cemoti

Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien

26 | 1998
L'individu en Turquie et en Iran

Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation

Ferhat Kentel

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/cemoti/132
DOI : 10.4000/cemoti.132
ISSN : 1777-5396

Éditeur
AFEMOTI

Édition imprimée
Date de publication : 1 juin 1998
ISSN : 0764-9878

Référence électronique
Ferhat Kentel, « Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 26 | 1998, mis en ligne le 29 mars 2004, consulté le 08 septembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/cemoti/132 ; DOI : https://doi.org/10.4000/cemoti.132

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Tous droits réservés

Recompositions du religieux en Turquie: pluralisme et individualisation

Ferhat Kentel

Il est possible de faire une lecture de l'histoire récente de la société turque à partir de la polarisation permanente entre la religion et la laïcité. Cette polarisation est parallèle au processus de modernisation par le haut, entrepris depuis la fondation de la République en 1923, par les élites politiques organisées au sein du *Cumhuriyet Halk Partisi* (Parti républicain du peuple - CHP) et aux efforts de sécularisation de la société à l'image de l'Occident. Elle se concrétisait autour de la monopolisation du religieux, par la République désireuse d'instaurer l'« ordre » pour le progrès, contre le « désordre » censé venir par la religion du peuple, taxée d'*irtidja* (« retour en arrière », utilisé comme équivalent du « réactionnarisme »). Il s'agissait d'une part, d'une religion officielle, représentée par la Direction des affaires religieuses (*Diyanet Isleri Baskanligi* - DIB) et de l'autre une religion populaire, s'exprimant par le biais des *tarikat* (confréries religieuse). Plusieurs aspects symboliques et des mythes se sont ajoutés à cette polarisation qui traduisait aussi le conflit entre les valeurs du « centre » et celles de la « périphérie ». Parmi les éléments qui ont aidé à la reproduction de cette polarisation, on peut évoquer le sentiment de « défaite » des populations traditionnelles, qui a nourri l'idée d'une « revanche » contre l'Etat autoritaire et « étranger », d'où l'image des « progressistes » contre les « réactionnaires » sur laquelle se sont juxtaposées les notions de la « gauche » et de la « droite ». Quelque soit la forme qu'a pu prendre cette polarisation, il s'est agi d'une construction de symboles identitaires et de mythes, de façons de voir l'autre, de la désignation de l'adversaire ou de l'ennemi. Malgré la complexité et la diversité de la société (qui sont les conséquences évidentes de la modernité), c'est ce « conflit » bipolaire ayant revêtu plusieurs facettes dans le temps, qui a fourni au mouvement permanent de la vie un « sens »? formé et reformé sans cesse par les acteurs politiques, sociaux et culturels, par les communautés et les individus. L'ultime point de référence de celle-ci résidait dans la façon de concevoir la « religion ». Selon la position choisie, la religion tolérait les valeurs issues de la

modernité ou devenait un obstacle à celles-ci. Ces façons de voir se transformaient en des versions « laïque » et « islamique », chacune devenant une « religion » à part entière. Cependant, plus récemment, ce conflit a commencé à donner naissance à de nouvelles configurations de la « religion », ou plutôt à de nouvelles religiosités. Nous avancerons ici l?idée que derrière toute apparence d'un conflit bipolaire à base religieuse, se cache la recherche de pluralisme de la société turque et derrière les communautarismes uniformisants un processus d'individualisation. Pour le dire autrement, pris dans un mouvement permanent, l'islam fournit le pivot du rapport au pluralisme de la société turque, à la fois dans le camp des laïcs et dans celui des islamistes[1].

Les années 80 : l'éclatement

Le coup d'Etat de 80 est l'un des tournants majeurs de l'histoire de la République turque. Les années 80 ont témoigné, d'une part, d'un consensus idéologique fort en faveur de la stabilité politique et, d'autre part, d'une transformation des structures économiques, les politiques de substitution à l'importation laissant la place peu à peu à une politique d'exportation. Les acteurs emblématiques de ces transformations furent Turgut Özal et sa formation, *Anavatan Partisi* (Parti de la mère patrie - ANAP) qui a remporté les élections de 1983 avec une large majorité. L'ANAP, un acteur nouveau et dynamique symbolisait ce consensus et ces changements, en regroupant en son sein des nationalistes conservateurs, des islamistes et des social-démocrates. Le consensus signifiait l'abandon des idéologies politiques « archaïques » (accusées d'avoir mis le pays à feu et à sang), pour se retrouver dans le libéralisme. Ainsi, pour la première fois la gauche perdait son monopole de « progressisme » au profit de cette nouvelle idéologie qui offrait tous les rêves à une société qui croyait pouvoir se passer de la politique pour les réaliser.

Pourtant cette période d'« apolitisme » n'a duré même pas une décennie. Les retombées du libéralisme ont commencé à se faire sentir dès la fin des années 80. Les inégalités sociales, l'écart creusé de plus en plus entre les couches sociales et les régions, la difficile et coûteuse question kurde (consommant une partie considérable du budget), l'exode rural, la très forte urbanisation, les infrastructures de plus en plus insuffisantes des villes ont fait éclater le « consensus libéral ». Mais l'éclatement ne signifiait pas un retour complet aux anciennes identités politiques. L'expérience nouvelle de l'ANAP s'était enracinée et il était impossible de se reconstituer sans en tenir compte. C'est donc dans une continuité des anciennes appartenances « archaïques », mais aussi dans celle d'une nouvelle appartenance « moderne » que se sont constituées les nouvelles identités politiques.

L'année 1989, qui a marqué la fin du monde bipolaire, a aussi été significative pour la Turquie. Même si, au début des années 80, une perte de repères (de la « gauche » et de la « droite », pour simplifier) s'était opérée, à travers l'émergence de l'ANAP, un double processus s'est imposé dans la vie sociale et politique à partir de 1989. Premièrement l'apport de l'ANAP était désormais en place : du fait de la mondialisation et du libéralisme, la politique ne pouvait plus figurer comme une instance d'objectivation des aspirations sociales. La politique se trouvait de plus en plus « désenchantée » ou « en déficit » : elle n'inspirait plus confiance[2]. Deuxièmement, ce qui ne pouvait plus être exprimé par le politique se trouvait de plus en plus porté par le culturel, notamment par le religieux. C'est ainsi que d'une part, les votes des partis classiques (y compris l'ANAP même s'il est difficile de la qualifier de classique dans l'histoire des partis

politiques turcs) se sont effrités et le recours à des communautés qui se sont exprimées sur des registres autres que politiques s'est étendu.

C'est dans ce contexte que le *Refah Partisi* (Parti de la prospérité - RP) a attiré des populations assez diverses, mais ayant un point commun : face à un Etat centralisateur et homogénéisant mais aussi face à une économie libérale génératrice d'inégalités, il s'agissait d'une affirmation d'une identité et d'une revendication égalitaire, à savoir la justice sociale (*adil düzen* - ordre juste), toutes les deux s'exprimant à tour de rôle à des niveaux politique, social, économique ou culturel. Le RP fournissait à ces populations un parapluie de couleurs religieuses, qui contrebalançait l'effritement du politique, mais aussi le délégitimait. Paradoxalement, l'identité ainsi construite par le biais du RP, érigeait le religieux au niveau politique, tout en puisant dans diverses sources historiques ou présentes.

Entre incertitudes politiques et certitudes « religieuses »

Dans les années 80 et 90, force est de constater que les familles politiques classiques, les comportements électoraux traditionnels et la division de la scène politique entre la « gauche » et la « droite » n'avaient plus cours. Tous les partis politiques étaient dorénavant des petits partis, les électeurs faisaient leur choix, en grande partie, non pas à partir des programmes politiques, mais selon des critères culturels, à savoir la position vis-à-vis de la religion, de la laïcité, des valeurs morales etc. La scène politique turque donnait, ainsi, une image composée des communautés culturelles. Pourtant ces communautés sont loin de fournir des repères stables et dissimulent des aspects beaucoup plus compliqués.

En nous basant sur les recherches et les sondages[3], nous pouvons dire qu'il existe un lien entre le niveau socio-économique moyen des électeurs et leur comportement électoral. Mais, la politique communautaire aussi se couple au niveau de vie des électeurs; la richesse et la culture moderne se plaçant sous bannière de la laïcité, transformant celle-ci en un communautarisme défensif, la pauvreté et l'aspiration à la justice sociale et à l'égalité s'exprimant par des valeurs religieuses ou ethniques. Simultanément, force est de constater la sortie totale de la politique d'une partie des couches relativement aisées. Celles-ci, ne trouvant aucun repère ni dans la politique proprement dite, ni dans les nouvelles communautés culturelles, restent les plus critiques vis-à-vis du système. Il n'est pas difficile de voir dans cette partie de la population les effets directs d'un métissage, d'une attirance vers une posture de « citoyen du monde », transcendant toutes les catégories dichotomiques qui ont dominé la vie politique turque. Mais il faut aussi préciser que ces couches sont loin d'être dénuées de « valeurs » et que justement ce sont leur morale « libérale », leur éthique « universalisante » sur une base d'aisance matérielle et de leur ouverture[4] qui augmentent le sentiment d'insécurité dans les communautés des classes inférieures à la recherche de repères, et provoquent, à contre-sens, dans ces communautés, un attachement encore plus marqué aux identités culturelles.

Par contre, quand nous observons, en profondeur, les communautés et le positionnement les unes par rapport aux autres, une étude que nous avons réalisée auprès des jeunes[5] montre, à première vue, la présence des appartenances culturelles recouvrant aussi des modes de vie différenciés. Derrière tout aspect homogène, voire totalitaire, il se trouve des combinaisons très variées faites au niveau des différentes sociabilités (quartier, région, université, travail, chômage etc.) ou encore au niveau individuel. Dans ce sens, il ne sera pas faux de dire que ces identités possèdent des liens directs entre l'individu et la communauté totalitaire et que derrière l'image d'uni-

dimensionalité ou d'homogénéité, se trouve une pluralité difficile à mettre dans des moules.

