Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, n°19, janvier-juin 1995

SADRI MAKSUDI (1879-1957) ET LE TURQUISME RATIONNEL ET LAÏQUE

Ali Vahit TURHAN

On admet généralement que les édits des *Tanzîmât* de 1839 et de 1856, qui marquèrent le début d'un processus de réformes dans l'Empire ottoman, ont ouvert la voie de la sécularisation en donnant naissance, à travers le turquisme de la fin du XIXe siècle, au nationalisme turc; la création d'un Etat laïque étant la dernière étape de ce processus[1]. Il semble plutôt que la création de la Turquie moderne soit le résultat d'une rupture radicale, tant par rapport au sécularisme des *Tanzîmât* que par rapport au turquisme, qui trouve son expression achevée chez Ziya Gökalp.

En effet, la première formulation du caractère laïque du nationalisme turc fut l'oeuvre des panturquistes de la première génération: Yusuf Akçura (1876-1935), Hüseyinzade Ali Turan (1864-1941), ou encore Ahmed Ağaoğlu (1869-1939). C'est précisemment à travers les intellectuels turcs émigrés de Russie, qu'une dimension libérale et laïque a pénétré dans le nationalisme turc[2]. Contrairement à ce que l'on a parfois prétendu, ce qui domine chez ces émigrés turcs est un panturquisme culturel, et non un panturquisme politique, romantique voire irrédentiste, voué à la constitution ou à la reconstitution

---

1 Cf. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montréal, Mc Gill, 1964; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 1961; David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism, 1876-1908*, Londres, Frank Cass, 1977; Massami Arai, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden, E.J. Brill, 1992.

2 François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc, Yusuf Akçura*, Paris, Ed. ADPF, 1980.

d'un ensemble mythique[3]. On peut en effet remarquer que les partisans les plus ardents du turquisme sous sa forme la plus romantique, le touranisme, ont été les intellectuels turcs ottomans. Et le rêve de l'union de tous les peuples turcs avait trouvé son expression dans la fameuse formule de Ziya Gökalp: *"Pour les Turcs, la patrie n'est pas la Turquie, ni le Turkestan; c'est un pays immense, le Turan"*.

La première génération des panturcs de Russie

Le panturquisme tel que l'envisageaient les hommes de la première génération s'accompagnait d'un vaste programme culturel dont le contenu était libéral et démocratique. Plus radicalement que Ziya Gökalp, ils sont, en effet, les premiers dans l'histoire intellectuelle de la Turquie à souligner la dimension séculière impliquée par le nationalisme turc. Ouvrant le débat, dans la période pré-républicaine, avec l'ottomanisme et l'islamisme, ils ont ainsi déblayé le chemin de la laïcité, qui allait être la composante essentielle du nationalisme turc[4]. Avec l'islam, relégué à la dimension locale et culturelle d'une humanité particulière, la notion de civilisation perdait ainsi sa seule dimension occidentale, et gagnait de ce fait son universalité.

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.

---

3 Jacob B. Landau, *Pan-Turkism in Turkey. A Study in Irredentism*, Londres, C. Hurst & C°, 1981.

4 Débat entre Ahmet Ağaoğlu, l'ottomaniste Süleyman Nazif (1869-1922), et l'islamiste Babanzâde Ahmet Naim (1872-1934). Débat entre Yusuf Akçura et Ali Kemal (1867-1922) dans *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1987.

Cet apport peut paraître à première vue paradoxal, car en prônant l'union entre les différents peuples turcs, en considérant le monde turc comme un bloc selon les termes de Yusuf Akçura, le panturquisme ne serait finalement devenu qu'un "*Turquie'isme*", trouvant en quelque sorte son acomplissement dans l'Etat national turc. Mais le panturquisme, loin d'être un échec ou un simple détour dans la formulation de l'idéologie nationaliste de la Turquie nouvelle, est une illustration particulièrement significative de la transition d'une variante ethnique ou monocentriste, à une variante libérale et polycentriste du nationalisme, là où précisément cette transition est la plus difficile à réaliser, comme l'ont montré les travaux d'Anthony Smith[5].

Toutefois, cette première génération des panturcs fut longtemps celle d'hommes oubliés[6]. Qualifiés de "*nationalistes bourgeois*" par l'histoire officielle soviétique et le communisme national, ils ont été oubliés dans leur pays d'origine, où ils avaient pourtant joué un rôle de premier plan dans le mouvement national, comme dirigeants de leur communauté, députés au Parlement russe, présidents de républiques souvent éphémères, etc. Oubliés, ou du moins tenus pour suspects en Turquie, tant par les kémalistes que par les islamistes, ils ont parfois été l'objet de tentatives de récupération par les couches les plus conservatrices de la politique turque. Ce double oubli résulte d'une forme de malentendu car, de la condamnation portée par Mustafa Kemal en 1921, dans son discours d'Eskisehir, jusqu'aux débats idéologiques turcs de la Deuxième guerre mondiale, le panturquisme apparaît comme une idéologie d'extrême-droite à une grande partie de l'opinion républicaine turque. Alors même que, compte tenu de la dimension libérale de leur pensée, ces panturcs ne pouvait être reconnus à part entière comme des leurs par les milieux nationalistes, chauvins et exclusivistes[7].

---

5 Anthony Smith, "La "légitimation dualiste", matrice du nationalisme ethnique", in Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991.

6 Niyazi Berkes, "Unutulan adam, Yusuf Akçura" (L'homme oublié, Yusuf Akçura) dans *Ecrits philosophiques et sociologiques*, Istanbul, Adam Yay, 1985, p.209-216.

7 Ahmed Ağaoğlu est l'un des fondateurs en 1930 du Parti républicain libéral (*Serbest Cumhuriyet Fırkası)*, et Sadri Maksudi est député du Parti démocrate en 1950.

La vie de ces émigrés turcs originaires de Russie présente un grand nombre de similitudes: l'appartenance à une nationalité opprimée, le multilinguisme, l'hétérodoxie vis-à-vis d'une institution religieuse ou idéologique, un mélange d'attitude nationaliste et de pensée libérale, l'exil, l'émigration par étapes. Et, par dessus tout, un souci extrême de la vie publique. Au-delà de leur destin individuel, ils sont le reflet des événements et des contradictions de leur époque, marquée par de vastes déplacements de populations, nombre d'existences sans Etat sinon sans racines, des mélanges de cultures naguères célébrées pour leur "pureté" ou leur hégémonie, la coexistence dans un seul espace de la tradition et de la modernité, etc. L'histoire de leur vie permet de mieux connaître leur époque mais aussi, dans ce passé sans cesse réactualisé, de mieux comprendre le présent[8].

Sadri Maksudi (1879-1957), Tatar de Kazan.

Sadri Maksudi est l'un des plus importants dirigeants du mouvement national des Turcs de Russie à la veille de la Révolution d'Octobre. Chef de file du libéralisme tatar, membre du comité central de l'Union pan-russe des musulmans en 1906, député du Parti constitutionnel-démocrate (KD) en 1907, leader du Groupe musulman à la troisième Douma, membre du Comité turkestanais du Gouvernement provisoire en 1917, Maksudi sera à la tête de la Direction nationale (*Milli Idare*) et de l'Assemblée nationale (*Milli Meclisi*) des Turco-tatars musulman de la Russie intérieure et de Sibérie, qui proclameront en novembre 1917 "l'Etat Idel-Oural", dont la brève souveraîneté s'achèvera en janvier 1918 par la prise du pouvoir par les Bolchéviks.

