qui serait une politique attentive à cette multiplicité de voix qui hante chaque voix.

c. Abraham et Torok : le deuil ne réussit qu'à échouer ; il faut porter ce qui fait la singularité de la voix

⁹⁶⁹ Cf. Safaa Fathy, *D'ailleurs Derrida*, édition DVD Montparnasse, 1999

⁹⁷⁰ Cf. Jacques Derrida : « Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la déconstruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase : plus d'une langue. Cela ne fait pas une phrase, en effet. C'est sentencieux mais cela n'a pas de sens, si du moins, comme le veut Austin, les mots seuls n'ont pas de sens (*meaning*). Ce qui a du sens, c'est la phrase (*sentence*). Combien de phrases peut-on faire avec « déconstruction » ?, in Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, éditions Galilée, Paris, 1988, p.38

Il nous faut pour comprendre ce qu'implique une telle prise en compte de ce multitude de voix, revenir encore une fois à la question du deuil.

L'une des dernières grandes mises en récit du mythe de la naissance de la communauté – la naissance mythique de la communauté et le mythe du mythe de cette naissance – est celle formulée par Sigmund Freud lorsque, dans *Totem et tabou*⁹⁷¹, celui-ci fait reposer la naissance de la communauté sur le parricide puis sur le deuil du père comme ce qui va lier les frères entre eux. Ce récit mythique invite aussi à penser la transmission d'un sentiment de culpabilité (le deuil comme serment de fidélité tentant de réparer le meurtre comme infidélité à la loi du père) à travers les générations.

Lorsque Jacques Derrida élabore – dans le prolongement de sa déconstruction de la métaphysique de l'être comme présence – sa réflexion autour de la spectralité, des fantômes et de la revenance, celui-ci s'appuie sur sa rencontre avec les analystes Maria Torok et Nicolas Abraham ainsi que sur sa lecture de leurs textes – textes auxquels il joindra lui-même un texte, *Fors*⁹⁷², en guise de prolongement. La lecture de l'œuvre psychanalytique de Sigmund Freud a été déterminante pour l'élaboration de sa pensée, mais c'est chez Abraham et Torok que Derrida va relever des notions clés pouvant ouvrir – pour lui – la possibilité d'une autre forme de deuil – un deuil impossible mais conçu différemment, en dehors de toute perspective psychothérapeutique ; une conception du deuil qui pousse jusqu'à son aporie, et ce afin de poser à nouveau frais les partages avec l'Autre, les autres et tout autre.

Les thèses d'Abraham et Torok sur lesquelles Jacques Derrida s'appuie, commencent dans l'article que Maria Torok fait paraître en 1968 et intitulé « Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis », qui est un texte sur ses réflexions sur le deuil et ses pathologies dans le prolongement des textes de Freud : *Totem et tabou* et *Deuil et mélancolie*. Les travaux communs de Torok et Abraham se poseront dans la continuité de ces réflexions sur le deuil et ouvriront sur des notions de psychothérapie telles que le deuil impossible comme maladie du deuil d'un être cher, le fantasme d'incorporation comme identification secrète avec un objet perdu, la crypte au sein du Moi comme enterrement d'un vécu devenu indicible, et le travail du fantôme comme effets transgénérationnels des secrets de famille.

Le travail du fantôme dans l'inconscient ainsi que la notion de crypte entrent en résonance avec les réflexions de Derrida sur la relation à l'autre à partir de la différence, c'est-à-dire à partir de la possibilité de sa mort, sur la prise en soi de l'autre, sur la fidélité à l'autre dans le deuil, sur la question de la dette, sur les fantômes comme invocations c'est-à-dire comme voix se hantant les unes les autres.

⁹⁷¹ Freud Sigmund, *Totem et tabou*, coll. Quadrige, PUF, Paris, 2015

⁹⁷² Derrida Jacques, *Fors, Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok - Préface à Abraham Nicolas et Torok Maria Cryptonymie, le Verbier de l'Homme aux Loups*, Champs Flammarion, Paris, 1976

En effet, Maria Torok et Nicolas Abraham ont porté leur attention sur des phénomènes pathologiques particuliers rencontrés chez certains patients : phénomènes consistants en des changements de voix reconnaissables à des changements de rythmes, d'accent ou d'intonation. Ces changements de voix marquent la possibilité que plusieurs voix puissent cohabiter : un patient peut aussi bien parler en son nom propre que parler au nom d'un autre. Cette possibilité que soit donnée voix à d'autres voix au sein du Moi relève d'un travail d'intériorisation qui oppose deux processus : l'introjection et l'inclusion psychique dont la redéfinition du partage signe une nouvelle approche du clivage du Moi. Le clivage du moi se comprenant dans l'œuvre de Sigmund Freud comme la coexistence de deux attitudes au sein du Moi quant à la réalité : il y aurait au sein du Moi deux attitudes psychiques face à la réalité extérieure en tant que celle-ci vient contrarier une exigence pulsionnelle. Soit il est tenu compte de la réalité, soit celle-ci est déniée et remplacée par une production du désir. Une des variétés du clivage du Moi ayant lieu dans les situations de deuil impossible, la question du deuil est liée aux questions relatives aux fantasmes d'incorporation et au processus d'introjection.

Le fantasme d'incorporation est identifié par Freud dans *Totem et tabou* comme première identification au père au travers de fantasmes cannibaliques par lesquels se forment le moi corporel et psychique. C'est ici que l'on retrouve l'un des derniers récits mythiques sur la fondation mythique de la communauté autour du deuil du père, du patriarche dont le meurtre, le parricide, est suivi d'une scène d'incorporation cannibalique scellant l'intériorisation de loi du père comme règle élémentaire de tout lien social.

En tuant et mangeant le père de la horde primitive, les membres de la tribu croient pouvoir ainsi s'approprier ses biens et sa puissance. Ils ne font qu'intérioriser à leur insu les interdits et, commençant à se sentir coupables, ils inventent les règles élémentaires du lien social (l'interdit de l'inceste et du meurtre). L'humanité naît des conséquences de cette incorporation « historique ». C'est ce parcours que refait en accéléré chaque petit d'homme.⁹⁷³

L'introjection est quant à elle, comme forme d'incorporation, une notion introduite par Sandor Ferenczi mais également reprise par Sigmund Freud. L'introjection se définit comme l'inverse d'une projection, c'est-à-dire comme passage fantasmatique du dehors au-dedans et décrit l'absorption de tout objet d'intérêt au sein du Moi, c'est-à-dire un élargissement du Moi correspondant à la tendance névrotique de la psychè :

Tandis que le paranoïaque expulse de son Moi les tendances devenues déplaisantes, le névrosé cherche la solution en faisant entrer dans son moi la plus grande partie possible du monde

⁹⁷³ Menès Martine. « Et la chair s'est faite verbe... », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol. 52, n°2, 2003, p.9-12 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/lett.052.09>

extérieur, en faisant l'objet de fantasmes inconscients. On peut donc donner à ce processus, en contraste avec la projection, le nom d'introjection.⁹⁷⁴

Freud reprendra cette notion d'introjection dans son article « Deuil et mélancolie » portant sur les pathologies du deuil. Le deuil y est compris comme travail permettant l'élaboration psychique à partir de la perte de quelqu'un mais également comme réaction à toute forme d'attachement à un idéal (patrie, liberté etc.). Les deuils pathologiques sont justement ce qui a intéressé Abraham et Torok. Si le travail du deuil nécessitait un travail psychique spécifique menant à un desserrement des liens avec la personne morte ou l'objet de la perte, un deuil non fait peut non seulement entraîner une dépression se manifestant sous différentes formes, mais également se transmettre. C'est ce que Torok et Abraham avance à partir de leurs travaux sur les maladies du deuil⁹⁷⁵. Selon cette approche, les deuils qui ne sont pas surmontés peuvent avoir une influence transgénérationnelle, passer des parents aux enfants et se traduire par des troubles psychosomatiques. Les maladies du deuil sont toujours l'expression de fantasmes d'incorporation et ceux-ci sont toujours secrets pour le sujet. C'est l'existence d'un secret honteux qui provoque une situation de deuil impossible et qui entraîne une variété du clivage du Moi que Torok et Abraham ont identifié sous le nom de « crypte ». Ce nom de « crypte » est le signe d'un deuil qui échoue en ce qu'il ne libère pas le sujet des liens qui l'attachaient à l'objet de la perte et se caractérise par le déni d'une partie de la réalité – psychique et extérieure – et entraîne la construction d'un espace d'inclusion-exclusion au sein du Moi où ce qui est inclus n'est pas incorporé, reste autre et inaccessible. Ce phénomène psychique de *cryptophorie* représente le cryptage qui est l'enfouissement dans une crypte. Le patient *cryptophore* selon les termes des psychanalystes, souffre d'une expérience traumatique faisant l'objet d'un refoulement conservateur au sein de la zone clivée du Moi, de l'échec de l'introjection des désirs échangés avec l'objet de la perte.

Les fantômes psychiques sont la résultante de l'existence d'une crypte au sein du Moi clivé d'un parent souffrant d'un indicible, indicible qui consiste en l'impossibilité d'avoir pu mettre un nom à un traumatisme éprouvé. Le travail du fantôme dans l'inconscient s'élabore ainsi à travers les générations – pas de façon héréditaire mais par héritage familial précoce dans la relation parents-enfants – qui se fonde sur les attitudes, les gestes et la vocalité. Ainsi, les enfants héritent – de façon inégale – des traumatismes non-surmontés de leur famille et ont à travailler psychiquement à partir des cryptonymes familiaux – les noms enfouis.

⁹⁷⁴ Ferenczi Sandor, *Œuvres complètes, tome 1*, coll. « Science de l'homme », Payot, Paris, 1990.

⁹⁷⁵ Tisseron, Serge. « Maria Torok, les fantômes de l'inconscient », *Le Coq-héron*, vol. 186, n°3, 2006, p.27-33 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/cohe.186.0027>

Jacques Derrida va s'intéresser à cette approche renouvelée du clivage du Moi et surtout à cette conception qui fait du fantôme ce quelque chose qui vient de l'autre, d'un parent gardant un secret et qui, revenant hanter le sujet, définit les contours d'une autre sorte de deuil possible, une sorte de deuil « impossible » justement et ce parce qu'il ne détruirait l'autre comme autre. Ce deuil impossible qui semble rendre indécidable le partage entre incorporation et introjection ouvre en effet la possibilité de garder en soi le mort, en un lieu crypté, dans un endroit où celui-ci peut être détruit comme autre. Ce serait en effet un deuil à l'opposé du travail de deuil normal, celui qui « réussit », qui réussit justement en faisant disparaître l'autre comme autre. Le rituel social du deuil est entièrement tourné vers la réussite et donc la destruction du mort en tant qu'autre, en tant que réalité existante en dehors de la mémoire de celui qui survit.

Mémoire et intériorisation, c'est ainsi qu'on décrit souvent le « travail du deuil » « normal » depuis Freud. Il s'agirait d'un mouvement par lequel une idéalisation intériorisante prend en elle, sur elle, dévore idéalement et quasi littéralement le corps et la voix de l'autre, son visage et sa personne. Cette intériorisation mimétique n'est pas fictive, elle est l'origine de la fiction, de la figuration apocryphe. Elle a lieu dans un corps, elle donne lieu, plutôt, à un corps, à une voix, à une psyché qui, pour être « nôtres », n'existaient pas et n'avaient aucun sens avant cette possibilité dont il faut donc toujours commencer par se souvenir et qu'il faut donc suivre à la trace. Il faut, c'est la loi, la loi du rapport (nécessaire) entre l'être et la loi.⁹⁷⁶

Ces réflexions faites au moment où Derrida doit prendre la parole après la mort de son ami Paul de Man, il les reprendra au moment où, une fois encore endeuillé, il doit prendre la parole pour Hans Gadamer. Ce qui s'opère ici c'est une déconstruction de cette « normalité », ces « normes » du deuil, telles que Freud les présente :

Selon Freud, le deuil consiste à porter l'autre en soi. Il n'y a plus de monde, c'est la fin du monde pour l'autre à sa mort, et j'accueille en moi cette fin du monde, je dois porter l'autre et son monde, le monde en moi : introjection, intériorisation du souvenir (*Erinnerung*), idéalisation. La mélancolie accueillerait l'échec et la pathologie de ce deuil. Mais si je dois (c'est l'éthique même) porter l'autre en moi pour lui être fidèle, pour en respecter l'altérité singulière, une certaine mélancolie doit protester encore contre le deuil normal. Elle ne doit jamais se résigner à l'introjection idéalisante. Elle doit s'emporter contre ce que Freud en dit avec une tranquille assurance, comme pour confirmer la norme de la normalité. La « norme » n'est autre que la bonne conscience d'une amnésie. Elle nous permet d'oublier que garder l'autre au-dedans de

⁹⁷⁶ Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, op. cit. , p.54

soi, comme soi, c'est déjà l'oublier. L'oubli commence là. Il faut donc la mélancolie. En ce lieu, la souffrance d'une certaine pathologie dicte la loi - et le poème à l'autre dédié.⁹⁷⁷

Ce que Derrida relève en ce point où intériorisation et mémorisation se comprennent comme « dévoration » du mort, c'est l'aporie où cela mène le travail de deuil lui-même. Si le travail de deuil se veut fidélité au mort, à l'objet de la perte, celui-ci ne réussit qu'à incorporer l'autre, à faire de l'autre une partie de nous, et donc à détruire l'autre comme autre. Le travail de deuil ne réussit qu'à échouer :

Nous ne pouvons vivre cette expérience que sous la forme de l'aporie, aporie du deuil et de la prosopopée : le possible reste impossible, la réussite échoue, l'intériorisation fidèle qui porte l'autre et le comporte en moi (en nous), vivant et mort à la fois, elle fait de l'autre une partie de nous, entre nous - et l'autre paraît alors n'être plus l'autre précisément parce que nous le pleurons et le portons en nous, comme un enfant encore à naître, comme un avenir.⁹⁷⁸

Dès lors la difficulté est de comprendre comment faire pour laisser l'autre survivre en nous en tant qu'autre, c'est-à-dire de savoir comment faire pour que cette survie ne soit pas suspendue à une incorporation ou à une introjection. Il faudrait dès lors inventer un mode de survie à travers laquelle l'autre survivrait en tant qu'autre, à ne pas le prendre en soi, à le faire soi et donc à le laisser seul, hors de nous, seul dans sa mort.

Inversement, l'échec réussit : l'intériorisation qui avorte, c'est à la fois le respect de l'autre comme autre, une sorte de tendre rejet, un mouvement de renoncement qui le laisse seul, dehors, là-bas, dans sa mort, hors de nous. Pouvons-nous accepter ce schéma? Je ne le crois pas, même s'il comporte une part de dure et indéniable nécessité, celle-là même qui rend le vrai deuil impossible.⁹⁷⁹

Entre un deuil réussi qui échoue et un deuil qui est un échec qui réussit, ce qui reste c'est un échec : un échec compris comme aporie du deuil. Le deuil ne peut qu'échouer. Il faut qu'il échoue. Il faut pour reconnaître à l'autre son hétérogénéité non plus comprendre le deuil à partir d'une ontologie mais à partir d'une hantologie. Il faut conserver l'aporie.

L'infidélité la plus meurtrie, voire la plus meurtrière, est-ce celle du deuil possible qui intériorise en nous l'image, l'idole ou l'idéal de l'autre mort et ne vivant qu'en nous ? Ou bien celle du deuil impossible qui, laissant à l'autre son altérité, en respecte l'éloignement infini,

⁹⁷⁷ Derrida Jacques, *Béliers, dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, éditions Galilée, Paris, 2003, p.74

⁹⁷⁸ Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, op. cit. , p.54

⁹⁷⁹ *Ibidem*

refuse ou se trouve incapable de le prendre en soi, comme dans la tombe ou le caveau d'un narcissisme ?⁹⁸⁰

3. « Qu'appelle-t-on peser ? » : porter l'autre en soi ; une archi-éthique rendant inséparable le deuil de l'amitié du deuil de l'idiome

Il faudrait pouvoir respecter l'altérité de l'autre, se faire le gardien de ce à quoi nous ne pouvons nous identifier. L'aporie consistant en ce que l'autre apparaisse en nous et en-dehors de nous comme autre, le deuil de l'autre est tenu en échec et c'est le deuil du deuil qu'il faut faire. L'expérience de l'autre comme autre est l'expérience d'une trace qui revient en excès. Le souvenir que nous devons garder de ce qui n'est plus rien et que nous devrions intérioriser échoue en ce que l'autre arrive toujours en excès. La mémoire est toujours déjà endeuillée. Ce qui n'est plus, l'autre, en tant qu'absence irrévocable insiste, fait retour par les voix qui hantent l'inconscient. La pensée de Derrida en tant que pensée de la déconstruction est cette pensée qui, justement, donne voix à plus d'une voix – qui donne voix à ces voix qui se hantent les unes les autres, s'enchevêtrent et tiennent en échec la clôture sur soi de toute identité. Donner voix à plus d'une voix est donc une question qui engage la justice. Faire justice aux morts est un inconditionnel, une obligation, une injonction archi-éthique. Il faut aider ces singularités disparues. Il faut les aider à revenir. Il faut porter ce qui fait leur singularité, la singularité de leurs voix, c'est-à-dire leur idiome. Il nous faut porter ce qui fait l'idiome de ces morts. Derrida a pour cela une sentence elliptique et lapidaire :

[...] (c'est l'éthique même) [...] ⁹⁸¹

Cette éthique que Derrida appelle n'est plus à entendre comme ayant lieu entre vivants mais comme une relation entre les vivants et ceux qui doivent être portés, entre les vivants et les morts. Ceux dont il faut porter la mémoire, ceux à qui nous survivons :

Je dois alors le porter, te porter, là où le monde se dérobe, c'est là ma responsabilité. Mais je ne peux plus porter l'autre, ni toi, si porter veut dire inclure en soi-même, dans l'intuition de sa propre conscience égologique. Il s'agit de porter sans s'approprier. Porter ne veut plus dire « comporter », inclure, comprendre en soi, mais se porter vers l'inappropriabilité infinie de

⁹⁸⁰ *Ibidem* p.29

⁹⁸¹ Derrida Jacques, *Béliers*, *op. cit.* , p.74

l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi.⁹⁸²

Il faut rendre justice aux êtres disparus, leur faire une place, les garder en mémoire. L'éthique telle que Derrida la pense est une éthique qui se construit à partir d'une promesse : la promesse de garder en mémoire les êtres disparus. Cette promesse engage une responsabilité du vivant envers ce qui l'excède. L'éthique chez Derrida est liée à l'aporétique, à l'indécidable, à l'impossible. Elle est une traversée des apories.

Ce qui m'intéresse, ce sont, en fait, les apories de l'éthique, ses limites.⁹⁸³

Dans la pensée de Derrida, l'aporétique est constitutif. En remontant aux conditions de possibilité de l'éthique, Derrida en vient à poser que ce qui fait l'éthicité de l'éthique apparaît dans l'aporie, autrement dit dans l'impossible. Ce mouvement de conversion du possible en impossible, nous y avons fait référence précédemment dans la question relative aux conditions de possibilités de l'hospitalité :

Ce que je fais est alors aussi bien an-éthique qu'éthique. J'interroge l'impossibilité comme possibilité de l'éthique : l'hospitalité inconditionnelle est impossible, dans le champ du droit ou de la politique, de l'éthique même au sens étroit... Faire l'impossible ne peut pas être une éthique et, pourtant, c'est la condition de l'éthique. J'essaie de penser la possibilité de l'impossible.⁹⁸⁴

L'hospitalité, tout comme le deuil, est une expérience limite ; une expérience de la limite, c'est-à-dire de l'aporie. C'est d'ailleurs ainsi que Derrida lui-même conçoit le travail de la déconstruction : la déconstruction travaille dans les failles des systèmes philosophiques ; elle en révèle les apories en même temps qu'elle pose ces apories comme constitutives alors même qu'elles paraissent les interrompre. Les apories sont ce qui en même temps marque un impossible et ouvre un possible. L'aporétique apparaît ainsi comme constitutif en tenant ensemble le possible et l'impossible, le possible de l'impossible et l'impossible du possible au sens où chacun hante l'autre. L'impossible hante le possible en ce qu'il est le seul possible. Ainsi l'impossible n'apparaît pas pour Derrida comme étant une fermeture définitive mais l'expérience d'une limite par laquelle l'événement s'annonce, se promet.

Cette compréhension de l'aporie renvoie dans le travail de Derrida à sa lecture de Heidegger. C'est en effet dans la conception heideggérienne de la mort que l'on peut retrouver un mouvement aporétique

⁹⁸² *Ibidem* p.76

⁹⁸³ « Entretien avec Jacques Derrida, penseur de l'évènement », Journal *L'Humanité*, 28 janvier 2004 ; URL : <https://www.humanite.fr/jacques-derrida-penseur-de-levenement-299140>

⁹⁸⁴ *Ibidem*

similaire convertissant l'impossible en possible. C'est en effet parce que la mort apparaît comme étant l'impossibilité de l'existence, elle en est néanmoins la seule possibilité que Heidegger conçoit la mort comme une expérience limite. C'est dans *Apories* – ce texte que Derrida composa au moment d'un séminaire portant sur la question de la frontière dans son œuvre – que Derrida commente la compréhension heideggérienne de la mort et la prolonge dans sa propre compréhension de l'événementialité de l'événement :

[...] c'est bien la possibilité d'un pouvoir-ne-pas ou d'un ne-plus-pouvoir, mais nullement l'impossibilité d'un pouvoir.⁹⁸⁵

La mort est donc une expérience limite et par là-même une expérience éthique fondamentale. Cependant, Derrida introduit un tour, un détournement qui fait que ce n'est plus seulement la conception de la mort de soi comme possibilité de l'impossible qui apparaît déterminant mais la mort de l'autre.

L'éthique chez Derrida se constitue depuis l'Autre, depuis cette altérité qui est appel, et à partir de cet accueil qu'il commande, cette responsabilité de dire « oui », de faire place, de garder la mémoire de cet autre qui tout à la fois disparaît, meurt, s'efface et arrive, qui ne cesse d'arriver. Définissant ainsi paradoxalement la mémoire comme mémoire de l'avenir – mémoire de ce qui vient. La responsabilité éthique naît de cette anticipation qui hante toute relation : l'anticipation de la disparition. L'éthique chez Derrida se situe au bord de la folie en ce qu'elle excède la simple relation entre vivants pour se définir comme relation entre ceux qui survivent et ce qui doit être porté par ceux qui restent.

Ayant à prendre la parole au moment de la mort de son ami Hans Gadamer, Derrida compose une réflexion autour de la question de la mort, de la mémoire et de l'amitié autour d'un vers de cet autre ami, Paul Celan, qu'il extrait d'un de ses poèmes : « Die Welt ist fort, ich muss dich tragen. »

Et pourquoi ai-je d'abord cité, seul et avant tout autre, l'isolant de façon sans doute violente et artificielle, un dernier vers : Die Welt ist fort, ich muss dich tragen ? Sans doute pour lui reconnaître une charge dont j'essaierai de peser la portée tout à l'heure, pour en soupeser, pour en endurer la gravité, sinon pour la penser.⁹⁸⁶

Au « porter » du vers de Paul Celan, Derrida associe un « peser » et un « endurer » qu'il va renvoyer à une référence quasi-directe à Heidegger. Derrida continue en effet en jouant sur la proximité du verbe « peser » avec le verbe « penser » – ce qui lui permet de détourner la question heideggérienne « Qu'appelle-t-on penser ? ».

⁹⁸⁵ Derrida Jacques, *Apories*, éditions Galilée, Paris, 1996, p.121-122

⁹⁸⁶ Derrida Jacques, *Béliers*, op. cit. , p.27

Qu'appelle-t-on peser ? Une pesée ? Penser, c'est aussi, en latin comme en français, peser, compenser, contrebalancer, comparer, examiner. Pour cela, pour penser et peser, il faut donc porter [tragen, peut-être), porter en soi et porter sur soi.⁹⁸⁷

La pensée comme acte de penser est ainsi renvoyée et reconnue comme indissociable d'une « pesée », de l'acte de « peser », c'est-à-dire de porter, de porter en soi la trace de l'autre.

