

.....

Préface pour l'édition française

En rupture avec l'usage social dominant qui appréhende souvent « la laïcité » de façon essentialiste et uniquement convictionnelle, loin de l'idée quelque peu xénophobe où la laïcité est régulièrement présentée, dans l'Hexagone, comme une « exception française » que les « étrangers auraient du mal à comprendre », il existe, depuis plusieurs décennies, des approches universitaires internationales de la laïcité (et des laïcités). Ces approches l'envisagent dans le cadre de diverses dynamiques sociohistoriques et géopolitiques; là, des démarches d'histoire, de sciences humaines et sociales et de philosophie politique concourent ensemble à la construction du savoir. L'édition française actualisée du beau livre de Murat Akan, dont j'avais salué, en son temps, la version originelle¹, participe à cet important débat au sein de la communauté savante tout en clarifiant, pour un large public cultivé, des enjeux politiques et sociétaux essentiels liés à la laïcité en France et en Turquie.

Le parcours intellectuel de Murat Akan le rend particulièrement compétent pour traiter de « la politique de la laïcité » dans ces deux pays et y apporter une contribution fort originale. En effet, titulaire d'un doctorat en sciences politiques de l'université Columbia (New York), il a effectué des recherches en Amérique latine (Argentine et Chili) dans le cadre de la Fondation Ford et a été « chercheur invité » de diverses universités (Amsterdam, George Washington, Göttingen, Nantes, Strasbourg) et institutions de recherches (École des hautes études en sciences sociales, Fondation Maison des sciences de l'homme, Groupe Sociétés, religions, laïcités – EPHE-CNRS-PSL –, Institut d'études avancées de Paris). La France a donc joué un rôle important, mais non exclusif, dans son itinéraire intellectuel. Actuellement notre auteur est professeur au département de sciences politiques et de relations internationales de l'université Bogaziçi (Istanbul).

Dans le prolongement de cet ouvrage, ses recherches actuelles portent sur une comparaison entre l'État unitaire turc et l'État fédéral indien, dans la perspective

1. Voir la 4^e de couverture de AKAN Murat, *The Politics of Secularism. Religion, Diversity and Institutional Change in France and Turkey*, New York, Columbia University Press, 2017.

des « défis » que la troisième vague de nationalisme religieux et de populisme pose à la démocratie. Turquie et Inde constituent des analyseurs particulièrement pertinents de ces mouvements puisque ces pays sont, historiquement, des catalyseurs de la modernité, de démocratie et de la laïcité hors Occident. Comme chacun le sait, ils sont actuellement dominés par des partis politiques, à la fois nationalistes et religieux (l'AKP en Turquie, le BJP en Inde). Dans cette nouvelle recherche, la France n'est pas oubliée ; en effet l'analyse de la disparition de la Deuxième République, au milieu du XIX^e siècle, peut servir d'exemple comparatif, dans un contexte historique et géopolitique certes divergent, pour mieux comprendre certains mécanismes de la chute de la démocratie.

Revenons à l'ouvrage lui-même. Celui-ci commence, conformément aux standards de la littérature académique anglo-saxonne, en situant l'étude entreprise dans le contexte des débats internationaux déjà évoqués et en présentant les principales thèses développées ensuite dans le livre. Ces deux premiers chapitres, fort denses, se réfèrent à de nombreuses études dont certaines sont peu connues des lecteurs francophones non spécialistes. Certains d'entre eux pourront donc parfois être un peu déroutés par la relative complexité des enjeux théoriques soulevés, notamment s'ils ne sont pas familiers des discussions autour de la « modernité alternative » ou des « modernités multiples ». Mais, dans ce cas, les pages denses d'Akan leur feront au moins prendre conscience de l'aspect très « provincial » et idéologiquement chargé de la plupart des controverses franco-françaises sur la laïcité. Celles-ci ont lieu, souvent, dans l'ignorance, voire le déni, de ces débats internationaux.

Faute de pouvoir reprendre l'ensemble de ces enjeux, je relèverai deux points où la position adoptée par notre auteur me semble importante.