A travers le destin singulier de Sadri Maksudi, témoin exemplaire de cette époque, c'est le portrait d'une *vie politique* dans une génération que

---

[8] Zeki Velidi Togan (historien), Akdes Nimet Kurat (historien), Reşit Rahmeti Arat (linguiste), Ayaz Ishaki (dirigeant nationaliste et romancier), Mustafa Çokayoğlu (dirigeant nationaliste) Mehmet Emin Resulzâde (dirigeant nationaliste), Abdullah Battal Taymas (historien et journaliste).

nous allons tracer. Plus que les oeuvres de l'individu, c'est la personne qui fut la source de ces oeuvres qui est prise en compte, dans sa manière singulière *d'être au monde*, d'assumer son *être-de-ce-monde*; et par là même, de faire paraître un aspect de ce monde. La principale caractéristique de cette existence est d'être remplie d'événements qui peuvent fonder une biographie, une *"bios"* par opposition à la simple *"zôé"*, et dont Aristote disait qu'elle est *"en quelque sorte une manière de praxis"*[9]. C'est par son inscription dans un réseau de relations et de paroles et dans l'histoire que la biographie d'un individu prend son sens et sa valeur: comme le dit Hannah Arendt, nous sommes moins renseigné sur Socrate, qui n'écrivit pas une ligne et ne laissa aucune oeuvre, que sur Platon ou Aristote. Et pourtant, nous avons en quelque sorte une connaissance plus intime de Socrate, parce que nous connaissons son histoire, que d'Aristote, dont nous maîtrisons largement l'oeuvre...[10].

Sadri Maksudi est né en 1897, dans l'actuel Tatarstan[11]. Les Tatars de la Volga ou les Tatars de Kazan occupent une place exceptionnelle parmi les peuples turcs de Russie. Ils ont la particularité d'être le seul peuple musulman à avoir vécu durant quatre siècles sous la tutelle d'un empire chrétien. Ils sont, d'autre part, un peuple dispersé, le seul dans le monde musulman à être un peuple en diaspora, dont la situation fut souvent comparée à celle des juifs[12]. Au cours des siècles qui ont suivi la conquête du khanat de Kazan en 1552, héritier de la fameuse Horde d'Or, les Tatars ont été victimes de la politique d'oppression des Russes: massacres, expulsions et conversions

---

9 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Lévy, 1961, p.110, citant Aristote, *Politique*, 1254 a 7.

10 *Ibid.*, p.210.

11 Sadrutdin Nizamutdinovich Maksudov est la forme russe. Maksudi prendra comme nom de famille Arsal en 1934, après la loi sur les patronymes. Il meurt à Istanbul le 20 février 1957.

12 Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay, *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie. Le "Sultangaliévisme" au Tataristan*, Paris-La Haye, Mouton, 1960, p.42.

forcées se succédèrent, au point de provoquer le départ de plus de la moitié de la population tatare vers la Sibérie, le Turkestan ou le Caucase. Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, ces Tatars de la Volga utilisèrent des ethnonymes tels que Bulgar, Misher, ou Kazan'lı: l'utilisation d'ethnonymes autres que Tatar s'opéra surtout en réaction à l'identification tant populaire que savante des Tatars de la Volga aux Tatars-Mongols du XIIIe siècle[13].

A partir du règne de Catherine II, la situation des Tatars se modifie. Ils obtiennent alors une forme d'autonomie civile et religieuse avec la création, en 1789, d'une Assemblée spirituelle à Oufa. Mais surtout la tsarine se mit à employer largement les commerçants tatars comme intermédiaires au service de la progression vers l'Asie centrale, où les Russes se heurtaient à des barrières religieuses et linguistiques. Les Tatars vont alors tirer parti de cette position, et une riche classe marchande va se former au XIXe siècle, prospère et dynamique, ouverte aux idées et aux techniques de l'extérieur. C'est dans ce contexte que Fatih Kerimi, commanditaire et rédacteur en chef du journal *Vakt*, et Shakir Ramiev, futur beau-père de Maksudi, vont découvrir l'Europe occidentale à la fin du XIXe siècle. Ils perçurent rapidement les lignes de force de la société européenne; en particulier, en France, une société libérée de la main-mise cléricale[14]. Ces voyageurs s'intéressèrent à ce que pouvaient apporter à leur propre société les valeurs rationnelles, libérales et humanistes alors en honneur en Occident: c'est un trait original de ce monde tatar, que cette curiosité, cette *"tentation de l'Occident"* assez unique parmi les populations musulmanes de l'Empire russe. Elle explique l'étonnement de voyageurs étrangers visitant Kazan à la

---

13 "Tatar" désigne initialement le nom d'une tribu mongole. Turquisés à l'époque de Gengis Khan, les Tatars ont constitué le noyau de la Horde d'Or (*Altın Ordu*), qui règne au XIIe siècle. Mais rien n'est plus compliqué que l'ethnogenèse tatare: "le débat autour de l'ethnogenèse tatare est loin d'être clos", Azade-Ayşe Rorlich, *The Volga Tatars. A Profile in National Resilience*, Stanford, Hoover Institution Press, 1986, p.8.

14 Mehmed Fatih al-Karimi, *Siyahatmese*, Saint-Petersbourg, 1902, cité par Azade-Ayşe Rorlich, "The Temptation of the West". Two Tatar Travellers Encounter with Europe at the End of the Nineteenth Century, dans *Passé turco-tatar, présent soviétique, Etudes offertes à Alexandre Bennigsen*, Paris, Ed. EHESS, 1986, p.404.

fin du siècle, relevant le rôle important joué par les femmes dans l'espace domestique mais aussi hors de la maison, ou encore les coutumes *"à l'européenne": "foi islamique, pensée française, apparence européenne"*[15]...

A la naissance de Sadri Maksudi, Kazan, ancienne capitale du khanat, ville-symbole des Tatars, est un grand centre industriel et commercial prospère. On y compte des *medrese*, onze *mektep*, quatorze écoles russo-tatares -parmi les meilleurs établissements scolaires turco-musulmans de Russie-, et une université. Grâce à ces établissements d'enseignement, et au financement actif de journaux et de revues par la bourgeoisie marchande, le niveau culturel du peuple tatar est remarquablement élevé[16]. Au tournant du siècle, le tatar devient la *lingua franca* de toute la communauté turque de l'Empire. Les Tatars de la Volga, et en particulier les intellectuels de Kazan, vont donc être logiquement les *"Kulturträger"* (les *"médiateurs culturels"*) de la culture et de la civilisation modernes vers leurs coreligionnaires tatars d'Asie centrale. Ceux-ci n'avaient pas partagé le lent processus de sécularisation initié par les réformes de Pierre le Grand, d'où sortit la culture russe moderne. Ces Tatars se trouvaient donc confrontés à la modernité alors même que leur propre culture, tant séculière que religieuse, s'était largement affaiblie: l'héritage spirituel islamique était par exemple sous le monopole restrictif de l'ouléma de Boukhara. La seule issue était donc de s'adapter au présent, à la sécularisation et aux études profanes non musulmanes. Les Tatars de Kazan, conscients du risque de disparition des oeuvres spirituelles passées, n'esquivèrent donc pas le problème en se réfugiant dans une érudition desséchée de conservation de la tradition.