La naissance et la mort sont pour Heidegger ces deux limites auxquelles le *Dasein* ne cesse de se rapporter tout au long de son existence et qui donnent à cette existence sa gravité, autrement dit, son poids. L'être est manifeste comme poids à partir de cette disposition affective à prendre en compte sa mort comme sa naissance. Ces limites n'étant jamais du fait du *Dasein* mais lui demeurant toujours déjà extérieures, celles-ci ne sont pas les siennes à proprement parler. Elles demeurent ainsi inappropriables. Cette mort qui est unique et semble être ce qu'il y a de plus spécifique à chaque être est cela même qui exproprie chacun d'eux et semble rendre toute responsabilité face la mort impossible. C'est pourtant bien cela qui ne cesse d'échapper à toute appropriation qu'il faut endurer et c'est cette épreuve de l'appropriation de l'inappropriable qu'il faut endurer qui détermine notre existence :

« Ce qui ne provient pas d'une décision expresse, comme la plupart des choses pour le *Dasein*, doit être approprié, si ce n'est que dans le mode du supporter ou d'endurer quelque chose ; ce qui pour nous n'est pas entièrement sous le contrôle du libre-arbitre au sens étroit du terme... est quelque chose qui d'une manière ou d'une autre est repris ou rejeté dans le comment du *Dasein*.⁹⁸⁸

Il faut porter l'inappropriable et cela n'est possible que comme appropriation de l'inappropriable comme inappropriable tout comme chez Derrida le possible se donne comme possibilité de l'impossible comme im-possible. C'est dans ces apories que Derrida situe l'éthique mais non à partir de la mort de soi mais de la mort de l'autre, de la possibilité de la mort de l'autre, de ce « *dich* » à qui s'adresse le vers de Paul Celan. Le vers de Celan est cette parole qui est refus que finisse le monde de l'ami au moment où celui-ci ne peut plus répondre, ne répondra plus. L'éthique rejoint en ce point le partage entre la possibilité et l'impossibilité du deuil dans l'amitié et ce faisant, rejoint la question des partages politiques. L'éthique ou archi-éthique derridienne rend inséparable le deuil de l'amitié, le

⁹⁸⁷ *Ibidem*

⁹⁸⁸ Heidegger Martin, *Gesamtausgabe*, vol.27, Klostermann, Francfort/Main, 1996, p. 337, trad. François Raffoul in Raffoul, François. « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 53, n°1, 2007, p.73-88 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0073>

deuil de l'idiome et appelle ainsi à une politique de l'amitié autant qu'à une politique du deuil ainsi qu'une politique de l'idiome.

La relation entre deux amis ne peut jamais être exempt de la possibilité qu'un des deux survive à l'autre. Cette possibilité hante toute amitié et ce jusqu'au bord de la folie puisque cette mort qui n'est pas encore survenue ne peut-être qu'anticipée :

L'un de nous deux aura dû rester seul, nous le savions tous deux d'avance. Et depuis toujours. L'un des deux aura été voué, dès le commencement, à porter à lui seul, en lui-même, et le dialogue qu'il lui faut poursuivre au-delà de l'interruption, et la mémoire de la première interruption.⁹⁸⁹

Il n'y a pas de continuité, chacun est renvoyé à sa propre solitude et est voué à poursuivre le dialogue interrompu, mais cela aura toujours déjà été depuis le début et c'est toujours par avance que la mémoire est endeuillée. La mémoire aura toujours déjà été endeuillée. C'est donc cette vocation au futur antérieur qui définit l'éthique autant que l'amitié.

La certitude mélancolique dont je parle commence donc, comme toujours, du vivant même des amis. Non seulement par une interruption mais par une parole d'interruption. Un *cogito* de l'adieu, ce salut sans retour, signe la respiration même du dialogue, du dialogue dans le monde ou du dialogue le plus intérieur. Le deuil alors n'attend plus. Dès cette première rencontre, l'interruption va au-devant de la mort, elle la précède, elle endeuille chacun d'un implacable futur antérieur.⁹⁹⁰

Derrida renvoie cet endeuillement qui aura toujours déjà été à un au-delà de la mort de l'ami en particulier, c'est-à-dire à la marque de l'autre en nous. Si la mort est cette inappropriable alors elle est toujours déjà altérité, non pas propre à tel ou tel mais trace de l'autre, de la préséance de l'autre en nous. Le deuil de l'ami nous renvoie à chaque fois, dans cet événement unique qu'est la mort, à la différence, à la trace, à la présence-absence de l'autre en nous.

Il suffit que je le sache mortel, qu'il me sache mortel - et il n'est pas d'amitié sans ce savoir de la finitude. Et tout ce que nous inscrivons dans le présent vivant de notre rapport aux autres porte déjà, toujours, une signature de mémoires d'outre-tombe. Mais cette finitude, qui est aussi la finitude de la mémoire, n'a pas d'abord la forme d'une limite, d'une capacité, d'une aptitude ou d'une faculté limitée, d'un pouvoir borné, limite qui nous pousserait à multiplier les signes testamentaires, les traces, les hypogrammes, les hypomnemata, les signatures et les

⁹⁸⁹ Derrida Jacques, *Béliers*, op. cit. , p.22

⁹⁹⁰ *Ibidem*

épitaphes, les « mémoires » autobiographiques. Non, elle ne peut prendre cette forme que par la trace de l'autre en nous, sa préséance irréductible, autrement dit la trace tout court, qui est toujours trace de l'autre, finitude de la mémoire, et donc venir ou souvenir du futur.⁹⁹¹

Le deuil de l'ami révèle qu'il y a toujours déjà de l'autre et parce qu'il est chaque fois unique en ce qu'il concerne toujours non seulement la mort de l'ami, mais aussi la fin d'un monde, de son monde et de tout monde, de ce monde qui nous porte, en ce qu'il révèle l'unique. Le deuil est événement et par là engage non seulement une éthique mais aussi une politique.

Car chaque fois, et chaque fois singulièrement, chaque fois irremplaçablement, chaque fois infiniment, la mort n'est rien de moins qu'une fin du monde. Non pas seulement une fin parmi d'autres, la fin de quelqu'un ou de quelque chose dans le monde, la fin d'une vie ou d'un vivant. La mort ne met pas un terme à quelqu'un dans le monde, ni à un monde parmi d'autres, elle marque chaque fois, chaque fois au défi de l'arithmétique l'absolue fin du seul et même monde, de ce que chacun ouvre comme un seul et même monde, la fin de l'unique monde, la fin de la totalité de ce qui est ou peut se présenter comme l'origine du monde pour tel et unique vivant, qu'il soit humain ou non.⁹⁹²

*Alors le survivant reste seul. Au-delà du monde de l'autre, il est aussi de quelque façon au-delà ou en deçà du monde même. Dans le monde hors du monde et privé du monde. Il se sent du moins seul responsable, assigné à porter et l'autre et son monde, l'autre et le monde disparus, responsable sans monde (weltlos), sans le sol d'aucun monde, désormais, dans un monde sans monde, comme sans terre par-delà la fin du monde.*⁹⁹³

L'éthique derridienne est une éthique de l'altérité – une éthique de l'hospitalité, nous l'avons vu – une éthique de l'accueil de l'autre qui est aussi épreuve de la mort de l'autre, prise de l'autre comme autre en soi dans le deuil. L'unicité de tout deuil fait de l'éthique une éthique de l'événement. En déterminant le deuil comme moment où il nous faut porter l'autre et son monde compris comme refus que ceux-ci s'achèvent dans le deuil, la responsabilité est toujours responsabilité face à l'incalculable. La responsabilité qui est ainsi ouverture à l'altérité dans ce qu'elle a d'irréductible ouvre également sur l'incalculable. L'éthique est ce qui échappe à tout calcul du sujet. L'impossible n'est pas simple négation du possible mais ce qui excède les conditions de possibilités du sujet compris comme ego, qui excède tous les transcendants de calculabilité. La mort de l'ami, chaque fois unique, est toujours anticipée jusqu'à la folie mais elle demeure incalculable. Elle « arrive ». L'impossible est ce qui arrive

⁹⁹¹ Derrida Jacques, *Mémoires pour Paul de Man*, op. cit. , p.49

⁹⁹² Derrida Jacques, *Béliers*, op. cit. , p.23

⁹⁹³ *Ibidem*

en dehors des conditions de possibilités d'anticiper. L'événement est justement cela qui ne peut pas être calculé, ce qui échappe toujours à tout horizon d'attente.

L'événement, comme l'arrivant, c'est ce qui verticalement me tombe dessus, sans que je puisse le voir venir : l'événement ne peut m'apparaître avant d'arriver que comme impossible.⁹⁹⁴

L'événement comme ce qui arrive, imprévisiblement, singulièrement. Non seulement « ce » qui arrive, mais ce « qui » arrive, l'arrivant. La question « que faire avec (ce) qui arrive ? » commande une pensée de l'hospitalité, du don, du pardon, du secret, du témoignage. Les enjeux politiques de ces réflexions ont été soulignés. Tout cela concerne « (ce) qui arrive », l'événement en tant qu'imprévisible. Car un événement que l'on prévoit est déjà arrivé, ce n'est plus un événement.⁹⁹⁵

Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est-à-dire sans horizon.⁹⁹⁶

L'événement ayant pour condition de possibilité cet impossible qui le possibilise, celui-ci est d'emblée marqué par l'altérité. Ce qui détermine l'éthique de l'événement est ainsi ce qui échappe à tout « je peux » qui est toujours neutralisation de l'événement en tant qu'événement, c'est-à-dire impossible. L'événementialité de l'événement est donc déterminé par l'ouverture à l'inanticipable et donc à l'accueil de ce qui arrive, à l'arrivant. L'éthique est ainsi toujours ouverture à l'autre et ouverture de l'autre :

Immédiateté de l'abîme qui m'engage envers l'autre partout où le « je dois » - « je dois te porter » - l'emporte à jamais sur le « je suis », sur le *sum* et sur le *cogito*. Avant d'être, je porte, avant d'être moi, je porte l'autre. Je te porte et le dois, je te le dois. Je reste devant, en dette et devant à toi devant toi, je dois me tenir à ta portée mais je dois aussi être ta portée.⁹⁹⁷

Pour porter l'autre en soi, il faut s'engager dans une parole tendue comme une promesse qui sera promesse envers la mémoire de l'autre. Il faut une parole qui prenne en elle la responsabilité de garder la mémoire de l'autre. Puisque pour porter cet autre il nous faut faire le deuil du deuil, c'est-à-dire renoncer à ce que ce deuil s'achève, cette parole sera toujours parole inachevée, inachevée car ne pouvant se replier sur elle-même, se clore. Si une parole doit porter cet événement chaque fois unique,

⁹⁹⁴ Derrida Jacques, *Concept du 11 septembre*, éditions Galilée, Paris, 2003, p.97

⁹⁹⁵ « Entretien avec Jacques Derrida, penseur de l'événement », Journal *L'Humanité*, 28 janvier 2004 ; URL : <https://www.humanite.fr/jacques-derrida-penseur-de-levenement-299140>

⁹⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁹⁷ Derrida Jacques, *Béliers*, op. cit. , p.76

cette fin du monde chaque fois unique, elle ne peut être la reprise de formules convenues. Cette parole ne peut s'énoncer que dans une langue chaque fois unique elle aussi, c'est-à-dire dans une langue qui ne cesserait de se réinventer, dans un idiome. En effet, cette langue qui ne serait prédéterminée par rien si ce n'est cette promesse faite à l'autre, Derrida la nomme idiome. C'est le propre des langues que d'imposer des formules toutes faites qui contreviennent et neutralisent l'unicité de ce qui arrive, de l'événementialité de l'événement. La langue n'est jamais le lieu de l'autonomie mais toujours déjà le lieu d'une expropriation. Chaque langue impose sa loi, son hétéronomie, qui annule par avance toute maîtrise du sujet sur sa langue. La souffrance dans le deuil révèle cette hétéronomie en ce que, à cet instant précis où il faudrait dire l'unicité de la mort et de la douleur, la langue ne propose que des formules refuges qui sont des conventions.

L'éthique chez Derrida appelle donc un idiome du deuil⁹⁹⁸ : un idiome qui permettrait de prendre en soi l'autre, de formuler la parole qui accueillerait l'autre en tant autre, qui remplirait cette responsabilité devant cet autre. L'idiome serait ainsi cette langue qui serait toujours déjà endeuillée en ce qu'elle prendrait en soi la possibilité de la perte de l'autre et de son monde. Cette langue serait idiome en ce qu'elle dirait sans trahir la singularité de cette perte. Cette langue est non seulement tendue comme une promesse mais est en elle-même promise. Elle n'existe pas mais ne cesse d'arriver, d'être appelée. C'est une langue promise.

Il faudrait faire advenir cette langue qui serait promesse contre toute normalité, qui s'opposerait à toute appropriation, à tout désir de maîtrise et de domination, à toute rage appropriatrice ; et déterminerait ainsi une autre communauté possible. Une politique de l'amitié, c'est-à-dire une politique qui maintiendrait la possibilité de l'impossible, de l'inconditionnalité de l'hospitalité, de l'arrivée de l'arrivant, de la langue de l'autre, de l'événement est donc indissociable d'une langue qui garderait ouverte en soi l'injonction de répondre à cette promesse faite à l'autre de le porter.

⁹⁹⁸ Crépon Marc, *Langues sans demeure*, éditions Galilée, Paris, 2005. Cf. également Schmit Pierre-Étienne, « Entretien avec Marc Crépon », *Le Philosophoire*, vol.27, n°2, 2006, p.11-27 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/phoir.027.0011>

Conclusion générale

Cette histoire de lettre – ce « coup de la lettre » comme dit Derrida – nous a amené étendre nos réflexions plus loin que ce sur quoi celle-ci nous engageait au départ. Nous avons en effet été amené à dépasser les limites chronologiques de l'épisode de la « révolution linguistique » des années 1930, à remonter en amont dans le temps. Nous avons également été amené à dépasser les limites de l'œuvre de Jacques Derrida et de nous appuyer sur d'autres auteurs. Nous avons poussé plus loin nos incursions dans l'histoire ottomane et nous sommes appuyé sur des auteurs classiques de la philosophie (Rousseau, Fichte, Hegel, Benjamin, Hobbes notamment). Notre intuition de départ était qu'il y avait dans ce « coup de la lettre » – ce changement d'alphabet – bien plus qu'une simple translittération. Ce « changement » d'alphabet engageait bien plus qu'une simple réflexion sur l'arbitraire du signe. La version officielle faisant de ce « changement » d'alphabet une étape nécessaire à la modernisation de la Turquie n'est guère satisfaisant si une réflexion mettant en question ce qui était alors entendu – et attendu – par « modernité » n'est pas engagée.

Nous étions partie du constat préliminaire que, concernant cette « révolution linguistique » entreprise sous l'égide de Mustafa Kemal en 1928, nous ne pouvions être assurée d'aucun des termes apparaissant nécessaire à l'appréhension de cet événement. Tout apparaissait comme devant être remis en question. À commencer par : qu'est-ce que la langue turque ? Existait-elle, en tant que telle, avant cette « révolution » ? La « langue ottomane » à laquelle celle-ci était censée s'opposer recouvrait-elle une réalité homogène ? N'est-elle pas plutôt le produit d'une construction idéologique pressée de disqualifier un passé avec lequel elle voulait rompre ? Quelles réalités attribuées au tableau justifiant ce changement d'alphabet ? Pourquoi le choix de la *phonétisation* de l'alphabet est-il apparu comme une nécessité, voire une évidence ? Quelle pertinence y-avait-il à séparer ainsi l'écrit de l'oral pour mieux affirmer par la suite leur superposition quasi-parfaite ? En quoi cela mérite-t-il le nom de « révolution » ? Pourquoi une telle réforme a-t-elle nécessité un tel investissement de la figure du président de la République, Mustafa Kemal ? Pourquoi celui-ci a-t-il construit autour de cette réforme un récit le plaçant au cœur de la naissance de la nation turque rendant indissociable cet alphabet de sa propre personne ? Ce sont à ces questions que nous avons tenté de répondre.

Qu'une telle entreprise ait été le résultat d'une décision politique ne pouvait que relancer la question du rapport entre le politique et la langue – et ce non en l'incluant seulement dans une réflexion sur les politiques linguistiques mais en poussant plus avant vers une réflexion sur le rapport de l'Etat à l'écriture, l'Histoire à l'écriture, de la loi à la violence et de la nation au souverain. Ce que nous avons reconnu dans cette « histoire de lettre », c'est un acte fondateur – l'acte même par lequel les Turcs s'inscrivirent dans l'histoire moderne ici compris comme politisation.

Notre travail a pour centre de gravité la figure de Mustafa Kemal *Atatürk* qui s'est révélée être – au fil de nos développements – une figure polymorphe, difficilement saisissable malgré la profusion des biographies (multiplication qui – paradoxalement – en obscurcissent la figure à mesure qu'ils l'enflent). Nous pourrions dire que Mustafa Kemal *Atatürk* a deux corps – comme les deux corps du roi : il y a Mustafa Kemal, le général de l'empire qui mena une guerre et en ressort victorieux pour devenir le premier président de la République de Turquie et il y a *Atatürk*, son second corps – qui est premier en ordre d'importance en ce qu'il se tient au plus proche du principe par lequel la Turquie s'institue. Trois noms donc et dont l'un subsume les deux autres, les recouvre. Il est à la fois le Prince et le principe : l'homme historique et la figure transhistorique. Mais bien plus encore, il est une figure qui tantôt se donne comme héros – celui qui sort victorieux de la guerre, l'homme des Dardanelles et de la résistance et du récit épique –, modernisateur – celui qui impose une modernité politique au Moyen-Orient –, architecte – celui qui lance de grands projets urbanistiques afin de bâtir avec du béton le cadre de la modernité –, mais également héraut – en ce qu'il fut celui qui annonça la venue des temps nouveaux, du temps de la libération, faisant de lui une figure quasi-messianique –, législateur – celui qui, par ses réformes posa le cadre légal à l'intérieur duquel le peuple put s'identifier comme peuple –, instituteur – celui qui institua la langue de l'enseignement, délivra au peuple la langue par laquelle celui-ci peut se saisir de lui-même –, souverain – celui qui affirma le droit de vie ou de mort exclusif du pouvoir républicain, qui posa la distinction entre amis et ennemis de la nation –, mythotète – celui qui livra le récit des origines et qui, par-delà l'Histoire, renoua le lien avec l'*âge d'or* de la civilisation turque –, archonte – celui qui se tint au plus près de l'origine, du principe d'origine et en assura la garde – enfin *Ata* – figure mythique de la « turcité », dénomination difficilement traduisible, couramment comprise comme « Père des Turcs » –, figure paternelle donc, mais aussi œdipienne – en ce qu'il fut le fils parricide qui mit fin au temps de l'Empire, au temps dont il fut le « fils ».

Approcher ce « coup de la lettre » – qui se comprend tout aussi bien comme le « coût de la lettre » – depuis la philosophie de Jacques Derrida a porté notre attention sur des questions relatives à l'écriture comprise comme archi-écriture, autrement dit comme différance, mais plus encore sur des questions relatives à la représentation et aux fictions du politique, réflexions qui engagent sur le rôle de la crainte et du consentement, de la violence et de la peur, de la croyance et de la promesse, de l'héritage et de

la fidélité. Il nous est apparu pertinent au cours de notre recherche d'apporter un maximum de détails relatifs de près ou de loin à l'histoire de cette « révolution linguistique » ; mais au moment de conclure, nous nous attacherons essentiellement à synthétiser – bénéficiant pour cela du travail accompli – les points sur lesquels nous avons rencontré la pensée de Derrida et comment celle-ci nous est apparu pertinente pour saisir ce qu'il en est du rapport du souverain à l'écriture. Transversales au découpage de notre travail, nous nous proposons d'avancer ici une synthèse en trois points – trois parcours – pouvant (c'est là notre souhait) faciliter la circulation dans l'ensemble du corps du travail que nous présentons ici.

1. Premier parcours

a. Ouvertures et impasses de la modernité

Cette « révolution des signes », mise en regard avec la pensée de Jacques Derrida, nous a mis sur la voie d'une réflexion sur l'écriture et le politique, la modernité et l'Histoire. Nous avons été amené à prolonger ces réflexions vers des questions relatives à la mémoire, à l'héritage, à la conservation et à l'effacement des traces du passé, au deuil et à la dette et, avec elles, sur la responsabilité, la justice, la promesse et l'avenir.

Lorsque Mustafa Kemal pris la décision d'imposer le modèle européen de modernité, celui-ci affirmait par-là non seulement sa volonté de rompre avec le passé ottoman et son héritage mais également de faire sien cet héritage européen : de le revendiquer pour les Turcs, l'intégrer au devenir turc des Turcs et de rendre l'un et l'autre indissociable. Mais en engageant la Turquie sur la voie d'une « occidentalisation » comprise comme « modernisation », Mustafa Kemal ne recueillait pas seulement les avancées technologiques, ne transposait pas seulement son modèle politique, économique et esthétique – héritage de l'Humanisme, des Lumières et des révolutions –, il faisait de la Turquie l'héritière d'une « crise » – qui se comprend comme « crise de l'esprit européen » depuis la pensée de Paul Valéry (→ **2^e partie, chap.2**).

Au lendemain de la première guerre mondiale, au moment où Mustafa Kemal s'affairait à construire une nation turque, à faire naître une société sur le modèle européen, à régénérer la culture turque en la faisant renouer avec son histoire, Paul Valéry diagnostiquait une crise de ce qu'il nommait alors « l'esprit européen ». C'est l'Europe comme « idée » qui fut engagée dans ce conflit autodestructeur. La violence de ce conflit donnait à voir la possibilité que l'Europe disparaisse comme d'autres civilisations disparurent avant elle. C'est en ce que cette « crise » engageait la question même de son avenir – de sa survie – que celle-ci se comprend comme crise de son historicité. L'Europe semble avoir

touché à sa fin lors de ce conflit mondial qui inaugura le XXe siècle. La première guerre mondiale fut pour Valéry un événement déterminant en ce qu'elle engagea la question de la responsabilité de « l'esprit européen » dans son autodestruction – son « suicide ». L'Empire ottoman, sous la direction du Comité Union et Progrès des Jeunes-turcs, fut pleinement engagé dans le conflit mondial et son glissement vers des conflits intercommunautaires débouchant sur le génocide des populations arméniennes d'Anatolie (1915) et le déplacement forcé de millions de personnes suite à la guerre gréco-turque (1919-1923) l'inscrit pleinement dans cette « crise » qui dissémina ses déflagrations sur de larges étendues géographiques, redessina les frontières, transforma des conflits extérieurs en conflits intérieurs. L'autodestruction de l'Empire ottoman n'est pas, ainsi, extérieure à la « crise » de l'Europe caractérisée par le prolongement de conflits mondiaux en guerres civiles. Les conflits qui ont lieu en Anatolie et en Thrace dans les années 1920-1930, puis les impasses de la construction d'une « unité nationale » turque (résistance kurde) étaient les effets de ce transfert de l'extérieur vers l'intérieur des conflits qui bouleversèrent l'ensemble du continent européen. Le point que soulève Paul Valéry, et que reprendra Jacques Derrida, est que cette crise n'est pas extérieure à l'« esprit européen » mais traduit l'extrême possibilité de son développement, s'inscrit dans la logique de sa métaphysique.

L'accélération des processus de transformations techniques et la conversion de l'Europe à de nouveaux paradigmes issus des bouleversements produits par la Révolution française eurent un impact sur l'Empire ottoman au XIXe siècle et ce au niveau même de la façon de concevoir et de gérer les affaires de l'Etat. L'Etat ottoman se lança dans un processus de transformation présenté comme un processus de « modernisation » afin de rattraper son retard vis-à-vis de l'Europe. Ce fut le temps des *Tanzimat* – ensemble de réformes entreprises à partir de 1839. La campagne d'Egypte (1798-1801), puis la prise d'Alger (1830) confrontait directement l'Empire ottoman aux nouvelles velléités coloniales des Etats européens. L'Empire craignait de voir ses territoires lui échapper et sa perte de puissance se traduire par sa disparition. C'est cette peur qui traversa l'empire au XIXe siècle que l'on retrouve au siècle suivant comme motif central de l'appel à la résistance lancé par Mustafa Kemal au lendemain du traité de Sèvres. C'est en effet au XIXe siècle qu'apparu l'idée – européenne – selon laquelle les retards pris par l'Empire ottoman en matière de développement économique et politique faisaient de lui « l'homme malade de l'Europe ». Nous pouvons lire derrière le mépris avec lequel l'occident traita le monde ottoman au tournant des XIXe et XXe siècle, l'idée que celui-ci n'était qu'un « agrégat », qu'il n'avait pas de réelle unité, et que « l'identité ottomane » ne recouvrait aucune réalité si ce n'est celle d'une mosaïque de nations qu'il fallait aider à se libérer. Le fait que l'Empire ait été ramené à un simple « agrégat » sous-entendait que celui-ci n'avait pas encore accès à la « conscience de son historicité pure », autrement dit, que ce qui lui manquait alors, c'était l'idée d'*unité* : derrière la conscience d'une

historicité pure devenue par-là projet, travaille l'idée d'unité comme étant ce qui doit être réalisé. Dire que l'Empire ottoman était un agrégat est historiquement juste et n'est insultant que depuis la position de l'universel qui est la fabrication de l'Occident et par lequel celui-ci affirme sa supériorité puisqu'il en serait le tenant.