Une autre recherches réalisées sur l'électorat dans son ensemble, montre par ailleurs comment les dichotomies (gauche-droite, libéral-conservateur, autoritaire-démocrate, traditionnel-moderne) qui semblent travailler sur les comportements politiques et imaginaires culturels se modifient et s'entrecroisent. Au lieu d'une juxtaposition de diverses dichotomies, les oppositions se mêlent, les polarisations se recomposent[6]. Aucune expression politique ne peut se stabiliser sur l'une des anciennes ou nouvelles polarisations, puisque celles-ci n'appartiennent dorénavant à aucun monopole politique ou culturel. Les électeurs de chaque parti portent un potentiel de se trouver, avec des poids différents, sur plusieurs polarisations, d'un côté ou de l'autre de celles-ci. On pourra ajouter aussi que, pour cette raison, les communautés, malgré leur visibilité, sont fragiles. Ces communautés qui se définissent d'une façon sophistiquées (la parole de Dieu, les principes d'Atatürk, les lois de l'histoire, les fondements de la nation) ne peuvent pas trouver de contre-partie sur la scène politique. Mais c'est aussi la « croyance » en la définition de la communauté qui fait problème : car en fin de compte, il n'y a pas de communauté. S'il y en a, elle n'est pas homogène ; ce qui y est mis, est purement imaginaire.

Ces constats nous permettent de faire une conclusion intermédiaire. La modernité fait son chemin, tout en combinant les structures traditionnelles, en ouvrant la voie à une redistribution massive des valeurs, une recomposition des identités qui entrent dans un processus de mouvement permanent. Ceci crée une crise du système politique qui s'avère de plus en plus incapable de refléter le changement s'opérant dans la société. Et c'est à ce moment que la religion devient un pivot qui fait tourner autour d'elle toutes les recherches de stabilité contre les incertitudes créées par le mouvement. L'attitude face à la religion (peu de religion ou beaucoup de religion) oriente ces recherches et traverse ou redivise toutes les polarisations. Etre pour la religion ou pour la laïcité monte à la surface, mais plus important encore, reste « à la surface », puisque le fond se transforme dans une toute autre voie ; c'est le monde des « individus » modernes vivant à la fois dans le traditionnel, le communautaire, le social, le réel et il est pluriel.

Pourtant, toujours dans la deuxième moitié des années 90, le recours au religieux a été accéléré parallèlement à cette complexité de la société. L'insécurité des individus, l'incapacité des partis politiques à résoudre les problèmes les plus visibles (l'inflation, l'instabilité politique, la corruption, la crise de la question kurde) n'ont pas tardé à pousser les masses à montrer leur existence sur le champ des symboles religieux. Avec la montée du RP et son gouvernement de coalition avec le *Dogru Yol Partisi* (le Parti de la juste voie DYP), entre juin 1996 et juin 1997, l'*irtidja* est devenu l'instance suprême du conflit symbolique et l'ordre du jour a été bloqué sur la question de la religiosité de la société.

Les tentatives du RP pour maquiller l'espace public avec des couleurs religieuses, ont fourni suffisamment d'arguments à la montée de la réaction laïciste. Face au RP, monopolisant la religion, l'armée s'est présentée comme l'acteur laïc principal monopolisant, à son tour, la laïcité et la religion selon son interprétation uniformisante. Atatürk, sous forme d'affiches, banderoles avec ses paroles, badges, devenant l'un des symboles les plus vendus, les visites de son mausolée, le boycott des sociétés commerciales « soutenant économiquement l'*irtidja* » résumaient la reconstitution symbolique de l'aspect religieux de la laïcité. Ainsi pendant que les milieux laïcs radicaux demandaient l'interdiction du port du foulard dans les

universités conformément aux « lois de la révolution » des années 20[7], les milieux islamiques voyaient dans ces tentatives, des pratiques dans la lignée de « McCarthy », de « Hitler », de la « gestapo », ou encore de « chasse aux sorcières », « chasse organisée », « guerre totale ».[8]

La construction du « barbare islamiste » (remplaçant le « communiste » des années 70) et les efforts de juxtaposer toutes les forces subversives (l'*irtidja*, le PKK, les ennemis extérieurs) pour former un « ennemi total et unique » n'étaient pas loin des projets totalitaires. Les voix différentes émanant des milieux laïcs et critiquant les tentatives d'homogénéisation contre la pluralité des demandes de changement de la société sont restées minoritaires[9].

La polarisation « laïcisme-islamisme » a été, ainsi, réinstrumentalisée par l'armée et par une classe politique incapable d'apporter une réponse aux demandes sociales et culturelles. Le social et le politique ont quitté le terrain pour laisser leur place à un processus de « reconstitution de l'ennemi » sur les bases des perceptions symboliques religieuses dichotomiques, loin de représenter la réalité complexe des évolutions socio-historiques.

Laïcisme-islamisme : une dichotomie contestée

Le jeu paradoxal des symboles. La morale, la femme, le foulard

Dans la polarisation, chaque identité essayant de marquer son territoire privé et de s'imposer, avec sa visibilité, dans des espaces communs, le niveau symbolique le plus radical et indépassable devient l'exposition des « modes de vie » et de la morale qui en découle. La « morale », terme si large dans l'utilisation de tous les jours et dans tous les domaines de la vie, rétrécit pour se fixer sur les symboles les plus visibles dans une société où la modernisation réussit à changer radicalement une partie de la société, tandis que l'autre suit une allure à son rythme, et que les deux se rencontrent dans un processus d'urbanisation. Il ne reste plus de « morale » commune et la cohabitation des morales reste difficile ; au contraire la morale de chaque identité est perçue comme « agressive », surtout quand il s'agit d'une « érosion des valeurs » de la vie traditionnelle : les tabous se s'effritent, le vocabulaire change, le corps s'expose, les médias deviennent l'acteur central du changement. L'avancée de cette nouvelle morale crée la peur. La peur renforce le recours à la tradition[10].

C'est en ce temps de changement où diverses pratiques se rencontrent et se trouvent mutuellement étrangères que la femme avec sa mini jupe, son maquillage ou avec son foulard et imperméable devient le centre du premier regard. Pendant que la première symbolise la « morale de libération individuelle » (ou sexuelle), la seconde symbolise la « morale puritaine ». Mais, quand on regarde de plus près, on peut voir qu'il ne s'agit pas d'une simple affaire de juxtaposition de la valeur et de la femme, l'une cherchant la libération, l'autre le puritanisme. Au contraire, chacune fait coexister en elle-même, des logiques qui semblaient opposées. Pour voir cette coexistence, il faut prendre en considération les tensions dans lesquelles les femmes se trouvent prises. Les femmes, du fait qu'elles sont les plus exposées aux contraintes des « morales » et au contrôle du monde des hommes, sont tiraillées en permanence entre plusieurs forces en lutte. D'une part, elles doivent choisir entre ce que l'Etat républicain enseigne et ce que la tradition islamique transmet. D'autre part, elles sont confrontées à la fois aux nécessités d'une vie moderne, du monde de travail, du contact avec la société, donc à une problématique individuelle, aux obligations, aux repères imposés par la communauté. Au premier regard, il est possible de considérer que l'« Etat moderne » et l'« individu », d'un côté, et la « tradition islamique » et la « communauté », de l'autre,

vont ensemble. Pourtant, il s'avère que se trouver à la jonction de ces tensions ne produisent pas nécessairement ces conséquences attendues. Du côté de la volonté modernisatrice, qui gagne de plus en plus un aspect autoritaire, on peut observer un repli ou une communautarisation défensive des femmes autour des valeurs laïques, mais aussi une religiosité qui se constitue. Tandis que du côté de la tradition, on peut de plus en plus constater à la fois un rapprochement vers les valeurs « modernes » et une décomposition des communautés. C'est ainsi qu'il est possible de parler d'un processus d'individualisation, non pas dans les projets formulés (explicitement ou non) aux extrémités, mais plutôt entre les projets, une fois que les femmes réussissent à se libérer des contraintes des autorités et qu'elles peuvent se définir en dehors des parapluies de l'Etat ou des communautés. Dans ce sens, face à l'Etat et le traditionalisme conservateurs qui veulent protéger (pour se protéger) une image de femme appropriée, l'individualisation des femmes se présente comme un processus de sortie des conservatismes des deux bords.

Jusqu'à maintenant abritées derrière un discours modernisateur homogénéisant en provenance de l'Etat, les femmes laïques n'avaient pas à s'interroger sur leur religiosité. Initialement, elles avaient campé sur la défensive face à une « invasion islamiste » de l'espace public. Mais à cette période, où elles ont oscillé entre des arguments concernant leurs modes de vie modernes et l'accusation d'un islam réactionnaire semble prendre fin. Nourries par les arguments des autorités comme la Direction des affaires religieuses (DIB) et des intellectuels islamiques comme Yasar Nuri Öztürk, « super star de l'islam blanc », elles ont commencé à formuler leur islam [11]; elles avaient ainsi leur parole islamique dans un espace rempli par les références aux religieux. Elles contestaient le monopole de l'islamiste sur son arme la plus puissante, le religieux. On peut dire que l'essentiel est là : l'individualité des femmes laïques, ne pouvant se développer au sein d'un discours modernisateur étatiste, a trouvé une base dans le religieux, pour affirmer sa différence. Il ne s'agit plus de laïcs sans religion ou des islamiques ayant le monopole de la religion, mais plutôt de la dissémination et de la pluralisation du religieux qui fournit une référence contre l'incertitude[12].