Le réveil tatar au XIXe siècle

La culture tatare, tant religieuse que séculière, connaît un changement significatif au cours du XIXe siècle. Minorité ayant su préserver son identité

---

15 Serge A. Zenkovsky, *Panturkism and Islam in Russia*, 2e éd., Cambridge, Harvard University Press, 1967, p.35-36.

16 Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay, *La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920*, Paris, Mouton, 1964.

tout en ayant vécu pendant des siècles au sein d'un puissant empire chrétien, les Tatars n'ont ni massivement résisté à l'assimilation, ni ne se sont convertis aveuglément. Ils se sont engagés dans un processus permanent de renouveau critique à la fois de leurs valeurs traditionnelles, et de leur place dans la société russe. Au cours de ce processus, un nouveau sens de la communauté s'est développé, et la société tatare a commencé à former son propre caractère séculier.

On a souvent dit que la position assez exceptionnelle des Tatars dans l'histoire intellectuelle et politique du développement du monde turc était largement due à l'influence du milieu russe. Cette proposition peut être acceptée dans la mesure où le leadership des Tatars parmi les peuples turcs de Russie aux XIXe et XXe siècles s'explique par leur adhésion aux réformes d'Alexandre II, dont ils ont été parmi les principaux bénéficiaires[17]. Toutefois, la formation du réformisme tatar n'est pas d'un seul bloc. A côté de l'influence réelle de la pensée politique et sociale russe, il faut aussi relever l'influence des *Tanzîmât*, et le mouvement de retour au classicisme islamique. En effet, le sécularisme ne doit pas être perçu seulement comme importation occidentale dans le monde musulman: on le trouve aussi, d'une certaine façon, dans l'islam médiéval; et les oulémas eux-mêmes ont contribué au rayonnement du sécularisme à travers leur défense du monde profane contre l'influence des ordres soufis.

Les réformateurs tatars ont été les premiers à se détacher du suivisme et de la dépendance des Tatars de la Volga vis-à-vis de la scholastique islamique de l'Asie centrale. Leur rébellion contre les oulémas boukhariotes hostile à toute innovation va les amener à conduire une réforme religieuse, ambitionnant de revitaliser l'islam par un retour à sa pureté primitive. Mais ce retour à la tradition originelle de l'islam s'accompagne d'une redécouverte de l'histoire d'un peuple, avec sa langue, ses coutumes et ses traditions. Ils devaient donc se réapproprier la tradition religieuse et spirituelle, tout en étant redevables aux théologiens et aux érudits d'avoir su la préserver. On assiste alors à la création d'un milieu culturel, c'est-à-dire au passage d'une

17 Alexandre Bennigsen et Chantal Lemercier-Quelquejay, *Les mouvements nationaux... op.cit.*, p.37.

culture musulmane à une culture pour les musulmans. Car la culture est, par définition, séculière: elle requiert une ouverture d'esprit dont aucune religion ne pourra jamais se montrer capable. La sécularisation a donc donné aux concepts religieux et aux produits de la spéculation religieuse une nouvelle signification indépendante de la foi. Cette transformation a marqué ce que l'on appelle "*réveil tatar*": dès lors, l'islam devient une part importante de la culture, mais la religion cesse de dominer toutes les activités culturelles.

La création d'un milieu culturel dans la communauté turco-tatare fut bien sûr favorable à l'essor de la créativité individuelle. Les intellectuels tatars de Kazan accomplirent en une génération, et par la seule force de leur créativité personnelle, ce que les autres populations turques de Russie accompliront par un effort collectif en plusieurs générations: c'est en tant qu'individus que les Tatars de Kazan commencèrent à s'émanciper de la tradition. Au sein d'une réalité historique -un monde russe relativement sécularisé-, ils furent contraints de s'adapter et de se former. Cette formation, la "*Bildung*", était l'unique possibilité d'affronter le présent, et elle suppose que le passé soit lui aussi appréhendé de manière nouvelle; car l'explication du passé est l'expression positive de la distanciation dont fait preuve l'homme cultivé.

Au XIXe siècle, les intellectuels tatars devinrent conscients du fait que les *medrese* et les *mektep* n'étaient plus adaptés au changement social. Mais il y avait dès lors un choix difficile à faire: soit l'on décidait de perpétuer la tradition de ces structures, et l'on prenait le risque de se couper des réalités sociales et économiques du monde russe; soit l'on fréquentait les écoles russes, qui dispensaient une éducation séculière, et l'on s'exposait alors à l'assimilation. Les Tatars, sans nier le besoin d'une éducation séculière et laïque, ont d'abord rejeté l'école russe. Le chaînon manquant était alors l'école tatare laïque. Les seuls lieux où pouvait s'exprimer l'identité tatare - mais sous sa forme musulmane- étant les *medrese* et les *mektep*, il fallait réformer ces vieilles écoles, afin de les arrimer aux demandes d'une société en pleine évolution.

C'est précisément Ismail Gaspıralı (1851-1914) qui a compris le premier que l'éducation était le remède aux maux et aux retards du monde

musulman. Par une nouvelle méthode (*"usul-u-savtiye"*), basée sur le principe phonétique, il va réformer l'enseignement de l'alphabet arabe. Cette méthode, *"usul-ü-cedid"*, va donner son nom à un mouvement général de réformes et de renouveau intellectuel: le djadidisme. Ismail Gaspıralı a fortement marqué Sadri Maksudi, qui le considère comme son père spirituel. Pour assurer la survie de la communauté turco-tatare, Gaspıralı pensait qu'il fallait se rapprocher des autres populations turques de l'Empire russe. L'unité (*birlik*) est, pour lui, indispensable aux peuples turcs, d'où son mot d'ordre: "Unité de langue, de pensée et d'action" (*"Dilde, fikirde, iste birlik"*). Son mouvement de réforme scolaire dépassa rapidement le cadre étroit de l'enseignement, et modifia profondément tous les secteurs de la vie: religion, moeurs et coutumes, émancipation de la femme, littérature, etc. Confrontés à l'hostilité des autorités russes et à la résistance des mollahs conservateurs, les djadidis l'emportèrent cependant. Les réformistes tatars avaient compris que, pour résister à la pression russe, ils devaient gagner à leur cause tous les peuples turcs de Russie, avec lesquels ils partageaient langue et religion.

Gaspıralı enseigna à Maksudi la nécessité absolue de l'union pour les peuples turcs, la modération politique, la priorité de la lutte dans le domaine culturel sur le combat politique: en fait, une forme de pensée laïque détachée de toute mystique et transcendance, une pensée tournée vers l'histoire et la philologie des peuples turcs. Après des études à la *medrese* d'Allamiye de Kazan, puis à l'école djadide de Zincirli à Bahçesaray, en Crimée, Maksudi s'inscrivit à l'école normale d'instituteurs de Kazan: il fut ainsi un des premiers élèves musulmans de cette école fondée par les Tatars convertis. Et c'est précisément dans cette école normale, qui fut la pépinière des intellectuels et des futurs dirigeants du mouvement national, que se forma le premier cercle politique, embryon du futur *Ittifak* (*"Union"*), premier parti politique des Turco-musulmans de Russie. Créé d'abord sous la forme d'un cercle littéraire, *Terakki* (*"Progrès"*), il se transforma en un cercle politique, *Hürriyet* (*"Liberté"*), où Maksudi côtoya Ayaz Ishaki et Sultan Galiev. Cette période fut, pour Maksudi, d'une intense activité politico-littéraire. Il lut alors ardemment les classiques russes, les écrivains français; il écrivit aussi alors son premier et unique roman, *Maiset* (*"Une vie"*, 1898), sous-titré "Roman national" (*"Millî roman"*). Il voue alors une grande admiration à Tolstoï, auquel il rend visite à Iasnaïa Poliana, à l'automne 1901. Cette visite eut une

influence décisive dans l'orientation de sa vie: le vieux patriarche sympathisa avec ce jeune tatare qui cherchait sa voie entre l'humanisme et le nationalisme, et il lui conseilla de partir pour la France, pour y poursuivre ses études.