Des Jeunes-ottomans (*Yeni Osmanlılar*) aux Jeunes-turcs (*Jön Türk*), l'idée que l'Empire devait être unifié devint prédominante. Il restait à savoir à partir de quoi créer cette unité : était-il possible de promouvoir une « citoyenneté ottomane », de définir une « ottomanité » ? Fallait-il faire des Turcs l'élément dominant de l'Empire, promouvoir la supériorité de la « turcité » ? (→**3^{ème} partie, chap.2**). Le démembrement de l'Empire et le resserrement de l'Empire sur le territoire anatolien et la Thrace fut déterminant pour Mustafa Kemal et les républicains dans le choix de mettre fin à l'Empire et de construire un Etat-nation sur le modèle européen. Ce fut sur les principes de la République que devait reposer l'unité de la nation : *un pays, un peuple, une langue, un Etat, une nation*. Les penseurs du nationalisme turc et les idéologues du kémalisme comprirent qu'il y avait une nécessité à s'emparer de cette idée d'unité et que cette « unité » devait être construite à partir d'une conscience historique pensée comme projet. La force du comité Union et progrès et après lui des Républicains et de Mustafa Kemal, fut d'avoir compris l'importance de l'ancrage de l'Etat dans un discours historique narrant le devenir de la nation elle-même (→**2^{ème} partie, chap.4**).

b. La langue, l'écriture et l'Histoire : l'Etat et la constitution d'une science historique

Nous avons tenté de penser le passage de l'Empire ottoman à la République de Turquie – autrement dit le passage d'une logique impériale à une logique étatique et nationale à partir de cette « histoire d'écriture ». Il nous fallut pour comprendre cela revenir à la philosophie de l'Histoire telle que celle-ci s'énonce chez Hegel et ses contemporains mais aussi, au-delà de l'idéalisme allemand, revenir sur la détermination de l'historicité de l'être telle qu'elle s'énonce chez Husserl. Ce détour se justifiait selon nous par le fait que Husserl liait la question de la modernité à la question de l'écriture (→**2^{ème} partie, chap.3**).

La place centrale prise par la question de la constitution de l'Etat et de son renforcement peut se comprendre à partir de Hegel. Hegel est le penseur de l'Etat comme origine de l'historicité et de l'Histoire comme processus de la rationalisation du réel et de la réalisation de la Raison. Hegel mène à son terme la philosophie occidentale en faisant de l'Etat l'accomplissement de la métaphysique. La métaphysique est accomplie en ce que l'identité de l'étant et du logos se trouve achevée dans l'effectivité de l'Etat. Pour Hegel, son époque, c'est-à-dire le XIX^e siècle européen, a accompli cette réconciliation du Réel et de la Raison. L'Europe est définie comme le lieu où l'Esprit universel s'incarne

et détermine par-là sa supériorité historique. C'est elle – déterminée par son « esprit européen » – qui réalise l'Esprit universel. Et cela, elle le vit comme destin. Les références à la nature « destinale » de l'Histoire demeurent à l'arrière-plan de toute sa conception de l'Histoire comme *Histoire universelle de l'Esprit*. C'est au niveau des individus et surtout au niveau des peuples, que l'historicité apparaît comme un destin déterminé socialement et politiquement, mais à l'intérieur duquel demeure une liberté d'agir. Hegel allie ainsi aux idées de progrès et de liberté, une dimension destinale de l'Histoire (→2^{ème} partie, chap.4).

C'est ici que l'Etat entre en jeu dans la philosophie de l'Histoire de Hegel. Il ne peut y avoir d'Histoire – et donc de *modernité* – qu'au niveau du peuple constitué en Etat et, réciproquement, il ne saurait y avoir d'Etat sans Histoire. Un Etat ne peut pas se passer d'un rapport réflexif à son propre passé, à sa propre histoire, et de la conscience de cette Histoire. L'historicité d'un peuple ne tient qu'à sa capacité à se rassembler en un Etat rationnel, mais inversement, cet Etat ne peut assurer cette historicité s'il n'est lui-même fait de cette historicité, s'il ne l'incarne pas dans des institutions, dans un patrimoine, dans une volonté de conserver *son* histoire. Ce qui veut dire qu'un Etat ne subsiste en tant qu'Etat que s'il a une politique de sa *science historique*. C'est ainsi que l'Etat se présente dans ses incarnations qui sont autant de signes de son historicité, dans la production de ces signes et dans la mise en circulation de ces signes. Monuments, musées, bibliothèques, deviennent autant de lieux d'incarnations de l'Etat dont vont s'emparer les nations naissantes au XIX^e siècle.

C'est un tel processus qui est à l'œuvre au début de la période républicaine, sous la présidence de Mustafa Kemal, avec la création entre 1931 et 1932 de la *Türk Tarih Tetkik Cemiyeti* (Société pour l'étude de l'histoire turque), des *Halk Evleri* (Maisons du peuple) et de la *Türk Dili Tetkik Cemiyeti* (Société pour l'étude de la langue turque) ainsi que le projet de faire de la ville d'Ankara la capitale, le centre depuis lequel rayonnerait la grandeur de la République turque. La langue, l'écriture et l'Histoire étaient au centre des préoccupations des kémalistes qui voyaient dans la refonte de ceux-ci le ciment nécessaire à la consolidation de l'Etat et à l'ancrage d'un « esprit national » au sein d'une population pour laquelle l'Islam et la tradition restaient les principales sources de valeur et les principaux repères identitaires (→3^{ème} partie, chap.7.1.d. et →2^{ème} partie, chap.6.1).

La première des institutions étant la langue, la confection d'une « tradition », c'est-à-dire d'un relais entre générations gardien du récit de l'origine et l'autonomie d'une société, de l'unicité et l'authenticité de sa culture n'est possible qu'à la condition de posséder la capacité de transmettre celle-ci. Et cette transmission doit nécessairement être « pure, univoque, transparente ». C'est une continuité de Leibniz à Husserl en passant par Hegel que de penser que la possibilité même de l'historicité est pensée, par la philosophie, comme dépendant de la science et de la philosophie.

Jacques Derrida a mis en avant le fait que la philosophie n'ait pas cessé d'être travaillée par l'idéal d'une langue, d'un discours qui ne soit affecté par rien d'extérieur. Ce qui est visé au travers de cette recherche de pureté de la langue, c'est l'exclusion de tout ce qui pourrait contrevenir à la transmission claire et transparente du sens. Le ton et l'accent comme la polysémie sont autant de possibilités de perturbation, d'introduction d'une plurivocité. Le discours ne devant parler que d'une seule voix doit être soustrait au risque de l'équivocité, à la pluralité des voix possibles qui viendraient hanter la langue, l'écrit, le discours. Le désir d'univocité n'est pas un désir second quant à la constitution de la philosophie. Il en détermine, pour une part, l'essence et la finalité. L'idéal d'une langue univoque correspondrait à une langue où chaque mot n'aurait qu'un seul sens possible – une langue composée ainsi que de noms propres si l'on poursuit cette logique. L'idéal d'une langue sans altération du sens est ce qui motive la philosophie de Husserl (→1^{ère} partie, chap.4.1 et →2^{ème} partie, chap.3).

Un tel idéal de pureté comme qualificatif majeur de toute transmission repose sur la « pureté » de l'outil capable d'un tel enregistrement « pure, univoque, transparent », c'est-à-dire *l'écriture*. La science et la philosophie dépendent de la possibilité d'une transmission pure – transmission pure qui ne peut être assurée que par une écriture elle-même conçue comme pure et transparente c'est-à-dire au plus proche de la voix, *phonologique* et donc plus proche de la vérité, *logocentrique*. Hegel, en posant la réalisation de la raison en acte comme *télos/τέλος* de la philosophie et de toutes entreprises humaines et non humaines, voyait dans l'écriture alphabétique la traduction matérielle d'un tel idéal. Contrairement aux langues qui avaient conservées à la tonalité un rôle dans la signification, l'écriture alphabétique lui apparaissait comme étant la seule à pouvoir véhiculer de façon univoque, claire et transparente les concepts. L'historicité pure comme projet de la science reste déterminée par la possession d'une écriture alphabétique qui est tenue, depuis Hegel, pour « la plus intelligente » des écritures. Pas d'historicité sans idée de la science, c'est-à-dire exclusion hors de « l'esprit », relégation en-deçà de la « pointe avancée » de l'humanité des sociétés ne s'étant pas dotées des moyens de réaliser cette conversion à l'« Esprit ». Le motif de cette « pureté » devint le point de partage entre les sociétés « modernes » et des sociétés, des cultures qui n'auraient pas accès à une capacité de transmission « pure » de leurs traditions. C'est au XIX^e siècle que l'on voit apparaître des discours en linguistique (chez Ernest Renan notamment) détaillant les faiblesses de telle ou telle langue – et tout particulièrement de l'écriture arabe. Il y eut ainsi la mise en œuvre d'une structure logique s'appuyant sur la linguistique ou l'anthropologie disqualifiant les sociétés qui ne posséderaient pas l'outil à-même de satisfaire à cette exigence de « pureté » (→2^{ème} partie, chap.7.2).

L'idée de modernité traversa différents niveaux de représentations et fut transversale à différents moments de l'histoire turco-ottomane des XIX^e et XX^e siècles et transversale à différents groupes sociaux. La modernité se déploya sous la direction de Mustafa Kemal comme modernité politique,

scientifique, historique, linguistique, esthétique et économique. Cette modernité était conçue comme une opération de transfiguration – tout aussi concrète que performative – et de mise en représentation de celle-ci par le pouvoir. La notion de « progrès » fut la notion dont s’empara le kéalisme et le « progrès » fut ce à partir de quoi celui-ci construisit la légitimité de l’ensemble des « réformes » qu’il entendait mettre en œuvre pour sculpter ce corps social, donner forme à cette nation encore « promise ». La notion de « progrès » fut ce qui non seulement lui permit d’opérer une coupure avec l’ordre temporel précédent – le temps de l’empire « malade de ses défaites » – mais aussi de rompre avec l’hétérogénéité ethnique de l’Empire. L’unité de la République exigeait qu’il n’y eût qu’un seul peuple, qu’une seule nation, de fondre cette hétérogénéité dans une société homogénéisée.

L’oblitération de la mémoire du monde ottoman par une politique de réécriture de l’Histoire à partir de 1931 – et ce en changeant *la lettre*, en rendant illisible l’ancienne – engage la question de la lisibilité de tout héritage. Mustafa Kemal construisit son discours politique sur l’Histoire – regroupé sous le terme de « thèse d’Histoire » de 1931 – contre le passé ottoman. La dévalorisation de ce passé ottoman, ce temps de « la trahison » des élites et des *millet*s chrétiens, était justifié par le fait qu’elle était la seule façon de « rester fidèle » à l’« essence » du peuple turc, à la grandeur plurimillénaire de la civilisation turque qui fut occultée justement par la « parenthèse » ottomane. Les partisans de Mustafa Kemal se firent ainsi, dans les années 1920, les critiques acerbes de l’empire. L’héritage ottoman que rejeta Mustafa Kemal prit l’image d’un corps chétif et malade auquel il fallait substituer le corps svelte et robuste d’un « homme nouveau » – le corps de l’homme « turc moderne » – lequel devait être accompagné d’une ville nouvelle. Il fallait démarquer la République de cet empire nommé, de façon infamante, « l’homme malade de l’Europe ». La stratégie des kémalistes était de légitimer l’instauration du nouveau régime républicain par la mise en avant des tares de l’ancien régime. Cela entraînait pleinement dans une stratégie narrative du pouvoir qui fit du récit historique et donc de l’Histoire et de son écriture un enjeu déterminant de sa légitimité (→2^{ème} partie, chap.2. ; et →3^{ème} partie, chap.4)

Il y a dans ce geste, dans ce choix, une rupture à multiple facette : non seulement une rupture avec le monde arabe et persan – et tout ce qu’alors l’Orient représentait – l’obscurantisme et l’arriération dans le discours nationaliste –, mais aussi une rupture avec les restes de l’empire byzantin qui demeurait l’une des sources majeures d’où était issu l’État ottoman, ainsi qu’une rupture avec le cosmopolitisme propre à certains centres urbains de l’Empire ottoman (Salonique, Smyrne). Cette décision de rompre avec ce passé ottoman, de changer de cap, à commencer par la *lettre*, en abandonnant l’alphabet arabo-persan pour adopter un alphabet romanisé est prise au nom de la « modernité ». Ce fut un changement de « cap » et Mustafa Kemal pris la posture souveraine de celui qui montre la direction, qui assigne *le cap*. Il est l’homme qui assigna *le cap* de la modernité à la

Turquie. Il fut à la tête et fut la tête elle-même. Ce cap était à la fois eschatologie et téléologie. Il assigna une direction, un pôle, une fin, un *telos* (du grec ancien *Τέλος* : la cause finale). C'est-à-dire un discours sur la fin ou plutôt sur les fins : la « fin » au sens de discours sur la fin du monde ou la fin des temps – du grec *ἔσχατος* - « dernier », et *λόγος* - « parole » – liés à des concepts, tels que celui de Messie ou de temps messianiques ; et discours sur la « fin » comprise comme finalité – *τέλος* – « but ». Eschatologie et téléologie donc : deux types de discours qui ne partagent pas la même origine mais qui se retrouvent, ici, dans cette question de « cap », réunis. Ce serait cela le legs de Mustafa Kemal : le legs du cap. Il y avait dans le discours kémaliste une promesse messianique. Ce qu'il aurait laissé aux Turcs ce serait ce « cap » dont on ne saurait s'il faut le suivre ou le contourner. La question de la « dette » envers cette promesse messianique, ce que ce nom propre d'« Atatürk » a laissé, engage la question de la responsabilité.

Les turcs héritèrent ainsi d'un « cap », ne pouvaient pas ne pas en hériter et en même temps ils héritèrent d'autre chose : d'un rejet. Mustafa Kemal pose le choix de son « cap » en opposition avec le passé ottoman : il fut l'homme de la modernité, il entendait l'incarner, la réaliser, la diffuser à l'ensemble de la nation et ce comme une libération, une libération de l'arriération que représentait, pour lui, ce passé ottoman de la Thrace et de l'Anatolie. « Du jour au lendemain », Mustafa Kemal a ainsi changé *le cap* et choisit le « voyage sans retour » – celui de l'oubli de l'ancienne lettre, l'amnésie. La cruauté est, pour Derrida, dans l'oubli, dans l'amnésie que cette « émancipation » entraîne. La modernité, celle-là même que Mustafa Kemal et les nouveaux républicains arrivés au pouvoir en ce début des années 1920 brandissent, apparaît à Derrida comme l'expression d'une démesure. Il y a une disproportion entre un discours s'autorisant de la modernité et la volonté de faire table rase de « siècles de mémoire », l'organisation d'une amnésie. Comme s'il ne pouvait y avoir de « modernité » sans une « amnésie » choisie, un choix fait dans la mémoire entre ce qui doit être gardé et ce qui doit être rejeté dans l'oubli. Comme si, fondamentalement, la modernité était liée non pas seulement à l'Histoire mais aussi à l'oubli, que l'Histoire elle-même était une forme d'oubli, d'amnésie. Le lien entre l'héritage du kémalisme et la mémoire du monde ottoman n'est pas simple.

Pour Jacques Derrida « être » et « hériter » sont équivalents. La question de l'identité – de l'identité d'un peuple, d'une nation – est une question d'héritage. Derrida relève que l'être, que l'avoir-à-être ceci ou cela est toujours déjà une question d'héritage. L'être de ce que nous sommes est d'abord héritage. Ceci échappe à toute volonté, à toute connaissance. Que nous le voulions ou non, que nous le sachions ou non, ce que nous sommes nous le sommes en tant que nous en héritons et de cela nous ne pouvons qu'en témoigner. Mais pour Derrida, il n'y a pas d'héritage qui soit simple. Tout héritage est hétérogène. C'est cela même qui caractérise un héritage pour lui : une hétérogénéité radicale et nécessaire. Un « héritage » est toujours un « disparate » dont l'unité ne tient qu'à la force d'une

affirmation qui doit malgré tout sans cesse être réaffirmée, répétée car rien de cette unité, de cette univocité n'est donné. Il y aurait donc plusieurs façon d'hériter de l'Empire, de se souvenir de l'Empire, et de l'oublier ainsi qu'il y aurait plusieurs façon également d'hériter de Mustafa Kemal et de l'oublier. En s'emparant de l'écriture, en s'emparant de la puissance de ce *pharmakon*, Mustafa Kemal cherchait à achever l'héritage ottoman – y mettre fin – et achever le processus de modernisation de la Turquie : la rendre réel, la réaliser. L'achèvement de ce but passait par la création d'une nation nouvelle et pour cela il fallait créer un nouvel homme, une nouvelle société, une nouvelle langue, et cela commençait par une nouvelle écriture.

2. Deuxième parcours : fictions du politique

- a. Dispositif iconographique : un pouvoir qui se constitue, se maintient et se reproduit dans et par la production de signes

La fondation de la République de Turquie correspond à un moment de suspend. Il s'agissait de faire de la Turquie un Etat-nation sur le modèle européen afin d'échapper aux impérialismes européens. Il fallait donc sortir de l'empire pour entrer dans le « concert des nations », en assurant à la fois l'indépendance et la souveraineté du peuple turc. Cela impliquait de construire un Etat moderne avec ses instances et ses institutions et de savoir ce qu'était le peuple sur lequel la souveraineté devait s'appuyer. La figure de Mustafa Kemal est indissociable de la question du peuple turc. La relation de l'un à l'autre est complexe et nous amena à reprendre en considération à la fois la question de savoir comment naissent les nations mais aussi comment les Etats européens se représentent leur fondation. Cela impliquait de revenir sur ce qui caractérise historiquement l'émergence d'une idéologie nationaliste : c'est-à-dire un certain modèle de politisation issue de la philosophie des Lumières jusqu'au XXe siècle et sa contestation dans l'approche romantique de la question au XIXe siècle. Ainsi, pour nous, la question de la fondation de la République de Turquie relançait la question de savoir comment un peuple devient une nation, par quel acte un peuple se saisit de lui-même et entre dans l'écoute de sa propre volonté générale et fonde son *ipséité*. Cet acte qui l'institut étant celui-là même qui le fait entrer dans l'histoire, nous avons été amené à prendre en considération le fait que cette entrée dans l'histoire posait non seulement la question de sa fondation mais également celle de sa durée. Cette question nous renvoyait à celle des symboles par lesquelles la mémoire de cette fondation est entretenue (→3^{ème} partie, chap.1 et chap.3).

La représentation du pouvoir – sa mise en scène – au moment de l'instauration et de la consolidation de la république de Turquie s'accompagne de la mise en place des différentes réformes voulues par

les kémalistes et se prolongea au-delà de la mort de Mustafa Kemal. La mise en scène puis l'omniprésence et l'exclusivité des portraits de Mustafa Kemal apparaissent comme la condition de possibilité de l'existence du pouvoir républicain. Chaque représentation du pouvoir – déplacements mis en scène, commémorations, discours, visites, photographies, portraits, statues – est le substitut imaginaire à l'accomplissement du désir d'absolu propre à tout pouvoir. La mise en scène du *souverain-père-fondateur* est la différance infinie de la réalisation de ce désir d'absolu et ce qui vaut pour les dispositifs iconographiques vaut également pour les dispositifs narratifs que le pouvoir kémaliste a mis en place. Louis Marin – et c'est ainsi qu'il faut aborder ces questions selon lui – comprend cette réversibilité entre *image et pouvoir* comme un *chiasme* entre les signes du pouvoir et le pouvoir des signes. Le fait que le pouvoir produise des images de lui-même, et que ces signes exercent un pouvoir sur ceux à qui ils sont destinés et qui, dans cette relation, se retrouvent assujettis, nous est apparu déterminant dans la façon d'aborder la question de la « révolutions des signes » en Turquie. La République de Turquie des années 1920-1930 donne à voir comment le pouvoir se constitue, se maintient et se reproduit dans et par la production de signes – la production de nouveaux signes graphiques apparaissant comme un point d'orgue (→1^{ère} partie, chap.2 ; →3^{ème} partie, chap.4).

La mise en image et en récit constitue et le pouvoir républicain – dans ses signes, ses symboles, sa graphie – et par la même occasion constitue le peuple turc lui-même. La mise en récit de l'Histoire du moment fondateur de la Turquie moderne constitue le sujet dans le temps et le dispositif iconographique le constitue dans l'espace – comme effet de la représentation narrative. La question du souverain et de son portrait se pose d'une façon particulièrement prégnante en Turquie. Ce n'est pas seulement l'omniprésence des portraits de Mustafa Kemal Atatürk qui surprend mais aussi son exclusivité. Seul Atatürk bénéficie d'une telle multiplication de son image. Le pouvoir ottoman n'ignorait rien de l'intérêt que pouvait représenter l'usage politique du portrait – cela est particulièrement visible à partir du règne de Mehmet II –, mais cet usage n'est en rien comparable avec l'ampleur que prit ce phénomène à la période républicaine – accentué encore après le coup d'Etat militaire de 1980. La période républicaine se caractérise, en effet, par une surproduction de portraits et de statues à l'effigie de Mustafa Kemal Atatürk.

Pour pouvoir exercer son pouvoir, le souverain doit être représenté. La représentation du souverain est à comprendre dans les deux sens du génitif : c'est à la fois la représentation que celui-ci donne de lui-même au cours des cérémonies, des rencontres et autres événements qui ont lieu de son vivant mais aussi toutes les représentations qui sont faites de lui, aussi bien récits qu'images, de son vivant ou après sa mort (la différence n'importe plus), qui produisent autant qu'elles reproduisent des mises en scènes. Il y a une scène du politique ; une scène qui appelle une mise en scène qui passe par la présence du politique – une présence pouvant être différée par des images.

La commémoration du *souverain-père-fondateur* crée une communauté d'esprit et d'émotion, donne lieu à une démonstration d'unité – unité de l'Etat et de la nation –, qui engendre une démonstration d'absorption et d'effacement des individus dans le collectif. La transcendance du *souverain-père-fondateur* est ce par quoi se réalisent la totalité et l'unité de l'Etat-nation. La nation est rendue vivante et vit– dans le souvenir de Mustafa Kemal transfiguré en *Atatürk*. L'*image-souvenir* du *souverain-père-fondateur* est ce qui enveloppe la nation ; ce qui permet la transcendance des particularités vers l'unité réalisée du peuple et de la nation. De telles mises en scène du pouvoir et de mises en images du pouvoir refont jaillir la nature religieuse du pouvoir. Par ces représentations, il forge des croyances, des adhésions. L'omniprésence et l'exclusivité des portraits de Mustafa Kemal Atatürk entre dans un dispositif d'esthétisation du politique par une mise en visibilité du pouvoir.

Louis Marin s'intéressa à la problématisation des dispositifs de représentations du pouvoir à partir du règne de Louis XIV qui fut pour lui un moment paradigmatique en ce que le pouvoir royal affirmait ouvertement son désir d'absoluité. Toute force est à comprendre comme désir d'absolu, c'est-à-dire d'annihilation de toute autre force. C'est-là son désir, son fantasme : être sans altérité. Pour Louis Marin, le pouvoir et la représentation s'échangent. La représentation met la force en signes et c'est la force qui est ainsi signifiée dans l'image, dans le discours et dans la loi. Par la représentation, la force est déléguée aux signes qui ne représentent plus seulement une signification mais deviennent des représentants de « forces saisissables seulement dans leurs effets ». Ce que permet la représentation, c'est de donner une visibilité à cette force qui n'a plus besoin de se manifester en des actes extérieurs mais seulement d'être vue pour être crue. Le pouvoir passe par la vue, le regard, dans et par la matérialité des signes.

Louis Marin comprend le pouvoir comme *pouvoir-faire*, autrement dit comme *puissance* – puissance qui, en s'instituant en loi, se constitue en réserve comme une force qui ne se manifeste pas. Comprendre le pouvoir comme mise en réserve de forces pose la question de savoir comment s'opère justement cette mise en réserve, cette transformation de la force en puissance. Les portraits, les images, les représentations sont ce qui permettent cette mise en réserve de la force. Ils sont la présence même du souverain, la condition nécessaire à l'existence du souverain et des sujets assujettis. Le souverain n'est souverain que par et dans les images qu'il se donne ou s'approprie. Le pouvoir devient lui-même un effet de ces signes qu'il produit. Le pouvoir se dédouble non seulement entre deux dispositifs – un iconique et un narratif – mais aussi en un double investissement. La représentation se réalise comme pouvoir et le pouvoir comme représentation. Les deux s'entrelacent et forment une structure chiasmatique par laquelle s'instituent la violence et le fantasme du souverain : la violence symbolique de son nom propre – de l'inscription, dans la loi, de ce nom universel et unique – et du fantasme d'un corps unique du monarque sur le modèle eucharistique. La

représentation maintient une différence. Ce n'est jamais le même qui est représenté mais parce qu'il est représenté, redoublé – c'est-à-dire redoublé dans sa présence – il y a un effet d'intensification de cette présence-absence.

