



a.i.e.s.e.e.

11th INTERNATIONAL CONGRESS
OF SOUTH EAST EUROPEAN STUDIES
SOFIA, 31 AUGUST – 4 SEPTEMBER 2015



YAHYA KEMAL ET LA MODERNITÉ EN TURQUIE/ YAHYA KEMAL AND MODERNITY IN TURKEY

Pınar Aka

Abstract:

This article intends to look at modernity as it is perceived in Europe and as it is interpreted in Turkey and particularly by the founder of Turkish modern poetry, Yahya Kemal. Yahya Kemal is not only a very important poet but an influential intellectual who has deeply thought about cultural issues concerning modernity. He is trying to find ways to reconcile traditional values with modern ones. His efforts to draw attention to cultural problems concerning modernity and the solutions he finds to these problems put him in a unique position among Turkish intellectuals. The main cultural problems he deals with are language, poetic language, religion and history.

Keywords: Yahya Kemal, modernity, Turkey, Ottoman.

Au temps du poète turc Yahya Kemal qui est né à Skopje en 1884 et qui est mort à Istanbul en 1958, l'Europe et plus particulièrement la France constituent le centre de référence le plus important. Presque tous les intellectuels de l'Empire ottoman cherchent un moyen de se rendre à Paris pour profiter de l'atmosphère culturelle de cette ville. À l'époque Paris n'est pas seulement considéré comme la capitale de l'Europe. "Nul ne saurait nier que Paris a été la capitale de la modernité"¹ dit Henri Meschonnic dans *Modernité Modernité*.

Selon Meschonnic, la modernité est occidentale et européenne.² "La modernité part de l'Occident, et revient à l'Occident. Elle est l'Occident".³ Mais que signifie l'Europe pour les intellectuels venant d'un milieu culturel très différent de celui où ils vont se retrouver ? Peut-on définir l'Europe ? Selon Edgar Morin, "l'Europe se dissout dès qu'on veut la penser de

¹ H. Meschonnic, *Modernité Modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 28.

² Meschonnic, *Modernité Modernité*, p. 27.

³ Meschonnic, *Modernité Modernité*, p. 27.

façon claire et distincte, elle se morcelle dès qu'on veut reconnaître son unité. [...] il n'y a rien qui lui soit propre aux origines, et rien dont elle ait aujourd'hui l'exclusivité".⁴

Il est relativement facile de définir l'Europe du point de vue géographique et historique. C'est au niveau culturel qu'elle devient difficile à capter et à cerner. À force de se métamorphoser, elle finit par s'identifier à une image du changement sans fin.

L'Europe est une notion géographique sans frontières avec l'Asie et une notion historique aux frontières changeantes. C'est une notion aux multiples visages que l'on ne saurait surimpressionner les uns sur les autres sans créer le flou. C'est une notion à transformations qui s'est métamorphosée deux fois de façon stupéfiante depuis la chute de l'Empire romain, la première au XV^e-XVI^e siècle, la seconde exactement au milieu du XX^e siècle. L'Europe n'a d'unité que dans et par sa multiplicité. Ce sont les interactions entre peuples, cultures, classes, États, qui ont tissé une unité elle-même plurielle et contradictoire. L'Europe moderne s'est auto-constituée dans un chaos génésique où se sont nouées ensemble des puissances d'ordre, de désordre et d'organisation. L'Europe n'a d'existence, jusqu'au début du XX^e siècle, que dans les divisions, antagonismes et conflits qui, d'une certaine façon, l'ont produite et préservée.⁵

Ainsi l'unité européenne a un caractère fragmentaire où chaque élément se définit en fonction des autres. "La culture européenne ne subit pas seulement ces oppositions, conflits et crises; elle en vit. Ceux-ci sont, eux aussi, autant ses producteurs que ses produits".⁶

L'originalité de la culture européenne n'est pas seulement d'avoir été fille du judéo-christianisme, héritière de la pensée grecque, productrice de la Science et de la Raison modernes. Elle est d'avoir sans cesse été le producteur et le produit d'un tourbillon fait d'interactions et interférences entre de multiples dilalogiques qui ont lié et opposé: religion/ raison; foi/ doute, pensée mythique/ pensée critique; empirisme/ rationalisme; existence/ idée; particulier/ universel; problématisation/ refondation; philosophie/ science; culture humaniste/ culture scientifique; ancien/ nouveau; tradition/ évolution; réaction/ révolution; individu/ collectivité; immanence/ transcendance; hamletisme/ prométhéisme; quichottisme/ sancho-pancisme; etc.⁷

Pour pouvoir tenter de pénétrer cette identité fondée dans la multiplicité et la métamorphose, Edgar Morin propose de recourir à deux principes d'intelligibilité qu'il nomme le 'principe dialogique' et le 'principe de récursion'.⁸ "Le principe dialogique signifie que deux ou plusieurs 'logiques' différentes sont liées en une unité, de façon complexe

⁴ E. MORIN, *Penser L'Europe*, Paris, Gallimard, 1990, p. 22-23.