Quand la pluralisation du religieux devient un fait social et culturel, le discours homogène s'affaiblit pour laisser apparaître les tensions subies par les femmes. C'est le discours des femmes islamistes, comme Emine Senlikoglu, qui ouvre la brèche : c'est surtout du côté des femmes islamistes, qui réussissent à sortir des dichotomies et qui critiquent les « fanatiques du secteur laïc et du secteur islamique »[13], que le pluralisme de leur individualité devient plus visible. Contre les symbolismes politiques (l'utilisation du symbole de la femme musulmane contre l'utilisation du symbole de la femme moderniste kémaliste) qui « blessent l'expression de l'être individuel », des attitudes « anarchistes » plus sociales contre l'autorité et en rupture avec l'islam traditionnel émergent. Pour une même femme islamique, pendant que le foulard représente la rupture avec les principes de la République, écouter Michael Jackson joue le même rôle envers les traditions. Accompagné d'une idée de l'islam qui « refuse une société patriarcale et la conception puritaine de la femme, un type de filles nouvelles et fortes » entre en scène[14].

Le foulard, comme « simple affaire de croyance », « protection », « défense de l'identité », « islam comme refuge », « solution facile qui ôte la responsabilité » ou une « forme d'affirmation dans l'espace public », une certaine forme de « féminisme » avec la volonté de réussite individuelle[15] est rempli de symboles et significations. Quelle que soit la signification et en tenant compte de ces variations sur le foulard, on pourra dire

que c'est l'incertitude du présent, qui renforce les demandes identitaires des femmes islamiques (et laïques). Mais il faut aussi ajouter que ce qui semble rassembler les femmes islamiques sous l'identité du foulard, cache aussi des dissemblances radicales et que quand on parle de l'« identité » des femmes, on est loin d'une simple affaire religieuse. C'est aussi à cause des religiosités multiples que parler des « laïc(que)s » ou des « islamiques / islamistes » n'est pas très significatif. Ce qui l'est, c'est ce qui se constitue entre les deux.

Modernisation, différenciation, conflit de classes

Certes le foulard semble jouer une fonction de reconnaissance pour les milieux islamiques. Mais derrière cette apparence de foulard, existe une différenciation sociale de plus en plus difficile à dissimuler qui est à son tour le reflet de la différenciation de la société dans son ensemble. Les milieux islamiques s'enrichissent, consomment, que ce soient des voitures ou des foulards « de luxe ». Mais c'est surtout les réactions envers un nouveau mode de vie exprimé par le biais des publicités qui montrent les fissures sociales et culturelles dans les milieux islamiques : « désir de consommation folle », « la femme musulmane qui se fait avoir par un foulard », comportements de « bourgeois », « des arrogants engraissés qui courent derrière le butin, de richesse spéculative... »[16].

Le discours islamiste découvre la dimension sociale simultanément dans ses rangs et dans l'ensemble de la société, au fur et à mesure que la pluralité sociale s'impose. Les musulmans ne sont plus simplement des paysans. C'est d'ailleurs cet enrichissement tout en gardant des valeurs islamiques, qui accentue le spectre d'*irtidja* dans les milieux sociaux laïcs aisés qui soutiennent les militaires. Pris comme un ensemble homogène, il s'agit certes d'une force islamique considérable qui, de surcroît, a des moyens économiques[17].

Toutefois, cette montée d'une nouvelle classe bourgeoise donne un aspect nouveau aux conflits autour de la religion. Paradoxalement, les pressions exercées par l'armée révèlent une question sociale et économique non discutée jusqu'alors. Parallèlement aux efforts d'uniformisation, de réduction des conflits à un seul niveau symbolique, la différenciation se dévoile, le conflit se porte à un niveau économique ; les musulmans s'emparent d'un discours moderne[18].

Malgré les efforts des milieux islamiques pour convaincre l'opinion publique, le fait que l'Etat et une partie de la société « s'acharnent » sur eux crée un sentiment d'injustice et d'humiliation[19]. Mais paradoxalement, c'est cette tension, cette humiliation qui donne une énergie et une forte capacité d'organisation aux musulmans et les transforme. A la recherche de reconnaissance dans un milieu et un univers qui changent en permanence, les intellectuels et les hommes d'affaires islamiques sont poussés de plus en plus à maîtriser leur environnement, avec des références à un monde occidental (qui leur permettent de ne pas rester décalés par rapport aux occidentalisés) et à un monde islamique (qui leur donnent la possibilité de se sentir supérieurs par rapport aux occidentalisés).

Parallèlement au sentiment d'injustice, se crée un sentiment de révolte qui reconstitue l'adversaire sur des aspects bien différents du passé, cette fois-ci avec une auto-confiance. L'« homme anatolien », « indigène » s'érige contre l'« homme blanc », tous les deux reconstitués, avec un aspect social, entre autres[20]. Quand on parle de l'adversaire, il ne s'agit plus simplement d'un étranger qui monopolise l'espace culturel, mais aussi d'un homme riche qui exploite et qui monopolise l'espace économique. Dans un pays divisé en deux, le conflit est entre « une dictature laïque occidentaliste, une oligarchie qui résiste contre le changement » et une revendication

d'un Etat de droit indépendant, musulman, protecteur des libertés et représentant les croyances et aspirations de la nation. La revendication est celle d'une « nation qui est un mouvement dynamique et naturel, qui va de l'Anatolie vers le monde entier et ouvert à des échanges culturels, économiques et politiques »[21].

L'acceptation de la question sociale par les milieux islamiques, montre de plus en plus que l'islamisation n'est plus perçue comme une affaire de croyance « naturelle » que la sociologie serait incapable de saisir. Le discours islamiste « sait » dorénavant qu'il s'adresse aux populations plutôt défavorisées[22], mais aussi découvre les hiérarchies du système économique, ainsi que les hiérarchies qui se construisent dans son camp. L'islamisme turc finit par accepter les différences sociales à l'inverse des islamistes d'autres pays où la segmentation est acceptée comme péché et non comme donnée sociologique[23].

Pour conclure cette partie sur l'éclatement de la dichotomie, on peut dire que la sécularisation est en cours, avec ses retombées très différenciées, amenant essentiellement une démonopolisation tant du religieux que du politique et de l'économique. Chaque symbole issu de ceux-ci, désacralisés, devient utilisable par chacun[24], et plus spécifiquement par les islamistes participant au processus de « désacralisation de la politique, le culte des symboles tissés autour de l'Etat transformé en demi-dieu par l'oligarchie »[25].

Ainsi peut-on ajouter que toutes les expériences faisant mémoire dans l'histoire de la période républicaine, mais aussi les expériences individuelles sur plusieurs fronts dans le présent, forment les références actuelles des individus qui se reconnaissent par un biais ou un autre dans la nébuleuse islamique. Pourtant cette multiplication des références correspond aussi à une perte de « sens commun » et nécessite par conséquent un travail de reconstruction. Il nous faut maintenant voir comment ce travail pour l'élaboration du sens s'opère dans les milieux islamistes, notamment chez les intellectuels qui portent les « paroles » des expériences multiples.

Pluralisme et individualisation islamiste

Tradition et auto-regards de l'identité islamiste

Danièle Hervieu-Léger a montré que dans la crise du politique, les incertitudes créées par la crise renvoient directement à la recherche des « héritages symboliques ». Mais aussi, en situation de modernité, la tradition n'est plus un mode de vie transmis de génération en génération. Elle est l'objet d'une « préférence subjective »[26]. Dans un pays où la « tradition » sous diverses formes continue à être une référence signifiante, la tâche des islamistes, dont chacun se trouve dans ladite subjectivité, est confrontée à un double front. D'un côté, on l'a vu, il s'agit de l'Etat autoritaire, mais de l'autre ces croyances qui plongent les musulmans dans une recherche au-delà des réalités sociales persistent[27]. Donc le monde des traditions qui s'accouple avec un marché islamique qui commence à envahir l'espace socio-culturel devient un autre domaine de conflit[28].

Selon les intellectuels islamistes, et des revues comme *Degisim* (changement) et *Sözlesme* (contrat), qui élaborent de plus en plus de discours portant sur « l'individualisation dans l'identité islamiste » et défendant le pluralisme, la modernisation influence les musulmans comme tout le monde. Une individualisation diffuse existe chez les musulmans aussi, derrière l'apparence des structures communautaires. Dans une lutte économique, « si on ne peut pas vivre comme on croit, on finit par croire comme on vit ». Dans une « crise de sens », c'est ce détournement qui fait que les dogmes et les moules s'imposent pour rationaliser ce qu'on vit[29]. La réalité devient brûlante ; les « rangs » deviennent flous. Dans les rangs musulmans, il apparaît ainsi « des affamés

d'hégémonie comme un kémaliste, des fractionnaires comme un gauchiste, des défenseurs de statu quo ayant peur du changement comme quelqu'un de droite, ceux qui n'ont pas de logique et sont tribalistes comme un fasciste, des exploiteurs et affamés comme un capitaliste, des gens sans principe et sans couleur comme un libéral »[30].

Il ne s'agit pas seulement d'une question économique, de richesse et de pouvoir ; le problème est plus fondamental : celui des « mentalités » qui poussent à l'« aveuglement stérile » qui n'ont d'autre objective que de « couvrir le système par un foulard et une barbe, le dissimuler sous le label de l'islam et de reproduire l'attitude d'*efendi* (maître) de l'Etat »[31].

Cela ne veut pas dire que l'islam comme un phénomène universel disparaît. Les références à l'*umma* islamique et ses traditions continuent à exister, mais relativisées. La tradition se constitue dans le présent, avec les expériences de l'*umma* ayant pour fonction de se « comprendre soi-même ». Par exemple, l'émergence, dans la terminologie politique islamiste en Iran, des termes « gauche » et « droite » (le « fascisme islamique au pouvoir ») pour désigner les différences entre le progressiste et le réactionnaire, le citadin et le paysan, le travail et le capital nécessite une réflexion en Turquie aussi pour pouvoir faire les mêmes dissociations au sein de l'islamisme turc. Cette dissociation est d'autant plus importante que son absence porte un danger : « si moi je ne peux pas progresser, développer mon discours islamique (urbain), c'est la perception provinciale de l'islam qui viendra au pouvoir. ?[32]

Ce qu'il faut, c'est un effort pour dépasser à la fois les « habitudes religieuses » quotidiennes des masses musulmanes et l'islamisme des dernières décennies, la tradition « répressive », Said Qutb ou ses semblables[33] et surtout qu'il faut se débarrasser du « danger » porté par les « charlatans », et les « commerçants de religion »[34].