Toutes les mises en scène du pouvoir républicain – rendue possible par le développement d'une presse au service de l'État et de la possibilité technique de reproduire des photographies – contribuèrent à la construction de l'image d'un président omniprésent, dont l'action touche tous les domaines de la vie, dont la volonté est à l'origine de tous les changements. Ce à quoi nous mène l'analyse de telles scènes, c'est à la question de la *fictionnalisation* du pouvoir. La fiction du pouvoir ou le pouvoir comme fiction est non seulement lié à l'exercice du pouvoir mais également à son origine – origine qui, étant à jamais inaccessible, est sans cesse remplacée par une image, une mise en scène. Lorsque Mustafa Kemal Atatürk se met en scène, c'est le peuple « turc » qui reste à constituer qui est, en même temps, mis en scène. Il existe à partir de cette mise en fiction (→ **3^{ème} partie, chap.5**).

La mise en place du nouvel alphabet turc s'est confondu avec la promotion d'un culte rendu au chef de l'État. Le nouvel alphabet fut associé à la volonté et donc à la personnalité de Mustafa Kemal. Les principes républicains et l'origine du pouvoir se confondent ainsi avec lui. En effet, les campagnes de propagande en faveur du nouvel alphabet s'accompagnèrent d'une mise en scène au cours desquelles Mustafa Kemal dispensait une leçon de lecture et d'écriture. Il mit ainsi en place un dispositif visant à produire un effet d'identification. En projetant une image désirable – celle de la maîtrise des signes nouveaux – par la mise en scène de sa personne comme modèle, ces mises en scènes tendaient à produire chez les spectateurs un fantasme d'identification. Il usait des mécanismes de l'identification et de la projection caractéristiques de tout fantasme.

b. La leçon d'écriture : fonder la nation sur la lettre

La mise en scène qui, pour nous, sur cette question de mise en signes du pouvoir, est exemplaire est la leçon d'écriture qui s'est tenue à Sivas, dans un lieu public le 20 septembre 1928. Une photographie prise le 20 septembre 1928 à Sivas a immortalisé cette mise en scène de Mustafa Kemal en instituteur en chef. Mustafa Kemal y joua l'instituteur chargé de faire une leçon d'écriture dans le nouvel alphabet. Mustafa Kemal y prend la pose et se met à dispenser un cours d'alphabétisation devant une petite foule rassemblée à cette occasion. Cette scène ne fut pas la seule et rentrait dans le cadre d'une série de démonstration du même genre – il s'agit d'une sorte de protocole auquel Mustafa Kemal se prêta au cours de ses voyages en provinces – voyages entrepris justement dans le but de promouvoir sa « réforme » de l'écriture. La scène se tient à l'extérieur, des drapeaux de la nouvelle Turquie ont été accrochés aux arbres, une foule semble l'entourer. Mustafa Kemal se tient debout face

à un tableau noir sur lequel quelques caractères du nouvel alphabet turc ont été inscrits Sa main droite montre quelques signes. Les regards des quelques personnes visibles dans le cadre semblent suivre cette main qui se tend vers ces signes nouveaux. Il les montre, les désigne, tout comme un instituteur chargé de faire la leçon le ferait. Le journaliste raconte ensuite que parmi cette petite foule, après avoir interrogé les fonctionnaires sur leur maîtrise du nouvel alphabet, Mustafa Kemal choisit un homme et se mit à lui apprendre à déchiffrer quelques signes (→1^{ère} partie, chap.1. ; →3^{ème} partie, chap.5).

La présence d'un public sur cette photographie de la « leçon d'écriture » de Mustafa Kemal Atatürk est essentielle. Ce qui se joue à cet instant quant à l'instauration du nouvel ordre républicain nous apparaît essentiel. C'est au cours de cette scène protocolaire que se trouve scellé l'acte où se loge la naissance de la nation turque, l'instant de communion où ce qui fait le commun de la communauté lui est révélé et que par celle-ci elle prend conscience d'elle-même. C'est cet événement que répètent les abécédaires qui commencent par un « je suis *turc* » en langue *turque* et dans la graphie d'un nouvel alphabet *turc*. Cet acte par lequel naît la conscience du peuple d'exister comme nation ne se fait pas d'abord par l'écoute du récit de son origine mais par l'acte de lire dans sa langue les mots qui répète l'effectuation de cet acte. Cet acte de lire, d'apprendre à déchiffrer est cela même qui fait advenir la subjectivité du lecteur. Le sujet se constitue ici dans l'acte même de lire ce « je » qui déjà le précède. Le lecteur apprend à lire en lisant qu'il a déjà commencé à lire. Dans cet acte de lire se contracte le temps qui ouvre l'espace même où peut loger la communauté, le commun – c'est cela que Mustafa Kemal mit en scène : la scène de l'ouverture, par l'écriture, de l'espace accueillant la possibilité du commun, espace qui n'est autre que l'espace de la langue commune. Les Turcs commencent à partir de la révélation de leur existence dans la leçon d'écrire et avec Mustafa Kemal *Atatürk*.

C'est dans la graphie même de ces lettres nouvelles, encore cryptiques, que ce peuple sans unité choisi pour devenir la nation nécessaire à l'Etat moderne construit par les républicains apprend à reconnaître le secret de son existence – la valeur de sa langue, de son histoire, de sa culture, de tous ces éléments qui font qu'une nation est une nation. La réalité même de la population sur le territoire turc barrait la voie à la possibilité de rendre crédible la fondation de la nation sur une « pureté » ethnique, sur les liens du sang. Turc n'est pas une réalité « ethnique » mais un nom, une dénomination donc un fait de langue, une institution par la langue, et qui ne tient qu'à un acte de foi, une croyance, une « fiduciarité élémentaire » – et qui ne tient qu'à la performativité même du souverain et de la loi – orientée vers la construction de la nation comme idée de la nation turque. En cela les réformes de la langue et de l'écriture sont fondamentales. Là où se fonde la nation turque, c'est dans son écriture. C'est par l'apprentissage de ces signes que le peuple s'institue, se révèle à lui-même comme nation, se saisit dans l'idée de nation et comprend son identité comme un destin. L'écriture ouvre l'espace et le temps, elle ouvre sur l'avenir tout en léguant une crise – comme nous l'avons vu – caractéristique de l'Esprit

européen. C'est cela que semble impliquer cette « histoire d'écriture » par laquelle Mustafa Kemal fait commencer le peuple turc.

Et cet acte de lire, de déchiffrer les mots et d'en accueillir le sens, est un acte qui ne saurait exister sans la figure médiatrice de cet « hoca » qui par cet acte même devient un « Ata ». C'est par là que Mustafa Kemal se défait de son corps mortel, qu'il se « spectralise », qu'il prend un corps qui lui survive, qu'il change de nom pour devenir *Atatürk* – le spectre qui veille en chaque lieu, dont le portrait est affiché partout, s'imprime sur les murs, les livres, se solidifie dans la pierre des statues et dans l'encre des imprimés. *Atatürk* désigne à la fois l'origine, le principe et le médiateur, celui à partir de qui et en compagnie duquel se réalise l'acte de se saisir comme peuple dans son unité et sa légitimité à être souverain et cet acte est un acte de foi qui lui vient comme un don qui est aussi une dette. Cet acte par lequel le souverain se spectralise ne tient qu'à un croire. C'est un acte de foi – un acte de foi qui révèle la teneur de tout contrat social, de toute communauté, c'est-à-dire la croyance en une fiction.

La question de la fondation de la République de Turquie relance la question de savoir comment un peuple *devient* un peuple – autrement dit par quel acte un peuple se saisit de lui-même et entre dans l'écoute de sa propre volonté générale et dans l'Histoire. Mustafa Kemal présentait ses propres conceptions politiques comme héritées de Jean Jacques Rousseau. Le contrat social de Rousseau dit, dans un présent hors de toute histoire, comment, par quel acte, un peuple *devient* un peuple. Rousseau dessine une scène du politique à deux personnages – le prince et le peuple – mais ajoute que ce couple ne saurait tenir sans une tierce personne. En effet, Rousseau distingue le prince du souverain. Si la souveraineté populaire consiste dans le pouvoir législatif comme expression de la volonté générale, l'exécution de celle-ci reste entre les mains du gouvernement. Le prince comme pouvoir exécutif pouvant prendre différentes formes et le souverain comme pouvoir législatif. Rousseau hiérarchise ces deux pouvoirs en ne reconnaissant comme seul souverain légitime le peuple. Tout prince se déclarant souverain est un usurpateur ; son pouvoir est illégitime et ne peut l'exercer que par la contrainte. C'est ici qu'est introduite une troisième personne. Rousseau pose qu'un « système de législation » ne saurait être l'œuvre d'une multitude, seul un individu aux caractéristiques exceptionnelles le peut. Il est assimilé à une figure providentielle, rare, un homme de science puisque Rousseau assimile la législation à une science.

Un peuple se crée en se donnant sa loi mais cette loi qu'il fait sienne et au travers de laquelle il se reconnaît ne peut paradoxalement pas se faire sans un législateur. Le législateur remplit une fonction bien particulière qui est celle d'instituer le peuple en tant que peuple, c'est-à-dire à remplir le rôle d'*instituteur* : il est celui qui apprend à la multitude ce qu'elle veut, c'est-à-dire le bien commun et la

raison, seules garanties de la liberté de tous. Le législateur préside donc à ce moment de fondation et indique un point de passage du peuple dans l'histoire. Le point de passage du peuple dans l'histoire – situer cet acte par lequel un peuple s'institue dans l'histoire ne semble offrir aucune prise et Rousseau lui-même situe le moment du pacte dans une dimension hors-temps. La question du devenir peuple du peuple est éludé et le contrat tenu dans un présent hors temps. L'institution du peuple capable de contracter avec lui-même ne peut s'opérer que par le biais d'un *guide*, d'un *opérateur archi-instituant* et que Rousseau identifie en la personne antique du « législateur ». Il n'y a en effet rien d'évident à ce que le peuple reconnaisse de lui-même où se trouve son bien et s'unisse en une même volonté. Le peuple est, laissé seul, aveugle à ce qu'il veut. Il faut à un moment, en un point, que le peuple du contrat soit institué comme peuple. De fait, il occupe une place à part : il n'est ni du peuple puisque c'est à lui d'inventer le cadre légal dans lequel celui-ci viendra s'inscrire et se reconnaître, ni un prince – et ce point est pour Rousseau important. Le législateur doit être différent du prince afin d'éloigner tout risque d'usurpation du pouvoir comme lorsqu'un tyran se charge lui-même de faire les lois qu'il applique.

Rousseau visait une sortie de toute compréhension religieuse du corps politique en soutenant que le fondement de l'ordre social n'était pas situé en dehors de celui-ci. La religion n'est pas instituante mais instituée. Or le principe même de législateur réintroduit une logique du tiers exclu, c'est-à-dire une figure extérieure au peuple, puisqu'il le devance, et qui donc, en tant que facteur d'extériorité, ruine la prétention de Rousseau à toute fondation athéocratique. La définition de la loi comme expression de la volonté générale indique que toute législation vise l'explicitation d'un contrat tacitement admis et reconnu. Autrement dit, le législateur est celui qui donne voix au contrat, c'est lui qui, entrant dans l'écoute du peuple, guide celui-ci vers l'écoute de lui-même et l'amène à reconnaître sa propre volonté comme objet de désir et condition de sa liberté.

Le passage au symbolique est déterminant, en ce qu'il opère la condensation nécessaire pour convaincre le peuple de la nécessité de respecter le contrat social et à reconnaître dans la volonté générale l'expression et la condition de la liberté de chacun. L'usage politique de la représentation symbolique se comprend comme une nécessité en ce que l'œuvre du législateur se tient au point de passage, au moment fondateur. Les dispositions d'esprit, le sens moral et civique nécessaire à la reconnaissance du contrat social ne sont possible que dans le cadre de l'Etat. Le législateur anticipe sur ces dispositions et s'attribue une mission divine – tout comme Moïse le fit –, use d'une symbolique religieuse afin de persuader tout un chacun de la sacralité des lois et avant tout du contrat social. Ce n'est qu'ensuite qu'un travail d'instruction doit être entrepris. Il faut d'abord capter l'adhésion de tous par une mystification avant d'instruire. Le législateur se tient au plus proche de la fonction théologico-politique du symbolisme du pouvoir, mais seulement afin de le faire évoluer vers une forme de

symbolisme attaché à l'identification de chacun à des caractéristiques qui dès lors apparaîtront comme des traits essentiels d'une identité culturelle propre. La religion se mue alors en religion civile.

Ce n'est pas seulement le caractère sacré des lois qui garantit à lui seul la pérennité du contrat, mais l'invention d'une identité nationale, c'est-à-dire la définition de la nation comme entité historique voire comme personnage historique. L'usage politique du symbolisme vise à créer un sentiment d'appartenance, une dévotion et un sentiment de loyauté envers la nation instituée.

c. Spectralité du souverain : produire l'illusion de sa consistance

Ces différentes mises en scène de Mustafa Kemal renvoient indéniablement à la question de la représentation politique et à la dimension théâtrale du politique et l'idée selon laquelle le politique est indissociable d'une certaine forme de théâtralité. Cette question est au cœur des théories politiques postérieures à la Révolution française de 1789 qui imposèrent de façon brutale la question de la représentation comme question du politique. Nous avons pu avancer sur ces questions en suivant l'œuvre de Thomas Hobbes. La théorie hobbesienne de la représentation se comprend à partir de ce qu'il nomme les « personnes fictives », à savoir : la multitude, l'Etat et le peuple (→**1^{ère} partie, chap.2 ;** →**3^{ème} partie, chap.6**).

Thomas Hobbes se réfère au souverain et au peuple comme *personnes fictives* en partant de l'origine latine de personne, *personae*, qui se confond avec « masque », « déguisement » ou encore « rôle ». Le souverain apparaît comme une personne fictive. Il représente le peuple et non lui-même. Il joue autant qu'il agit. Il est *souverain-acteur*. Le souverain n'est souverain que compris comme un rôle et compris comme tel par le peuple lui-même qui le contemple sur la scène politique et qui le reconnaît comme représentant de lui-même. Dans la philosophie de Hobbes, la multitude institue par contrat l'Etat qui en retour seulement constitue cette multitude en un peuple. Il n'y a pas de peuple sans Etat et pas d'Etat sans peuple. L'instauration est réciproque. Ces « personnes » sont fictives mais bien réelles. Le peuple et le souverain s'y réfèrent, s'y reconnaissent, y obéissent, y résistent. Est compris comme personne tout ce à quoi l'on se réfère comme origine d'actes ou de paroles. Autrement dit, c'est par le biais d'une tierce personne qui vient inférer une origine à ces actes et ces paroles, qu'une « personne fictive » est reconnue comme réelle et surtout comme représentant les paroles et les actions d'un autre. Dans le cas de l'Etat – c'est-à-dire le *Léviathan* – ce qui est représenté c'est le peuple. La personne fictive du peuple ne reconnaît la personne fictive du souverain que comme représentant de lui-même, si bien que lorsque celui-ci le contemple et lui attribue l'origine de ses actes et de ses paroles, c'est, en réalité, à lui-même qu'il doit les attribuer. Le peuple assemblé est appelé à se

reconnaître dans les gestes et les paroles du souverain, à reconnaître que ce qui s'accomplit au travers lui, c'est sa propre volonté.

Le souverain doit produire l'illusion de sa consistance. Il n'est qu'un effet de fiction, un simulacre. Inséparable de la parole qui le porte, le souverain n'a pas de substance. La mise en récit est aussi importante que la mise en image. C'est la fiction théâtrale, la mise en scène qu'il donne et qui est donnée de lui-même qui ouvre un espace où la spectralité devient signifiante. La figure du souverain est ainsi à rapprocher de la figure du spectre dont il partage la consistance.

Le souverain existe sous la forme d'images et de récits, et exerce sa force en frappant l'imagination. Il n'est ni entièrement réel ni totalement abstrait : il est fantasmé, fantasmatique. La souveraineté n'existe que sur la scène du politique et ne tient qu'au regard qu'elle fait sentir. Le souverain est celui qui voit sans être vu. Il tient à ce pouvoir-voir sans être vu, mais dont le regard est senti – senti comme menace. Ce que Derrida nomme « effet de visière ». Le politique se décline en événements politico-théâtraux qui, bien que sans cesse nouveaux, réitèrent la même demande de reconnaissances. L'acte cérémoniel demande la suspension de l'incrédulité du spectateur et son adhésion à la légitimité de la représentation du souverain. Ce n'est qu'en tant que l'on se réfère à lui, qu'on le nomme et l'appelle que le souverain existe. Le souverain n'a d'unité que représenté et c'est dans cette représentation qu'il se présente comme l'origine de la loi. Le souverain est reconnu comme tel au travers de la peur et du respect qu'il suscite mais cette peur est peur d'une violence sans cesse différée jusqu'au châtement : il faut donc que le souverain fasse peur avant toute violence. Ce n'est pas par l'usage effectif de la violence qu'il se fait reconnaître en tant que tel mais par la parole et l'image. Il est le produit de l'efficace d'une parole ou d'une image, dans un dispositif discursif et iconographique, de l'évidence visible de sa souveraineté, de la croyance en la représentation et en la parole. C'est là l'effet de fable qui le porte. Si le souverain a raison, c'est par un effet de fable – pure performativité. Il se comprend en termes de tropes, d'image, de mythe, ou de fable.

C'est chez Hobbes que Derrida trouve l'expression la plus claire d'une corrélation entre la souveraineté et la peur. Dans son séminaire intitulé *La Bête et le souverain*, Derrida revient sur la question du rapport de la loi et de la violence, de l'autorité de la loi et la performativité qui y préside, du rapport de l'origine au fantasme, de la fiction et au fantôme à partir d'une lecture du corpus hobbesien. Le *Léviathan* de Hobbes lui permet également de penser la souveraineté dans ce qu'elle a d'artificiel, de construit, de fictif et de fabuleux. En faisant de la peur l'un des traits principaux du souverain, Hobbes ne pose pas seulement le fait que le souverain fasse peur mais que la peur elle-même fasse le souverain. Hobbes est le penseur de la peur comme principe politique. S'en est, en effet pour Hobbes, l'un des traits fondamentaux : le souverain doit faire peur. Cela intéresse Derrida en ce que cette « passion

politique » qu'est la peur pointe la phénoménalité du souverain. La peur révèle une certaine spectralité du souverain. Tout comme la peur, il est toujours présent et absent en même temps. La peur est une passion puissante. La peur est ce qui peut conférer aux images une réalité comme dans un cauchemar par exemple. Le cauchemar est une illusion qui provoque une peur réelle. C'est parce que nous en avons peur que nous pouvons confondre le rêve d'avec la réalité. Le cauchemar est effrayant parce que la peur rend réel – presque réel. La souveraineté – qui ne tient qu'à la loi, c'est-à-dire à la fiction légale qui l'institue – prend corps, devient sensible au travers de cette peur qu'elle suscite. La peur est ce qui soutient la phénoménalité spectrale du souverain. C'est la peur qu'il suscite qui le projette et lui donne corps. La peur est la condition de possibilité de la souveraineté et la peur est l'effet de la souveraineté.

La peur apparaît comme la passion la plus à même d'assujettir les hommes, à leur faire accepter l'autorité du souverain. La peur en devenant la passion politique par excellence devient ainsi la passion la plus humaine : elle est le propre de l'homme. C'est elle qui pousse à la sortie de l'état de nature, à l'adoption de conventions, à instituer la loi, et à reconnaître une autorité qui soit là pour garantir le respect de ces conventions et de ces lois. La souveraineté ne se fait reconnaître comme telle qu'à partir du moment où elle suscite la peur. Ce qu'elle doit susciter c'est la crainte du châtement, c'est-à-dire d'une menace non pas présente mais possible, imaginée. Si la souveraineté tient à la peur qu'elle suscite, celle-ci tient par un effet de fable. La souveraineté doit frapper l'imagination au même titre que la peur la frappe. C'est là ce qui intéresse Derrida : le lien de la souveraineté à la fable, à l'imaginaire. La force de la souveraineté, cette force que celle-ci donne au droit tient de la structure de la fable. La fable a un effet de vérité. La souveraineté repose sur la parole, sur la force de la parole, sur sa force d'inscription. La force de cette parole est contenue toute entière dans la proclamation de son nom. La souveraineté n'est souveraine que par la puissance de la proclamation de son ipséité.

d. Politique de l'archive : La question de la loi et de l'origine de l'autorité

Le moment de la fondation est toujours hors temps et échappe à ce que Benjamin appelait le continuum historique. Ce qui échappe au temps historique, c'est l'origine elle-même de l'autorité. L'impossibilité de poser une distinction pure entre une violence fondatrice et une violence conservatrice inscrit dans *l'originarité* ce que Derrida avait repéré comme *itérabilité*. C'est le travail de la différance que Derrida repère au cœur du droit, une contamination originelle qui oblige l'origine à se répéter et donc à s'altérer pour se conserver. Toute position du droit est déjà *itérabilité*, répétition auto-conservatrice. Il y a là ce que Derrida nomme un *double-bind*, une contradiction, qui semble pousser toute critique de la violence fondatrice dans une aporie. La violence fondatrice ne peut être justifiée par aucun droit qui la précède puisque tout droit institué et autorisé ne peut que refouler

cette violence qui le menace de l'intérieur : la violence fondatrice apparaît ainsi toujours hors la loi puisqu'elle est ce qui tend à détruire le droit. Le droit n'est jamais réellement fondé mais toujours refondé et ce par un acte performatif. L'instant révolutionnaire est toujours comme hors-temps, ni légal ni illégal. Le moment révolutionnaire qui s'appuie sur cette violence fondatrice reste insaisissable puisque qu'elle ne peut être qu'une décision exceptionnelle. Il faut que le pouvoir déclare le droit pour faire advenir celui-ci. C'est cet *après-coup* du droit qui vient légitimer la violence dont il fut fait usage pour l'instaurer qui apparente le droit à un cercle mystique de la loi tel que Derrida la trouve chez Montaigne et Pascal. Fonder, inaugurer, justifier le droit ; ne peuvent se faire qu'après coup par un coup de force qui tient au langage et à sa performativité. Pascal reprenant Montaigne en ce point comprend le droit comme « fiction légale » c'est-à-dire que la justice du droit est toujours autre chose que la justice elle-même puisque l'autorité du droit ne repose que sur une croyance. Les lois ne sont pas obéies parce qu'elles sont justes mais parce qu'elles ont de l'autorité, de la force. Le droit n'est jamais qu'un supplément de « fictions légitimes » et les lois ne peuvent se fonder que sur le crédit qu'on leur fait d'être des lois. Elles ne sont respectées que parce qu'elles ont de la force, c'est-à-dire une violence qui tient à la parole (→3ème partie, chap.5 et chap.6).

La question de la loi et de l'origine de loi, c'est-à-dire de la légalité et de l'autorité pose la question de l'archive. C'est cette problématique que rencontre les kémalistes à leur arrivée au pouvoir et que ne cesseront de rencontrer leurs continuateurs. Tout pouvoir ne peut faire l'économie d'une maîtrise de l'archive. Il lui faut devenir maître de l'archive, imposer ses choix, sélectionner et rejeter ce qui sert et ce qui dessert sa conservation. Le pouvoir se détermine ainsi comme une économie de l'archive garante des fondements du pouvoir. L'archive renvoie à l'inquiétude de la fondation, du moment fondateur qui, sans cesse, doit être rejoué pour que le pouvoir soit légitimé. Toute autorité est désir d'origine et entretient l'idée d'une dépendance vis-à-vis d'un commencement absolu. L'archive est le lieu privilégié où s'exprime cette double nécessité du pouvoir car l'archive dit l'« *arkhè* », c'est-à-dire le *commencement* et le *commandement*. Cette indécision est séminale, elle détermine le rapport du politique à l'archive, à la trace et donc à l'écriture.