⁵ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 23.

⁶ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 149.

⁷ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 147-148.

⁸ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 24.

(complémentaire, concurrente et antagoniste) sans que la dualité se perde dans l'unité".⁹ Quant au principe de récursion, il nous permet de "concevoir les processus générateurs ou régénérateurs comme des boucles productives ininterrompues où chaque moment, composant ou instance du processus, est à la fois produit et producteur des autres moments, composants ou instances".¹⁰ Ces boucles sont à la source de la création de l'"unité active"¹¹ qui est propre à l'Europe et qui permet de la différencier des cultures "où l'idée d'unité dilue l'idée de multiplicité et de métamorphose, où l'idée de diversité conduit au catalogue d'éléments juxtaposés".¹² "La difficulté de penser l'Europe, c'est d'abord cette difficulté de penser l'un dans le multiple, le multiple dans l'un: l'*unitas multiplex*. C'est en même temps la difficulté de penser l'identité dans la non-identité".¹³

Edgar Morin clarifie la notion de 'dialogique' qu'il considère être une notion essentielle afin de saisir et définir l'identité européenne. Selon Morin, "le terme de dialogue est insuffisant pour exprimer la conflictualité. Le terme de dialectique est insuffisant pour exprimer la persistance de l'opposition dualiste au sein de l'unité".¹⁴ Ainsi, le terme de 'dialogique' est essentiel pour le soutien de son propos.¹⁵

La mise à l'écart de la religion et son effacement progressif de la scène sociale et culturelle européenne à partir de la période des Lumières transforment l'unité de la religion en une unité laïque et multiple où la raison, la science, l'individu, l'Humanisme, les États-Nations constituent les éléments majeurs. Il s'agit de "l'éclatement de la Chrétienté".¹⁶ En premier lieu, chaque élément gagne son indépendance vis-à-vis de la religion pour l'acquiescer ensuite vis-à-vis des autres éléments. "Tout ce qui se sépare s'autonomise, et, une fois perdu Dieu, Fondement des fondements, tout ce qui s'autonomise cherche, croit trouver son fondement en lui-même".¹⁷

Ce processus qui donne son autonomie aux divers éléments de la culture européenne, met en évidence un changement fondamental dans la façon dont l'homme européen se conçoit. Désormais l'homme veut être indépendant de son père omniprésent: Dieu. Cette nouvelle conception de l'homme libre qui prend son destin en main, marque le début de la modernité.

⁹ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 24.

¹⁰ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 24.

¹¹ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 25.

¹² MORIN, *Penser L'Europe*, p. 24.

¹³ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 24.

¹⁴ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 84.

¹⁵ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 84.

¹⁶ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 23.

¹⁷ MORIN, *Penser L'Europe*, p. 92.

Yahya Kemal est venu au monde dans les Balkans, la partie européenne de l'ancien Empire ottoman qui constitue, avec l'Anatolie, un des deux grands noyaux des terres ottomanes. Les essais d'occidentalisation des Ottomans avaient commencé bien avant sa naissance. La dernière phase de ces démarches commencées dans la période de la décadence de l'Empire ottoman, est la fondation de la République turque.

Pour Mustafa Kemal, fondateur de la nouvelle République turque, l'occidentalisation est fondamentale même et surtout pour la défense du pays. Le caractère militaire et d'homme d'action de Mustafa Kemal ayant toujours été en avant, on oublie souvent qu'il a adopté l'occidentalisation comme une nécessité qu'exigeaient les conditions de l'époque. Pourtant ses paroles mettent ce fait clairement en évidence: "L'Europe et la Turquie sont opposées l'une à l'autre. L'Occident qui ne s'est pas contenté de nous voir comme un peuple voué à être inférieur, a fait tout le nécessaire pour précipiter notre perte."¹⁸ Mustafa Kemal, disait en 1923:

Nos ennemis ont cru que le peuple turc qui a fondé l'État ottoman, ses origines et les anciens habitants de ce pays étaient tous ruinés et effondrés; ils avaient bien tort. Depuis des siècles, nos ennemis ont semés des idées de haine et d'hostilité parmi les peuples européens. [...] Même aujourd'hui, on croit en Europe que le Turc est hostile à tout progrès, incapable d'évoluer spirituellement et intellectuellement. C'est une grave erreur. [...] Cette mentalité contre laquelle nous luttons continuellement existe en Europe.¹⁹

Afin de faire disparaître les préjugés des Occidentaux contre les Turcs, ou de leur ôter les moyens de légitimer leur hostilité, Mustafa Kemal va essayer de remplacer l'image de l'Ottoman ennemi de l'Occident par l'image du Turc qui est son ami. Pour cette raison, il va prendre soin d'accentuer, à chaque occasion, la différence entre l'identité turque et l'identité ottomane.

La mentalité qui voit l'Ottoman comme l'«autre» de l'homme occidental trouve ses fondements dans le mode de vie religieux qui est prédominant dans la culture ottomane. L'alterité est fondée sur l'alterité de la religion. Gerard Delanty exprime ce fait dans le cadre de la modernité occidentale:

[...] une dimension de la formation de la modernité européenne a été la polarité des Chrétiens contre les ennemis intérieurs (les Juifs) et les ennemis extérieurs (les Musulmans). En d'autres termes, la dimension mondaine de la modernité a été étroitement associée à la logique de l'exclusion et de l'inclusion.²⁰

¹⁸ Cité par H. İNALCIK, *Atatürk ve demokratik Türkiye*, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2007, p. 41.

¹⁹ Cité par H. İNALCIK, *Atatürk ve demokratik Türkiye*, p. 143.

²⁰ G. Delanty, *Modernity and postmodernity*, London, Sage Publications, 2000, p. 9-10.

Cette alterité qui était d'abord fondée sur la différence des religions, va se transformer, suite à l'exclusion de la religion après les Lumières, en une opposition entre une vision du monde centrée sur la religion et une vision du monde centrée sur le monde réel (ou l'humain). Voulant empêcher les occidentaux de voir le Turc comme un 'autre' et suite aux réformes qu'il réalise entre 1922 et 1928, Mustafa Kemal va non seulement échanger les codes culturels se référant à l'identité ottomane par des codes culturels se référant à l'identité nationale turque, mais tous les symboles qui rendent visible un mode de vie religieux dans la société vont être remplacés par des symboles se référant à un mode de vie mondain. Ainsi, l'histoire de la révolution turque peut être interprétée comme la transformation du mode de vie turc en un mode de vie mondain. Par exemple, le turban et le fez sont remplacés par le chapeau, le tcharchaf et le djobbe sont remplacés par les habits modernes.

Il faut souligner que contrairement à la modernité occidentale, la modernité turque ne s'engage pas réellement dans une relation dialogique avec la religion et le passé culturel. On peut uniquement parler d'un certain glissement du domaine de la religion et de la culture. En outre, la modernité turque n'entreprend pas une relation dialogique avec la civilisation occidentale et le mode de vie moderne. Il s'agit de l'importation totale de la modernité occidentale. Comme le montre le titre de son livre *La Modernité retardée et la culture esthétique*, Gregory Jusdanis utilise le terme de 'modernité retardée' pour désigner la situation dans les pays où la modernité ne s'est pas développée selon un processus naturel, et où elle a été importée de l'Occident. Selon Jusdanis, les modèles importés ne fonctionnent pas comme leurs équivalents en Europe. Ils sont souvent confrontés à des résistances. Pour cette raison, le projet moderne change selon le lieu où il est mis en œuvre. C'est la raison pour laquelle on peut parler de plusieurs modernités. Mais les pays de la périphérie intériorisent l'incompatibilité qui existe entre les modernités authentiques des occidentaux et les réalités locales, comme une insuffisance structurale. L'absence de la modernité est vue comme un défaut. Suite à des tentatives "insuffisantes" afin de rejoindre l'Occident, on revendique le passage à un nouveau niveau de modernité. Pourtant, selon Jusdanis, s'il y a effectivement un défaut, il ne provient pas de l'absence de modernité, mais de l'introduction de celle-ci dans le pays, sans tenir compte des conditions locales.²¹

Yahya Kemal, qui donne son soutien total à Mustafa Kemal pendant la guerre d'indépendance, est plus prudent au sujet des réformes qui sont réalisées suite à la fondation

²¹ G. Jusdanis, *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, p. 11-12.

de la République. On sait que le poète s'oppose aux réformes d'Atatürk concernant la langue et l'histoire. Ses idées divergent de celles de Mustafa Kemal au sujet de la religion.