Finalement, la tradition, l'espace des expériences religieuses multiples, devient un espace de conflit dans le domaine du religieux. On puise dans la tradition, on construit *sa* tradition pendant qu'on critique toutes les autres formes de celle-ci. Ceci provoque le regard sur soi, qui finit par supprimer l'homogénéité de l'identité islamique.

Démocratie - laïcité

Une première observation sur les milieux islamiques et la tradition attachée aux symboles de la reproduction des polarisations durant l'histoire de la république turque laisserait voir une relative réticence vis-à-vis de la démocratie de la part des ces milieux[35]. Cette réticence provient, dans une large mesure, de la version élitiste de celle-ci, et des pratiques anti-démocratiques au nom de la démocratie. « La démocratie est imposée en Turquie comme a-religiosité, voire anti-religiosité et ceci crée une insécurité, un préjugé auprès des musulmans qui vivent une aliénation vis-à-vis de la politique. Cela pousse presque les musulmans à acquérir une identité anti-démocratique, totalitaire, fondamentaliste et qui ne donnerait pas le droit de vie aux autres une fois qu'ils seraient au pouvoir »[36]. A cela il faut ajouter que cette réticence est renforcée, d'une façon ouverte, par certains leaders d'opinion islamistes ou, d'une façon dissimulée (*takiyye*) : la démocratie est « considérée par certains courants sociaux et politiques qui revendiquent l'islam comme un moyen qui les porteraient au pouvoir »[37]. Mais ceci est contre balancé par un discours « démocratique » islamiste qui commence à occuper l'opinion publique, à tel point que la démocratie commence à devenir l'arme des milieux islamistes, tandis que la laïcité devient la priorité -par rapport à la démocratie- des milieux sécularisés sous contrôle de l'Etat.

Le fait que les intellectuels islamistes développent un discours démocratique a deux sens : le premier est une revendication d'un espace de liberté ou de pluralisme[38] et un travail pour défaire l'image de réticence qu'ils auraient face à la démocratie; le deuxième est l'utilisation même d'un concept qui n'est pas « indigène ». Selon le premier sens, « les musulmans ne veulent pas un parti unique contre la démocratie, le sultanat contre la république, l'uniformité et l'homogénéité contre la pluralité ». Le régime actuel n'est pas différent du sultanat ; et les musulmans défendent, contre ce régime, « la démocratie, les droits de l'homme, la supériorité du droit, le pluralisme et le renforcement des administrations locales »[39].

Quant au deuxième sens, pour certains intellectuels islamistes, la démocratie, la modernité, concepts chers à l'Occident ne font plus de problème. La « sortie du ghetto », l'ouverture à l'autre passe par l'utilisation d'un jargon commun, même si cela n'a pas toujours le même contenu que ce qui est utilisé chez l'« autre ». Mais dans cette ouverture, le plus significatif est la laïcité qui est au centre d'un conflit apparent. Ali Bulaç est un exemple de ceux qui rapprochent l'islam et la laïcité, en passant par la démocratie. Bulaç considère la démocratie comme une technique de la politique, un mode de gouvernement. Pour dépasser l'impasse et redéfinir la démocratie conformément à l'islam, il fait « partie du processus en tant que musulman » et il la « considère propice à une intervention sémantique » : la politique en islam n'est pas « séculaire », à savoir une politique qui désintègre la religion de la vie politique et publique. Mais elle est « laïque », c'est-à-dire la politique n'appartient pas au monopole d'un clergé ou d'une institution religieuse. « En islam chacun a le droit de faire de la politique »[40].

Selon Mehmet Metiner, une autre figure d'ouverture islamiste, les Etats idéologiques sont totalitaires, comme la Turquie ou comme l'Iran. « Ce que la laïcité exerce comme fonction en Turquie est pareil à celle de l'islamisme autoritaire en Iran ». Pourtant, la démocratie est neutre, sans idéologie et elle n'a pas de version à la laïque ou à l'islamique. « Les laïcs qui perçoivent la laïcité comme une religion et les islamistes qui réduisent l'islam à une idéologie politique vident le contenu de la laïcité et de l'islam »[41].

La démocratie doit avoir donc un visage humain, respectueux des vertus morales et spirituelles et qui puisse permettre l'accès des individus avec leur croyance. C'est ainsi que l'individu constitué par la politique moderne après son arrachement à la vie de la communauté traditionnelle, pourrait être transformé en un « homme-acteur » doté du « pouvoir faire » contre les mécanismes destructeurs de la société post-industrielle[42].

Finalement, on peut dire que les islamistes, en commençant à discuter sur la démocratie, sont sortis du cycle des polarisations et de la reproduction de l'identification de la démocratie avec le kémalisme. Ainsi se dessine une nouvelle configuration sociale et politique pour les démocrates islamistes : en se plaçant dans la société et dans ses institutions, ils font leur le discours « démocratique » et la culture de non violence. En les intériorisant, en les percevant comme son œuvre propre[43], le démocrate islamiste saisit le processus de l'individualisation.

Reconstruction dans le pluralisme

En suivant l'analyse des intellectuels islamistes sur leur propre histoire, on peut dire que, jusqu'aux années 80, le mouvement islamique était tiraillé en permanence entre un recours à la totalité d'un côté et des efforts pour garantir qu'il n'est pas un danger, en montrant par tous les moyens une capacité d'adaptation, de l'autre. Cela nourrissait des courants islamiques conservateurs développementistes qui, à leur tour,

provoquaient le dédoublement de la personnalité des musulmans qui acceptaient de s'adapter ou faisaient semblant de s'adapter[44].

Ce qui est « nouveau » c'est d'abord la revendication « affichée » de l'affirmation de l'identité mais aussi de son renouvellement. Dans ce cadre, le terme « nouveau » est l'un des plus récurrents dans le discours islamique des années 90[45]. Le renouvellement est avant tout une revendication face au système politique, mais il implique aussi un renouvellement dans la communauté (comme on l'a vu plus haut), et plus important encore au niveau même de l'individu islamique qui nécessite une auto-critique.

L'auto-critique s'ensuit avec l'« ouverture vers l'autre » et l'inclusion des différents. Selon Ahmet Özcan, la « symphonie du silence » dans laquelle les musulmans ont vécu très longtemps est « une résistance des masses composées des démocrates, des laïcs, des contemporains, des alévis, des Kurdes et des musulmans »[46]. Les « musulmans », définis en termes si larges, deviennent dans ce sens la majorité en termes de pluralité, presque comme un symbole qui remplace le peuple, mais qui n'a plus d'homogénéité et qui n'a rien à voir avec les « figures de la totalité musulmane »[47].

Par conséquent, pendant qu'on se distancie par rapport à la communauté qui se dilue et s'homogénéise et qu'on garde sa spécificité, on inclut l'autre qui ne figurait pas dans la définition de la communauté, pour s'enrichir et se pluraliser. Au lieu de s'attacher aux signes islamiques des individus dans la société, on regarde vers « les autres qui portent un sens », ce qui amène une idée de négociation et en même temps une construction d'un discours des droits de l'homme[48].

Ouverture vers l'autre : « Liberté maintenant et pour tous »

L'ouverture vers l'autre traduit aussi une volonté contre la ghettoïsation. En acceptant le mouvement islamique comme « humain », donc « mondial », le discours pluraliste islamique se donne la tâche d'entrer en dialogue avec la culture universelle de l'humanité, mais sans casser ses liens avec sa société, sa culture[49]. Un tel dialogue, implique le refus des doubles standards et l'acceptation de l'unité et la diversité de la société. Les droits de l'homme, longtemps restés dans le monopole des courants politiques de gauche sont adoptés ; certains groupes islamiques sont critiqués pour leur « étatisme ». C'est seulement avec des individus libres qu'on pourra sortir de la reproduction des relations de patronage dans la famille, les communautés, les associations, les fondations ou les partis politiques. Or, « Nos musulmans, au lieu de considérer l'homme comme l'être le plus précieux et le khalife de Dieu et ses droits comme le *sine qua non* de notre islam, tombent dans la même catégorie que les tortionnaires de notre pays, uniquement parce que cela vient de l'Occident »[50]. Sans séparer l'« être humain » de sa religion et de son idéologie, refusant de s'enfermer dans un « individualisme », l'appel se fait à une éthique de responsabilité, pour s'opposer contre toute forme de répression et de tyrannie, qu'elles soient laïque, islamiste ou marxiste[51].

Parallèlement à ce discours, les appels pour l'ouverture vers la gauche qui fait partie des forces anatoliennes (et non pas la social-démocratie laïciste sous le parrainage de l'oligarchie), pour la solidarité avec « les mères du samedi » (les mères des disparus généralement de gauche ou kurdes) ou pour les grévistes de la faim (des « frères » de gauche) dans les prisons se concrétisent[52]. La réticence des groupes islamistes et des groupes socialistes vis-à-vis de leurs revendications démocratiques réciproques, pour ne pas donner l'avantage à l'adversaire, s'effrite, à commencer par l'Association des droits de l'homme (IHD, de gauche) et sa version islamique, Mazlum-Der. Lorsque l'un des camps fait un pas vers l'autre, celui-ci en fait autant. C'est ainsi que des étudiants