Après un court séjour dans l'étouffante atmosphère de l'Istanbul d'Abdulhamid, Sadri Maksudi arriva en France fin novembre 1901, et s'inscrivit à la faculté de Droit de Paris. A la Sorbonne et au Collège de France, il suit également les cours de Gabriel Tarde, d'Emile Durkheim et de Lévy-Bruhl. A l'Ecole pratique des Hautes études, il assiste à l'enseignement sur les inscriptions de l'Orkhon donné par Jules Halévy. A Paris, Maksudi fréquente aussi les milieux Jeunes-turcs, et rencontre, par l'intermédiaire de Fatih Kerimi, Yusuf Akçura: ce fut le début d'une grande amitié[18]. Ils rédigent ensemble une brochure pour célébrer le vingtième anniversaire du *Tercüman* d'Ismail Gaspirali. Selon Maksudi, la publication de cette brochure, et l'idée d'organiser un jubilé suscitèrent un mouvement d'enthousiasme en Russie: la manifestation organisée à Bahçesaray, en Crimée, au printemps 1903 peut être considérée, dit Maksudi, comme le premier congrès national des Turcs de Russie[19]. Pendant son séjour parisien, Maksudi assiste aux événements politiques et sociaux qui touchent la France: la séparation des Eglises et de l'Etat en 1905, la naissance de la SFIO, la réhabilitation de Dreyfus en 1906, l'attribution du prix Nobel aux Curie, etc. Il traduit aussi, pour *Tercüman*, le roman utopique d'Edward Bellamy, "Cent ans après" (*Looking Backward 2000*): publié en 1887, ce roman décrit le monde en l'an 2000 sous les couleurs du socialisme étatique, et fut à l'origine de la création des clubs nationalistes aux Etats-Unis.

L'année 1905, qui voit la défaite de la Russie devant le Japon, et le début d'un régime constitutionnel, marque l'entrée en scène politique des musulmans de Russie. A Paris, Sadri Maksudi guette les nouvelles de Russie, où réunions et congrès se succèdent: en août 1905 est ainsi créée l'union

---

18 Sadri Maksudi, "Dostum Yusuf Akçura" (Mon ami Yusuf Akçura), *Türk Kültürü* no 174, 1977, p.346-354.

19 *Ibid.*, p.351.

musulmane *Rusya Müslümanlarının Ittifakı*, ouverte à tous les musulmans de l'Empire. Demandes, objectifs et méthodes apparaissent comme modérés: sont essentiellement mises en avant la revendication des droits civils individuels, et celle d'égalité civique avec les Russes. En août 1906, ayant achevé ses études par une licence en droit, Maksudi quitte la France et rentre en Russie.

Du djadidisme au panturquisme

Dès son arrivée en Russie, Maksudi participe, le 16 août 1906, au Congrès de Nijni-Novgorod et, sur proposition de Yusuf Akçura et Ismail Gaspirali, est élu au comité central. L'esprit d'*Ittifak*, l'union de tous les turco-musulmans, soufflait également sur ce congrès. Suivant les voeux de Gaspirali, il y fut décidé l'utilisation dans toutes les écoles d'une langue commune, en prenant pour modèle le turc ottoman, considéré comme une sorte de *"Hoch-turc"*. De retour à Kazan, Maksudi entre en politique, fait campagne pour les élections à la deuxième Douma, et est élu député sur la liste du Parti constitutionnel-démocrate (KD). Commencée le 20 février 1907, la vie de la deuxième Douma fut brève: elle est dissoute par le tsar le 3 juin de la même année. Les turco-musulmans formèrent, au sein de la troisième Douma, un groupe minoritaire allié aux Cadets: réélu député, Maksudi devient le porte-parole et membre le plus actif du groupe musulman[20]. Il lui revient ainsi de défendre la cause turco-musulmane: il critique, par exemple, la maigre part allouée aux musulmans dans le budget de l'Education nationale; il défend leurs droits à une éducation nationale, en soulignant que les musulmans ne rejetaient pas la culture russe, mais que, jusqu'à présent, les représentants de cette culture russe n'ont été pour eux que le prêtre, l'ouriadnik ou le gendarme... Il prend soin, en outre, de faire la distinction entre gouvernement russe et peuple russe: *"Nous et le peuple russe, nous nous comprenons, nous n'avons jamais confondu le peuple russe avec le gouvernement russe. En critiquant le gouvernement, nous savons parfaitement bien qu'il représente une poignée d'individus qui n'ont rien de commun avec le peuple russe, et qui juge mal les véritables intérêts du peuple"*[21].

---

20 "Perhaps the most vocal defender of the Muslim viewpoint in the Third Duma was the Deputy from Kazan Sadri Maksudi", cité par Rorlich, *op.cit.*, p.119.

21 *Ibid.*

En 1909, Maksudi fait partie d'une délégation parlementaire russe invitée en Angleterre. Il tire de son voyage un livre, "Voyage en Angleterre (*"Ingilterèye Seyahat"*), Kazan, 1912), vibrant éloge des institutions politiques anglaises, et leçon de démocratie, à une époque ou la vie parlementaire en Russie n'a que quelques années d'expérience[22]. En 1910, Sadri Maksudi se marie avec la fille de Shakir Ramiev, richissime industriel et mécène, commanditaire des journaux *Vakt* à Kazan, *Shura* à Oufa, et de plusieurs autres revues. Parallèlement à son activité parlementaire, Maksudi poursuit ses études sur l'histoire et la philologie turques. Il se lie avec le célèbre turcologue Wilhelm Radloff, et écrit, sous le pseudonyme de Can Bek, un long article pour le premier numéro de la revue de Yusuf Akçura, *Türk Yurdu*. Maksudi ne sera pas réélu à la quatrième Douma, qui ne compte que six députés turco-musulmans. Mais en tant que porte-parole des musulmans de Russie au comité central du parti KD, il continue à défendre leur cause. C'est ainsi que pendant la révolution de Février 1917, lors de la mise en place du gouvernement provisoire qui substitue un Comité exécutif à l'ex-gouverneur général du Turkestan, Maksudi est nommé membre du "Comité turkestanais du gouvernement provisoire".

Le Front national musulman, constitué en mai 1917 à Moscou lors du premier congrès pan-russe des musulmans, fut consolidé par un deuxième congrès à Kazan. A l'instigation de Maksudi, il y fut décidé de proclamer sans attendre l'autonomie nationale culturelle des turco-tatars musulmans de la Russie intérieure et de Sibérie. Maksudi s'efforça par tous les moyens, à cette époque, de faire préférer l'expression *"turco-tatar"* à celles de *"tatar"* ou de *"musulman"*. L'autonomie (*muhtariyet*) n'était certes pas l'indépendance, mais les Tatars de Kazan étaient les premiers à appliquer les décisions du congrès de Moscou. On décida ainsi de soumettre un memorandum à l'Assemblée constituante russe que préparait le Gouvernement provisoire. Un Comité d'autonomie se créa à cet effet, et choisit de poursuivre ses travaux à Oufa, siège de l'Assemblée spirituelle musulmane, et ville qui était à l'abri de l'agitation bolchévique qui gagnait Kazan.