D'abord la réflexion critique sur les approches de divers universitaires nord-américains, d'Europe du Nord ou non occidentaux. Effectivement, je suis en accord avec Akan sur la nécessité de problématiser « le nœud de la lutte en France » comme une « contestation interne, et non pas externe, à la laïcité ». Cette optique me semble essentielle. Deux écueils majeurs existent quand cet aspect « interne » se trouve minimisé ou occulté. D'une part, on risque de privilégier des représentations mémorielles et une historiographie datée, qui situe la loi de 1905 dans le prolongement du combisme, en minorant ses aspects libéraux et novateurs. D'autre part, pour la période actuelle, on court un second risque : privilégier les disputes sur le voile, par rapport à d'autres enjeux forts de laïcité, qui deviennent alors des angles morts.

Ensuite, second point, une affirmation centrale structure l'ensemble de l'ouvrage : les moments clés d'une sociohistoire de la laïcité, aussi bien en France qu'en Turquie, ne sont pas constitués par des luttes binaires entre deux courants, l'anticléricisme et le libéralisme, par un conflit entre l'*assertive secularism* et le *passive secularism* (pour reprendre la typologie d'Admet Kuru). Il existe, en fait, « trois courants politiques institutionnalistes distincts », et le troisième n'est pas le moindre. Notre auteur le qualifie de « religionisme civil d'État ». Cette notion est proche de celle de « religion civile » qui, depuis les travaux classiques de

Robert N. Bellah², est bien connue des sociologues. En parlant de « religionisme civil d'État », Akan veut insister sur « la mobilisation de la religion [par l'État] comme ciment de la société ». La religion civile ainsi convoquée dérive d'une religion particulière (le catholicisme en France, l'islam sunnite en Turquie) – elle ne peut pas être le nationalisme lui-même ou la laïcité sacralisée –, mais elle se concentre sur l'idée de Dieu et les bénéfices supposés pour la morale publique, de la religion, sans insister sur les prescriptions particulières de la religion en question. Notre auteur s'intéresse avant tout aux processus sociohistoriques de cette dérivation et, alliant l'érudition minutieuse de l'historien à la maîtrise théorique du sociologue, il analyse notamment, de façon très fine et de première main, différents débats parlementaires des deux pays.

Akan étudie d'abord la France, en se focalisant sur deux périodes types. D'abord celle de l'établissement de la laïcité sous la Troisième République, et spécialement deux événements majeurs : la fabrication de la loi du 28 mars 1882, instaurant l'obligation de l'instruction et la laïcisation de l'école publique (tout en maintenant la liberté de l'enseignement), et la fabrication de la loi fondamentale du 9 décembre 1905 séparant les Églises de l'État. Pour chacune de ces deux lois, des pistes comparatives avec la Turquie sont indiquées. Il en sera de même pour la deuxième période, celle qui porte sur différents débats dont la laïcité est l'enjeu dans la France contemporaine. Inversement, des éléments de comparaison avec la France éclaireront les chapitres consacrés à la sociohistoire de la laïcité turque.

En 1882, l'étude du *Journal officiel* de la Chambre des députés française montre que les notions de « neutralité », « diversité » et « loi des majorités » servent « à définir le champ politique de la discussion » ; la neutralité apparaît comme « l'axe principal du débat » : certains acteurs politiques défendent une « neutralité institutionnelle » à partir de la « diversité » (accent que notre auteur tire de son matériau et qui va à l'encontre de la reconstruction du passé par un certain récit « républicain ») quand d'autres la perçoivent à partir de la « loi des majorités ». Les défenseurs du « religionisme civil d'État » se glissent dans cette divergence : Akan analyse chacune de ces optiques, et il examine les propositions d'amendements de ce que j'appelle, pour ma part (il s'y réfère), les tenants d'une « religion civile conciliatrice », position souvent oubliée des historiens. Il s'agit, écrit-il, de républicains qui souhaitent « mettre la religion au service de la nation comme ciment de la société » afin de « maintenir une jeunesse obéissante, surtout face au socialisme », ou de prémunir le pays contre « un excès de goût du bien-être matériel ».