L'archive dépend de techniques de consignation mais aussi d'institution qui sont la marque qu'une autorité s'exerce par l'archive. La maîtrise de l'archive est une marque de pouvoir ; elle est en même temps la condition de possibilité. L'archive est toujours le résultat d'un processus d'archivage qui est aussi une mise en ordre, une institutionnalisation. Elle répond à la fois à un principe nomologique, puisque sa garde est non-naturelle mais le résultat d'une sélection, et à un principe topographique en ce qu'elle n'est possible qu'à partir d'un lieu de rassemblement dont l'accès est gardé et régulé. L'archive dépend de la constitution d'un lieu d'autorité, un lieu qui soit soumis à une autorité et en même temps détermine la légitimité de cette autorité. L'archive garde l'origine mais cette garde doit

elle-même être gardée par une autorité à qui l'on reconnaît non seulement le droit de garder l'archive à demeure mais aussi un droit de lecture et d'interprétation. C'est l'« *arkheion* » qui résonne ici dans ce mot d'archive, ce mot grec qui disait la maison, le domicile d'un magistrat supérieur qui, lui, était nommé *archonte*. L'archonte est le gardien autorisé de l'archive et son herméneute. Les archontes sont ceux par qui la loi est rappelée et qui rappellent à la loi. Il fallait donner à l'archive un support et aux supports une domiciliation et à ce domicile des gardiens un pouvoir de l'archive se constitue en un pouvoir que l'on peut nommer « archontique ». Le pouvoir archontique est un pouvoir nomologique et topologique qui a le pouvoir et la fonction d'identifier, de classer, d'unifier l'archive. Cette fonction est indissociable de son prolongement en un pouvoir de consignation qui est à comprendre comme coordination en un seul et même corpus qui est configuré autour d'une unité idéale. L'archonte est plus qu'un simple gardien. Il organise la loi elle-même. Il la protège des hétérogénéités qui pourraient venir menacer son autorité et pour cela il institue des règles, une réglementation quant à l'accès aux archives, leur publicité et leur publication, c'est-à-dire leur reproduction et leur interprétation. L'archonte tient en ce sens une position patriarcale et le pouvoir archontique est bien une patriarchie. Le pouvoir de l'archonte est le pouvoir de légitimer le commencement et le commandement. L'arkhè dit ainsi l'institution et la légitimité mais aussi la filiation qui est déterminée comme fidélité à la tradition. Et cette fidélité à la tradition qu'exige l'archonte est aussi une promesse.

e. Produire le récit de son origine

Une communauté ne tient qu'aux lois par lesquelles celle-ci définit ce qui lui est propre et ce qui lui est extérieur. L'imaginaire collectif du fondement promu par le pouvoir ne remet jamais en question l'origine de l'autorité qui exerce la souveraineté. L'institution d'une communauté repose sur la décision souveraine inauguratrice qui vient trancher entre le légal et l'illégal, la violence légitime de la violence illégitime. L'Etat ne tient qu'à la performativité de son langage et ne peut tolérer de remise en question quant à ses fondements et à son origine. Ceux-ci ne sont jamais que contingents et l'admettre serait admettre sa propre contingence et laisser advenir un nouveau cycle révolutionnaire. Pour éviter cela, il faut produire la croyance de la communauté en ses lois. Tout pouvoir politique se revendique d'une origine mais ne peut s'en revendiquer qu'en en masquant la contingence : la fondation d'un ordre politique ne peut se faire que par un coup de force qui ne peut être qu'une décision violente. Il faut donc substituer à cette contingence le récit de sa nécessité : un ordre politique ne peut reposer sur la seule violence de sa loi mais doit pouvoir susciter l'adhésion à la justesse de celle-ci. Le fait que la question des fondements, et de l'origine, ne cesse de faire retour au moment même où la modernité est présentée comme but semble indiquer que la question du *mythe* ne cesse d'hanter l'histoire des sociétés modernes. Tout discours est un masque. Le dispositif narratif sur lequel

repose la légitimité de la souveraineté masque la contingence de son origine. Une communauté repose sur un fantasme, une fiction légale qui ne tient qu'à la croyance et à la réitération d'un serment de fidélité notamment à la promesse faite d'être fidèle à la mémoire des morts et ne trouve d'origine que dans la répétition de ce récit qui va lui tenir lieu d'origine (→3ème partie, chap.4 et chap.7).

Ne pouvant construire une identité nationale autour d'un patronyme dynastique – « ottoman » –, optant pleinement alors pour un nationalisme turc, le passé impérial devenait, pour les kémalistes, une parenthèse entre la période républicaine et l'époque mythique de « l'origine des turcs », et l'idée était d'ancrer le peuple turc dans une histoire multimillénaire rivalisant en valeur avec la civilisation hellénistique ou romaine. Mustafa Kemal engagea l'Etat dans une attitude de contrôle et de surveillance du récit historique, traça des lignes de partage, et de ce fait dessina des fidélités et des infidélités. Et il engagea les Turcs eux-mêmes ainsi que l'ensemble des autres nations héritières de l'Empire ottoman, dans un rapport ambiguë avec l'héritage ottoman d'une part, et l'héritage kémaliste d'autre part.

L'historiographie officielle, à partir de la fondation de la *Société d'histoire turque* en 1931, suivant la volonté de Mustafa Kemal, enjambe la période ottomane pour promouvoir un passé lointain où les turcs, non encore « dénaturés », auraient vécu en adéquation avec leur nature profonde. Des historiens, des linguistes, des idéologues furent officiellement mandatés par le pouvoir afin qu'ils apportent les preuves scientifiques corroborant la véracité du « roman national turc ». Ce passé dont personne n'a conservé la mémoire est présenté comme désirable et nécessaire à l'édification de l'avenir de la nation turque. Ce passé, par un truchement si particulier de l'histoire, fait de la mémoire de son origine – origine qui n'a jamais été vécue comme telle – une mémoire qui arrive de l'avenir.

Une nation n'est jamais un donné mais un construit nécessitant l'écriture d'un récit qui fonde, lie et reproduise la communauté des semblables, qui les fasse se reconnaître comme semblables. Une nation ne tient qu'aux discours qui l'instituent ; elle est une image nécessaire à laquelle la communauté doit s'identifier, une image dans laquelle elle doit se reconnaître. La constitution de la communauté ethnico-nationale doit apparaître comme le fait d'un destin et non d'une contingence de l'histoire. L'histoire elle-même est réécrite en fonction de ce projet qui consiste à définir la communauté et son essence. Tout comme la loi, une communauté s'institue dans le vide. Aucune forme ne préexiste à sa venue. Toute communauté doit sans cesse réitérer le récit de son origine et recourir au concept de destin pour conjurer sa propre contingence. Le rêve d'un point d'origine, le rêve d'un fondement, est ce qui revient toujours hanter les sociétés modernes. Elles ne peuvent que rejouer sans cesse cette origine. Il lui faut se revendiquer d'une origine qui soit une occultation de la violence par laquelle les ordres politiques se fondent et perdurent. Cette origine relève d'un performatif, et en tant que

performatif elle se soustrait la question de la vérité mais l'ancre dans une dimension mythique. Il revient à la communauté d'écrire la fiction par laquelle prendra corps la véracité de son origine, la légitimité de ses lois, l'indiscutabilité de son autorité.

Le mythe en tant que mythe d'origine serait le propre des sociétés antiques et la ligne de séparation qui viendrait discriminer entre deux périodes : prémoderne et moderne. Le mythe serait ainsi devenu inopérant dans les sociétés modernes et celles-ci ne chercheraient leur fondement que dans des théories classiques de type « contrat social », de constitution, de lois fondamentales mais ici se mêle à la fois un discours historique se revendiquant d'une légitimité scientifique, et le réinvestissement de formes mythiques. Le maintien, en parallèle, de ces deux types de discours est déterminant dans la construction de l'idéologie nationale.

Comme nous l'avons vu avec Jean-Luc Nancy, le mythe est toujours un récit des origines. Non seulement, il dit toujours comment quelque chose est né mais instaure également ce dont il fait le récit de la naissance. En se rapportant à une fondation mythique, il se fonde lui-même en tant que récit et en tant que conscience. Le mythe s'accompagne toujours d'un rituel au travers duquel il se révèle. Le mythe fonde la communauté en même temps qu'il fonde le rite qui va dès lors lui servir de paradigme. C'est par les rites que la communauté affirme son appartenance au mythe qui la fonde. L'unité et l'identité de la communauté passent par ces moments de rassemblements où le commun est réaffirmé. Ces rites sont très souvent tournés vers la commémoration d'événements fondateurs, réels ou imaginaires, ils disent ce qui fonde et définit la vie de la communauté. Ils peuvent aussi être centrés autour d'une figure fondatrice, un dieu ethnarque ou un héros à qui la communauté devrait sa survie. Autrement dit, le rite ne vise jamais qu'à la répétition du même, c'est le même qui doit advenir. Le rite n'est pas une ouverture mais au contraire ce qui clôt le temps, le scelle. Ces rites structurent moralement la communauté en ce qu'ils posent la distinction entre dévouement et trahison. L'appartenance se mesure à la participation. Les rites impliquent une organisation, une hiérarchie, qui forment des gardiens au respect des normes d'exécution du rite.

Il y a une puissance du mythe qui passe par la scénographie. Cette scénographie mythique a la puissance de mettre en scène la communauté, la communauté en tant que peuple et nation. Cette mise en scène est une récitation. Le mythe dévoile dans le rite son intention signifiante la plus fondamentale : le mythe n'existe que dans sa possibilité d'être répété. C'est parce qu'il y a un rite qui le fait advenir que le mythe est revécu, réactivé, réaffirmé. Ce n'est pas le mythe qui porte le rite mais au contraire le rite qui engendre le mythe. Le rite n'est pas le support du mythe, il est ce qui engendre le mythe en ce qu'il réalise le commun que doit fonder, justement, le mythe. L'invention du mythe correspond à sa récitation : l'une et l'autre ne se distinguent pas. Le mythe dans son geste initial est

inauguration par la parole. Une parole qui dit l'origine est toujours une parole vive dans la déclamation de laquelle se lève et le monde et les dieux. De cette parole pleine jaillit l'être d'une communauté. Le mythe articule la parole à la communauté. Cette articulation n'est pas un ajout. La langue ne vient pas en plus ni même dans la communauté. Le mythe est toujours déjà le rituel de la révélation de l'origine qui lie la communauté à sa langue. Le mythe est communautaire tout comme la langue est la langue de la communauté. Le groupe se replie sur une image que le mythe donne de lui et s'y identifie ; et cette identification vient sceller l'appartenance de chacun au groupe. L'origine n'est jamais « découverte » mais toujours déjà reconnue.

L'idéologie nationale se construit en posant des lignes de partitions dures. Celle-ci prend toujours la forme d'une délimitation vis-à-vis de l'extérieur, de l'affirmation d'une supériorité malgré les menaces venant de l'extérieur, d'un système de valeurs considéré comme supérieur, d'une grande importance accordée au motif de la pureté et de l'unité qui nécessiterait l'abnégation et le dévouement de la communauté afin de les assurer. La communauté est séparée des autres groupes par un processus d'essentialisation. La délimitation vis-à-vis de l'extérieur, c'est-à-dire des autres groupes, passe par la reconnaissance d'un ensemble de traits qui, regroupés en un faisceau, sont censés livrer le caractère de la communauté, ce qui serait son « essence ». Les groupes extérieurs servent de repoussoir, de pôles d'hostilités sur lesquels l'agressivité du groupe s'exerce et a pour fonction de resserrer les liens entre les membres puisque cela partage la fidélité de la trahison. Chacun est sommé de rendre adéquats ses actes à l'idéal du groupe ; il lui faut prendre modèle sur la forme transposée de cette essence en un chef humain, un « ethnarque ». Le rattachement à une origine mythique qui est aussi un mythe généalogique, repose sur l'extrapolation d'une essence qui, généralisée à l'ensemble du groupe, se retrouve éternisée, immuable : une identification qui est vocation, appelle aux membres à se reconnaître en elle, à la désirer, la prolonger, quoiqu'il advienne, dans tous les cas, il ne peut s'en défaire. Cette identification scelle une appartenance dont les normes et les valeurs morales mises en avant sont censées valoir pour l'humanité entière.

L'idéologie ethno-nationale soumet toujours une image qui transcende la situation réelle du groupe, et si celle-ci trouve son ancrage dans un passé mythifié, ce dernier n'est opératoire qu'en tant qu'il fonctionne comme une orientation. La question de la référence à un passé mythique et à une origine n'est jamais un simple désir de retour, mais une question qui concerne l'avenir. Les idéologies nationales sont toujours orientées et se donnent comme promesse. Cette mythification de la communauté n'est pas une réponse à une demande d'explication mais la réponse à une attente.

3. Troisième parcours

a. « Appartenance sans appartenance » de Jacques Derrida

La philosophie de Jacques Derrida est une remise en cause radicale des fictions politiques, des idéologies ethno-nationalistes, des fantasmes mortifères d'appartenances. Son expérience de la perte de nationalité – une « ablation de nationalité » – sous le régime de Vichy du fait de ses origines juives l'a éloigné de tout sentiment d'appartenance nationale, d'une identification avec le modèle français sans pour autant le rapprocher de la communauté juive d'Algérie.

La situation coloniale en Algérie – radicalisée par le régime de Vichy – empêcha Jacques Derrida de reconnaître, de revendiquer, de s'approprier cette langue française qu'il fallait pourtant qu'il parle à l'école et à la maison. Cette expérience de la réalité coloniale suspendit la possibilité même d'user d'un possessif pour parler de la langue française. C'est pour cela que Jacques Derrida peut affirmer que même s'il a une langue, celle-ci n'est pas la sienne. Cet usage du français à l'exclusion des autres langues pourtant disponibles n'a rien d'évident – le plurilinguisme et les mélanges de langues n'étaient pas rares dans l'Algérie coloniale –, ce monolinguisme reflète une situation particulière. Ce monolinguisme pourrait apparaître comme étant un choix : la meilleure solution pour simplifier les rapports à la langue, la recherche d'une conformité, un désir d'assimilation, d'appartenance – cette volonté ayant été du fait d'un choix opéré dans sa famille. Il n'en est rien. Cette difficile appartenance à la communauté juive d'El Biar et à la nationalité française, vient de la prégnance d'une coupure, d'une dissociation qui est à rapprocher du thème du disjoint, de la disjonction. De cette disjonction, Jacques Derrida tire une logique du retrait. L'appartenance, l'identité, la question du nom sont à prendre dans une logique du « x sans x ». L'identité est prise dans le mouvement de la différance – mouvement irréductible – qui creuse l'écart par lequel l'identité s'écarte d'elle-même et se laisse affectée par l'hétérogénéité. L'appartenance est à comprendre à partir d'une « appartenance sans appartenance ». C'est sur cette expérience d' « appartenance sans appartenance » que Jacques Derrida revient dans le *Monolinguisme de l'autre* (→ **1^{ère} partie, chap.4 et chap.7**)

La langue française ne fut pas, pour lui la langue de la mère, mais la langue de l'école – la langue de l'institution, autrement dit de l'institution de l'institution – et Derrida souligne l'importance de l'école dans son rapport à la langue, à la culture, à la littérature, à la philosophie. Cette langue qui ne pouvait pas être la sienne ne pouvait être que celle de *l'autre*. Elle ne venait pas de l'intérieur mais arrivait de l'extérieur, était la marque d'un renvoi à un ailleurs d'où elle venait et d'où elle tirait sa norme et son autorité : c'est-à-dire la métropole, le centre du pouvoir. L'usage exclusif du français dans les écoles algériennes marque le fait que l'instruction publique – et en premier lieu l'enseignement du français – ne visait pas simplement à l'enseignement des principes de la grammaire mais à importer une langue

qui dise et fasse la loi. Apprendre à lire et à écrire en français était au cœur de la justification de l'entreprise coloniale comme exportation de la civilisation. La langue française n'est pas la sienne et ne peut pas être la sienne puisqu'elle lui était imposé par le pouvoir colonial. Bien plus encore, cette réalité est du fait même de la langue. Ce n'est pas seulement une critique du régime colonial qu'esquisse Derrida, une remise en cause globale de toutes les velléités d'appartenance, toutes les revendications, tous les nationalismes, toute entreprise de nationalisation de la langue mais la mise en exergue du fait que la langue échappe toujours à toute appropriation. La langue est toujours déjà la langue de l'autre ; une loi qui vient de l'extérieur et c'est sur ce principe que repose toute culture.

Cette appropriation de la langue par le pouvoir n'est jamais réelle ; elle n'aboutit jamais. Elle ne peut qu'être réitérée comme rêve et comme fantasme. Cela vaut pour toutes situations et tient à l'essence de la langue même. C'est la possibilité même de revendiquer la propriété d'une langue, d'identifier une langue comme étant la sienne qui apparaît impossible. L'imposition par l'Etat d'une langue à un peuple en défendant la fiction que cette langue est « la sienne » vaut autant dans un contexte colonial que dans un contexte non-colonial puisque toute culture s'impose par la langue, par l'usage privilégié d'une langue. Cela implique que ce qui caractérise le colonialisme est déjà présent dans toute culture. Mais cette impossible appropriation touche également l'Etat lui-même. La langue lui échappe tout autant. L'homogénéité de la nation et de la langue reste un fantasme.

b. Apories d'une politique de l'ennemi

Une communauté tend toujours à s'immuniser contre toute altération, toute contamination qui est aussi venue de l'autre, de l'altérité de l'autre, de l'étranger. Le fait qu'il ne puisse pas y avoir de communauté sans ennemi est le présupposé du politique pour Carl Schmitt. Le politique présuppose la figure de l'ennemi. Carl Schmitt exacerbe dans tous les concepts politiques, le sens polémique essentiel au politique. La logique du politique est de configurer la communauté selon la logique ami-ennemi. Son concept de politique ne tient qu'à cette logique, qu'à cet axiome.

Carl Schmitt avance qu'une communauté ne saurait exister sans qu'une figure de l'ennemi ne soit présupposée et le concept d'ennemi ne vaudrait que s'il renvoie à la possibilité effective qu'un ennemi surgisse. Il faut que l'ennemi représente une menace pour que le politique se maintienne comme politique. L'antagonisme ami-ennemi ne peut opérer que s'il est lié à une situation de menace concrète. Il faut que la présence de l'ennemi soit possible, alléguée, virtuelle, pour que celle-ci soit structurante. Cela ne vaut que si la figure de l'ennemi est simple. Elle se complexifie dès le départ et c'est par-là que Derrida introduit une déconstruction des concepts schmittiens (→ **3^{ème} partie, chap.6**).

Le concept d'ennemi n'est pas un concept pur ; il n'est pas purement et simplement du côté du constatif mais du performatif. Il présuppose une décision, un lieu, à partir duquel aura été prise la décision exceptionnelle de désigner l'ennemi « concret ». Pour Carl, la désignation de l'ennemi amène à en distinguer deux formes. Il y a plusieurs sortes de différends donc plusieurs sortes d'ennemis. Il y a l'« *hostis* » – l'ennemi extérieur – et l'« *inimicus* » – l'ennemi intérieur. La frontière entre l'ennemi *extérieur* et l'ennemi *intérieur* est impossible à tracer. Non seulement l'ennemi peut être un frère mais ce frère peut devenir définitivement étranger et donc devenir un ennemi extérieur. L'« *inimicus* » peut se transformer en « *hostis* ». L'intérieur ne cesse de passer à l'extérieur et l'extérieur dans l'intérieur.

Toutes ces présuppositions ruinent la « pureté » du concept d'ennemi que souhaitait Carl Schmitt. Pour Derrida, le concept du politique de Carl Schmitt ne saurait tenir car il est impossible de maintenir les limites du concept d'ennemi. Le concept d'ennemi est toujours déjà inadéquat à soi, toujours déjà dans la disjonction, dans sa dissémination. Le concept étant indissociable de la prise de position, c'est-à-dire de la décision, le politique est toujours déjà inadéquat à son concept. Le moment de la décision relève de la possibilité de poser la question « Qui est mon ennemi ? » et en faisant de la sorte, c'est la communauté entière qui est traversée par la possibilité de l'inimitié. La délimitation ennemi-ami ne passe pas entre un dehors et un dedans mais à l'intérieur même de la communauté. Le premier ennemi est donc un frère. C'est lui qui serait à l'origine du politique. Ce qui ne fait que repousser la question vers « qui est mon frère ? » S'il n'est d'hostilité absolue qu'envers un frère, la question est donc de savoir ce qui détermine la fraternité.

Pour Derrida, un frère, et, par-là, la fraternité elle-même, n'est jamais quelque chose de naturel. La fraternité est une fiction légale. Comme tout lien de parenté – paternité et maternité –, la fraternité repose sur un acte de foi, une croyance en la vérité du témoignage. La fraternité suppose la loi. Elle repose sur une alliance, un serment, et donc aussi sur la langue et la mémoire. La fraternité n'est en rien un donné, elle est un fantasme, modifiable, transformable, toujours en déconstruction. La fraternité, comme les liens d'amitié, ne sont rien de naturels et tout lien de généalogie repose toujours sur un serment, une croyance en une fiction généalogique, une fiction d'origine.

Le principe qui forme l'immunité, « l'immun » est le principe même qui forme la communauté, le commun de la communauté. Toute communauté se vit comme propre, identique à soi, close sur elle-même, indemne ; il y a en son principe une réaction immunitaire qui est sensée écarter, combattre, détruire, l'élément étranger. La question du politique, de la communauté et de la souveraineté est la question de la possibilité de son autodestruction. La loi même qui commande la sauvegarde de la communauté, la garantie des menaces de l'extérieur, la sauve de l'altérité, n'échappe pas à la logique de la contamination. La réaction immunitaire est aussi ce qui peut mener à l'inverse de ce qu'elle est

censée garantir : la survie, la sauvegarde. Si une communauté tend toujours à s'immuniser contre toute altération, contre toute contamination qui est aussi venue de l'autre, de l'altérité de l'autre, de l'étranger, une telle tendance n'est pas sans le risque de voir cette ligne de partage entre dedans et dehors s'évanouir, se déporter au sein même de la communauté, rendant suspect jusqu'aux frères avec qui pourtant il faudrait faire communauté, sans le risque donc que son principe immunitaire ne se transforme en un principe auto-immunitaire. L'immunité peut se faire auto-immunitaire, combattre et détruire ses propres défenses. Une communauté peut toujours s'autodétruire. La communauté, la famille, l'Etat, la langue aussi, sont affectés par ce principe auto-immunitaire qui travaille à purifier de l'intrusion, à purger ce qui par lui est désigné comme bouc-émissaire – ou comme frère-ennemi. L'ipséité se transforme, se fait autre que ce qu'elle était censée être et devient force d'auto-destruction.

c. Derrida : de l'hospitalité : jalons pour une politique de l'amitié

Les analyses que Derrida a consacrées à la philosophie politique de Carl Schmitt reposant sur une axiomatique ami-ennemi, se prolongent en une réflexion sur l'hospitalité. Derrida invite à penser le fait qu'il faille garder la possibilité de l'autre, de l'accueil de l'autre, une ouverture à la venue – possible, imaginaire, attendue, crainte – de l'autre. S'il ne saurait y avoir d'appartenance naturelle, de communauté naturelle, de lien de fraternité qui ne soient la résultante d'un serment, d'une alliance, d'une loi, et si l'autochtonie est un fantasme, un effet de discours, et que la langue commune n'arrive jamais telle qu'il est fantasmé qu'elle arrive, il faut, pour arracher la pensée à cela, penser la venue sans calcul de l'autre, l'ouverture à l'autre *au sein du même* sans condition. C'est ce que Derrida travaille à penser depuis une conception de l'hospitalité qui échapperait à toutes conditions. Pour ce faire, il met en regard cette conception de l'hospitalité à la conception « commune » de l'hospitalité : celle qui a lieu effectivement et qui est toujours conditionnée (→ **3^{ème} partie, chap.7**).

L'hospitalité est d'abord hospitalité dans la langue, accueil d'autres voix, acceptation de la plurivocité. C'est la langue comme ouverture qu'il faut penser. L'accueil se marque d'un « oui » originaire qui précède toute parole et qui laisse venir ce qui vient, l'autre ou le tout autre. Le langage est adressé à l'autre. Même quand un discours est discours de soi, le langage est apostrophe et réponse à l'appel d'un autre. Toute parole, tout discours implique un « oui », un « oui » qui commence toujours par répondre à un « oui » préalable, un « oui » qui vient de l'autre. Tout langage commence ainsi par un redoublement du « oui » originel. Ce « oui » transcende tous les autres « oui » que l'on rencontre dans les actes de parole courants : ce « oui » n'est pas un simple performatif parmi d'autres, mais la condition de possibilité de tout acte performatif. Ce « oui » ne dit rien d'autre que lui-même, le redoublement de lui-même. L'auto-position du « oui » est impliquée par tout acte de langage mais

reste toujours en deçà de tout performatif, de tout constatif. Il ne dit rien de ce qui est, ni de l'être de ce qui est, ne fait advenir aucun être : il est antérieur à toute ontologie. Il est ce que suppose toute ontologie : un acquiescement à ce que ce qui est dit soit dit ainsi. Il ne décrit rien. Il n'est que la condition quasi transcendante du performatif et du constatif. Il est présupposé par toute parole. Il double tout énoncé, en cela il ne cesse d'être répété. Il ne tient qu'à ses réitérations. Tout acte performatif implique toujours un « oui », engage un « oui ». Ordre, serment, promesse, proviennent de ce « oui » originel et impliquent toujours qu'un « oui » viennent en réponse – de soi comme d'un autre. L'extension hyperbolique du performatif au-delà des simples actes de parole – et ce puisque Derrida avait fait de l'écriture comprise comme différence le modèle de tout acte de langage – amène nécessairement à étendre ce « oui » à tout acte de langage. Il ne relève pas d'une analyse linguistique mais d'une pragmatique ou d'une éthique. Il ne se comprend que comme marque implicite de l'autre dans la langue. Il précède toute parole et n'est précédé que d'un autre « oui » qui a eu lieu de tout temps : ce « oui » de l'autre qu'il redouble.