de gauche manifestent aux côtés des étudiants et étudiantes qui revendiquent le droit de porter le foulard dans l'enceinte des universités et subissent ensemble l'attaque de la police. Et la gauche aussi se différencie aux yeux des groupes islamistes.[53]
Finalement, cette nouvelle modifie radicalement les polarisations classiques, laïque - anti-laïque, Turc - Kurde, alévi - sunnite, droite - gauche. La rencontre avec l'autre, sur un même terrain, par exemple autour du foulard, donne sens au discours de l'ouverture : « Il faut comprendre que les musulmans ne pourront pas être libres, sans que ce pays soit libre, sans qu'il y ait des réformes valables pour tous ceux qui y vivent »[54]. « L'autre est une réalité, il a pu toucher au moins une partie de la vérité ». Donc, pour « saisir le sens » il faut aller dès aujourd'hui vers l'autre, pour le connaître et pour se connaître[55].
Redéfinition de soi : multi-dimensionalité
Le travail de la revue *Degisim* se résume, selon les termes d'Ahmet Özcan, à « se positionner à contre courant » ou à une résistance contre les « ghettos des idées », produits des mentalités conservatrices des divers groupes politiques en Turquie, qu'ils soient de gauche, de droite, ou musulman. Pour sortir de la période de la guerre froide, du réactionnarisme tiers-mondiste, c'est une « construction intellectuelle positive, fondatrice, critique » qu'ils entreprennent. Il s'agit d'une opération à trois dimensions sur les concepts ; actualiser les concepts islamiques, intérioriser certains concepts comme les droits de l'homme ; l'Etat de droit, la liberté (vis-à-vis desquels les masses musulmanes ont une réaction négative) et finalement éradiquer certains concepts comme la droite, la gauche, la laïcité. Ainsi, contre un contexte islamique où l'anti-occidentalisme s'est transformé en anti-modernisme et vendu comme une idée, *Degisim* veut s'approprier l'accumulation positive de toute l'humanité et non pas seulement celle de l'umma.[56].
Ce renouvellement est comparé à une « révolution culturelle » de « cultivation de soi » [57]. En faisant référence à la fois à l'extérieur et à l'intérieur, le discours refaçonne et redéfinit les frontières ; pour extirper le mal de l'intérieur on s'ouvre à l'extérieur. On reconnaît une diversité à l'intérieur qui n'existe pas moins à l'extérieur. D'une certaine manière, ces islamistes, avec leurs frontières ouvertes et fluctuantes, représentent une identité de « complétude » ou d'« entièreté » (*wholeness*) par rapport aux identités de « totalité » (*totality*) à frontière absolue, inclusive ou exclusive[58] qui réagissent violemment contre le pluralisme dans la société. Pour reprendre la classification de P. Michel, il s'agit ici d'une « morale de l'ouverture » opposée à une « morale de la fermeture ». Pendant que la morale de la fermeture « vise à contourner l'altérité de l'autre, à la nier et à tenter de la supprimer », la morale de l'ouverture « se nourrit du doute et de l'incertitude et à ce titre, a besoin de l'altérité de l'autre »[59].
Le renouvellement consiste non pas en une rupture, mais en une continuité dans le temps et une articulation au présent. Sur cette base qui combine le passé et le présent, la continuité et le mouvement, le dedans et le dehors du système et de la communauté islamique, s'ajoute un individu « responsable », « actif ». On critique l'individu, égoïste, insensible à son environnement ; on met l'accent sur un individu qui a des responsabilités et « qui s'exprime ». Le fameux slogan contre la trilogie mafia-politique-Etat, « ne te tais pas, sinon ce sera ton tour ! » devient un appel à l'individu islamique[60].
Quand la dimension « activiste » figure dans le discours, la multiplicité s'accroît. Ce discours combine les dimensions -avant tout- islamique, révolutionnaire, poétique, critique. Il se place auprès de tous les opprimés (kurdes, sociaux), il s'approprie tous

ceux qui sont anti-système, ceux qui ont l'image la plus subversive possible, les manifestants révolutionnaires du 1er mai, les membres du FIS algérien et se donne le rôle de porte parole, de responsable de tous (ou presque) les « damnés de la terre ». « Il ne correspond pas aux normes »[61] et son discours est « fluide » ; il passe d'une réalité à une autre, se meut dans une complexité plurielle, ce qui lui donne la possibilité de traverser le monde différencié de la modernité et de l'intégrer[62].

Ce discours montre aussi la force de la modernité et la socialisation qui en découle. La socialisation, qu'elle soit l'œuvre d'une société définie en haut ou d'une société construite à partir des conflits et négociations endogènes est un espace de conflit. La modernité, la transformation de la société, la complexification mettent face à face plusieurs processus de socialisation qui sont en rapport de forces. Théoriquement, une socialisation totale de la société serait, dans les rapports de force, l'acquisition des valeurs de chacun par tous les individus de la société, ou pouvoir faire cohabiter en soi, toute la société avec toutes ses langues et émotions. Dans tous les cas, la différenciation ou la complexité qui augmente tant bien que mal, ce potentiel d'interpénétration de chacun par chacun confronte l'individu à l'ensemble des processus de socialisation. Cette socialisation qui est un espace de conflit, est aussi un espace de rencontre entre des structures « anciennes » (qui se transforment) et « nouvelles » (qui puisent dans l'ancien). La société n'est plus une totalité, une entité qui impose, mais une négociation, la confrontation de la continuité avec le présent. Ainsi, dans l'ensemble de la société, mais surtout du côté des jeunes islamistes, on observe un changement dans l'acquisition de la culture religieuse. La religion n'est plus un simple acquis, mais un travail qui est en rapport avec une liberté de conscience. Les liens avec la tradition persistent, car contre l'« humiliation », l'islam donne un langage, un discours. La langue islamique sert aux nouveaux urbains pour entrer dans le processus d'individualisation et de reconstituer des liens contre le risque de se perdre dans la jungle des métropoles et de s'atomiser.

Cependant, ces liens avec la tradition se transforment, dans un premier temps en passant par les communautés qui distancient le musulman à la fois par rapport au système modernisateur, mais aussi à la tradition. Dans un deuxième temps apparaît l'individualisation du croyant. Cet individu reconstitue la sacralité à sa manière et se distancie vis-à-vis des identités communautaires. Il se libère de l'emprise des dichotomies ; il combine, dans sa religiosité, les éléments de plus en plus complexe de la vie moderne. Il devient lui-même « complexe » et « multi-dimensionnel ». C'est une combinaison de choix individuel et humain, une lutte en profondeur entre une éthique musulmane individuelle et une identité communautaire qui a ses prérogatives dans la vie quotidienne.

Refus de l'autorité, relativité

Une simple observation des milieux islamiques révèle que « les jeunes musulmans circulent de *tarikat* en *tarikat* ». Si le *tarikat* est un chemin, parmi d'autres, qui mène à Dieu, cette recherche ne finit jamais, car la réalité est plurielle. Dans ces nouvelles communautés urbaines choisies et quittées d'une façon consciente, le musulman fait et défait sa religiosité[63]. Le choix et la liberté d'entrée et de sortie dans les *tarikat* fait de l'islam un vecteur de l'individualisation. Et cela est conforme au Coran, puisque la parole de Dieu évoque que « l'individu est seul et nu » au monde ; il s'agit de l'être unique de l'homme. Le « *Mudjtehid* (celui qui interprète les textes sacrés) peut donner le *fatwa*, mais je laisse mon cœur décider. Par ailleurs la religion historique continue, et je dois m'appuyer sur une réalité »[64].

Il s'agit ici d'un individu dans une recherche humaine de solidarité avec des raisons pratiques, économiques et sociales et qui tente aussi de ne pas succomber à la « pathologie du `Je sans Nous' » d'Elias, à l'« anomie » de Durkheim (destruction du social), ou à l'« atomisation » de Tocqueville, soumise aux seuls passions et intérêts, ouverte à toute forme de pouvoir autoritaire ; donc une recherche d'individualité « tempérée par les liens communautaires, les pouvoirs intermédiaires et la crainte de Dieu »[65].

Un discours islamiste doit, donc, à la fois toucher les masses musulmanes qui portent des caractéristiques de la tradition, mais aussi, faire preuve d'ouverture et concurrencer les autres discours islamistes ou non islamistes puisque tous opèrent dans une même situation de modernité. L'individu islamique cherche donc sa place d'abord « en se relativisant », ensuite entre un individu atomisé et la communauté, avec le rationnel de l'un et l'émotionnel de l'autre et contre toute forme d'autorité qui peut découler de l'un ou de l'autre : « Une croyance en Dieu qui ne ressemble pas à l'Etat, un projet d'Etat qui ne ressemble pas à Dieu ; un amour pour le pays et la nation qui ne devienne pas de l'idolâtrie, une conception rationnelle de l'*umma* »[66].

En passant par l'auto-critique, les *tarikat* et l'« autre », simultanément on accède au refus total de l'autorité (phénomène social, politique, mais aussi islamique) et à soi, on se révèle comme un être « relatif » : « ... chaque personne aura la part qui lui revient de la `religion' selon sa connaissance, son niveau de croyance et sa position sociale. Mais jamais cette part ne sera suffisante pour représenter et exprimer `la vérité même de la religion'. Même si cette part est équivalente à celle du prophète, personne n'aura le droit et l'autorité d'affirmer une telle correspondance. (...) Auprès d'Allah l'islam est unique. Mais dans le monde réel, une fois qu'il est réduit aux pratiques des musulmans, l'islam, revêtira la couleur de la raison sociale. (...) La société musulmane sera une société hétérogène recouvrant différentes `perceptions religieuses' »[67].

Individu islamique en mouvement

L'individu islamique, dans son autonomisation vis-à-vis des communautés totalitaires et de l'autoritarisme de l'Etat, se dote d'une volonté de reconstruction de la dignité, contre les identités imposées. Cet « individu », ou ce que les islamistes appellent l'« homme-acteur » est confronté en permanence à une tension entre son « individualité » unique et le monde qui l'entoure. Cette tension ne se résout jamais, au contraire oblige l'individu à évoluer entre les deux. Ce va-et-vient entre les deux réalités devient aussi, en dernière instance, la source même du « mouvement » à double sens de l'identité de l'individu islamique. Le premier mouvement est dans le temps ; il passe d'une identité de « croyant religieux », à une autre identité d'« islamiste » ; plus tard il se transforme en « islamiste révolutionnaire », pour finir (pour l'instant) dans une interrogation de son label (« Est-on obligé de prononcer tout cela pour être musulman, n'y a-t-il pas un autre moyen ? »)[68]. Le deuxième mouvement est entre le particularisme et l'universalisme, entre l'*umma* et la société turque, entre la mondialité et la lignée islamique, entre la religion et la politique, entre le radicalisme de l'acteur et la réflexion intellectuelle. Le mouvement devient, par conséquent, non pas une fatalité subie, mais une revendication : « changement permanent pour la *tawhid* (unicité de Dieu), justice et liberté »[69].