Après avoir indiqué les grandes lignes du processus qui a conduit aux débats parlementaires sur la séparation des Églises et de l'État, Akan en restitue des moments clés, et notamment les séances consacrées l'article 4. Celui-ci, dans sa formulation définitive, exige des futures associations culturelles de se conformer aux « règles générales » du culte dont elles assureront l'exercice, afin de se voir

2. Voir notamment, BELLAH Robert N., « Civil Religion in America », *Daelus*, vol. 96, n° 1, 1967, p. 1-21 (traduction française : *ASSR*, n° 35, 1973, p. 7-22) ; et BELLAH Robert N. et HAMMOND Philip E. (dir.), *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980.

transmettre les biens des établissements publics du culte et d'obtenir la dévolution des édifices culturels, propriété publique depuis la Révolution. L'historiographie insiste sur l'entente implicite, pour imposer cette formulation, entre Briand et Jaurès, d'une part, Alexandre Ribot, figure du centre-droit, de l'autre. Akan se situe dans la même perspective, mais il insiste, en outre, sur la position d'une part importante du centre-gauche, et de son porte-parole Georges Leygues. Ce courant gallican, proche de ce qu'il qualifie de « religionisme civil d'État », s'émeut de la fin du contrôle administratif de l'État sur l'Église catholique, créant, selon Leygues lui-même, un régime « cent fois plus dangereux que le régime actuel ». Il me paraît effectivement important de souligner cet aspect, d'autant plus que des débats sur d'autres articles de la loi confirment la persistance d'une telle crainte³. Or le risque de la liberté fut assumé et la position qui a finalement triomphé est celle qu'Akan, qualifie « d'institutionnalisme libéral ».

Notre auteur tire une double conclusion des débats entourant les lois de 1882 et de 1905. D'abord, l'étude des « différents schémas d'argumentation élaborés par les acteurs politiques » ne correspond pas aux « relations et distinctions courantes établies » par une certaine historiographie sur « la laïcité et la religion ». Ainsi, les discussions montrent « clairement que la diversité » constituait, chez ceux qui l'ont emporté, une « prémisse » permettant d'instaurer la « neutralité institutionnelle ». Ensuite, ces schémas ne présentent pas toujours « une relation isomorphique avec les préférences institutionnelles ». Et Akan de plaider pour une meilleure prise en compte des « résultats institutionnels » et de leurs écarts avec les idées défendues.

Concernant la politique de laïcité prévalant aujourd'hui en France, notre auteur réagit contre la focalisation unilatérale de certaines études sur la loi du 15 mars 2004, et contre l'idée souvent énoncée d'une « réaffirmation » de la laïcité, en continuité avec celle de la Troisième République. Selon lui, il faut analyser, de concert, un « triple mouvement » : en premier lieu, « l'interdiction légale du foulard » à l'école publique, en deuxième lieu, la montée en puissance des « infrastructures publiques musulmanes », notamment avec la création, sous l'égide de l'État, du Conseil français du culte musulman (CFCM), et, enfin, en troisième lieu, « une mobilisation » en faveur « d'infrastructures religieuses dans l'espace public ». Ce dernier point englobe la politique de la « laïcité positive » mise en œuvre par Nicolas Sarkozy comme ministre de l'Intérieur, puis comme président de la République (considérant le catholicisme comme un « lien moral de la société ») et le projet d'enseigner la religion à l'école publique « comme un fait » ou « comme une culture » (non comme « une foi »).

Sans doute, l'optique d'Akan donnera matière à débat, tant ces sujets sont encore passionnels en France (et également, dans une certaine mesure, en Belgique et au Québec). Elle lui permet de mettre en lumière d'apparents paradoxes que la

3. Voir les débats sur l'article 6 *bis* où une alliance entre le centre-gauche de Leygues et l'anticléricalisme de la gauche radicale de Pelletan risquait d'enlever à l'article 4 une partie de son effet. Jaurès réussit à mettre en échec cette tentative et le projet d'article 6 *bis* constitue un point aveugle de l'historiographie, voir BAUBÉROT Jean, *La loi de 1905 n'aura pas lieu. Histoire politique des Séparations des Églises et de l'État (1902-1908)*, t. II : *La loi de 1905, légendes et réalités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2021.

mémoire collective a voulu oublier, afin de pouvoir construire un récit national lisse, et en partie tronqué, des événements de ces dernières décennies. Le regard d'un chercheur non français induit d'intéressants rappels, telles les « réserves », en 2003, de nombreux acteurs sur le « principe » d'une loi interdisant les signes religieux « ostensibles » à l'école publique. Ainsi, lors de son audition devant la commission Stasi, Sarkozy indiqua qu'une mesure législative serait vécue comme une « humiliation » par les musulmans et conduirait « à la radicalisation des uns et des autres ». De même, les deux ministres de l'éducation, Luc Ferry et Xavier Darcos, mirent l'accent sur la création « d'écoles coraniques » qui en résulterait et les « stratégies de contournement de la loi » qui seraient alors mises en œuvre.