---

22 *Voyage en Angleterre. Les principes de la démocratie anglaise* (en tatar), Kazan, 1912.

Maksudi rédige alors de sa propre main la constitution prévoyant que les turco-tatars musulmans de la Russie intérieure et de Sibérie formeraient une association libre, une nation exerçant sur ses membres l'autorité de la contrainte. Les turco-tatars y sont reconnus comme une unité nationale, comme une personnalité juridique, comme un sujet de droit public et de droit privé. Ils jouissent de l'égalité des droits avec toutes les autres nations formant l'Etat russe. Les turco-tatars ont droit à l'autonomie religieuse et culturelle. L'Assemblée nationale (*Millet Meclisi*) est l'organe suprême de l'autonomie, et dispose de pouvoirs législatifs dans les questions religieuses et nationales. Les organes exécutifs de l'Assemblée représentent la nation turco-tatare auprès de l'Etat russe. Pour assurer la bonne marche de l'administration nationale sont créés trois départements ministériels: Education, Finances et Religion. Le Conseil de l'autonomie devait ainsi convoquer la première Assemblée, pour donner vie à cette autonomie. Elle se réunit le 20 novembre 1917 et, le 23, Maksudi est élu président de l'Assemblée. A partir de cette date, il n'agit plus en tant que chef du Conseil de l'autonomie, mais en tant que premier responsable de la Direction nationale (*Milli Idare).*

Cependant, l'union de l'*Ittifak* était difficile à réaliser. Le conflit avait déjà éclaté au congrès de Moscou entre centralistes ou turquistes (*Türkçüler*) et territorialistes (*Toprakçılar*). Les peuples frontaliers, les Caucasiens et les Criméens souhaitaient une autonomie territoriale, alors que les tatars de Kazan s'opposaient à ce principe, et souhaitaient une autonomie culturelle pour tous les musulmans de Russie. Pour Maksudi, le meilleur moyen de préserver l'unité des turco-musulmans est l'union autour des principes socio-culturels, et non sur une base territoriale, ce qui risquait, à ses yeux, de perpétuer le *"dividi et impera"* de la Russie tsariste: si l'on suivait les territorialistes, il y aurait, dit-il, 48 républiques autonomes dans le Caucase, et 12 en Asie centrale. Au contraire, l'autonomie nationale et culturelle extraterritoriale est, aux yeux de Maksudi, la première étape d'une grande union des peuples turcs de Russie, loin du nationalisme tribal confiné dans des limites territoriales fixées par les Russes lors de la colonisation.

Pour empêcher l'unité turque et l'émergence d'une république dynamique dans la Moyenne Volga, le gouvernement bolchévique choisit d'encourager la formation de petites républiques. Attisant les vieilles jalousies

et rivalités, il renforce ainsi l'isolement des peuples turcs, et étend sur eux son contrôle. L'Assemblée nationale siégea à Oufa du 20 novembre 1917 au 11 janvier 1918. Dans l'intervalle, au second congrès pan-russe tenu à Kazan, le concept d'autonomie avait connu une évolution. Avec les nouvelles conditions politiques issues de la révolution d'Octobre, l'Assemblée opta pour une autonomie territoriale: le 19 novembre 1917, elle proclame l'Etat autonome Idel-Oural. Les principes fondateurs de ce nouvel Etat voulaient que les Tatars et les Bashkirs, qui représentaient la majorité de la population à l'intérieur des frontières, forment une unité économique et culturelle. Mais le rêve de l'Etat d'Idel-Oural s'effondre dès le 26 mars 1918, avec la dissolution de la *Harbi Shura*, de la *Milli Shura*, et de la *Millet Meclisi*.

Dès l'automne 1917, Sadri Maksudi comprend que la Révolution d'Octobre n'allait rien changer dans les rapports entre Russes et Turcs. Prudent et réaliste quant aux possibilités d'une lutte ouverte contre les Bolchéviks, il s'abstient de participer aux combats politiques pendant la guerre civile, préférant poursuivre de l'étranger le combat politique pour l'indépendance de son peuple.

Sadri Maksudi dans l'exil à Paris (1918-1925)

Le 13 avril 1918, les Bolcheviks mettent un terme au rêve d'Etat Idel-Oural. Maksudi prend le chemin de l'exil pour défendre la cause turco-tatare à la Conférence de la Paix à Paris, comme délégué de la Direction nationale réfugiée à Petropavlosk. Le 30 juin 1919, Maksudi soumet à la Conférence de la Paix un memorandum au sujet des revendications nationales des turco-tatars de Russie intérieure et de Sibérie[23]. Le 10 janvier 1920, dans un second memorandum, il déplore, au nom de dix millions de turco-musulmans l'occupation d'Istanbul, siège du Califat, par les alliés: si ce siège est déplacé, estime Maksudi, ceci ne pourrait que provoquer l'animosité du monde musulman, et offrir un terrain favorable à une idéologie contraire à l'occidentalisme qui se développe chez les Tatars de Russie[24].

---

23 Cf.Adile Ayda, *Sadri Maksudi*, Ankara, Kültür Bakanligi Yay, 1992, pour le texte du *Memorandum*, p.269-274.

24 *Ibid.*, p.127.

Maksudi défend également la cause turco-tatare auprès des autorités françaises. Il rencontre, le 20 avril 1920, le président du Conseil Alexandre Millerand: *"Si les Français, au lieu de défendre les généraux du tsar, avaient défendu les partis démocratiques, les Bolchéviks auraient depuis longtemps perdu la partie"*. A Paris, qu'il considère comme le centre du combat turco-tatar, Maksudi poursuit parallèlement ses activités politiques et journalistiques, et ses recherches sur l'histoire et la philologie des peuples turcs. Il donne des conférences pour la Société asiatique; à partir de décembre 1923, nommé professeur à l'Institut d'Etudes Slaves de l'Université de Paris, il enseigne, à la Sorbonne, l'histoire des peuples turco-tatars. Les années passées en France en tant qu'étudiant, puis pendant les années d'exil, furent décisives dans la formation intellectuelle de Sadri Maksudi. Il gardera toute sa vie des liens privilégiés avec la France, considérée par lui comme le pays de la Liberté par excellence. Il rédigera des manuscrits et plusieurs de ses ouvrages directement en français[25].

Sadri Maksudi, la Turquie nouvelle et le turquisme

Invité d'abord par les Foyers Turcs (*Türk Ocakları)* pour une série de conférences, Maksudi s'installe définitivement en Turquie en 1925, avec sa famille. Peu de temps après la dénonciation officielle du panturquisme par Kemal (Discours d'Eskişehir, 1921), le Pacte national (*Misak-ı-Milli*) vient de préciser les frontières du nouvel Etat. Les relations turco-soviétiques sont au beau fixe, Akçura faisant même l'éloge de Lénine, en affirmant que les peuples allogènes de Russie ont obtenu, avec le nouveau régime, leur autonomie culturellle, nationale et politique[26]. Maksudi fut d'abord affecté au

---

25 "La faillite d'une grande cause. Tableaux d'après nature de la Révolution russe": manuscrit de 367 pages, rédigé en français sous forme de dialogues, probablement entre 1919 et 1922. Maksudi y figure sous le pseudonyme de Sabri Mansuri, avocat, chef du parti turco-tatar. Le texte comporte également un autre titre: *"Psychanalyse de la Révolution russe. Dialogue entre les auteurs et les victimes de la Révolution"*.