La pensée de Derrida – et ce depuis ses premiers écrits qui introduisirent la différence – travaille à repérer les marques de l'autre dans l'être. C'est ce que ses réflexions sur ce « oui » originaire qui est à la fois réponse et appel prolongent. Il ne saurait y avoir d'unité du sujet, de singularité de l'individualité dès lors que toute *ipséité* se constitue en réponse à l'appel d'un autre, à l'accueil d'un autre – appel qui précède toute constitution et entame le sujet de telle sorte qu'il ne saurait se replier sur l'assurance d'une identité à soi. Ces réflexions sur ce « oui » qui précède et disloque toute ipséité posent ainsi que le rapport à l'autre est originaire et ne saurait être originairement un rapport d'hostilité – originaire non pas temporellement ni généalogiquement mais logiquement, dans une logique quasi-transcendante. L'autre n'a même pas à être présent, à nous appeler effectivement ; il est, bien au contraire toujours absent, essentiellement absent. Toute communication se fait dans cette différence, cet écart essentiel qui fait de l'absence la condition de possibilité de toute parole, de tout discours. L'autre peut être tout autant mort qu'à venir.

L'hospitalité commence ainsi par se réfléchir dans le deuil, dans la possibilité qu'il ne soit plus possible de parler à l'autre, que la mort ait rendu impossible tout dialogue. Ce qui précède ainsi tout dialogue, c'est une prosopopée – la possibilité de faire parler les morts, de leur prêter une voix. Le rapport à l'autre est toujours déjà hantise, mémoire de l'autre mais de l'autre comme revenant, celui qui fait retour, qui re-vient, qui ne cesse de revenir autant du passé que de l'avenir. La mémoire vient de l'autre comme de l'avenir.

Tout énoncé est aussi hanté par des destinataires qui ne sont pas encore, qui arriveront plus tard, à l'avenir. Il y a dans la langue un appel à *l'autre-qui-vient* qui relève d'une logique messianique,

téléiopoétique. L'adresse se fait à un autre dont la présence n'est encore que supposée, possible. L'énoncé se tient dans ce possible, est structuré par la logique d'un « peut-être ». C'est dans ce « peut-être » que peut advenir un événement pur – indéterminé, encore sans contenu, qui se tiendrait entre le possible et l'impossible. C'est là les caractéristiques mêmes de l'inconditionnel, de toutes les inconditionnalités qui occupent la pensée de Derrida. L'hospitalité, comme le pardon, ne peut arriver que sans calcul, sans programme. L'hospitalité comme ouverture à l'autre comme ami n'est possible que si elle se gagne sur l'impossible. La pensée du « peut-être », de l'inconditionnel, qui caractérise l'hospitalité comme amour de l'avenir, ouverture à la promesse, à la venue promise de l'autre, comme promesse d'amitié toujours incalculable, implique que la possibilité d'un « nous » qui fasse communauté s'inscrive dans cette ouverture et que celle-ci ne se referme pas sur elle-même.

d. Idiome du deuil et deuil de l'idiome

La déconstruction révèle les apories en même temps qu'elle pose ces apories comme constitutives alors même qu'elles paraissent les interrompre. Dans la pensée de Derrida, l'aporétique est constitutif. En remontant aux conditions de possibilité de l'éthique, Derrida en vient à poser que ce qui fait l'éthicité de l'éthique apparaît dans l'aporie, autrement dit dans l'impossible. Les apories sont ce qui en même temps marque un impossible et ouvre un possible. L'aporétique apparaît ainsi comme constitutif en tenant ensemble le possible et l'impossible, le possible de l'impossible et l'impossible du possible au sens où chacun hante l'autre. L'impossible hante le possible en ce qu'il est le seul possible. Ainsi l'impossible n'apparaît pas pour Derrida comme étant une fermeture définitive mais l'expérience d'une limite par laquelle l'événement s'annonce, se promet.

Le deuil, tout comme l'hospitalité, est une expérience limite ; une expérience de la limite, c'est-à-dire de l'aporie. La mort est une expérience limite et par là-même une expérience éthique fondamentale. Cependant, Derrida introduit un tour, un détour, qui fait que ce n'est plus seulement la conception de la mort de soi comme possibilité de l'impossible qui apparaît déterminant mais la mort de l'autre. L'éthique chez Derrida se constitue depuis l'Autre, depuis cette altérité qui est appel, et à partir de cet accueil qu'il commande, cette responsabilité de dire « oui », de faire place, de garder la mémoire de cet autre qui tout à la fois disparaît, meurt, s'efface et arrive, qui ne cesse d'arriver. Définissant ainsi paradoxalement la mémoire comme mémoire de l'avenir – mémoire de ce qui vient. La responsabilité éthique naît de cette anticipation qui hante toute relation : l'anticipation de la disparition. L'éthique chez Derrida se situe au bord de ce qui excède la simple relation entre vivants pour se définir comme relation entre ceux qui survivent et ceux qui doivent être portés par ceux qui restent. C'est dans ces apories que Derrida situe l'éthique mais non à partir de la mort de soi mais de la mort de l'autre, de la possibilité de la mort de l'autre. L'unicité de tout deuil fait de l'éthique une éthique de l'événement.

En déterminant le deuil comme moment où il nous faut porter l'autre et son monde compris comme refus que ceux-ci s'achèvent dans le deuil, la responsabilité est toujours responsabilité face à l'incalculable. La responsabilité qui est ainsi ouverture à l'altérité dans ce qu'elle a d'irréductible ouvre également sur l'incalculable. L'éthique est ce qui échappe à tout calcul du sujet. L'impossible n'est pas simple négation du possible mais ce qui excède les conditions de possibilités du sujet compris comme ego, qui excède tous les transcendants de calculabilité.

L'éthique rejoint en ce point le partage entre la possibilité et l'impossibilité du deuil dans l'amitié et ce faisant, rejoint la question des partages politiques. L'éthique ou archi-éthique derridienne rend inséparable le deuil de l'amitié du deuil de l'idiome et appelle ainsi à une politique de l'amitié autant qu'à une politique du deuil et de l'idiome. En effet, pour porter l'autre en soi, il faut s'engager dans une parole tendue comme une promesse qui sera promesse envers la mémoire de l'autre. Il faut une parole qui prenne en elle la responsabilité de garder la mémoire de l'autre. Puisque pour porter cet autre il nous faut faire le deuil du deuil, c'est-à-dire renoncer à ce que ce deuil s'achève, cette parole sera toujours parole inachevée, inachevée car ne pouvant se replier sur elle-même, se clore. Si une parole doit porter cet événement chaque fois unique, cette fin du monde chaque fois unique, elle ne peut être la reprise de formules convenues. Cette parole ne peut s'énoncer que dans une langue chaque fois unique elle aussi, c'est-à-dire dans une langue qui ne cesserait de se réinventer, dans un idiome.

Cette langue qui ne serait prédéterminée par rien si ce n'est cette promesse faite à l'autre, Derrida la nomme idiome. C'est le propre des langues que d'imposer des formules toutes faites qui contreviennent et neutralisent l'unicité de ce qui arrive, de l'événementialité de l'événement. La langue n'est jamais le lieu de l'autonomie mais toujours déjà le lieu d'une expropriation. Chaque langue impose sa loi, son hétéronomie – comme nous l'avons vu –, qui annule par avance toute maîtrise du sujet sur sa langue. La souffrance dans le deuil révèle cette hétéronomie en ce que, à cet instant précis où il faudrait dire l'unicité de la mort et de la douleur, la langue ne propose que des formules qui ne sont que des conventions.

L'éthique chez Derrida appelle donc un idiome du deuil : un idiome qui permettrait de prendre en soi l'autre, de formuler la parole qui accueillerait l'autre en tant qu'autre, qui remplirait cette responsabilité devant cet autre. L'idiome serait ainsi cette langue qui serait toujours déjà endeuillée en ce qu'elle prendrait en soi la possibilité de la perte de l'autre et de son monde. Cette langue serait idiome en ce qu'elle dirait sans trahir la singularité de cette perte. Cette langue est non seulement tendue comme une promesse mais est en elle-même promise. Elle n'existe pas mais ne cesse d'arriver, d'être appelée. C'est une langue promise.

Il faudrait faire advenir cette langue qui serait promesse contre toute normalité, qui s'opposerait à toute appropriation, à tout désir de maîtrise et de domination, à toute rage appropriatrice ; et déterminerait ainsi une autre communauté possible. Une politique de l'amitié, c'est-à-dire une politique qui maintiendrait la possibilité de l'im-possible, de l'inconditionnalité de l'hospitalité, de l'arrivée de l'arrivant, de la langue de l'autre, de l'événement, est donc indissociable d'une langue qui garderait ouverte en soi l'injonction de répondre à cette promesse faite à l'autre de le porter.

e. « Plus d'une voix », « plus d'un fantôme », « plus d'une langue »

Toute communauté se rêve et se perçoit comme authentique, unique ; proche de ses traditions, mais aussi gardienne de ses morts, de leur mémoire qui est aussi la mémoire qu'elle entretient en conjurant les spectres. En Turquie, il y a le fantôme de Mustafa Kemal transfiguré en une figure paternelle et autoritaire : omniprésent, il est celui qui dit la loi et donne la langue, celui devant qui l'on prête serment. Figure qui vaut par ce qu'elle rassemble – les frères faisant cercle autour du mythe fondateur auquel ils voudraient pouvoir croire, le mythe qui les absout de leur culpabilité originelle – autant que par ce qu'elle sépare – les amis des ennemis, le propre de l'étranger, le pur de l'impur, la violence légitime de la violence illégitime. Figure spectrale dont les Turcs héritent à la naissance (→2^{ème} partie, chap.2 ; →3^{ème} partie, chap.6 et chap.7).

Cette figure spectrale se voudrait la seule, l'unique, mais il n'y a jamais qu'un fantôme et nous n'héritons jamais d'un seul fantôme. Des fantômes, il y en a toujours plus d'un. En Turquie, il y a d'abord les fantômes des Arméniens disparus, assassinés, anonymes ou non. Le fantôme tombe sous le coup du « plus d'un ». C'est ce « plus d'un » qu'il faut penser avec Derrida. « Plus d'un », c'est-à-dire : nous n'héritons et nous ne pouvons compter qu'avec du multiple. La spectralité est ce qui ne peut être rassemblée en une totalité.

Il faut compter avec les fantômes, les porter en soi, eux qui sont porteurs d'une injonction. Tout fantôme arrive avec une injonction, une injonction qui vient de la dissymétrie dans le rapport. Un fantôme est toujours un effet de regard ; il nous regarde, nous sommes sous son regard et nous ne pouvons pas lui rendre son regard. Il y échappe. C'est ce que – nous l'avons vu – Derrida appelle un « effet de visière ». Nous sommes livrés à lui, à son regard et à sa voix. Il porte une injonction, exige une dette, assigne une responsabilité envers la mémoire de l'autre. Compter avec les fantômes, c'est garder la mémoire de l'autre qui vient autant du passé que de l'avenir. Nous sommes livrés à leurs voix. C'est par la voix et donc la langue qu'ils s'expriment, qu'ils s'imposent à nous. Ils ne sont pas incarnés – ils n'ont pas de corps, ils ne sont ni présents ni absents – mais invoqués. La hantise dit autant l'inextricable paradoxe de la présence d'une absence, présence de ce qui n'est pas de l'être, de l'être

comme présence, d'une différence, qu'une peur – la peur que fasse retour ce qui accuse, ce qui porte une culpabilité. Un sentiment de culpabilité accompagne tout fantôme et il y en a toujours plus d'un.

Ils tiennent dans cette voix que nous leur prêtons lorsque nous invoquons la loi, la justice, la vérité, la responsabilité, le devoir de mémoire. Nous ne pouvons leur échapper mais nous pouvons décider de ceux dont nous voulons hériter. L'invocation des morts, de l'appartenance et de l'accaparement de ces morts (« *nos* morts »), d'une langue qui soit « notre » langue parce qu'elle porte la voix de « nos » morts, une terre qui soit la terre où repose ses morts : toutes ces invocations ont scellé dans l'histoire un lien entre la langue comme bien commun et les morts comme objet de commémoration, définissant toute politique d'appropriation et de reconnaissance identitaire. Injonction au respect des morts, de la langue, de la terre, de la loi ; injonction qui pose les partages, rejette et exclue des voix, d'autres voix, qui prend le risque du « une seule voix ».

Toute répression commence là où un pouvoir constitué essaie de faire taire une voix, de réduire cet écheveau de voix à une seule voix. Une démocratie n'est possible qu'en faisant place, en ouvrant un espace à ces voix qui sont plurielles, multiples, déconcertantes. Compter avec les fantômes se double ainsi d'une politique de la langue qui serait une politique attentive à cette multiplicité de voix qui hante chaque voix. Derrida disait avoir trouvé une définition acceptable de la déconstruction dans le « plus d'une voix ». Définition qui n'est pas une phrase, à la fois moins et plus qu'une phrase, une interjection : « plus d'une voix » qui vaut pour tout ce qui ruine toute tentative de réaliser des totalités, pour toute totalité qui ne redouble de violence que par cet échec à faire un tout. Ruine de la totalité : « plus d'une voix » est ce dont il faut se souvenir. « Plus d'une voix », « plus d'un fantôme », « plus d'une langue ». Toute voix est tressée d'autres voix. Une voix est aussi une tresse de voix, toujours prise dans une plurivocité qui la travaille. Pour Derrida, un « je » n'est constitué, n'est rendu possible dans son identité de « je » que par cet enchevêtrement de voix. Il faut prendre en soi au moment du deuil cette multiplicité de voix. Penser la spectralité, c'est penser cette plurivocité.

Si une communauté dépend de la performativité d'un « nous », performativité de la langue même, mais que ce « nous » est compris comme accueil de l'autre en tant qu'autre et non comme se ramenant au même, dans la garde de cette ouverture, une communauté n'est possible que comme communauté impossible, toujours à venir. La communauté ne cesse de venir, elle s'appelle elle-même depuis la promesse d'un autre. Un « nous » est toujours une promesse – c'est-à-dire autant un espoir qu'une crainte, et cette indétermination doit être maintenue. Un « nous » n'est jamais assuré de rien, en particulier de l'être. La distance infinie qui sépare les individus comme singularité entre eux et en eux, cette ouverture à l'autre et à la différence ne peut que donner lieu à un « nous » fait d'interruptions.

Cette communauté à venir, ce « nous » qui est promesse implique la possibilité d'une politique qui serait une politique de l'amitié, du deuil et de l'idiome.

La langue doit elle aussi être maintenue dans l'ouverture à l'autre – c'est-à-dire que la langue ne doit pas être conçue comme close sur elle-même, retour *de* et à l'origine, sauvegarde du même, mais écoute à l'appel de l'autre, entretient de cette ouverture, de cette promesse, acceptation qu'il y ait une langue de l'autre – une langue que l'on ne comprend pas encore mais à laquelle il faut dire « oui ».

Bibliographie

Ouvrages de Jacques Derrida

- Introduction à *L'Origine de la géométrie*, Husserl Edmund, Presse Universitaire de France, Paris, 1962, 224p.
- *De la grammatologie*, Editions de Minuit, Paris, 1967, 448p.
- *L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, Paris, 1967
- *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Quadrige, Presse Universitaire de France, Paris, 1967(réédition 2016), 144p.
- *Marges, De la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972, 432p.
- *Positions*, Editions de Minuit, Paris, 1972, 136p.
- *La Dissémination*, Editions du Seuil, Paris, 1972, 416p.
- *Fors, Les mots anglés de Nicolas Abraham et Maria Torok*, Préface à Abraham Nicolas et Torok Maria, *Cryptonymie, le Verbier de l'Homme aux Loups*, Champs Flammarion, Paris, 1976, 256p.
- *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Aubier-Flammarion, Paris, 1980, 562p.
- *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Editions Galilée, Paris, 1983, 104p.
- *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Editions Galilée, Paris, 1984, 120p.
- *Schibboleth. Pour Paul Celan*, Editions Galilée, Paris, 1986, 136p.
- *Feu la cendre*, Des Femmes, Paris, 1987, 64p.
- *De l'esprit. Heidegger et la question*, éditions Galilée, Paris, 1987, 192p.
- *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*, éditions Galilée, Paris, 1987, 160p.
- *Mémoires. Pour Paul de Man*, Editions Galilée, Paris, 1988, 256p.
- *Du droit à la philosophie*, Editions Galilée, Paris, 1990, 672p.
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, collection Épiméthée, Presse Universitaire de France, Paris, 1990, 304p.
- *Limited Incp.*, éditions Galilée, Paris, 1990, 296p.
- *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990, 141p.
- *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Editions Galilée, Paris, 1991, 232p.
- *L'autre cap*, Editions de Minuit, Paris, 1991, 128p.

- « Interpretations at War: Kant, the Jew, the German », *New Literary History*, Vol. 22, N° 1, *Institutions of Interpretation*, avec Ron Moshe, The Johns Hopkins University Press, 1991
- *Circonfession*, in Bennington Geoffrey, *Jacques Derrida*, Editions du Seuil, Collections Les contemporains, Paris, 1991
- *Points de suspension. Entretiens*, Editions Galilée, Paris, 1992, 416p.
- *Spectres de Marx*, Editions Galilée, Paris, 1993, 296p.
- *Politiques de l'amitié*, Editions Galilée, Paris, 1994, 432p.
- *Force de loi - Le "Fondement mystique de l'autorité*, Editions Galilée, Paris, 1994, 160p.
- *Mal d'archive, une impression freudienne*, Editions Galilée, Paris, 1995, 168p.
- *Apories - Mourir s'attendre aux "limites de la vérité"*, Editions Galilée, Paris, 1996, 152p.
- *Résistances de la psychanalyse*, Editions Galilée, Paris, 1996, 168p.
- *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Editions Galilée, Paris, 1996, 144p.
- *Adieu à Emmanuel Lévinas*, éditions Galilée, Paris, 1997, 216p.
- *Psyché. L'invention de l'autre (t.1)*, éditions Galilée, Paris, 1998, 656p.
- *Voiles*, avec Cixous Hélène, Editions Galilée, Paris, 1998, 88p.
- *De l'hospitalité*, Avec Dufourmantelle Anne, Calmann-Lévy, Paris, 1998, 144p.
- *Donner la mort*, Editions Galilée, Paris, 1999, 200p.
- *La contre-allée*, avec Malabou Catherine, la QL-Louis Vuitton, Paris, 1999, 312p.
- *Foi et savoir*, Editions du Seuil, Paris 2000, 144p.
- *Etats d'âme de la psychanalyse (Adresse aux Etats Généraux de la Psychanalyse) - L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Editions Galilée, Paris, 2000, 96p.
- « La langue n'appartient pas », *Europe*, p. 861-862, janvier-février, 2001
- *H.C. Pour la vie, c'est à dire*, Editions Galilée, Paris, 2002, 144p.
- *Béliers, dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, éditions Galilée, Paris, 2003, 96p.
- *Voyous - Deux essais sur la raison*, Editions Galilée, Paris, 2003, 232p.
- *La bête et le souverain, vol 1 (2001-2002)*, éditions Galilée, Paris, 2008, 480p.
- *La bête et le souverain, vol.2 (2002-2003)*, éditions Galilée, Paris, 2010, 424p.
- *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm (1964-1965)*, Édition établie par Dutoit Thomas et Derrida Marguerite, éditions Galilée, Paris, 2013, 344p.
- *Le Dernier des Juifs*, Editions Galilée, Paris, 2014, 144p.
- *La conférence de Heidelberg (rencontre-débat des 5 et 6 février 1988 entre Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer et Philippe Lacoue-Labarthe)*, Nouvelles éditions Lignes, collection Archives de la pensée critique, Paris, 2014, 160p.

- *Les arts de l'espace (Ecrits et interventions de Jacques Derrida sur l'architecture, 1984-1997, textes réunis par Michaud Ginette et Maso Joana, Editions de la Différence, Paris, 2015), 400p.*
- *Hospitalité, séminaire 1995-1996, Seuil, Paris, 2021, 400p.*

Commentaires de l'œuvre de Derrida

Artous-Bouvet, Guillaume. « Le supplément de fiction : Derrida et l'autobiographie », *Littérature*, vol. 162, no. 2, 2011, p. 100-114 ; <https://doi.org/10.3917/litt.162.0100>

Bensussan Gérard, « De la circoncision comme philosophème », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [Online], 39, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.319>

Birman Joel, « Écriture et psychanalyse : Derrida, lecteur de Freud », *Figures de la psychanalyse*, 2007/1 (n° 15), p. 201-218. DOI : <https://doi.org/10.3917/fp.015.0201>

Fernanda Bernardo, « De la Destruction à la Déconstruction : de la mort et de la peine de mort », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 39, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.322>

Ferrié Christian, « La politique de Derrida contre l'hostilité schmittienne », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 39, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.331>

Julien Jacques, « Tout lieu de croire : parcours avec Jacques Derrida », *Théologiques*, 13(1), 2005, p.157–184 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/012530ar>

Leibovici, Martine, « La rêverie marrane de Jacques Derrida » in Ehrenfreund Jacques et Schreiber Jean-Philippe (dir.), *LES MARRANISMES, De la religiosité cachée à la société ouverte*, Quaero, éditions Demopolis, Paris, 2016

Lobo Carlos, « Les logiques de Derrida », *Rue Descartes*, (N° 89-90), 2016/2, p. 48-69. DOI : 10.3917/rdes.089.0048. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2-page-48.htm>

Mallet Marie-Louise, « Penser, avec Jacques Derrida, au péril de l'aporie », *Essais*, 2008 ; <http://www.sens-public.org/articles/291/>

Mary François, « La déconstruction et le problème de la vérité », *Les Études philosophiques*, n° 105, 2013/2, p. 221-238 ; DOI : 10.3917/leph.132.0221. URL : <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2013-2-page-221.htm>

Michaud Ginette, « Jacques Derrida : politique et poétique de l'hospitalité », *revue Philosophiques*, 47(2), 2021, p.369–392 ; <https://doi.org/10.7202/1075129ar>

Moati, Raoul, « Les métastases de la trace, écriture et déconstruction chez Derrida » in Nicolas François (dir.), *LES MUTATIONS DE L'ÉCRITURE Logique, langage, sciences, philosophie*, p. 105-122, Editions de la Sorbonne, Paris, 2013

Paoletti Catherine, « Derrida fantôme », *Rue Descartes*, n°89-90, 2016/2 p. 70-79 ; DOI : 10.3917/rdes.089.0070. URL : <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2016-2-page-70.htm>

Plante Maxime, « La tonalité des philosophes. Une approche de *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie* », *Philosophiques*, 45 (1), 2018, p.201–214 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/1048621ar>

Raffoul François, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, 2007/1, p.73-88 ; <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0073>

Ramond, Charles. « Matérialisme et Hantologie », *Cités*, vol. 30, no. 2, 2007, p.53-63 ; <https://doi.org/10.3917/cite.030.0053>

Regard Frédéric, « Le portrait en déconstruction : *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif* d'Hélène Cixous », in Dion Robert et Regard Frédéric (dir.), *Les nouvelles écritures biographiques, La biographie d'écrivain dans ses reformulations contemporaines*, p. 203-219, collection Signes, éditions École normale supérieure, Lyon, 2017

Rogozinski Jacob, « Feu la mort : deuil, survie, résurrection », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 39, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.321>

Wei Keiling, « Écrire vers l'Algérie : Camus, Cixous, Derrida », *Études françaises*, 52 (1), 2016, p.147–163 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/1035546ar>

Young, Robert J.-C, « Subjectivité et Histoire : Derrida en Algérie », *Littérature*, vol. 154, no. 2, 2009, p. 135-148 ; <https://doi.org/10.3917/litt.154.0135>

Philosophie : ouvrages

Aristote, *La Politique*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrangue, Paris, 1874 (édition en ligne, URL : https://fr.wikisource.org/wiki/La_Politique/Traduction_Barth%C3%A9lemy-Saint-Hilaire)

Austin John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Seuil, Paris, 1970, 208p.

Bailly Jean-Cristophe, *La phrase urbaine*, éditions Seuil, Paris, 2013, 288p.

Balibar Etienne, *Violence et civilité. Weltek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, 424p.

Benjamin Walter, *Œuvres III*, Collection folio essais, Éditions Gallimard, Paris, 2000, 480p.

Benjamin Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Version de 1939 (Trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac et révisé par Rainer Rochlitz), Collection Folio plus philosophie (n° 123), Gallimard, Paris, 2008

Descartes René, *Discours de la méthode* (1637), 6e partie, Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, 1966, p. 168.