Sur le second point, Akan estime que le CFCM s'est trouvé écartelé entre son statut d'institution représentative des musulmans en France et son rôle de pion dans un système « corporatiste » mis en place par le gouvernement : significativement cet organisme ne fut pas associé au débat sur les signes religieux à l'école. La remarque est importante car le CFCM y perdit de sa crédibilité. Néanmoins, à mon sens, notre auteur minimise un peu un résultat obtenu par l'interface entre le CFCM et l'État laïque quand il signale seulement de façon rapide la nomination d'aumôniers musulmans dans des lieux fermés, tels que les hôpitaux, les prisons, l'armée (disposition prévue par l'article 2 de la loi de 1905). Une démarche d'histoire contrefactuelle permet pourtant de montrer son importance : que serait-il arrivé s'il n'y avait pas eu d'aumôniers musulmans dans l'armée (qui comporte en ses rangs un nombre élevé de jeunes musulmans) quand celle-ci a combattu le djihadisme au Moyen-Orient, en Afrique subsaharienne et en France même, avec l'opération « Sentinelle » ? Contrairement à l'institution scolaire, l'armée a su mettre en œuvre, en son sein, une laïcité efficace, et la situation serait devenue très dramatique s'il en avait été autrement.

Enfin, Akan montre avec justesse à quel point la perspective de la « laïcité positive » s'éloigne de la loi de 1905 et il a été frappé par deux aspects concernant le projet d'enseignement du « fait religieux » à l'école publique. D'abord le fait que son promoteur, Régis Debray fut, aussi bien en 1989 qu'à la commission Stasi, un partisan de l'interdiction du voile à l'école publique. Ensuite, l'interprétation de ce projet donnée par des représentants de différentes religions s'avéra sensiblement différente de l'optique « factuelle » énoncée par Debray. Ainsi, le recteur de la Grande Mosquée de Paris estima qu'il fallait ne pas se contenter d'un « enseignement descriptif » mais délivrer un enseignement qui pourrait « provoquer une expérience personnelle de réflexion sur les valeurs religieuses ».

La conclusion que notre auteur tire des différents débats et événements du XXI^e siècle sur la laïcité en France, et de l'actualisation qu'il en fait pour l'édition française de son livre (comportant, notamment, de très intéressants développements sur les discussions parlementaires lors de la fabrication de la loi du 24 août 2021), va à l'encontre du discours dominant des acteurs. Pour Akan, la trajectoire de la laïcité française « s'est inversée » par rapport à son moment fondateur : elle s'est détournée du « niveau institutionnel général qu'elle occupait sous la Troisième République pour se tourner vers le niveau identitaire ». Le « religionisme civil

d'État » a prédominé et l'action gouvernementale s'est souvent située dans la filiation des positions (à l'époque minoritaires) des « tenants de la religion civile », tentant « d'abstraire une notion générale de la religion de la religion confessionnelle ». Ce constat évoque, selon Akan, le cas turc : en Turquie également, les laïques kémalistes se sont appuyés « sur de telles abstractions tout en défendant le religionisme civil d'État au niveau institutionnel ».

Je suis, bien sûr, moins compétent pour commenter les chapitres consacrés à la politique de laïcité ou *laiklik* dans la Turquie kémaliste puis la Turquie de l'AKP. Je donnerai des exemples, non exhaustifs, de ce qui m'a le plus intéressé. Parfois, il s'agit de faits qui ne sont pas forcément essentiels pour notre auteur mais qui m'apparaissent intéressants pour un lecteur français. Ainsi un parlementaire kémaliste, en 1946, affirme – erreur significative! – que la loi française de séparation avait été votée « sous le gouvernement Combes »!

Comme pour la France, Akan refuse d'envisager les cheminements sociohistoriques de la laïcité turque à partir d'une opposition binaire entre anticléricaux et religieux et il insiste sur l'importance, nettement plus forte que dans la France de la Troisième République, prise par le « religionisme civil d'État », reposant sur « l'idée d'une religion majoritaire et de l'utilité [sociale] de la religion ».