26 Paul Dumont, "L'axe Moscou-Ankara. Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922", *Cahiers du monde russe et soviétique* no 3, 1973, p.165 et suivantes.

Bureau de traduction du ministère de l'Education nationale, dont le directeur n'est autre que Ziya Gökalp. Après la construction de la Faculté de Droit de l'Université d'Ankara, il est nommé professeur, et fonde la chaire d'Histoire du droit turc. Ardent partisan des réformes d'Atatürk, il sera député du Parti républicain du peuple de 1931 à 1939 et, après l'établissement du multipartisme, député d'Ankara de 1950 à 1954.

A Ankara, Maksudi jouit de la confiance de Mustafa Kemal: le fait qu'il n'ait pas vécu la période ottomane, contrairement aux autres émigrés, et qu'il n'ait pas été mêlé aux conflits du Comité Union et Progrès joue en sa faveur. En outre, il bénéficie du prestige d'avoir enseigné à la Sorbonne. Mustafa Kemal le nomme donc professeur, et le prend volontiers comme conseiller pour les questions culturelles et historiques. Il contribuera ainsi à la fondation de la Société pour l'étude de l'Histoire turque (*Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti*, qui devient ultérieurement la Fondation turque d'Histoire, *Türk Tarih Kurumu*), et à celle de la Société pour l'Etude de la langue turque (*Türk Dili Cemiyeti*, devenue *Türk Dil Kurumu*). Il participe activement à la *"Révolution de la langue"* (*Dili devrimi*), amorcée dans les années trente, en rédigeant un traité linguistique, "Pour la langue turque" (*Türk dili için*, 1930), qui sera préfacé par Mustafa Kemal[27]. Mais il se tiendra à l'écart des dérives de l'époque, dont la plus connue, la théorie dite de la *"Langue-Soleil"* (*Günes Dil*), faisait dériver du turc la plupart des langues du monde. De même, il se démarquera des analyses qui incluèrent Hittites et Sumériens dans l'histoire turque.

En arrivant en Turquie, Maksudi avait dans ses valises un plan de réformes turquistes: un texte dactylographié de 108 pages, rédigé directement en français, daté de 1924, et intitulé "Turkisme, réflexions sur les moyens de conserver et de développer la culture et la langue nationales turques". *"Sans être officiellement du pays"*, dit Maksudi, *"je crois avoir le droit de dire mon opinion sur les moyens efficaces pour accélérer l'avènement définitif de*

---

27 *Türk dili için*, Ankara, 1930: "La nation turque qui a su défendre son pays et sa noble indépendance devrait aussi libérer sa langue de la domination des langues étrangères" (M.Kemal). Ce passage de la préface est devenue la devise de la *Türk Dil Kurumu*.

l'idéal national turc. Car l'idéal des Turcs de l'Asie mineure étant l'idéal de la race turque entière, tout Turc est en droit de dire son opinion[28]*. On peut émettre quelques idées sur l'arrangement du jardin et de la cour de son frère, même si vous ne devez pas jouir personnellement et complètement des délices de ce jardin. Les idées et les conseils du frère bienveillant qui viennent de loin, peuvent être quelquefois aussi utiles, plus objectifs que ceux du frère qui cohabite la maison et possède en commun la même propriété, si ce frère qui vient de loin a eu l'honneur dans sa vie de s'occuper des questions de culture et du jardinage national moderne"*[29].

Un ensemble de circonstances avait fait des Turcs, dit Maksudi, un peuple migrateur et conquérant. Jusqu'à présent, poursuit-il, les peuples turcs s'étaient agrandis politiquement et géographiquement. La situation du peuple de la race turque, son établissement définitif dans les régions qu'il habite, l'état de la civilisation dans le monde, et le degré actuel d'évolution de l'humanité: tout cela impose à la race turque la nécessité de cesser d'avoir une grande ambition territoriale, pour diriger tous ses efforts vers l'acquisition d'une grandeur culturelle, intellectuelle et scientifique. Tel est, pour Maksudi, le contenu moral du turquisme moderne: s'épanouir en civilisation, devenir un peuple aussi civilisé que les plus civilisés des peuples de l'Europe. Pour cet accomplissement, il faut un cadre territorial politiquement indépendant, un régime de liberté, un système de gouvernement démocratique. Cet idéal a été formulé et réalisé avec force et bonheur, selon Maksudi, par les promoteurs du mouvement national d'Asie mineure. La République turque est la fille du mouvement national, et ce dernier puise ses forces dans le nationalisme turc, c'est-à-dire dans le turquisme. La politique du gouvernement ne peut donc

---

28 Chez Maksudi, le concept de "*race*" *(ırk)* est employé au sens d'ethnie, d'ensemble ethnique ("*ethnos*") et ne renvoie pas à une unité raciale, aux hommes du même sang: il suit en cela une particularité du dialecte turco-tatar. Le mot "*ırk* " semble en effet avoir été introduit en Turquie par les Tatars. Cf. Louis Bazin, "Turk ırkı (race): une contamination arabo-tatare" in Charles Robin (éd.), *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, 1985.

29 "*Turkisme, réflexions sur les moyens de conserver et de développer la culture et la langue nationales turques*", 1924, p.3.

être qu'une politique nationale et turquiste, dont les efforts doivent converger vers le même but suprême: faire du peuple turc un peuple riche, prospère, civilisé, développant continuellement sa culture, et respecté des peuples voisins.

Maksudi pense que le peuple turc d'Asie mineure n'est qu'une partie de la race turque; l'autre partie se trouvant à l'extérieur. Un gouvernement turquiste, sans pour autant intervenir dans les affaires politiques d'autres Etats, se doit donc de ne pas oublier l'existence des peuples frères restés en dehors de la Turquie: ignorer leur existence, surtout du point de vue culturel, serait renier ses propres racines. Si les interventions politiques sont inadmissibles et politiquement indésirables, en revanche l'assistance culturelle, la solidarité morale, et une communication spirituelle constante s'imposent: les Turcs de toute la planète forment une même nationalité, les membres d'un même corps. "*Ce serait la plus grossière des erreurs*", écrit Maksudi, "*de croire que la tête, c'est-à-dire la Turquie, puisse résister longtemps, si le corps (l'Asie centrale turque), se putréfie lentement*"[30]. Pour perpétuer son existence, la Turquie doit puiser sa force et sa confiance dans ses réserves historiques de puissance et de vitalité, c'est-à-dire en Asie centrale turque. Toute velléité de conquête doit être rejetée, le panturquisme est une chimère, mais l'unité de la race turque est un fait.