Au risque de perdre la complexité qui l'entoure, il est possible de dessiner l'individu islamique dans son mouvement entre les extrêmes : comme un intellectuel, un artiste ou un individu politique, ayant la langue de la religion. La religion lui fournit la possibilité d'être « hors du monde »[70]. C'est son mode d'autonomisation vis-à-vis des

formes de domination sociales et culturelles, sa remise en question du système, accompagnés du désir et de la nécessité de se réaliser avec les autres, qui lui fournissent la possibilité d'être « dans la cité »[71].

Les individus islamiques reflètent complètement le problème de totalité versus individualité dans la religion islamique, qui finalement s'avère comme un problème universel de la religion dans la modernité. Ils se retrouvent face à plusieurs tentatives (laïciste, nationaliste, islamiste) de subordonner l'individu à la primauté de la société comme totalité[72]. C'est parce qu'ils dénoncent ces tentatives et se placent hors du monde que ces individus figurent comme des éléments démocratiques. Par le biais de leur religion, par leur mouvement permanent, ils contribuent à mettre la lumière sur les inquiétudes de la société qui ne pouvaient s'exprimer[73].

Individu islamique entre souffrance et rêve

Il nous reste à saisir le mouvement à l'intérieur même de l'individu, pris entre le passé et le présent, au moment même où le regard se tourne sur soi. Le bilan de la trajectoire de l'individu dans le mouvement islamique fait état d'un passé marqué par « une naïveté abstraite, une liberté romantique, une révolte sans principe », mais aussi « révolutionnarisme fixé au pouvoir », d'un présent témoignant de la « suppression des pressions sur la conscience », mais aussi de l'« l'absence de goût », de l'« hypocrisie », de la « ruse orientale »...[74] Le discours marque d'un côté le constat de l'impuissance face au mouvement, mais de l'autre, l'impossibilité de se sentir « chez soi », avec « les siens ». Au contraire c'est le sentiment de solitude qui domine. C'est aussi l'expérience de l'individu qui vit un drame quand sa communauté « se décompose » et une autre quand elle « se recompose ». Il s'agit d'une expérience simultanée de « construction d'un niveau d'amitié collective » et d'« effondrement par un processus d'aliénation individuelle », de « sédentarisation idéologique » et de « déracinement moral », d'« enracinement philosophique » et d'« impossibilité de tenir sur place »[75].

Derrière une apparence offensive, conquérante, se dévoile un individu islamique qui souffre. Cette version d'un musulman qui vit des « troubles » et des états d'« anxiété » est simplement révolutionnaire dans la tradition islamique, puisque la foi en elle-même est censée éviter au musulman de sombrer dans des problèmes existentiels. Mais la souffrance est « acceptée » et c'est là que la situation se renverse ; car il y a un « sens » dans ces « maladies », « l'anxiété est une douleur de l'existence », « le trouble est la recherche de l'âme ». En dernière instance, il s'agit d'une relativisation qui admet la réalité des troubles individuels « sans raison ». Le trouble sans raison correspond aux problèmes de la vie même. « L'augmentation du nombre de ceux qui souffrent de l'anxiété est le signe de l'assèchement de l'espace de vie des ordres établis »[76].

C'est sur cette base que le « rêve » naît. Mais le rêve n'est pas une utopie de paradis terrestre, « comme cela a été le cas du socialisme, du nationalisme, du libéralisme ou de la démocratie qui ont poussé les hommes à courir vers la mort, vers l'auto-sacrifice, qui ont décidé de sauver les autres, au nom des autres, de remplacer un monde existant par un autre ». Or, tout commence par soi-même, dans la « réalisation de son existence, tout en connaissant soi-même et son *Rabb* (Dieu), par conséquent ses propres limites »[77]. C'est ensuite que le rêve fait sens et prend son envol: « On ne peut pas dire que les hommes qui n'ont pas de rêves vivent. Rêver, c'est comme l'amour ; il brûle, il bouleverse, il rend actif, il fait courir. Il donne le courage de faire des folies, de se lancer dans des aventures, il approfondit, élargit, rend mûr, nettoie. Rêver fait poser la question du comment, il fait rencontrer l'ancien et le nouveau, hier et demain, moi et toi, nous et vous. Rêver c'est se promener dans l'infini qui a une fin »[78].

Derrière un discours révolutionnaire se cache finalement une révolution au niveau individuel. A partir du moment où l'espace entre l'individu et Dieu, qui se pose comme l'espace du relatif, de l'infini, aucune autorité ne peut y résister. Cela libère l'individu des contraintes sociales ou communautaires et le rend critique vis-à-vis de la société et des rapports de domination à tous les niveaux. Mais le fait d'accepter Dieu comme seule et dernière instance, comme la fin de l'infini, l'empêche de naviguer ou, pour reprendre un terme à la mode, de *surfer*, selon ses intérêts, dans un monde du marché où aucune valeur ne s'enracine et tout devient une affaire du relativisme.

Conclusion

Tout au long de cet article, nous avons essayé de montrer le processus d'individualisation et la pluralité du religieux, à partir des nouvelles expressions autour de l'islam. Mais, il est aussi possible de faire une toute autre lecture de la recomposition religieuse. On peut trouver dans les discours islamiques, islamistes, l'avènement d'un totalitarisme communautaire. Nous pensons que c'est justement à cause de cette complexité et de cette diversité qui regroupent des références multiples que, sous le label de la religion ou l'attitude par rapport à la religion résident une individualité et une pluralité en émergence.

En Turquie, la modernisation autoritaire et la modernité endogène ont produit l'individu, mais aussi des dynamiques qui mélangent tout, qui mettent les identités, les appartenances les unes dans les autres. Dans une situation où les incertitudes et les inquiétudes s'enracinent, les valeurs de la morale deviennent les symboles de distinction. Mais toujours dans cette situation d'incertitudes, la culture ou la morale d'ouverture aussi fait son chemin. Dans cette version, la politisation se fait par l'islam, par la parole de Dieu, accompagnée par toute sorte de lecture moderne ou traditionnelle. Au fur et à mesure que le niveau intellectuel s'élève, la quête de l'autre conduit à une conscience de liberté, ce qui finalement donne naissance à la revendication de la « liberté pour tous ». Ceux qui passent par cette trajectoire menant à l'ouverture, se trouvent en permanence entre les sentiments d'insurrection et d'incertitudes, de souffrances et d'interrogations. Le fait de souffrir et de voir humiliées leurs valeurs poussent les individus islamiques à percevoir leur peur et celle des autres.

Le religieux, comme stock inépuisable de valeurs, donne finalement aux individus en mal d'expression sociale et politique, la possibilité de penser le pluralisme, chacun essayant de conquérir son espace de liberté, de légitimer son existence et sa particularité. Mais le fait de puiser dans la même source ne débouche pas nécessairement à un consensus ou à une harmonie ; l'enfermement dans son « camp religieux » est plus qu'une affaire rare.

C'est quand l'individu se rend compte de sa relativité et s'ouvre à l'autre, que les camps volent en éclats, le sien, mais aussi celui de l'autre. Nous pensons que l'individu islamique, par sa position extérieure au « monde établi », réussit cette opération. Ce qui augmente sa force, par ailleurs, est son ancrage dans la société et surtout dans les milieux condamnés au silence. L'Anatolie devient ainsi le symbole pour désigner le pays profond. Mais ce pays n'est plus dans le monde des traditions immuables ; au contraire ses membres sont, dorénavant, dans la modernité qu'ils construisent, pendant qu'ils reconstruisent aussi leurs traditions.

L'individu islamique n'est pas l'œuvre d'une rupture. Mis à part la lignée islamique et ses traditions, il est issu aussi de la continuité d'une culture (et musique) comme l'« arabesque », qui a seulement pu pousser un cri pour la reconnaissance ou d'une

recherche d'« espoir » dans le populisme de gauche qui a succombé dans la violence. Il y avait du religieux dans l'arabesque et dans le populisme des années 70 ; maintenant le religieux *est* la parole dans la demande de liberté et la recherche de sens. L'individu islamique, symbolisé dans l'intellectuel islamiste devient alors le noyau d'une nouvelle expression sociale à la recherche de reconnaissance. Son individualité comme prise de distance, comme autonomisation contre toute sorte d'autorité et son désir d'entrer dans la représentation politique l'apparente à une nouvelle « gauche » en tant qu'acteur de la démocratie.

Le fait que l'individu islamique et sa parole religieuse soient imprégnés par le « moderne », et que le projet d'un Etat islamiste (ou islamique) déserte le discours n'est pas un échec. Au contraire, c'est la réussite d'un certain islamisme, islam politique ou religion (peu importe le label) ; une réussite qui fait émerger d'un homme humilié et marginalisé un individu doté de savoir et de désir de maîtriser son destin. Cette continuité s'avère être une demande de pluralité, un courant d'individualisation originale, contre un Etat autoritaire et une culture de consommation homogénéisante.

Terminons en précisant que, parmi les tentatives d'homogénéisation, la monopolisation du religieux (sous forme de laïcisme ou islamisme) joue un rôle central. Contre cette arme brandie, l'individu qui aspire au pluralisme, répond aussi par le religieux. En passant du Coran à la démocratie, à la laïcité ou au foulard, toute revendication sociale, politique, culturelle ou même économique combine un discours religieux avec un discours sur les droits et la liberté. Le religieux ainsi constitué porte le pluralisme, signifie la volonté de vivre sa particularité, sa « poésie » et la revendication de définir librement sa place dans sa société.

NOTES

1. Dans cet article, nous désignons par « musulman », tout individu ayant un lien quelconque avec l'islam, allant de la simple définition de soi comme musulman, qu'il pratique ou non les préceptes de l'islam, jusqu'à celui qui revendique un mode de vie conforme à l'islam ou un islam politique. Nous utilisons « islamique » comme adjectif proche de « musulman » mais qui indique aussi une affirmation de l'identité dans le vécu, sans que cela amène nécessairement à une revendication politique.