Akan explique cette différence par trois facteurs. D'abord la religion concernée n'est pas la même : l'islam ne possède pas une structure hiérarchique unifiée, cette religion n'est pas une institution du même type que l'Église catholique (ce qui faisait d'ailleurs dire, dans les années 1860, à un laïcisateur comme Pierre Larousse, que l'islam était moins « clérical » que le catholicisme). Tendanciellement, en France, le danger ressenti par le politique a visé et l'Église catholique et les congrégations alors qu'en Turquie il a moins concerné l'islam lui-même que les ordres religieux. Ensuite, le traité de Lausanne du 24 juillet 1923, âprement négocié et considéré par certains Turcs comme une ingérence internationale dans leurs affaires internes, comporte une série d'articles (les articles 37 à 45) qui concernent la « protection des minorités » non musulmanes, leur garantissant des droits et des libertés. Des kémalistes estimèrent que ces minorités bénéficiaient de « privilèges » par rapport à la majorité musulmane. En France, l'argument d'une majorité brimée et de minorités religieuses avantagées ne fut invoqué que par des catholiques. Enfin, et peut-être surtout, la différence de période sociohistorique crée un contexte géopolitique fort divergent : entre 1945 et les années 1980, la crainte du communisme en Turquie, dans une situation de guerre froide entre l'Ouest et l'Est, est sans commune mesure avec ce que pouvait être la crainte du socialisme dans la France des années 1880.

Effectivement, ces facteurs me semblent déterminants. J'en ajouterai, pour ma part, un quatrième. Notre auteur cite le Premier ministre Recep Peker, rétorquant à ceux qui mettent en avant une influence morale utile de la religion : « la morale de l'homme moderne » doit se fonder sur « des pensées scientifiques et humaines » du monde actuel et « l'affirmation selon laquelle il ne peut y avoir de morale cohérente qui ne soit pas fondée sur la religion n'est tout simplement pas vraie ». Cependant, ce point de vue reste un peu une pétition de principe dans la mesure où il ne s'est

pas accompagné, au contraire de la France de la Troisième République, de la fabrication et de l'enseignement d'une morale laïque, reliant entre elles les notions de « dignité humaine » et de « solidarité » par celle de « progrès moral », de « marche en avant de l'humanité⁴ ». Avant les deux guerres mondiales, la crédibilité de cette morale laïque était forte et, de mon point de vue, cela explique en partie que le « religionisme civil d'État » ait été nettement minoritaire en 1905.

En revanche, dans la Turquie des années 1950, pour de « nombreux parlementaires » du Parti démocratique (DP), la religion constitue « la seule source de moralité ». Selon l'un d'eux, il ne faut pas que « l'humanité perde sa foi et sa croyance face au progrès moderne » car la capacité de s'engager en faveur d'idéaux moraux élevés n'est « possible que par la croyance » ; un autre affirma que « la religion doit être protégée du communisme », et, d'après un troisième, « les religions prévoient des sanctions pour les crimes que le Code pénal ne peut punir et promettent des récompenses à ceux qui font des choses bénéfiques pour la société ». Cette dernière assertion est, presque mot pour mot, l'argumentation utilisée par le comte de Portalis, le conseiller de Napoléon Bonaparte pour les affaires religieuses, dans sa justification du Concordat de 1801-1802.

Dans le contexte turc, l'argument des « avantages moraux » liés à l'islam est récurrent et il déborde le DP ; la devise kémaliste des années 1920, « Notre *laiklik* n'est pas antireligieuse » devient, au milieu du siècle, « moins une déclaration politique pragmatique » pour « contenir l'islam » qu'un « plaidoyer pour une tradition religieuse civile ». Ainsi, les crédits de la Direction des affaires religieuses (ou Diyanet) se trouvent nettement augmentés. Les pages que consacre Akan aux débats concernant cet organisme sont passionnantes : des personnalités politiques reconnaissent la contradiction entre le Diyanet et l'affirmation de la *laiklik*, mais elles ajoutent aussitôt : si nous « laissons libre » la religion, « elle agira toujours contre la *laiklik*. En Turquie, il est toujours nécessaire de garder le contrôle de l'État ».