- Foucault Michel, « *Il faut défendre la société* » (1975-1976), Cours au Collège de France, Gallimard, Paris, 1997, 304p.
- Freud Sigmund, *Moïse et le monothéisme*, trad. Cornélius Heim, collection « Folio », Éditions Gallimard, Paris, 1986, 256p.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Cours d'Esthétique*, t. I, trad. Lefebvre Jean-Pierre et von Schenck Veronika, Aubier, Paris, 1995, 578p.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, éditions 10/18, Paris, 2003, 298p.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Lefebvre Jean-Pierre, GF Flammarion, Paris, 2012, 688p.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la Philosophie du droit*, trad. Kaan André, collection TEL, éditions Gallimard, Paris, (rééd.) 1989, 350p.
- Hobbes Thomas, *De Cive*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004
- Hobbes Thomas, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. Tricaud François, Dalloz, Paris, 1999, 780p.
- Karsenti Bruno, *Moïse et l'idée de peuple - La vérité historique selon Freud*, coll. Passages, éditions du CERF, Paris, 2012, 230p.
- Klee Paul, *Journal*, Grasset, Paris, 2004, 336p.
- Lacoue-labarthe Philippe, *La réponse d'Ulysse & autres textes sur l'Occident*, Édition établie et présentée par Bianchi Aristide et Kharlamov Leonid, éditions Lignes/Imec, Paris, 2012, 192p.
- Nancy Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, collection « détroits », Christian Bourgois, Paris, 1999, 292p.
- Platon, *Ménexène*, in *Œuvres complètes, Tome V, 1re partie*, trad. Louis Méridier, Les Belles Lettres, Paris, 1931, 292p.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph (von) , *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Bibliothèque philosophique de Louvain, éditions Vrin, Paris, 1978, 272p.
- Schmitt Carl, *La notion de politique*, trad. Marie-Louise Steinhäuser, Champs Flammarion, Paris, 1992, 324p.
- Schmitt Carl, *Du politique*, trad. J.-L. Pesteil, Pardès, Puiseaux, 1990, 258p.
- Schmitt Carl, *Théologie politique I*, trad. Schlegel Jean-Louis, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Gallimard, Paris, 1988, 204p.
- Schmitt Carl, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Berlin, 1958
- Scholem Gershom, *Sabbatai Tsevi, Le Messie mystique (1626-1676)*, trad. Marie-José Jolivet et Alexis Nouss, éditions Verdier, Paris, 2008, 969p.

Valéry Paul, *Œuvres, Tome I*, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1957, 1872p.

Valéry Paul, *Œuvres, Tome II*, Bibliothèque de la Pléiade, Édition de Jean Hytier, Gallimard, Paris, 1960 ; 1728p.

Weber Max, *Le Savant et le Politique* [1919], trad. de l'allemand par J. Freund, éditions 10/18, Paris, 2002

Philosophie et sciences humaines : articles

Abettan Camille, « L'évènement et l'historicité de l'existant chez Heidegger et Maldiney », *Alter*, 23, 2015, p. 279-294 ; <https://doi.org/10.4000/alter.395>

Allerkamp Andrea, « Nous cherchons un moment téléologique dans l'ensemble onirique », *Le rêve de l'histoire : Benjamin et Marx* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 27, 2010 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2868>

Ashworth Philip Arthur, « Jhering, Rudolf von », in Chisholm Hugh (ed.), *Encyclopædia Britannica*. Vol. 15 (11th ed.), Cambridge University Press, 1919, p. 413-414 ; URL : [https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Jhering, Rudolf von](https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Jhering,_Rudolf_von)

Becquemont Daniel, « Une régression épistémologique : le "darwinisme social" », *Espaces Temps*, n°84-86, 2004. p. 91-105 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/espat.2004.4242>

Berdet Marc, « Benjamin sociographe de la mémoire collective ? », *Temporalités*, 3, 2005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/temporalites.410>

Berdet Marc, « L'Ange de l'Histoire », *Socio-anthropologie*, 28, 2013 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1540>

Berdet Marc, « L'Ange de l'Histoire », *Socio-anthropologie*, 28, 2013 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.1540>

Bernard Champion, « *Le Ménexène*, l'oraison funèbre et le discours identitaire », *Travaux & documents*, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, 2007, p.71–86 ; URL : <https://hal.univ-reunion.fr/hal-01170183/document>

Bernardini Jean-Marc, « Le darwinisme social en France (1859-1918), Fascination et rejet d'une idéologie », *CNRS Histoire*, CNRS éditions, Paris, 1997 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.1681>.

Bernier Emilie, « L'amitié, ou l'impossible politique : la communauté dans la grammaire heideggerienne », *Politique et Sociétés*, 33 (2), p. 39–62, 2014 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/1026664ar>

Bosc Olivier, « Gustave Le Bon, un mythe du XXe siècle ? », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 28, 2010/1, p.101-120 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mnc.028.0101>

- Bouton Christophe, « La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale », *Romantisme*, 1999, n°104, p. 7-17 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1999.3404>
- Canivez Patrice, « Jean-Jacques Rousseau et le symbolisme du pouvoir », Castellani Marie-Madeleine et McIntosh-Varjabédian Fiona (dir.), *Représenter le pouvoir. Images du pouvoir dans la littérature et les arts*, coll. Comparatisme et société, Peter Lang, 2014, p.409-421 : URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01091389/document>
- Carbonell Charles-Olivier, « L'histoire dite « positiviste » en France », *Romantisme*, n°21-22, 1978, p. 173-185 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1978.5216>
- Carré, Louis. « Hegel penseur de l'État contre la démocratie », *Tumultes*, vol. 44, n°1, 2015, p.37-51 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/tumu.044.0037>
- Ciucu Cristina, « Les penseurs du néant », *Yod*, 15, 2010 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/yod.676>
- Cohen Joseph, « De l'aveu et du pardon. Lecture de la dialectique du « Mal et de son pardon » dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel », *Archives de Philosophie*, Tome 77, 2014/3, p. 389-406 ; <https://doi.org/10.3917/aphi.773.0389>
- Crépon Marc, « Ce qu'on demande aux langues (autour du Monolinguisme de l'autre) », *Raisons politiques*, n°2, 2001/2, p. 27-40. DOI : <https://doi.org/10.3917/rai.002.0027>
- De Franceschi Sylvio Hermann, « Ambiguïtés historiographiques du théologico-politique. Genèse et fortune d'un concept », *Revue historique*, n° 643, 2007/3, p. 653-685 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhis.073.0653>
- De Launay Marc, « Messianisme et philologie du langage », in *Walter Benjamin, le critique européen*, (dir.) Wismann Heinz et Lavelle Patricia, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2010 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.69183>.
- Deligne Jean, Rebato Esther et Susanne Charles, « Races et racisme », *Journal des anthropologues*, 84, 2001 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.2619>
- Duncan Forbes, « Hegel et les historiens », *Revue germanique internationale*, 15, 2001 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.823>
- Escudier Alexandre, « « Temporalisation » et modernité politique : penser avec Koselleck », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/6, p. 1269-1301. URL : <https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-6-page-1269.htm>
- François Jaran, « Heidegger et le problème de l'accès phénoménologique à la réalité historique », *Alter*, 25, 2017, p.59-77 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.450>
- Garcia Luis Felipe, « Fichte et la puissante impuissance du langage », *Archives de Philosophie*, Tome 83, 2020/1, p. XIX-XXXII ; DOI : <https://doi.org/10.3917/aphi.831.0051>
- Gennaro Imbriano, « Guerre et paix. Crise de la modernité et critique historique dans l'œuvre de Reinhart Koselleck », *Revue germanique internationale*, 25, 2017 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1657>

Grognon Fabrice, « Du sens perdu de l'Autre et du Semblable », *L'Homme*, n°185-186, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.24223>

Guéraiche William, « Le progrès en Occident au XXe siècle : perspectives de recherches », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 90-91, 2003 ; <https://doi.org/10.4000/chrhc.1477>

Hamel Jean-François, « Les ruines du progrès chez Walter Benjamin », *Protée*, Vol. 35, p. 7-14, Québec, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/017462ar>

Heidegger Martin, « Réponses et questions sur l'histoire et la politique » (Entretien au Spiegel », *Fribourg-Zähringen*, 23 septembre 1966), trad. Launay Jean, éditions Mercure de France, 1988

Jambet Christian, « L'adoption de la « sagesse illuminative » par les philosophes de l'Iran safavide : Le commentaire du *Livre de la sagesse illuminative* (*Hikmat al-ishrāq*) de Suhrawardī par Mullā Ṣadrā », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 126, 2019, p. 505-513 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3114>

Jaume Lucien, « La théorie de la « personne fictive » dans le Léviathan de Hobbes », *Revue française de science politique*, 33^e année, n°6, 1983. p. 1009-1035; DOI : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1983.394103>

Kauffmann Michel, « La pensée de Fichte, du Moi absolu à l'ipséité collective », in (dir.) Kauffmann Michel et Wintermeyer Rolf, *Figures de la singularité*, coll. Monde germanophone, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris, 2014, p. 55-69 ; URL : <http://books.openedition.org/psn/8159>

Klass Tobias Nikolaus, « Critique de la violence, Walter Benjamin et l'idée de « destitution du droit » », *Interpretationes Studia Philosophica Europeanea*, Acta Universitatis Carolinae, 2019/2, p.25-39 ; URL : https://karolinum.cz/data/clanek/9223/Interpret_9_2_0025.pdf

Lacroix Sophie, « Volney et le thème des ruines », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 53, 2007/1, p. 89-102 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rmm.071.0089>

Lavoie Michel, « Laval théologique et philosophique - Hegel et le « tribunal du monde » Vol.40, n°2, 1984 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/400091ar>

Leyenberger Georges, « Métaphore, fiction et vérité chez Descartes », *Littérature*, n°109, 1998, p. 20-37; DOI : <https://doi.org/10.3406/litt.1998.2458>

Lilia Ben Salem, « Ibn Khaldoun et l'analyse du pouvoir : le concept de *jâh* » », *SociologieS*, 2008 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/sociologies.2623>

Löwy Michael, « Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 117, 2013/1, p. 106-118. DOI : <https://doi.org/10.3917/vin.117.0106>

Lukas Held, « Variations du dialogue idéal. Blumenberg, Koselleck et l'iconologie politique », *Revue germanique internationale*, 25, 2017 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1666>

Marta Hernandez, « L'essence de la modernité selon Heidegger : la représentation », *Appareil*, 2010 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/appareil.972>

Mathis Gilles, « Hamlet : anatomie d'un fantôme, ou le spectre du sens », *XVII-XVIII. Bulletin de la société d'études angloaméricaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n°43, 1996, p. 21-38 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/xvii.1996.1335>

Mimouni Simon, « Introduction à la théologie politique de l'Occident : quelques remarques et réflexions », in « Storia del cristianesimo e storia delle religioni. Omaggio a Giovanni Filoramo », *Humanitas*, n° 72, Brescia, 2017, p. 999-1033

Moura Jean-Marc, « L'(extrême-)orient selon G. W. F. Hegel philosophie de l'histoire et imaginaire exotique », *Revue de littérature comparée*, n°297, 2001/1, p. 31-42 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhc.297.0031>

Munier Paul, « Entre crainte et consentement. Le rapport du citoyen au souverain chez Hobbes », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, 14, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/traces.376>

Petar Bojanić, « Les figures de la « victoire » et du « vainqueur » », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [Online], 27 | 2010, URL: <http://journals.openedition.org/cps/2857> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2857>

Raffoul François, « Derrida et l'éthique de l'im-possible », *Revue de métaphysique et de morale*, 2007/1 (n° 53), p. 73-88. DOI : 10.3917/rmm.071.0073. URL : <https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2007-1-page-73.htm>

Ramond Charles, « Déconstruction et performativité – L'oral et le moral », Colloque « Morale et Performativité -Nature, Normes, Conventions », Université Bordeaux 3, CREPHINAT, 2004, Bordeaux, France ; URL : <https://studylibfr.com/doc/6600337/d%C3%A9construction-et-performativ%C3%A9--l-oral-et-le-moral>

Raulet Gérard, « Mythe et théologie politique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 27, 2010 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2846>

Roberto Terzi, « Histoire transcendantale/histoire mondaine : de Husserl à Derrida et retour », *Alter*, 25, 2017, p.13-32 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.415>

Roques Christian, « Radiographie de l'ennemi : Carl Schmitt et le romantisme politique », *Astérior*, 6, 2009 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.1487>

Salomé Frémineur, « Sur la possibilité d'une écriture de l'interruption chez Benjamin », *Phantasia*, Vol.7, 2018 ; URL : <https://popups.uliege.be:443/0774-7136/index.php?id=881>.

Schmit Pierre-Étienne, « Entretien avec Marc Crépon », *Le Philosophoire*, n° 27, 2006/2, p. 11-27 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/phoir.027.0011>

Stanguennec André, « À l'origine de l'idée allemande de nation. La philosophie romantique et la philosophie hégélienne de l'État », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 14, 2001/2, p.337-350 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhip.014.0337>

Storme Tristan, « Le retour du complexe théologico-politique. Exception et laïcité chez Étienne Balibar », *Raison publique*, n° 19, 2014/2, p. 81-103 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rpub.019.0081>

Tesse Sarah, « Les « villes à la Descartes » sont-elles imputables à Descartes ? », *Fabula / Les colloques*, La Ville au pluriel, 2007 ; URL : <http://www.fabula.org/colloques/document528.php>

Tisseron Serge, « Maria Torok, les fantômes de l'inconscient », *Le Coq-héron*, n°186, 2006/3, p.27-33.
DOI : <https://doi.org/10.3917/cohe.186.0027>

Tryssesoone John, « Heidegger et l'ambivalence de l'historialité du peuple au début des années 30 », *Revue Philosophique de Louvain*, 106, n°4, p.723-745, Louvain, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.2143/RPL.106.4.2034345>

Tuchscherer Emmanuel, « Le décisionnisme de Carl Schmitt : théorie et rhétorique de la guerre », *Mots. Les langages du politique*, n°73, 2003 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mots.15642>

van Rooden Aukje, « Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption », *Anthropology & Materialism*, 2, 2014 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/am.423>

Vieillard-Baron Jean-Louis, « Hegel et la tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Tome 132, 2007/1, p. 43-66 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rphi.071.0043>

Whitman James Q. , « Aux origines du « monopole de la violence » », *De la société à la sociologie*, Lyon : ENS Éditions, 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.enseditions.37880>

Historiographie

Agulhon Maurice, « Ernest Renan, conservateur et républicain », in (dir.) Lalouette Jacqueline, *Maurice Agulhon : Aux carrefours de l'histoire vagabonde*, Éditions de la Sorbonne, 1996 ; Nouvelle édition en ligne, Paris, 2017 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.55718>

Artières Philippe, « L'historien face aux archives », *Pouvoirs*, n° 153, 2015/2, p. 85-93 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/pouv.153.0085>

Barash Jeffrey Andrew, « Articulations temporelles de la mémoire et de l'histoire : une interprétation de la mémoire collective à partir de l'œuvre de Reinhart Koselleck », *Revue germanique internationale*, 25, 2017 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1661>

Beaune Colette, *Naissance de la nation France*, collection Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1993, 456p.

Boudrot Pierre, « Le héros fondateur », *Hypothèses*, n°5, 2002/1, p.167-180 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/hyp.011.0167>

Bouvier David, « Lieux et non-lieux de Troie », *Études de lettres*, 1-2, 2010, p.9-38 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.275>

Carbonell Charles-Olivier, *L'historiographie*, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », Paris cedex 14, 2002, p. 83-100 ; URL : <https://www.cairn.info/---page-83.htm>

Cassata, Francesco et Drouet Léa, « Construire l'« homme nouveau » : le fascisme et l'eugénisme « latine » », *Revue d'Histoire de la Shoah*, vol. 204, n°1, 2016, p.63-83 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhsho.204.0063>

Catros Philippe, *Les militaires patriotes, la nation en armes et la question des milices nationales (1789-1792)*, in (dir.) Bianchi Serge et Dupuy Roger, *La garde nationale entre nation et peuple en armes*,

Mythes et réalités, 1789-1871, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2006 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pur.16594>

Champion Bernard, « Le Ménexène, l'oraison funèbre et le discours identitaire », *Travaux & documents*, Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, Journées de l'Antiquité 2005-2006, La Réunion, 2007, p.71-86 ; URL : <https://hal.univ-reunion.fr/hal-01170183>

Chaussende Damien, « Le Bureau de l'histoire en Chine sous la dynastie des Tang (618-907) », *Journal Asiatique*, 300 (2), Peeters Publishers, Leuven, 2012, p.527-544

Demoule Jean-Paul, *Mais où sont passés les indo-européens ?*, coll. Point Histoire, éditions Seuil, Paris, 2017, 852p.

Dietmar Schenk, « Pouvoir de l'archive et vérité historique », *Écrire l'histoire*, 13-14, 2014; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.463>

Dulphy Anne, « L'homme nouveau des fascismes », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°67, juillet-septembre 2000 ; URL : <https://www.cairn.info/revue--2000-3-page-152.htm>.

Dunyach Jean-François, « Histoire et décadence en France à la fin du XIXe siècle. Hippolyte Taine et Les origines de la France contemporaine », *Mil neuf cent*, n°14, 1996, p.115-137 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/mcm.1996.1153>

Esthétique des ruines, Poétique de la destruction, (dir.) Egaña Miguel et Schefer Olivier, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2015, 156p.

Foucart Paul, « Le culte des héros chez les Grecs », *Mémoires de l'Institut national de France*, tome 42, 1922. P. 1-166 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/minf.1922.998>

Garric Henri, « Commencements du roman : le paradigme de la modernité en questions », *Acta fabula*, vol. 3, n° 2, Automne 2002 ; URL : <http://www.fabula.org/acta/document11260.php>

Gerbier Laurent, « L'idée d'empire à l'épreuve de la territorialité », *Astérion*, 10, 2012 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.2223>

Girardet Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, 224p.

Hermant Daniel, « Destructions et vandalisme pendant la Révolution française », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, n°4, 1978. P.703-719; DOI : <https://doi.org/10.3406/ahess.1978.293964>

Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs, (dir.)Pirenne-Delforge Vinciane et Suárez de la Torre Emilio, Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999, Presse universitaire de Liège, Liège, 2013 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pulg.723>.

Ketelaar Eric, « (Dé) Construire l'archive », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 82, 2006/2, p. 65-70 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mate.082.0065>

Klock-Fontanille Isabelle, « Les débuts de l'hittitologie : le rôle de la science allemande », *Revue germanique internationale*, 16, 2012 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1345>

Lacroix Sophie, « La fonction critique des ruines. Volney », in *La ruine et le geste architectural*, (dir.) Hyppolite Pierre, Collection : Ritm, Presses universitaires de Paris Nanterre, Nanterre ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pupo.6256>

Lafond Yves, « Le mythe, référence identitaire pour les cités grecques d'époque impériale », *Kernos*, 18, 2005, 2011 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.1547>

Lafrance Guy, « La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin », *Études françaises*, 25(2-3), 1989, p.89–99 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/035786ar>

Lafrance Guy, « La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin », *Études françaises*, 25, (2-3), 1989 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/035786ar>

Loroux Nicole, « Socrate contrepoison de l'oraison funèbre. Enjeu et signification du Ménexène », *L'antiquité classique*, t. 43, fasc.1, 1974. p.172-211 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/antig.1974.1737>

Lorcherie Françoise, « L'islam comme contre-identification française : trois moments », *L'Année du Maghreb*, II, 2005-2006 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.161>

Makarius Michel, *Ruines, Représentations dans l'art de la Renaissance à nos jours Champs*, Champs arts, Paris, 2011, 320p.

Matard-Bonucci Marie Anne et Milza Pierre, *L'Homme nouveau dans l'Europe fasciste (1922-1945), Entre dictature et totalitarisme*, Fayard, Paris, 2004, 374p.

Mazurel Hervé, « Présences du passé, présences du futur », *Écrire l'histoire*, 11, 2013 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/elh.310>

Nédoncelle Maurice, « Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique », *Revue des Sciences Religieuses*, t.22, fascicule 3-4, 1948. p.277-299; DOI : <https://doi.org/10.3406/rscir.1948.1865>

Payot Daniel, « Un mythe tourné contre lui-même », *Le Portique*, 1, 1998 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.345>

Picardi Roberta, « « Penser l'histoire » après Löwith : Koselleck et Ricoeur », *Revue germanique internationale*, 25, 2017 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1662>

Polito Marina, « Nélée héros fondateur et l'identité communautaire: Milet et les Ioniens », in *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, (dir.) Castiglioni Maria Paola, Carboni Romina, Giuman Marco, Bernier-Farella Hélène, Quaderni di Otium, 3), Perugia, 2018, p. 153-176

Robespierre Maximilien, *Oeuvres*, t. II, texte établi par Laponneraye, réimpression Burt Franklin, New York, 1970, 368p.

Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales*, collection « L'Univers historique », Éditions du Seuil, Paris, 1999, 320p.

Tholozan Olivier, « Henri de Boulainvilliers, L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire », *Histoire des idées politiques*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 1999 ;DOI : <https://doi.org/10.4000/books.puam.310>

Todd David, « Retour sur l'expédition d'Alger : les faux-semblants d'un tournant colonialiste français », *Monde(s)*, n°10, 2016/2, p. 205-222 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mond1.162.0205>

Todorova-Pirgova Iveta, « Langue et esprit national : mythe, folklore, identité », *Ethnologie française*, Vol. 31, 2001/2, p. 287-296 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/ethn.012.0287>

Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, *Les ruines, ou Méditation sur les révolutions des empires*, Desenne, Paris, 1791 ; disponible Bibliothèque nationale de France, Collection numérique : Bibliothèques d'Orient ; URL : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb31601961g>

Histoire de l'écriture et politique de la langue

Auroux Sylvain, « Le mode d'existence de la « langue » », *La linguistique*, Vol. 49, 2013/1, Presses Universitaires de France, Paris, 2013, p.11-33 ; <https://doi.org/10.3917/ling.491.0011>

Auroux Sylvain, *La révolution technologique de la grammatisation*, coll. « Philosophie et Langage », Mardaga, Liège, 1994, 216 p.

Baggioni Daniel, « Préhistoire de la glottopolitique dans la linguistique européenne, de J. G. Herder au Cercle linguistique de Prague », *Langages*, 83, 1986, p.35-51 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.1986.2494>

Bazin Louis, « Les premières inscriptions turques (VIe -Xe siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale », *Arts Asiatiques*, Vol. 45, École française d'Extrême-Orient, 1990, p.48-60 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/arasi.1990.1278>

Chèvremont Alexandre, « Entendre la langue : l'otocentrisme de Herder et l'unité de l'homme », *Revue germanique internationale*, 27, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.1807>

Detienne Marcel, « L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol.1, n°2, 1986, p.309-324 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/metis.1986.876>

Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne, (dir.) Détienne Marcel, coll. « Cahiers de Philologie », vol. 14, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1988, 540p.

Salvini André, « L'écriture cunéiforme ou la naissance de l'écrit », in (dir.) Zali Anne et Berthier Annie, *L'aventure des écritures : naissances*, Bibliothèque nationale de France, Paris, 1997

Sauder Gerhard , « La conception herdérienne de peuple/langue, des peuples et de leurs langues », *Revue germanique internationale*, 20, 2003 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rgi.977>

Simon-Nahum Perrine, « Du langage à l'histoire des langues. La théorie du langage d'Ernest Renan », *Methodos*, 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.86>

Stiegler Bernard, « Individuation et grammatisation : quand la technique fait sens... », *Documentaliste-Sciences de l'Information*, (Vol. 42), 2005/6, p. 354-360 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/docsi.426.0354>

Umberto Eco, *La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne, La recherche de la langue parfaite*, coll. Points Essais, Seuil, 1979

Histoire de l'Empire Ottoman

Abu-Manneh, Butrus « The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century », *Die Welt Des Islams*, vol. 22, no. 1/4, Brill, 1982, p.1-36 ; DOI : <https://doi.org/10.2307/1569796>.

Adjemian Boris et Nichanian Mikaël , « Repenser les « massacres hamidiens » : la question du précédent », *Études arméniennes contemporaines*, 10, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eac.1385>

Agah Sirri Levend, *Semsettin Sami*, Türk dil kurumu yayınları:287, Ankara üniversitesi Basimevi, 1969, 216p.