"*Malheur à ceux qui l'ignoreraient, la Turquie d'Asie mineure est le rejeton heureux du grand arbre de l'Asie centrale. S'il a pris racine en Asie mineure et fleurit, c'est parce que l'arbre-mère lui a envoyé sa sève pendant des siècles*". Si les canaux qui conduisent cette sève vitale sont aujourd'hui étranglés par un régime tyrannique, l'établissement de la vraie démocratie en Asie centrale permettra de rétablir des communications fréquentes et libres. Pour Maksudi, politiquement, le turquisme a ses limites, mais culturellement, il n'est pas limité par les frontières de la Turquie moderne: il va aussi loin que le parler des ancêtres communs. Vouloir localiser le turquisme, c'est vouloir lutter contre l'histoire et contre les tendances d'avenir. Les grandes idées qui ont été les mobiles de l'action des peuples turcs ont toujours eu pour but le salut, l'élévation et la fortune de la race turque. Jusqu'à présent, le

30 *Ibid.*, p.20.

peuple turc n'a propagé qu'une seule fois dans l'histoire des idées religieuses ou internationales: lorsqu'il a propagé, défendu et sauvé l'islam. Mais, par son caractère, la race turque est plus portée à se rallier aux idées nationales, qu'à s'enthousiasmer pour un idéal international ou une idée purement religieuse; et aucune doctrine philosophique, aucune religion ne peut supprimer le sentiment national, et le nationalisme. Même la doctrine socialiste, antinationaliste à l'origine, a du reconnaître les nationalités comme produit historique, et le sentiment national comme légitime.

En Russie, les communistes ont ainsi reconnu pratiquement l'existence des nationalités, et ont formé de nombreuses républiques autonomes. L'autonomie de ces républiques est certes illusoire, car la liberté nationale est absente; mais leur existence même est la preuve évidente de la force de l'idée de nationalisme. Ces républiques sont donc, non des créations communistes, mais le produit du sentiment national et de l'idée nationale des peuples turcs soumis à la Russie. L'autonomie actuelle est de façade, mais l'existence même de ces républiques est prometteuse pour l'avenir. Ces peuples sont juridiquement affranchis, mais ils ressemblent à l'esclave qui s'est racheté et qui se trouve retenu, séquestré par un homme mieux armé que lui. Pour les peuples turcs, la privation de liberté durera jusqu'à l'arrivée du justicier, et le justicier pour les peuples, dit Maksudi, c'est l'Histoire. Un communisme transformé, adapté à l'état des peuples turcs de Russie persistera peut-être, mais la tyrannie actuelle disparaîtra fatalement. Car la tyrannie n'est jamais un état normal. Les peuples et les nationalités survivront au socialisme, et la forme future de la Russie résultera du compromis réalisé entre un socialisme modéré et le nationalisme.

Tel est l'esprit de cette politique turquiste que préconise Maksudi: ni un panturquisme politique, ni un chauvinisme racial. Il serait insensé, dit-il, que le gouvernement national de la Turquie se propose comme objectif, même lointain, d'unifier politiquement les territoires habités par les Turcs. Les peuples turcs dispersés de la frontière de la Chine jusqu'à l'Europe orientale, de la Sibérie jusqu'au centre de la Perse, ne pourront jamais être réunis sous la même autorité politique: les tentatives historiques répétées sont instructives sur ce point. Il s'agit donc, pour le gouvernement national, de s'occuper avant tout des Turcs de Turquie, mais la délimitation claire du turquisme du point

de vue politique n'implique pas qu'il faille se désintéresser de la situation et du sort des autres peuples de "*race turque*". Maksudi définit la "*race turque*" comme l'ensemble des individus et des peuples unifiés qui parlent les différents dialectes turcs: parlant la même langue, ayant une origine ethnique et une histoire communes, ils constituent la plus grande société spirituelle que l'on puisse imaginer. Ni l'islam, ni le socialisme ne créent aujourd'hui, dit Maksudi, un lien aussi puissant que l'affinité raciale et de l'unité ethnique. Grâce à l'unité de la langue, que l'on pourrait appeler *l'identité de la langue*, les peuples turcs sont plus liés les uns aux autres que les branches ethniques des autres peuples.

Au fond, il n'y a pas plusieurs peuples turcs: il y a un peuple turc dispersé dans le monde, car aucune de ses branches ne s'est suffisamment différenciée au point de former un peuple nouveau. Les idéologies de l'ottomanisme ont voulu faire croire aux Européens qu'il existait un peuple ottoman tout-à-fait distinct des autres peuples turcs, peuple ottoman que l'on ne devait "*surtout pas confondre avec les nomades de Tartarie*". Or, pour Maksudi, les Turcs de Turquie et ceux d'Asie centrale sont les deux branches d'un même peuple, séparées seulement géographiquement et dialectalement. Cette unité des Turcs ne peut qu'engendrer un courant de sympathie et de solidarité que l'on pourrait appeler "*panturquisme culturel et sentimental*", si le concept de panturquisme n'avait pas été fâcheusement employé dans un sens politique.

Une autre question doit être prise en compte par le gouvernement turc: la situation des peuples non turcs dans la Turquie nationale. Comment l'Etat turc, qui s'appuie sur le turquisme, doit-il se comporter vis-à-vis des non-Turcs? Personne ne peut affirmer, écrit Maksudi, qu'il appartient anthropologiquement par le sang à telle ou telle nationalité: le sentiment d'appartenance est une question psychologique. Si les hommes d'origine non-turque adoptent les intérêts de la Turquie, les font leurs; s'ils sont, en un mot, assimilés moralement et psychologiquement, ils sont Turcs. Ce serait avoir une conception absurde du turquisme que de penser que les non-Turcs doivent être tenus pour suspects: il ne faut pas analyser le sang des patriotes, mais discerner les intentions. A l'instar de l'islamisme qui apprend à considérer comme musulmans tous ceux qui prononcent la célèbre profession de foi ("*Il*

n'y a de Dieu que Dieu"), le turquisme devrait proclamer Turcs tous ceux qui se sentent Turcs, et travaillent pour le bien du peuple turc.

En 1904, Yusuf Akçura, dans "Les trois systèmes politiques" (*Üç tarz-i siyaset)* opposait l'état de développement auquel étaient parvenus les Turcs du Nord au retard des Turcs ottomans: les Tatars sont plus avancés dans la civilisation; ils s'intéressent davantage à l'histoire turque; leur état économique et social est plus développé; et ils ont finalement une conscience nationale plus développée. Akçura exhortait ainsi les Ottomans à suivre l'exemple de leurs frères de Russie, à les prendre pour modèle. Vingt ans après, Maksudi inverse les données du problème: à la place du modèle tatar proposé aux Ottomans, c'est désormais le modèle turc de Turquie qui devient l'exemple à suivre pour le monde turc. L'existence d'un noyau central, le plus fort du monde turc, devenu un Etat-nation est, pour Maksudi, une garantie et une espérance pour le monde turc. La Turquie nouvelle est la première réalisation du turquisme produite par un mouvement national séculier. La création de la Turquie a fait surgir la conception nouvelle d'un Etat national reposant sur l'ethnie turque, et contenant les éléments d'une idéologie nationale séculière. Elle ouvre ainsi un horizon culturel nouveau, englobant l'histoire et la culture des peuples turcs. Il ne fait aucun doute, dit-il, que quoi qu'il arrive aux Turcs dans le futur, ils n'auront pas besoin de se réfugier dans une autre identité pour demeurer Turcs: ils sont les premiers Turcs qui, en tant que tels, sont libres de développer pleinement leurs aspirations nationales.

La Turquie, le turquisme et la laïcité

La Turquie n'est pas **un** des Etats turcs, mais le premier des Etats turcs. Pour Maksudi, la Turquie nouvelle est le seul Etat turc qui a pleinement réalisé ses aspirations nationales, et le seul à être intégré à l'histoire universelle. Le turquisme trouve ainsi, pour la première fois, sa réalisation parfaite en Turquie. La Turquie devenant le *terminus ad quem*, et non le *terminus a quo* du turquisme. Mais la Turquie nouvelle ne pouvait réaliser pleinement ces aspirations nationales qu'en devenant un pays laïque. La laïcité est la composante essentielle du nationalisme turc. C'est donc précisément dans la Turquie moderne et du mouvement national que s'accomplit l'équation chère à Maksudi entre laïcité et turcité. Car non

seulement la turcité apporte la laïcité, mais encore la turcité elle-même a un contenu laïque.