Par « islamiste », nous entendons l'affirmation et la revendication de l'identité accompagnées par une critique radicale du système. Notons aussi que, la plupart du temps, surtout concernant l'individualisation des islamistes, nous suivons le discours des acteurs que nous analysons. Ceux-ci alternent aussi leur dénomination selon le type de relations dans lesquelles ils se trouvent et qu'ils veulent établir entre eux et la société, ce qui va dans le sens de la problématique de ce papier : ils ne sont jamais identiques à eux-mêmes.

2. Ce « manque de confiance » est une constante. Depuis que les sondages d'opinion se sont répandus en Turquie, dans les années 1980, toutes les études réalisées montrent que les partis politiques, le parlement et les députés sont des institutions ou personnages envers lesquels le niveau de confiance est le plus bas. Voir, entre autres,

IMV-SAM, *Siyasal ve Toplumsal Egilimler Arastirmasi.* (Recherche sur les tendances politiques et sociales), Rapports d'octobre 1997.

3. Concernant le type de comportement électoral, voir Konda, *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Religion et politique en Turquie), 1994, IMV-SAM, *Siyasal Kamuoyu Arastirmasi* (Recherche politique sur l'opinion publique), août 1995, 1996, IMV-SAM, *Siyasal ve Toplumsal Egilimler Arastirmasi* (Recherche sur les tendances politiques et sociales), Rapports d'octobre et de décembre 1997, PIAR-GALLUP, *Refahli Seçmenler Arastirmasi* (Recherche sur l'électorat du Refah), décembre 1996.

4. IMV-SAM, *Televizyon izleme aliskanliklari. A ve B sosyoekonomik statü gruplari* (Etude sur les comportements des spectateurs de télévision. Groupes de statut socio-économique A et B), 1997.

5. IMV-SAM, *Türkiye'de Gençlik* (Jeunesse en Turquie), (Yeni Yüzyil - Türkiye'nin sorunlari-2), 1995.

6. IMV-SAM, octobre 1997.

7. Voir entre autres, *Aydinlik*, 23.3.1998.

8. Abdurrahman Dilipak, *Akit*, 26.3.1998, Ahmet Kekeç, *Akit*, 12.4.1998, Fehmi Koru, *Zaman*, 5.4.1998. Il s'agissait parfois des erreurs aussi : le propriétaire d'un restaurant se défendait en précisant que son entreprise était une firme « républicaine, laïque, contemporaine liée aux principes et révolutions d'Atatürk et qui lutte contre l'*irtidja* », *Zaman*, 25.6.1997.

9. Etyen Mahçupyan, « Demokratlarin sorumlulugu » (La responsabilité des démocrates), *Radikal*, 17.6.1997, Concernant la fonctionalité de l'ennemi « unique », voir, Louis Dumont, « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler », in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Ed. du seuil, 1983, pp. 145-146.

10. L'« agression contre les traditions » fait peur même du côté laïc. Face à la « dégénérescence » des valeurs communes, qui serait la « vraie cause » de la montée du RP et de l'islamisme, des voix s'élèvent. Voir Zeki Kentel qui réunit toutes les réactions dans la presse laïque : « Laik ahlak bu mu ? » (Est-ce cela la morale laïque ?) *Hürses*, 20.4.1998.

11. *Yeni Yüzyil*, 15.1.1998. Notons aussi les revendications de certaines femmes laïques et islamiques, au début de 1998, pour le droit de participer aux prières de funérailles et de vendredi qui étaient réservées uniquement aux hommes.

12. Cf. Danièle Hervieu-Léger, « La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation », in G.Davie, D.Hervieu-Léger (sous la dir. de), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

13. E. Senlikoglu, « Yobazlar mutsuz ediyor » (Les fanatiques rendent malheureux), *Hürriyet*, 20.2.1997

14. Fatma Barbarosoglu, licence et maîtrise de philosophie, doctorat de sociologie ; à cause de son foulard elle ne peut pas enseigner à l'université. Interview de Nilüfer Kuyas, *Milliyet*, 22.1.1997.

15. N. Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993, Aynur Ilyasoglu, « Le rôle des femmes musulmanes en Turquie : Identité et image de soi », CEMOTI, No.21, janvier-juin 1996, pp.43-52.

16. F. Barbarosoglu « Gözü dönmüs tüketim arzusu » (Désir de consommation folle), *Yeni Safak*, 13.6.1997, Sadik Albayrak de *Milli Gazete* cité dans « Basörtüsünden sinif savasi çikti » (Du foulard est sortie une guerre de classe), *Gazete Pazar*, 29.6.97.

17. *Hürriyet*, 9.6.1997, 11.6.1997, 12.6.1997, *Yeni Yüzyil*, 12.6.1997.

18. Selon Ali Bulaç, ce sont les musulmans, plus que les autres, qui veulent consommer la « culture moderne » et ceux qui moderniseront la Turquie ne seront autres que les musulmans, contrairement à ceux qui défendent encore les politiques étatistes des années 1930. « Siyasi ve iktisadi irtica » (*Irtidja* politique et économique), *Zaman*, 4.4.1998.
19. F. Koru, « Ömür biter irtica bitmez », (La vie prend fin, *l'irtidja* jamais), *Zaman*, cité par *Haftaya Bakis*, N° 7, 27.6.-3.7.1997..
20. A propos de l'« homme blanc », voir Mehmet Efe, *Hiçbirseye katilmiyorum, hiçbirseye...* (A rien, je ne participe à rien) », Istanbul, Kaknüs yay., 1998.
21. « Iki Türkiye çatisiyor. Sistemin Türkiyesi mi, milletin ülkesi mi ? » (Deux Turquie en conflit. La Turquie du système ou le pays de la nation ?) *Degisim*, No.46, juillet 1997, p.1, et Ahmet Özcan, « Milletin ülkesi Türkiye'nin gelecegidir » (Le pays de la nation est l'avenir de la Turquie), *Sessizlik Senfonisi* (La symphonie du silence), Istanbul, Bakis, 1998, p.20.
22. Mustafa Everdi, « Gücümüz ve varolusumuz » (Notre force et notre existence), *Yeni Safak*, 27.3.1998.
23. Olivier Roy, *L'Echec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 97.
24. Pour le lien entre la sécularisation et la démonopolisation des traditions religieuses, voir Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Ed. du Centurion, 1971, p. 215, 218, Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p.14.
25. A. Özcan, « Devlet, diyanet ve laiklik » (Etat, affaires religieuses et laïcité), *Degisim*, No. 42, mars 1997, pp. 29-31.
26. D.Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p.247, p. 251.
27. Selon une recherche effectuée par la Direction des Affaires religieuses, il existerait 1263 *türbe* (tombes de saintes personnes) et 19 millions de visiteurs chaque année. *Radikal*, 27.3.1998.
28. A. Özcan, « Batililasmak, avrupalilasmak, modernlesmek » (Occidentalisation, européanisation, modernisation), *Sessizlik Senfonisi.*, p.161.
29. Entretien avec A. Özcan, Hüseyin Besli, 14.4.1998.
30. A. Özcan, « Saf kaymasi » (Glissement de rang), *op.cit.*, p.84-85 et « Aydin kolonisi » (Colonie des intellectuels), *Haftaya Bakis*, No. 30, 22-23.11.1996, p.1.
31. A. Özcan, « Akil tutulmasi » (L'éclipse de la raison), *op.cit.*, p.62-63 et « Evet, mülkiyet hirsizliktir » (Oui, la propriété c'est le vol), *op.cit.*, p.148, « Karsi sistem » (Contre-système), *op.cit.*, p.71, et « Sistemin disina cikmak » (Sortir du système), *op.cit.*, pp. 76-77 et Ümit Aktas « Imsak » (le moment du jour avant le lever du soleil), *Selam*, 20.1.1997.
32. Enretien avec Kenan Çamurcu, 16.4.1998. Voir aussi , K. Çamurcu « Demokrasi mi epistemolojik çogulculuk mu ? » (Démocratie ou pluralisme épistémologique ?), *Sözlesme*, No. 2, décembre 1997, pp. 25-26.
33. Interview avec Ihsan Eliaçik, « Tevhid, adalet ve özgürlük için sürekli degisim... » (Changement permanent pour la religion d'unicité de Dieu, la justice et la liberté), *Degisim*, No. 54, mars 1998, p.35.
34. A. Özcan, « Yeni bir dönem için yenilenme zamani » (Le temps de se renouveler pour une période nouvelle), *Degisim*, No. 50, novembre 1997, p.20-21.
35. Selon les études d'IMV-SAM que nous avons citées plus haut, c'est surtout à la base du RP que les demandes pour les libertés ou droits de l'homme sont formulées en se

référant plutôt à l'« ordre islamique » (*sharia*) « qu'à la « démocratie ». Voir aussi PIAR-GALLUP, 1996.

36. A. Bulaç, « Islam, siyaset ve demokrasi » (Islam, politique et démocratie), *Zehra Egitim ve Kültür Vakfi, Bülten*, No.20, avril 1998, p.14.

37. Ergün Yildirim, « Yeni bir demokrasiye dogru » (Vers une nouvelle démocratie), *Sözlesme*, No. 2, décembre 1997, pp. 18-19, voir aussi dans le même numéro, Y. Akdogan, « Müslüman demokrat olabilir mi ? » (Le musulman peut-il être démocrate ?), pp. 23-24.

38. Selon P. Michel, « le religieux est utilisé, en dernière analyse, pour questionner les catégories de la démocratie (et donc du pluralisme) », *op.cit.*, p.18.

39. A. Bulaç, « Siyasi ve iktisadi irtica » (*Irtidja* politique et économique), *Zaman*, 4.4.1998, A. Özcan, « Saltanat ve Cumhuriyet » (Sultanat et république), *Sessizlik Senfonisi*, p.109.