Akbay Merve Nur, « Türkçülüğün Esasları“, *Tarih Kritik Dergisi*, 6, 2020; URL : <https://dergipark.org.tr/en/pub/tarihkritik/issue/51656/670590>

Akcam Taner, « Le nettoyage des archives ottomanes », *Radikal*, 26 décembre 2004 ; URL : www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=4208 ; Trad.Louise Kiffer ; URL : <https://www.imprescriptible.fr/dossiers/akcam/destruction-archives>

Aristarchi Grégoire, *Législation ottomane, Volume 2, «Loi des Vilayets» (1867), Troisième Section, La Justice, Première Vision Juridiction Générale, tant civile que criminelle, Tribunaux de Vilayets (provinceaux)*, trad. française de 1874 consultable en version numérique : <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File:L%C3%A9gislation ottomane ou Recueil des Aristarchi-Bey Gr%C3%A9goire Tome2.pdf&page=5&uselang=fr>

Arnakis, George, « Turanism: An Aspect of Turkish Nationalism », *Balkan Studies*, 1, p.19-32, 1960

Beldiceanu Nicoara, « Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles) », in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches, Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978)*, École Française de Rome, 1980, p. 743-753 ; URL : https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1980_act_44_1_1255

Benveniste Annie , « Salonique, ville cosmopolite au tournant du XIX^e siècle », *Cahiers de l'Urmis*, 8, 2002 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/urmis.18>

Bloch Adolphe, « De l'origine des Turcs et en particulier des Osmanlis », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, VI^e Série. T.6, fasc.3, 1915, p. 158-168 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/bmsap.1915.8733>

Bouquet Olivier, « Ce que dire que l'on parle veut dire : réflexion sur les compétences linguistiques des derniers Ottomans », *European Journal of Turkish Studies*, 6, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.152>

- Bouquet Olivier, « Soulèvements ottomans et révolutions turques. Éléments de réflexion historiographique », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 137, 2015 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.8699>
- Bouvier David, « Lieux et non-lieux de Troie », *Études de lettres*, 1-2, 2010 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.275>
- Bozarslan Hamit, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°52-53, 1989, p. 160-172; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1989.2297>
- Clayer Nathalie , « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, 2004 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.2158>
- Crichfield, Grant, « La Constantinople de Gautier : un miroir en Orient », *Études françaises*, 26(1), 1990, p.23–33 ; DOI : <https://doi.org/10.7202/035800ar>
- Daoud Zakya, « De la Révolution aux Tanzimat », *Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire*, n°18-19, 1992, p. 22-28 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/horma.1992.1119>
- Dressler, Markus, « Rereading Ziya Gökalp: secularism and reform of the Islamic state in the late Young Turk period », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 47, n°3, Cambridge University Press, 2015, p. 511–31 ; URL : <http://www.jstor.org/stable/43997995>.
- Dumont Paul, « L'instrumentalisation de la religion dans l'Empire ottoman à l'époque de l'expansion européenne (1800-1914) », *European Journal of Turkish Studies*, 27, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.5933>
- Dumont Paul, « La franc-maçonnerie dans l'Empire ottoman : la loge grecque Prométhée à Jannina », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°66, 1992 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1992.1577>
- Duygu Saban Ökesli, « Hermann Jansen and his urban legacy in southern Turkey”, *Urban transformation: controversies, contrasts and challenges*, 14th IPHS conference, 12-15 July 2010 Istanbul; <http://www.iphs2010.com/abs/ID23.pdf>
- Eldem Edhem, *L'Empire ottoman et la Turquie face à l'Occident : Leçon inaugurale au Collège de France*, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.cdf.6201>.
- Elias Nicolas, « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.27818>
- Forestier-Peyrat Etienne, « Une autre histoire des relations russo-ottomanes », *European Journal of Turkish Studies*, 22, 2016 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.5324>
- Fraenkel Béatrice, «Écriture, architecture et ornement : les déplacements d'une problématique traditionnelle», *Perspective*, 1, 2010 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/perspective.1236>
- Georgeon François, « Aux antipodes de l'État-nation : le monde pluriel des Ottomans », *Confluences Méditerranée*, n°73, 2010/2, p.21-30 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/come.073.0021>
- Georgeon François, Abdülhamid II. Le Sultan-Calife (1876-1909), Paris, Fayard, 2003, cité par

- Grangaud Isabelle, « À propos des archives de l'Algérie ottomane : notes sur le rapport entre conditions de production et nature et usages des sources historiques », *Ateliers du LESC*, 32, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ateliers.3222>
- Guida Michelangelo, « Al-Afghani and Namık Kemal's Replies to Ernest Renan: Two Anti-Westernist Works in the Formative Stage of Islamist Thought », *Turkish Journal of Politics*, Vol. 2, n°2, 2011
- Halil Inalcık, « Le droit d'initiative du sultan et les lois de Fâtih (Mehmed II) », *Cahiers balkaniques*, 38-39, 2011 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.839>
- Hitzel Frédéric, « Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999, p.19-38 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.295>
- Hopp Lajos, « Ibrahim Müteferrika (1674/75? - 1746) fondateur de l'imprimerie en Turquie », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 29, n°1, Akadémiai Kiadó, 1975, p.107-13 ; URL : <http://www.jstor.org/stable/23682156>.
- Inalcık Halil, « Le droit d'initiative du sultan et les lois de Fâtih (Mehmed II) », *Cahiers balkaniques*, 38-39, 2011 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.839>
- Jamgocyan Onnik, *La Haute Banque à Constantinople. Sarafs juifs, grecs, arméniens et francs, 1730-1853*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Paris, EHESS, 2011
- Kaynar Erdal, « La question du légalisme dans l'histoire ottomane et turque », in Akgönül Samim (dir.), *La modernité turque. Adaptations et constructions dans le processus de modernisation ottoman et turc. Études en hommage à Paul Dumont*, ISIS Press, Istanbul, 2021
- Lellouch Benjamin, « Qu'est-ce qu'un Turc ? (Égypte, Syrie, xvie siècle) », *European Journal of Turkish Studies* ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.4758>
- Lemarchand Guy, « Éléments de la crise de l'Empire ottoman sous Sélim III (1789-1807) », *Annales historiques de la Révolution française*, 329, 2002 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ahrf.720>
- Maksudyan Nazan, « La jeunesse ottomane, enjeu des luttes nationales (1914-1919) », *Le Mouvement Social*, n° 261, 2017/4, p.9-29 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/lms.261.0009>
- Mantran Robert, « Ecrivains, penseurs et novateurs dans l'Empire Ottoman aux XVIIe et XVIIIe siècles », [Actes du colloque de Grasse, mai 1986], *Cahiers de la Méditerranée*, n°37, 1, 1988, p.161-175 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/camed.1988.996>
- Mazower Mark, *Salonica, City of Ghosts : Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, Londres, New York, Toronto et Sydney, Harper Perennial, 2005, 490p.
- Mignon Laurent, « Notes sur l'histoire de la littérature turque des Tanzimat (1839) à la « révolution des lettres » (1928) », *Slovo*, Presses de l'INALCO, 2020 ; URL : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02485241>
- Miller Owen, « Rethinking the Violence in the Sasun Mountains (1893-1894) », *Études arméniennes contemporaines*, 10, 2018 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eac.1556>
- Mismer Charles, *Les soirées de constantinople*, A. Lacroix Verboeckhoven et cie, Bruxelles, Leipzig et Livourne, 1870 ; édition numérique consultable :

<https://books.google.com.hk/books?id=TLUFdW1XxasC&printsec=frontcover&hl=fr#v=onepage&q&f=false>

Monge Claudio , «Petite histoire de la genèse de l'islam turc et de son rapport au politique», *Revue des sciences religieuses*, 87/2, 2013 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rsr.1215>

Moreau Odile, « La réforme par le haut : expérimentation de la réforme de l'armée dans le monde musulman méditerranéen », *Nuova serie*, Anno 23 (84), *Quaderni di Oriente moderno* 5, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, 2004, p.111-142 ; URL : <https://www.jstor.org/stable/23073451>

Moussa Sarga, « La métaphore de «l'homme malade» dans les récits de voyage en Orient », *Romantisme*, n° 131, 2006/1, p.19-28 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rom.131.0019>

Nicolas Michèle, « Palais de l'État ottoman : Dramur (Rengin), «Médecine et pharmacie dans les Palais de l'État ottoman, 2008 » », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 97e année, n°365, 2010, p. 117-119; URL : https://www.persee.fr/doc/pharm_0035-2349_2010_num_97_365_22157_t21_0117_0000_2

Pascal Arnaud, « Charbonnerie et Maçonnerie. Modèles, transferts et fantasmes... », *Cahiers de la Méditerranée*, 72, 2006 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cdlm.1167>

Petithomme Mathieu, « Les Chypriotes, des Lusignan à l'Empire ottoman (1184-1878) : l'émergence des relations intercommunautaires gréco-turques », *Cahiers balkaniques*, 42, 2014 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.4986>

Pitsos Nicolas, « Des millets aux nations », *Cahiers balkaniques*, 36-37, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ceb.1575>

Sabev (Orhan Salih) Orlin, « En attendant Godot : la formation d'une culture imprimée ottomane », *Études Balkaniques*, n° 16, 2009/1, p. 219-237 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/balka.016.0219>

Seni Nora et Le Tarnec Sophie, *Les Camondo ou l'éclipse d'une fortune*, collection Babel, éditions Actes sud, Arles, 2018, 328p.

Smyrnelis Marie-Carmen, « Vivre ensemble dans l'empire ottoman (XVIIIe-XIXe siècles) », *Siècles*, 26, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/siecles.1294>

Soudabeh Marin, « Anciens et Modernes ? Idéal de justice et révolution constitutionnelle en Iran (1905-1911) », *Droit et cultures*, 52, 2006-2, p.139-167 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/droitcultures.671>

Strauss Johann, « Le livre français d'Istanbul (1730-1908) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 87-88, 1999 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.307>

Strauss Johann, « Modernisation, nationalisation, désislamisation », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n°124, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.6024>

Strauss Johann, « Diglossie dans le domaine ottoman. Évolution et péripéties d'une situation linguistique », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°75-76, 1995, p.221-255 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1995.2625>

Tanpinar Ahmet Hamdi, *Histoire de la littérature turque du XIXe siècle*, (dir.) Faruk Bilici, Sindbad, La Bibliothèque turque, Actes Sud, Paris, 2012, 928p.

Vatin Nicolas, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988, p.68-84 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2254>

Vatin Nicolas, « La mort des sultans ottomans », *Politika*, 2017 ; URL : <https://www.politika.io/fr/notice/mort-sultans-ottomans>

Zarccone Thierry, « Soufisme et franc-maçonnerie à l'époque jeune-turque : le Şeyhülislâm Mûsâ Kâzîm Efendî (1850-1920) », *Anatolia moderna - Yeni anadolu*, t.2, 1991, p.201-208 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/anatm.1991.889>

Zorka Ivanova, « Les éditions imprimées par İbrahim Müteferrika et la bibliothèque du waqf de Vidin », *Études Balkaniques*, n° 16, 2009/1, p.199-218 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/balka.016.0199>

Histoire de la Turquie moderne et de l'ancien espace ottoman

« Entretien avec Semezdin Mehmedinovic », *La Salle des machines* par Mathias Énard, 1^{er} mai 2022, France Culture ; URL : <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-salle-des-machines/entretien-avec-semezdin-mehmedinovic-7755973>

« Ottoman language classes to be introduced 'whatever they say,' vows Erdoğan », *hurriyet daily news*, 08 décembre 2014 ; URL : <https://www.hurriyetdailynews.com/ottoman-language-classes-to-be-introduced-whatever-they-say-vows-erdogan-75329>

Abdülhalim Aydın, « Aşama bakışta Guy de Maupassant'ın Yakup karaosmanoğlu Üzerindeki etkileri [*The influences of Guy de Maupassant's views about life on Yakup Kadri Karaosmanoğlu*] », *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, p.105-128, 2002 ; URL : <https://web.archive.org/web/20131211180427/http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt12/sayi2/105-128.pdf>

Adnan Çelik, « Mémoires du génocide des Arméniens à Diyarbakır: une présence par l'absence », *Études arméniennes contemporaines*, 7, 2016, 7-37 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eac.975>

Akgönül Samim, « "Young Turks" and Kemalist Reforms: Continuities or Ruptures » in Atabaki Turaj (ed.), *Modernity et its agencies: Young Movements in the History of the South*, New Delhi, Manohar Publishing, 2010, p. 113-130.

Akgönül Samim, *De la nomination en turc actuel. Appartenances, perceptions, croyances*, The Isis press, Istanbul, 2006, 116p.

Baer Marc David, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford University Press, Stanford, 2009, 358p.

Balci Bayram et Bikçaçi Ahmet Salı, « Panturquisme : vie et mort d'une idéologie », in *La Turquie en Asie centrale : La conversion au réalisme (1991-2000)*, Istanbul : Institut français d'études anatoliennes, 2001 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.ifeagd.140>.

Balhan Jean-Marc, « La Turquie et ses minorités », *Études*, t.411, 2009/12, p.595-604 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/etu.116.0595>

Beyleryan Nazli Temir, « Arméniens en Turquie : entre déni ordinaire et pluralité des mémoires », *Études arméniennes contemporaines*, 12, 2019 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/eac.2085>

Billion, Didier, « Laïcité, islam politique et démocratie conservatrice en Turquie », *Confluences Méditerranée*, vol. 76, n°1, 2011, p.37-49 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/come.076.0037>

Birol Caymaz, Szurek Emmanuel, « La révolution au pied de la lettre. L'invention de « l'alphabet turc » », *European Journal of Turkish Studies*, 6, 2007 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.1363>

Bouquet Olivier, Fliche Benoît, « La réforme des noms propres en Turquie : introduction », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 60-2, 2013/2, p.7-17 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhmc.602.0007>

Bozarslan Hamit, *Histoire de la Turquie – De l'empire à nos jours*, éditions Tallandier, Paris, 2013, 704p.

Cengiz Aktar, « Le pardon comme catalyseur de politiques de mémoire », in (dir.) Larochelle Gilbert et de Raymond Jean-françois, *La repentance*, éditions Bibliothèque du CERF, Paris, 2014, 400p ; URL : https://www.academia.edu/36067745/Le_pardon_comme_catalyseur_de_politiques_de_m%C3%A9moire_pdf

Cengiz Aktar, *L'Appel au Pardon, Des Turcs s'adressent aux Arméniens*, CNRS éditions, 2010, 78p.

Chevron Nicolas, « 600 ans après sa mort, Sheikh Bedreddin continue de défier la pensée officielle en Turquie », Mediapart, samedi 2 janvier 2021 ; URL : <https://www.mediapart.fr/journal/international/010121/600-ans-apres-sa-mort-sheikh-bedreddin-continue-de-defier-la-pensee-officielle-en-turquie?onglet=full>

Copeaux Etienne, « Les prédécesseurs médiévaux d'Atatürk. Bilge kaghan et le sultan Alp Arslan », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90, 2000 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.282>

Copeaux Étienne, « Manuels scolaires : détournements et contournements », *Outre-Terre*, n°10, 2005/1, p.157-171. DOI : <https://doi.org/10.3917/oute.010.0157>

Copeaux Etienne, « Ce que le génocide a fait à la Turquie », Publié par Etienne Copeaux, Octobre 2021 ; URL : <https://www.susam-sokak.fr/2019/09/ce-que-le-genocide-a-fait-a-la-turquie.html>

Copeaux Etienne, « Esquisse n° 66 - Le culte d'Atatürk », Publié par Etienne Copeaux, Mai 2017 ; URL : <https://www.susam-sokak.fr/2017/05/esquisse-n-66-le-culte-d-ataturk.html>

Copeaux Etienne, *Espaces et temps de la nation turque, Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*, coll. Méditerranée, CNRS Éditions, Paris, 1997, 376p. ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.35303>.

Copeaux, Etienne, « La transcendance d'Atatürk », in (dir.) Mayeur-Jaouan Catherine, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, 2002, Paris, p.121-138 ; URL : https://www.academia.edu/4101770/La_transcendance_dAtat%C3%BCrk_2002

Dadrian Vahakn, Akçam Taner, *Jugement à Istanbul. Le procès du génocide des Arméniens*, trad. Minces Juliette, La Tour d'Aigues, coll. « Monde en cours », Editions de l'Aube, 2015, 396p.

Dadrian Vahakn et Niess Alexandre, « L'État, le parti et les parlementaires turcs face au génocide arménien (1908-1916) », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, n° 10, 2008/2, p. 63-74 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/parl.010.0063>

Dorronsoro Gilles, Grojean Olivier et Hersant Jeanne, « Surveiller, normaliser, réprimer », *European Journal of Turkish Studies*, 8, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.3112>

Duclert Vincent, « Les historiens et la destruction des arméniens », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n°81, 2004/1, p.137-153 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/ving.081.0137>

Ducœur Guillaume, « Comparatisme orienté et étymologie comparée chez Max Müller : l'équation Bráhmaṇ = Verbum », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 2009 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.7227>

Dumont Paul, « La fascination du bolchevisme : Enver pacha et le parti des soviets populaires, 1919-1922 », *Cahiers du monde russe et soviétique*, vol. 16, n°2, Avril-juin 1975, p. 141-166; DOI : <https://doi.org/10.3406/cmr.1975.1234>.

Emecen Feridun M. , « Les capitales maudites : l'image d'Istanbul dans la littérature ottomane avant la conquête », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 36^e congrès, *Les villes capitales au Moyen Age*, Istanbul, 2005, p.275-283 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/shmes.2005.1899>

Garin Michel, « Les Arméniens, les Grecs et les Juifs originaires de Grèce et de Turquie, à Paris de 1920 à 1936 », *Cahiers balkaniques*, 38-39, 2011 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ceb.837>

Georgelin Hervé, *La fin de Smyrne : Du cosmopolitisme aux nationalismes*, CNRS Éditions, Paris, 2005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/books.editions-cnrs.2498>

Georgeon François, « Aux Origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura (1876-1935) », Institut d'études anatoliennes, Paris, 1980, 152p. ; URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3322047w.image>

Grange Juliette, « Rousseau, la philosophie française du XVIIIe et du XIXe siècles et l'invention des États nations au XIXe. L'exemple de la Turquie d'Atatürk », *De la philosophie à l'action politique. Les références à Rousseau et à Auguste Comte dans le kémalisme*, Istanbul, 2012, p.187 ; URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00985487/document>

Guttstadt Corry et Mannoni Olivier, « La politique de la Turquie pendant la Shoah », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n°203, 2015/2, p.195-231 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhsho.203.0195>

Hanioğlu Şükrü, *Atatürk, une biographie intellectuelle*, (trad. de l'anglais par Szurek Emmanuek), éditions Fayard, Paris, 2016, 288p.

Hodoğlugil Uğur, Mahley Robert W., « Turkish Population Structure and Genetic Ancestry Reveal Relatedness among Eurasian Populations », *Annals of Human Genetics*, Volume76, Issue2, March 2012, p.128-141, 2012 ; DOI : <https://doi.org/10.1111/j.1469-1809.2011.00701.x>

Isiksel Günes et Szurek Emmanuel, *Turcs et Français : une histoire culturelle, 1860-1960*, Presses universitaires de Rennes, « Histoire », 2019, 397p.

Karaosmanoğlu Yakup Kadri, *Ankara*, Remzi kitabevi, Istanbul, 1964, 224p.

Kechriotis Vangelis, « Hrant Dink ou L'« Intellectuel » post-mortem », *Labyrinthe*, 32, 2009 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.3993>

La modernité turque. Adaptations et constructions dans le processus de modernisation ottoman et turc. Études en hommage à Paul Dumont, (dir.) Samim Akgönül, The Isis press, Istanbul, 2021, 326p.

Laurens Henry, « La violence dans l'Orient arabe », in Guy richard, *L'Histoire inhumaine, massacres et génocides des origines à nos jours*, Armand colin, Paris, 1992, p. 155-171 ; repris in Laurens Henry, *Orientales*, CNRS Editions, coll. « Biblis », Paris, 2019, p.961-977

Machiel Kiel, « Un héritage non désiré : le patrimoine architectural islamique ottoman dans l'Europe du Sud-Est, 1370–1912 », *Études balkaniques*, 12 , 2005, ; URL : <http://journals.openedition.org/etudesbalkaniques/123>

Marcou Jean, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », *Égypte/Monde arabe*, Troisième série, 2, 2005 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ema.1054>

Mehmedinovic Semezdin, *Le matin où j'aurais dû mourir*, trad. Billon Chloé, Éditions Le bruit du monde, 2022

Michel Bruneau, "L'expulsion et la diasporisation des Grecs d'Asie Mineure et de Thrace orientale (1914-1923)", *Anatoli*, 3, 2012 ; DOI: <https://doi.org/10.4000/anatoli.426>

Niyazi Oktem, « La philosophie de la Révolution française et le Kémalisme », *Varia Turcica* XVI, Paris-Istanbul, 1990, p.205-214

Niyazioğlu Sinan, *Alfabe ve Matbuat. Türkiye'de Alfabe Devrimi ve Matbuat Rejimi 1928-1939*, Vekam Yayinlari, Ankara, 2021, 300p.

Öktem Kerem, « Un cosmopolitisme sans fierté », *La pensée de midi*, n°29, 2009/3, p. 18-24 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/lpm.029.0018>

Özyasar Murat, *Certifié conforme. Histoires de Diyarbakir*, trad. du turc par Sylvain Cavaillès, illustré par Selçuk Demirel, Kontr, 128p.

Pamuk Ohran, *Istanbul. Souvenirs d'une ville*, Nouvelle édition illustrée, trad. du turc par Savas Demirel, Valérie Gay-Aksoy et Jean-François Pérouse, éditions Gallimard, Paris, 2017, 552p.

Pérouse Jean-François, « Ankara : la croissance équivoque d'une création-symbole », *Revue Géographique de l'Est*, t.37, n°2-3, 1997, p.217-242 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/rgest.1997.2331>

Pérouse Jean-François, « Ankara en 1927 : Radioscopie d'une jeune capitale », *Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 13, 1992, p. 105-120 ; <https://doi.org/10.4000/cemoti.359>

Pérouse Jean-François, « Naissance nationale et naissance urbaine (Ankara/Islamabad). De l'inconstruit, au mal- ou déconstruit », Éveno Emmanuel (éd.), *Villes et Territoires, Utopies Urbaines*, Toulouse, CIEU/CNRS/PUM, 1998, p. 21-40.

Salih Akin et Akinci Mehmet-Ali, « La réforme linguistique turque », *GLOTTOPOL*, n°1, Université de Rouen, 2003 ; URL : https://www.academia.edu/27576290/La_r%C3%A9forme_linguistique_turque

Schmid Dorothée, « Turquie : le syndrome de Sèvres, ou la guerre qui n'en finit pas », *Politique étrangère*, vol. , n° 1, 2014, p.199-213 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/pe.141.0199>

Shihab Sophie, « En Turquie, hommage populaire et émotion aux funérailles de Hrant Dink », *Le Monde*, 24 janvier 2007

Sigalas Nikos et Toumarkine Alexandre, « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies*, 7, 2008 ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.2933>

Szurek Emmanuel, « Appeler les Turcs par leur nom. Le nationalisme patronymique dans la Turquie des années 1930 », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n° 60-2, 2013/2, p.18-37 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/rhmc.602.0018>

Tekiner Aylin, *Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, 320p.

Ternon Yves, « Non-lieux. Misère de la mémoire arménienne », *Revue d'Histoire de la Shoah*, n°181, 2004/2, p.291-303 ; URL : <https://www.cairn.info/revue-revue-d-histoire-de-la-shoah1-2004-2-page-291.htm>

Toumarkine Alexandre et Gilles Benjamin, « La Turquie d'aujourd'hui et la Grande Guerre », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n°113 – 114, 2014/1-2, p.32-41 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/mate.113.0032>

Toumarkine Alexandre, « Historiographie turque de la Première Guerre mondiale sur les fronts ottomans : problèmes, enjeux et tendances », *Histoire@Politique*, n° 22, 2014/1, p. 194-214. DOI : <https://doi.org/10.3917/hp.022.0194>

Turhan Ali Vahit, « Sadri Maksudi et le turquisme rationnel et laïque », *CEMOTI*, n°19, 1995, p.265-290 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/cemot.1995.1244>

Turtal Abdullah, « Atatürk and wells », *H.G. Wells Society Newsletter*, 2012 ; URL : https://www.academia.edu/3808298/Ataturk_and_H_G_Wells

Vatin Nicolas, « De l'osmanli au turc de Turquie, les aventures d'une langue », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988, p.68-84 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2254>

Yalçın Çelik Dilek, « Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Ankara Romanı Bağlamında Kemalist İdeoloji ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Bir Başkent İnşası », *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 2(1), p.93-107, Haziran 2014

Yerasimos Stéphane, « La planification de l'espace en Turquie », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°50, 1988, p. 109-123 ; DOI : <https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2257>

Zarcone Thierry, « La confrontation Sunnites-Alevis en Turquie : l'impossible reconnaissance », *Confluences Méditerranée*, n°105, 2018/2, p. 47-63 ; DOI : <https://doi.org/10.3917/come.105.0047>

Zeghmar Lydia et Aupais Armand, « Anthropologie en Turquie, La quête des origines (1885-1940) », *Dipnote*, IFEA, mai 2018 : URL : <https://dipnot.hypotheses.org/2307>

Zürcher Erik Jan, *The Young Turk legacy and nation building, From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I.B.Tauris & Co Ltd, London, 2010, 366p.

Zürcher Erik Jan, « La théorie du "langage-soleil" et sa place dans la reforme du langue turque », 1984 ; URL : <https://hdl.handle.net/1887/2504>