Ce n'est pas seulement en Turquie que les rouages d'un État laïque veulent contrôler la religion : des propos semblables, restés minoritaires, ont été tenus dans les débats français. Plus encore, une conviction de cet ordre a induit la non-application de la loi de 1905 dans des territoires de l'Empire colonial. Dans la République turque, on a estimé résoudre la contradiction en affirmant que le Diyanet servait seulement à « centraliser » et à « canaliser » des phénomènes religieux disparates au sein de la société : il ne s'agit pas, a-t-on affirmé, « d'instaurer un service public, mais [seulement] de proposer un ordre ».

Le coup d'État militaire de septembre 1980 et la rédaction de la Constitution de 1982 constituent un double facteur de « la montée de l'islam politique », en éliminant la possibilité d'une orientation politique de gauche et en promouvant la « moralité religieuse » comme étant une « caractéristique du “bon” citoyen ».

4. Voir mon étude, *La morale laïque contre l'ordre moral sous la Troisième République*, 2^e éd., Paris, Archives Karéline, et la brève synthèse que j'en fais dans mon *Histoire de la laïcité en France*, 9^e éd., Paris, Presses universitaires de France, 2024.

Akan montre l'accentuation d'éléments déjà existants dans la période précédente. Ainsi, on pense que l'enseignement de l'islam dans les écoles publiques permettra d'éliminer « les formes privées d'enseignement de la religion », telles que celles qui sont dispensées par les ordres religieux. Il s'agit d'ailleurs d'un cours de « culture religieuse ». S'ajoute à cela le refus d'admettre l'existence de minorités (« quiconque est lié à l'État par des liens de citoyenneté est turc »). La « loi des majorités » et l'« utilité [sociale] de la religion » saturent le champ politique induisant « différentes formes et combinaisons » entre l'anticlérisme et le « religionisme civil d'État », avec une nette évolution vers la prédominance de ce dernier.

En traitant du XXI^e siècle et de la politique du Parti de la justice et du développement (AKP), au pouvoir depuis 2002, Akan, aussi bien dans le chapitre figurant déjà dans l'édition américaine que dans celui qui porte sur ces dernières années, rédigé pour la publication française, se démarque de ceux qui ont perçu l'AKP comme un modèle de « démocratie musulmane » (il donne une citation du sociologue José Casanova allant dans ce sens). Selon cette optique, le « tournant autoritaire » de l'AKP de cette dernière décennie marquerait « une rupture » avec son orientation originelle. Notre auteur soutient une autre thèse, celle de la « confiscation » de la laïcité par Recep Tayyip Erdogan et son parti, où ce qui a d'abord été des « accommodements raisonnables⁵ » est devenu ensuite, par des « changements institutionnels progressifs », des « privilèges » et des « transformations dans les institutions générales ».

Parmi ces transformations, Akan mentionne, entre autres, l'introduction, en 2012, de deux cours facultatifs sur la religion « en tant que telle » (lecture du Coran et vie du Prophète), complétant le cours obligatoire de culture religieuse, l'obligation, introduite en 2016 pour les écoles publiques, de disposer d'un espace de prière, et la cérémonie de 2020 transformant le musée Sainte-Sophie en mosquée.

Certes, Akan ne nie nullement le rôle joué par certains événements, comme la scission de l'AKP avec le mouvement Gülen ou la déclaration de l'état d'urgence durant deux années, suite à la tentative de coup d'État en 2016. On pourrait y ajouter d'autres faits comme le refus (de fait) de l'Union européenne d'accepter les demandes d'adhésion de la Turquie. Mais, notre auteur adopte pour l'essentiel la perspective de Mert Arslanalp et Deniz Erkmen⁶ : « le tournant autoritaire de l'AKP est moins une rupture qu'une intensification de logiques et de pratiques qui existaient dès son accession au pouvoir », et que ces deux chercheurs désignent comme un « régime d'état d'urgence mobile ».

N'ayant pas effectué de recherches de première main sur la *laiklik*, je me garderai de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse, présentée d'ailleurs avec de très

5. L'emploi de cette expression m'a un peu étonné : en effet, rien de ce qui est exposé, par notre auteur, sur la *laiklik* ne ressemble à l'accommodement raisonnable. Une littérature considérable existe à ce sujet. Pour une synthèse, rapide mais pertinente, je renvoie à CALVÈS Gwénaél, *La laïcité*, Paris, La Découverte, 2022, p. 79-84 (« Accommodements raisonnables : le modèle québécois » et « L'accommodement raisonnable à la française »).