40. Ali Bulaç, « Islam, siyaset ve demokrasi ».

41. « Siyasal laikçilik mi, siyasal islamcilik mi ? » (Laïcisme politique ou islamisme politique ?), *Radikal*, 25.6.1997.

42. Ali Bulaç, « Islam ve demokrasi », *Sözlesme*, No. 2, décembre 1997, pp. 5-8.

43. Concernant l'intériorisation des règles sociales et l'individualisation voir Norbert Elias, *La Société de cour*, Paris, Flammarion, 1985, cité par François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 37.

44. A. Özcan, « Vakte düsen kan ve kaos » (Le temps du sang et du chaos), *Haftaya Bakis*, No. 35, 26.12.1996-3.1.1997. pp. 2-3, « Truva ati » (Cheval de Troie), *Sessizlik Senfonisi*, p. 111-114 et Ismet Özel, « Kitabina uydurmak, kitaba uymak » (Se débrouiller, s'adapter), *Yeni Safak*, 29.4.1998.

45. Les titres des couvertures de certains numéros de la revue *Degisim* illustrent l'importance accordée au « nouveau » : « Yeni bir dönem için yenilenme zamani » (Le temps de se renouveler pour une nouvelle période), No. 50, novembre 1997, « Yeni bir dönem için zihniyet ve uslûp » (Mentalité et discours pour une nouvelle période), No. 51, décembre 1997, « Yeni bir dönem için siyaset ve vizyon » (Politique et vision pour une nouvelle période), No. 52, janvier 1998, « Yeni dönemin ipuçlari » (Les indices de la nouvelle période), No. 54, mars 1998.

46. A. Özcan, « Sessizlik Senfonisi », *Sessizlik Senfonisi*, pp.17-20.

47. A savoir, « le radicalisme aveugle, la droite dissimulée, le néo-nationalisme... », A. Özcan, « 1980 Kusagi : Simdi konusma vaktidir... ! » (Génération 1980 : il est temps de parler... !), *op.cit.*, pp.33-35.

48. A. Özcan, « Insan haklari, özgürlük ve ahlak » (Les droits de l'homme, la liberté et la morale), *Degisim*, No. 43, avril 1997, pp. 25-27, I. Eliaçik, « Islam ve temel insan haklari » (L'islam et les droits fondamentaux de l'homme), Degisim, No.43, avril 1997, pp. 21-24 et tous les articles du dossier « Herkes için insan haklari ve özgürlük » (Les droits de l'homme et la liberté pour tous) dans le même numéro.

49. Erdal Bayraktar, « Kültürel süreklilik ve islami insiyatif » (Continuité culturelle et initiative islamique), *Degisim*, No.54, mars 1998, pp.30-32.

50. Burhan Metin, « Görünür çeliskilerden derin çeliskilere » (Des contradictions visibles aux contradictions profondes), *Degisim*, No.46, p.22-23 et Mus'ab Gençay, « Müslümanlar da degisime direniyor » (Les musulmans aussi résistent au changement), *Degisim*, No. 46, juillet 1997, p.42.

51. *Degisim*, No.46, juillet 1997, p.7.

52. Idris Özyol, « Biz niçin orada degiliz ? » (Pourquoi ne sommes-nous pas là-bas ?. *Yeni Safak*, 4.6.96, « Kendimize ulasmak için `öteki'ne gidelim » (Pour atteindre nous-

mêmes, allons à l'autre ») *Yeni Safak*, 6.6.96, « Plus triste encore (...), est le fait que certains de nos frères musulmans privent leur geste de tolérance vis-à-vis des enfants noirs, des fils douloureux de ce pays. Le régime nous utilise, et cela pendant que figure un ministre musulman, `notre' ministre de l'intérieur (à savoir du RP au pouvoir), et que la police souffle la terreur dans les rues », « Ölecekler ! » (Ils vont mourir !), *Yeni Safak*, 23.7.1997, A. Özcan, « Ölüm oyunu » (Le jeu de la mort), *Haftaya Bakis*, No.12, 19-26.7.1996.

53. *Zaman*, « 68 ile 98 kusagi farki » (Différence entre la génération 68 et celle de 98), 12.5.1998.

54. A. Özcan, « Yeni dönemin ipuçlari » (Les indices de la nouvelle période), *Degisim*, No. 54, mars 1998, pp. 1,10-11. L'ouverture à l'autre ne se fait pas seulement dans les « prises de positions », mais aussi dans le choix des mots : « *moment* », « *insiyatif* », « *naif* », « *konsept* », « *sinerjik faktör* » ou des mots du « nouveau turc » (par rapport à l'ottoman contenant des mots arabes et persans) qui est, en soi, un sujet de polarisation qui identifie selon les mots utilisés. La réaction ne tarde pas contre ce « brouillage des identités » ; un lecteur réagit face à ces mots qui ne sont pas « conforme à notre culture », « même lui, diplômé d'université, il ne peut pas les comprendre », A. Yasin, *Degisim*, No. 55, avril 1998, p.4.

55. Necip Cengil, « Anlami yakalamak » (Saisir le sens), *Degisim*, No. 54, mars 1998, pp. 40-41.

56. Interview avec A. Özcan, « Akintiya karsi duruyoruz » (Nous nous positionnons à contre-courant), *Akit*, 26.6.1997. Aussi, A. Özcan, « Özgürlük korkusu » (La peur de la liberté), *Sessizlik Senfonisi.*, pp.88-89. Voir aussi l'interview avec I. Eliaçik, « Tevhid, adalet ve özgürlük için sürekli degisim... » (Changement permanent pour la religion d'unicité de Dieu, la justice et la liberté), *Degisim*, No. 54, mars 1997, pp.37.

57. Editorial de *Degisim*, No. 54, mars 1997, p. 6-7.

58. Nous empruntons les termes de Erik H. Erikson, *Insight and Responsability*, New York, Norton, 1964, p.92, cité par L. Dumont, *op.cit.*, p. 245-246.

59. P. Michel, *op.cit.*, p. 157-158. C'est aussi l'opposition entre ceux qui cherchent les repères de façon dynamique dans le relatif et ceux qui cherchent à stabiliser artificiellement les repères utilisables (en jouant sur la tradition et sur l'identité, c'est-à-dire sur une identité ne se définissant que par et dans une tradition), p. 19.

60. M. Gençay, « Sivil insiyatif ve müslümanlarin tarihi » (L'initiative civile et l'histoire des musulmans), Mehmet Bahrili, « Bireysellesiyor muyuz ? » (Nous individualisons-nous ?), *Degisim*, No. 44, mai 1997, pp.31-32 et p. 33. Gençay donne les exemples de l'époque de Muhammed et des premiers califes où les « individus » ont pu contester les décisions de leurs leaders et ont pu les convaincre, pourtant les plus propres de l'histoire de l'islam.

61. Mehmet Efe, « Yerlilere notlar. Gözlerini ufuktan ayirma oglum... » (Notes aux indigènes. Ne sépare pas tes yeux de l'horizon mon fils...), *Ülke*, 23.6.1996.

62. Concernant cette fluidité, on peut se référer à D.Hervieu-Léger ; C'est le « religieux moderne qui s'écrit entièrement sous le signe de la fluidité et de la mobilité, au sein d'un univers culturel, politique et social et économique dominé par la réalité massive du pluralisme. » *op.cit.*, p.239.

63. Pour une analyse sur « la préférence et l'adhésion religieuses dans les sociétés modernes, comme choix individuels ou associations volontaires, abandonnées aussi facilement qu'elles ont été adoptées », voir P. Berger, *op.cit.*, p.214.

64. Entretien avec A. Bulaç et Y. Akdogan, 14.4.1998.

65. Cf. F. Dubet, *op.cit.*, p. 40.
66. A. Özcan, « Yeni bir dönem için yenilenme zamani »...
67. B. Metin, « Müslümanlar ve demokrasi » (Les musulmans et la démocratie), *Ülke*, 8.6.1996. Pour une approche semblable (« faire accepter son interprétation comme la religion de Dieu, c'est commettre un grand crime à la fois contre Dieu, contre eux-mêmes et contre l'humanité »), M. Bahrili, « Yenilenmeye açik olmak » (Etre ouvert au renouvellement), *Degisim*, No. 50, novembre 1997, pp. 30-31. On peut se référer à ce sujet, l'analyse du « relatif » chez P. Michel, qui « est le constat que nul (et surtout pas soi) n'est propriétaire de la vérité. Ce qui ne signifie pas que la vérité n'existe pas. Cela signifie simplement (humblement) que nul ne le possède. », *op.cit.*, p.154.
68. Cité dans l'interview avec I. Eliaçik, p.36.
69. *ibid.*
70. L. Dumont, *op.cit.*
71. Jean-Pierre Vernant, « L'individu dans la cité », in *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989.
72. Voir l'analyse de L. Dumont sur le danger totalitaire dans une société « individualisée », notamment l'Allemagne nazie ; « La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler », in *op.cit.*, pp. 132-164.
73. Concernant le rôle du « religieux pour dévoiler les inquiétudes condamnées à rester dans l'obscurité », voir P. Michel, *op.cit.*, p.12.
74. Ümit Aktas, « Yasama'nin maliyeti » (Le coût de vivre), *Degisim*, No. 54, mars 1998, pp. 21-21.
75. A. Özcan, « Diaspora », *Sessizlik Senfonisi*, p.22-25.
76. A. Özcan, « Bunalti » (Malaise), *op.cit.*, p.53-56.
77. A. Özcan, « Ideal yanilgi » (Illusion idéale), *op.cit.*, p.66.-67. Notons aussi que pour Özcan, la gauche socialiste turque, portée par les enfants de l'Anatolie, était une tragédie d'une vie « nécrophile » élevée sur ses premiers morts en 1971. Le « scorpion de l'Anatolie » s'est suicidé en permanence et continue à se suicider. « Sosyalist solun intihari » (Le suicide de la gauche socialiste), *op.cit.*, p.135.
78. A. Özcan, « Düs yoksullugu » (Pauvreté de rêve), *op.cit.*, p.116.-117.