Yahya Kemal, lors de leur première rencontre à Bursa, est installé par Mustafa Kemal à la résidence où il se trouve lui-même, et est invité à un dîner en son honneur. Lors de ce dîner, il est question du nouveau mode de gouvernement, des relations de l'État avec la religion et avec l'Islam. Yahya Kemal, "exprime d'une façon modérée que le peuple qui a choisi l'Anatolie et la Roumélie comme patrie, a formé un Islam turc, propre à lui, en mêlant les croyances qu'il a apportées de l'Asie centrale à celles des peuples indigènes de l'Anatolie, qu'il pense qu'il ne faut pas toucher à la 'foi' et aux 'croyances' du peuple".²²

On peut en conclure que la religion est un des éléments essentiels composant la notion de peuple chez Yahya Kemal. Pourtant, il faut souligner qu'il s'intéresse non pas au côté de la religion qui est lié au pouvoir, mais à son côté culturel qui continue à vivre dans les croyances du peuple.

Ainsi, quand les couvents de derviches et les zaouïas sont fermés le 30 novembre 1925, Yahya Kemal voit cette question non pas comme un problème de pouvoir religieux mais comme un problème culturel. Selon lui, une partie des décisions à ce sujet ont été prises trop rapidement.²³ D'après Yahya Kemal, la rectification des couvents de derviches, qui ont beaucoup contribué à l'épanouissement de la culture et des arts dans l'histoire, et l'utilisation de ces institutions pour éduquer des hommes religieux éclairés est une meilleure méthode à adopter.

Mustafa Kemal n'envisage pas d'éliminer ou de négliger les valeurs religieuses et culturelles mais de les rendre invisibles. Pour cette raison, on peut observer une scission dans la conscience du Turc. D'un côté la mentalité occidentale est rendue visible par l'intermédiaire du mode de vie, et de l'autre les valeurs religieuses et culturelles sont cachées dans le domaine personnel et dans l'univers intérieur de l'individu.

Maintenant que la religion et l'héritage culturel ottoman sont poussés vers le monde intérieur de l'individu, cet univers est désormais le seul domaine du divin et du culturel. On peut dire que c'est un fait qu'on observe dans toutes les sociétés modernes. Alain Touraine le montre : "L'idée de modernité remplace au centre de la société Dieu par la science, laissant au mieux les croyances religieuses à l'intérieur de la vie privée".²⁴

²² S. S. UYSAL, *Şiire adanmış bir yaşam*, İstanbul, Yahya Kemal'i Sevenler Derneği, 1998, p. 215.

²³ UYSAL, *Şiire adanmış bir yaşam*, p. 216.

²⁴ A. Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1992, p. 22.

Si l'un des points sur lesquels Yahya Kemal est en désaccord avec Mustafa Kemal est la religion, un autre est l'histoire. Le poète "pense que la tentative de Mustafa Kemal de chercher les origines des Turcs de la Turquie dans des 'tribus' très anciennes comme les Sumériens, les Élamites et les Hittites n'est pas scientifique".²⁵ Il pense qu'il est plus réaliste de faire commencer l'histoire des Turcs de l'Anatolie et de la Roumélie par 1071. Rappelons que 1071 est la date de la guerre de Malazgirt qui a permis aux Turcs de s'installer en Anatolie.

Mustafa Kemal veut chercher les fondements de l'histoire des Turcs dans un passé plus reculé, dans une période pré-islamique, pour des raisons idéologiques. Grâce à cette conception de l'histoire turque, la période seldjoukide et ottomane pendant laquelle les Turcs se sont chargés de la mission de servir à l'expansion de l'Islam, peut être rendue 'invisible'. Ainsi, en mettant en avant une période où les Turcs n'avaient pas encore adopté la religion islamique, il est possible d'effacer l'image du Turc en tant qu'"autre" de l'homme occidental.