Tout en acceptant l'établissement du laïcisme, les panturquistes comme Akçura ne souhaitaient pas de mesures radicales, telle la fermeture des *medresse*. Il est en effet clair que le laïcisme kémaliste est très éloigné du sécularisme djadide. Or, le laïcisme kémaliste répond aux attentes de Maksudi. En effet, contrairement à Akçura, il considère l'établissement de la laïcité comme étant l'une des plus importantes réformes de la Turquie républicaine. La laïcisation de l'Etat turc, c'est la libération de la turcité d'un déclin multiséculaire. Désormais, la turcité peut se déployer selon des principes rationnels et scientifiques; et le passage en un laps de temps très court d'un Etat théocratique à un Etat laïque et démocratique est une grande réussite.

Maksudi reviendra sur la question de la laïcité dans un long article intitulé "Etat théocratique, Etat laïque" (*"Teokratik devlet, laik devlet"*), dans un ouvrage collectif publié en 1940 à l'occasion du centenaire des *Tanzîmât*, et qui restera longtemps un classique sur ce sujet[31]. Il y développe l'idée qu'avant la propagation de l'islam, les Etats turcs n'étaient en aucune manière théocratiques; il y régnait la liberté de conscience et de culte; et à côté de la religion nationale qu'était le chamanisme, les peuples turcs avaient épousé d'autres religions -bouddhisme, judaïsme, christianisme. Il y avait donc à l'époque un respect et une tolérance mutuelle entre l'Etat et la religion; les gouvernants ne se sont jamais considérés comme des chefs religieux, et n'ont jamais porté d'attributs religieux. Si l'on peut employer cette expression, dit-il, les khans ou chefs d'Etats turcs avaient *"une mentalité laïque"*. Maksudi regrette, par exemple, que le chamanisme, religion nationale supplantée par des religions étrangères, ait été un phénomène négligé, et peu étudié par les savants[32].

Pour Maksudi, ni la Charte de Gülhane de 1839, ni le *Hatti Humayun* de 1856 ne peuvent être pris pour des mesures de laïcisation de l'Etat: dans

---

31 *Teokratik devlet, laik devlet*, Istanbul, Maarif Matbaasi, 1940.

32 *Turkisme...*, p.15.

ces édits, on ne voit aucune indication de la transformation de la nature théocratique de l'Etat. Le sultan, en tant que chef suprême de la communauté islamique, accorde seulement à ses sujets non-musulmans une relative liberté de conscience, et une plus ou moins grande liberté de culte. En fait, ces édits ne faisaient que réitérer des concessions déjà accordées auparavant: on peut même parler ici de concession (*imtiyaz*), parce que les Turcs eux-mêmes, en tant que nation (*millet*), étaient privés de ces droits et libertés. Alors que les non-musulmans pouvaient s'organiser en communautés religieuses et nationales, les musulmans ne pouvaient s'organiser en nations en dehors de l'Etat. Alors que les chrétiens et les autres non-musulmans étaient libres de choisir la religion ou la confession de leur choix, les Turcs musulmans ne pouvaient le faire en dehors du contrôle étatique.

* * *

A considérer les conflits qui secouent les républiques turcophones nouvellement indépendantes, on ne peut qu'y remarquer le déploiement d'une vaste palette de sensibilités dont certaines portent clairement l'empreinte des choix politico-culturels du passé. A considérer le poids des choix d'hier dans les enjeux d'aujourd'hui, il apparaît que l'exemple du nationalisme rationnel et laïque de Maksudi pourrait être déterminant pour éviter que le débat politique ne s'englue dans une conception tribale du problème national. Un tel apport pourrait aussi enrichir la conception des rapports de la Turquie avec les nouvelles républiques turcophones. Le *"turquisme"* laïque de Maksudi pourrait jouer un rôle unificateur de la *"communauté culturelle panturque"* qui n'a, bien évidemment, rien à voir avec la reconstitution d'un ensemble mythique. A une époque où le *"retour aux sources"* en Asie centrale s'effectue sous le double aspect du fondamentalisme conservateur et du nationalisme tribal -voire d'un sultangaliévisme adapté-, le courant intellectuel libéral héritier du djadidisme réformiste, représenté par Sadri Maksudi, devient une leçon à méditer...

Références bibliographiques

1/ Principaux ouvrages et articles de Sadri Maksudi Arsal

* *Maiset. Millî roman* (Une vie. Roman national), roman, Kazan, 1898, 2e éd.1914.

* *Ingiltere'ye Seyahat* (Voyage en Angleterre), Kazan, 1912

* *"Turkisme, réflexions sur les moyens de conserver et de développer la culture et la langue nationales turques"*, manuscrit en français, 1924.

* *Hukuk Tarihi Dersleri* (Leçons d'histoire du Droit), Ankara, 1927.

* *Türk Hukuku Tarihi* (Histoire du Droit turc), Ankara, 1928.

* *Türk Dili Için* (Pour la langue turque), Ankara, 1930, préfacé par Mustafa Kemal.

* *Orta Asya Türk Devletleri* (Les Etats turcs d'Asie centrale), Ankara, 1934.

* *Hukukun Umumi Esasları* (Les principes généraux du Droit), Ankara, 1937.

* "Teokratik Devlet ve laik Devlet" (Etat théocratique et Etat laïque), tiré à part du *Tanzîmât*, Istanbul, 1940.

* "Ingiliz Amme Hukukunun Inkişafi Safhaları" (Les étapes du développement du Droit public anglais), *Istanbul Hukuk Fakültesi Mecmuasi*, tiré à part, 1940.

* *Umumi Hukuk Tarihi* (Histoire générale du Droit), Ankara, 1e éd.1941, 2e éd.1943, 3e éd.1944.

* *Farabi'nin Hukuk Felsefesi* (La philosophie du Droit de Farabi), Istanbul Hukuk Fakültesi Mecmuasi, 1945.

* *Hukuki Felsefi* (La philosophie du Droit), Istanbul, 1946.

* *Türk Tarihi ve Hukuk* (L'Histoire turque et le Droit), Istanbul, 1947.

* *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları* (Les bases sociologiques du sentiment de nationalité), Istanbul, 1e éd.1955, 2e éd.1975, 3e éd.1979.

2/ Principaux travaux consacrés à Maksudi

AYDA Adile, *Sadri Maksudi Arsal*, Ankara, Kültür Bak. Yay, 1992 (L'auteur recense plus de 60 articles écrits par Maksudi dans des journaux et revues, p.246-249)

BATTAL-TAYMAS Abdullah, *Iki Maksudiler* (Les deux Maksudi), Istanbul, 1959.

CARRA DE VAUX Baron, *Les penseurs de l'Islam*, Paris, 1926, t.V, p.404-408.

Maksudi no spécial de *Türk Kültürü Dergisi (Revue de la culture turque)*, Ankara, mars 1967.

RAEVUORI Yrjö, "Sadri Maksudi et les relations turco-finnoises", Ankara, *Institut de recherches sur la culture turque* XI, no1, 1965.

TOGAN Zeki Velidi, *On yedi Kumaltı Şehri ve Sadri Maksudi bey*, Istanbul, 1934.