6. ARSLANALP Mert et ERKMEN Deniz, « Mobile Emergency Rule in Turkey: Legal Repression of Protest during Authoritarian Transformation », *Democratization*, vol. 27, n° 6, 2020, p. 947-969.

sérieux arguments et de façon nuancée (« moins une rupture qu'une intensification... »), ce qui lui évite le risque d'une optique déterministe ou de la mise en avant d'une monocausalité minimisant l'importance des interactions. J'attirerai plutôt l'attention sur deux points.

D'abord, cette « intensification » s'est opérée en zigzag. Ainsi Akan accorde beaucoup d'attention aux « ateliers », tenus entre juin 2009 et janvier 2010, dans le cadre d'une « ouverture démocratique », instaurant un dialogue avec divers groupes, dont les alévis, importante minorité musulmane non sunnite jamais reconnue comme telle. Il s'est agi d'un processus original par rapport à la politique traditionnelle turque construite autour du principe de l'unicité de la nation⁷. Notre auteur indique la nouveauté de cet événement, tout en considérant que ce que « le gouvernement appelait “démocratisation” était en fait une tentative de renforcer son hégémonie en traduisant les demandes contre lui en politique pour lui ». Certes, il s'agit là, tendanciellement, d'une logique récurrente de tout gouvernement. Mais les choses étaient-elles totalement jouées d'avance? L'extension de l'hégémonie pouvait s'effectuer par le moyen d'un compromis. Or les alévis se montrèrent divisés : « certaines organisations réclamaient l'abolition du Diyanet, tandis que d'autres réclamaient sa réforme égalitaire ». Finalement, aucun accord ne fut trouvé sur les points litigieux, comme la reconnaissance de l'aspect culturel des lieux de prière alévis, la fin du monopole de l'islam sunnite dans le cours sur la religion et le statut du Diyanet. En 2013, Erdogan affirme que « l'alevilik n'est pas une religion mais une culture ».

Ensuite, je voudrais souligner la cohérence interne de l'argumentation d'Akan. Si l'AKP a pu mettre en œuvre sa logique islamiste, c'est, souligne Akan, à cause des « faiblesses institutionnelles » de la laïcité kémaliste, dues notamment à la persistance du Diyanet. Cet organisme peut être utilisé pour « contrôler et interférer dans la définition et la pratique de la religion », mais il peut également l'être pour « diffuser la religion ». Certes, « des mouvements républicains similaires au kémalisme et des institutions similaires au Diyanet ont existé pendant la Troisième République française », mais ils furent « du côté des perdants ». La séparation de 1905 marque, en France, « la fin d'une tradition de religion civile » dans son « sens institutionnel ». La *laiklik* kémaliste n'a jamais rejeté « l'idée d'une Turquie à majorité musulmane et de son institution concomitante, les imans salariés de l'État ». Elle a donc perpétué une « tradition de religion civile ». En conséquence, l'AKP a pu opérer « un glissement » et transformer une « institution laïque kémaliste » en une « institution de délaïcisation ». Et dans des pages fortes, Akan indique les différents niveaux de la « trajectoire confisquée de la laïcité » dans la Turquie actuelle : le Diyanet « en mutation », la « restructuration » de l'éducation, le mode de gouvernement par « règlements administratifs », l'idée d'une « majorité musulmane en droit ».

7. Voir, à ce sujet, l'ouvrage d'Ali Kemal DOĞAN, *L'évolution de la laïcité turque sous le gouvernement de l'AKP à travers le sort des minorités religieuses*, Marseille, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2016, paru juste avant l'édition américaine de *La politique de la laïcité*.

Dans la brève présentation de l'édition originelle de l'ouvrage de Murat Akan⁸, j'indiquais qu'il s'avérait « le meilleur livre » que j'avais lu sur la comparaison entre la laïcité française et la *laiklik* turque. La lecture de la traduction française, et des deux chapitres d'actualisation, analysant les principaux événements advenus depuis 2017 dans les deux pays, n'a fait que fortifier cet avis.

Jean BAUBÉROT-VINCENT
Ancien titulaire de la chaire
« Histoire et sociologie de la laïcité »
École pratique des hautes études –
Paris Sciences et lettres

8. Voir la 4^e de couverture.