Le troisième point de désaccord entre Yahya Kemal et Mustafa Kemal est la langue. Comme le souligne Sermet Sami Uysal, le poète n'est pas opposé à la réforme réalisée en 1928 concernant l'adoption des lettres latines.²⁶ Yahya Kemal est du même avis que Bernard Lewis qui dit que "s'il convient admirablement à la langue arabe, l'alphabet arabe est particulièrement peu approprié au turc".²⁷ Les propos du poète cités ci-dessous le montrent clairement:

Pensez aux lettres de l'alphabet que l'on apprend aux enfants dans nos écoles. Dans cet alphabet il y a combien de lettres qui représentent les sons qu'on prononce. Après une brève réflexion vous conclurez que cet alphabet ne peut absolument pas représenter le turc, car elle ne comporte pas les voyelles et les consonnes utilisées par le Turc mais elle est pleine de lettres dont il ne sent même pas l'existence. Cela veut dire qu'on n'a pas un alphabet national.²⁸

L'adoption des lettres latines est suivie par la réforme concernant la langue qui a pour objectif de 'purifier' le turc en le 'nettoyant' des mots de provenance arabe ou persane. Cette réforme, tout comme l'adoption de lettres latines, a des objectifs idéologiques liés à la religion. D'autre part, l'arabe étant la langue du Coran et le persan étant la langue des Iraniens qui ont transmis l'Islam aux Turcs, ces deux langues sont considérées comme 'sacrées'. La tentative visant à quitter ces langues 'sacrées' pour adopter le turc qui n'est pas considéré comme sacré, symbolise le passage d'une vision du monde religieuse à une vision du monde

²⁵ UYSAL, *Şiire adanmış bir yaşam*, p. 217.

²⁶ UYSAL, *Şiire adanmış bir yaşam*, p. 199.

²⁷ B. LEWIS, *Islam et laïcité*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 373.

²⁸ Y. K. BEYATLI, *Edebiyata dair*, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1984, p. 102.

mondaine, occidentalisée et progressiste. Bernard Lewis souligne l'aspect idéologique de ces réformes:

Il est significatif que cette chasse aux mots étrangers ne toucha que les langues islamiques et orientales: l'arabe et le persan; les mots d'origine européenne, tout aussi étrangers, y échappèrent, et un certain nombre furent même nouvellement importés pour combler les vides laissés par les exclus.²⁹

Bien que Yahya Kemal croie à la nécessité d'une langue nationale, il ne pense pas que cette langue doive être formée par la voie d'un processus de purification. Selon lui, il est inévitable qu'une langue comporte des mots de provenances variées et ceci n'est pas un point négatif mais au contraire, le signe d'une richesse.

Selon Yahya Kemal, le caractère 'national' d'un mot ne provient pas de son origine, mais de la transformation opérée sur ce mot par le peuple qui l'utilise. En effet, au sujet de cette langue nationale, il dit qu'il prend comme critère, non pas la linguistique ou son goût personnel mais le goût du peuple. "Les mots venant de l'arabe et du persan qui sont turquisés appartiennent au turc. Pour le reste, il faut fermer le dictionnaire".³⁰

D'après Yahya Kemal, l'instrument principal qui permettra de créer le turc national est la poésie. "Je suis convaincu que ce turc écrit, qu'on a toujours senti mais jamais pu former, naîtra suite à la création d'un langage poétique. Car la langue d'un peuple ne pourra être élaborée qu'à l'aide de l'enclume et du marteau flamboyant qu'est la poésie".³¹ Ce nouveau langage poétique que le poète envisage de former, va mettre en avant le caractère conquérant et unificateur des Turcs et, en édifiant un pont entre les périodes glorieuses de l'Empire ottoman et la République turque, va, sur le plan symbolique, ranimer et rendre de nouveau visible la culture ottomane.

Pour conclure, les réformes d'Atatürk concernant le mode de vie, -par exemple l'adoption du chapeau, le changement de la façon dont les femmes s'habillent- ne dérangent pas Yahya Kemal. On peut constater qu'il voit ces réformes comme des changements de nature superficielle qui ne menacent pas l'héritage culturel. Pourtant, bien qu'il ne s'oppose pas aux réformes concernant les éléments essentiels de l'héritage culturel tels que la langue, l'histoire et la religion, il a certaines réserves à leur égard. Il craint que la tentative afin de rendre l'Ottoman 'invisible' n'aille, à long terme, effacer complètement cet héritage culturel de la mémoire des Turcs. Ainsi, il adopte une voie opposée à celle de la modernité turque et tente de rendre la culture ottomane de nouveau 'visible' dans ses poèmes et ses écrits.

²⁹ LEWIS, *Islam et laïcité*, p. 380.

³⁰ BEYATLI, *Edebiyata dair*, p. 273-274.

³¹ BEYATLI, *Edebiyata dair*, p. 273.

