

Le Prince Sabahaddin (1879-1948)

Autor(en): **Bozarslan, Hamit**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **52 (2002)**

Heft 3: **Osmanische Diaspora = Diaspora ottomane**

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-81315>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Le Prince Sabahaddin (1879–1948)

Hamit Bozarlan

Zusammenfassung

Prinz Sabahaddin, Neffe des Sultans Abdul Hamid II., gilt als Gründungsvater des ottomanischen Liberalismus. Während der ersten Phase seiner Karriere als politischer Oppositioneller (1900–1908) versuchte er die Einheit zwischen Muslimen und Christen zu verwirklichen und die Unterstützung der «zivilisierten Welt» für die Sache der Jungtürken zu erhalten. In dieser Zeit begegnete er Edmond Demolins und wurde Anhänger der Schule der sogenannten Sozialwissenschaften. Nachdem er 1906/07 in den Ostprovinzen die urbane Mobilisation gegen den Palast angeleitet hatte, kehrte Sabahaddin nach der «Proklamation der Freiheit» nach Istanbul zurück. Seine Bewegung wurde aber durch das Komitee «Einheit und Fortschritt» schnell marginalisiert. Wiederum wurde er ins Exil gezwungen, zunächst 1913, dann von 1924 bis zu seinem Tod im Jahr 1948. Die Beziehungen zwischen dem Prinzen und der Schweiz, seinem Gastland während den 25 letzten Jahren seines Lebens, waren unkompliziert und friedlich. Er äusserte sich selten über «dieses ganz kleine freundliche Land, das Respekt verdient». Das Land, das dem müden und von Jahrzehnten der erfolglosen Kämpfe erschöpften Manne ein friedlicher Hafen war und das zwar im Zentrum Europas, aber am Rande der zerfleischenden Zeitgeschichte lag, diente dem Prinzen weder als Modell noch als Gegenmodell, auf dem er hätte sein Programm für das Osmanische Reich oder für die Türkei aufbauen können.

L'histoire ne s'intéresse que rarement aux vaincus. Le Prince Sabahaddin qui a mis le doigt sur «certains de nos 'tabous' sociaux'»¹ ne fait pas

1 S. Mardin: *Jön-Türklerin Siyasi Fikirleri, 1895–1908*, Ankara, Türkiye İis Bankası, 1964, p. 215.

exception à la règle². Plus de 50 ans après sa mort, aucune biographie ne lui est consacrée et seule une partie de ses textes est accessible.

Neveu du Sultan Abdül Hamid II, fils de Damat Mahmud Celaleddin Pacha et de Seniha Sultan, le Prince Sabahaddin naquit en 1879. Il reçut une éducation particulière dans le palais de son père où il était de fait assigné à résidence. Dès son enfance il apprit le français et se familiarisa avec les classiques européens. Ses enseignants de français n'étaient d'ailleurs pas des Français, mais deux Suisses, Barchille Bertratod et M. Charlier. Sa formation incluait également la peinture, enseignée par deux maîtres italiens, ainsi que les sciences exactes et expérimentales (ce qui explique ses rencontres avec Camille Flammarion et son extase, dans les années 1920, devant la théorie de la relativité d'Einstein)³.

En 1900, il fuit, aidé de Jacques Charlier, la capitale ottomane avec son père et son frère, Lutfullah. Durant les neuf années passées en exil, il eut, selon ses propres dires, trois objectifs: créer des centres de résistance contre le régime d'Abdül Hamid II, réaliser l'unité des musulmans et des chrétiens, et obtenir l'appui du «monde civilisé»⁴ pour la cause des Jeunes Turcs. Ses rencontres avec Edmond Demolins le menèrent vers l'Ecole dite de Science sociale. En 1902, il réunit le Premier Congrès jeune turc⁵. L'échec de ce congrès, qui ne permit pas de résoudre les conflits internes des opposants au régime de Sultan Hamid II, le poussa à fonder, en 1906, son propre groupe: Initiative Privée et Décentralisation (*Tesebbüs-i şahsi ve ademi Merkezîyet*). De même, il lança, depuis la Suisse, son journal, *Terakki* (Progrès). Son mouvement visait des réformes radicales dans l'Empire, la décentralisation et l'intégration des «différentes races» ottomanes⁶. Il joua également un rôle décisif dans le Deuxième Congrès des Jeunes Turcs, réuni en 1907, sans davantage parvenir à aplanir les différends au sein de l'opposition.

Inspireur des mobilisations urbaines contre le Palais dans les provinces de l'Est (1906–1907), Sabahaddin retourna à Istanbul après «la proclamation de la Liberté». Mais sa mouvance fut rapidement margi-

2 Cf. cependant, C. O. Tütengil: *Prince Sabahaddin*, Istanbul, Istanbul Matbaası, 1954; A. Erkul, «Prens Sabahaddin», in E. Kongar: *Türk Toplum Bilimcileri*, Istanbul, Remzi Kitabevi, 1982, v° 1, pp. 79–150; C. Reyhan: «Prens Sabahaddin», in *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Istanbul, İletişim, v° 1, 2001, pp. 146–151 et les introductions de N. S. Kösemihal et M. Sencer à l'édition moderne de Prens Sabahaddin: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Istanbul, Elif Yayınları, 1965.

3 C.-O. Tütengil et V. Günyol: *Prens Lütfullah Dosyası*, Istanbul, Çan Yayınları, 1977, p. 16.

4 Prince Sabahaddin, «Tesebbüs-i Şahsi ve Tevsi-i mezuniyet hakkında bir izah» (1908), in N. N. Ege: *Prince Sabahaddin. Hayatı ve İlmî Müdafaaları*, Istanbul, Fakülteler Matbaası, 1977, p. 159.

5 Le Prince avait lui-même financé le Congrès qui se réunit chez le sénateur français M. Pierre Pontalis le 4 février 1902.

6 *Ibid*, p. 70.

nalisée par le Comité Union et Progrès. Il entreprit alors un vaste travail pédagogique pour expliquer ses idées et se défendre contre les accusations dont il était la cible (anglophilie, collaboration avec les anarchistes, encouragement au séparatisme arménien, ascendance géorgienne...). Il dénonça le système autoritaire mis en place par Union et Progrès⁷ et fut tenté par un rapprochement avec les militaires hostiles au pouvoir en 1909, mais ne parvint pas à freiner la transformation d'Union et Progrès en un Parti-Etat. Le Parti libéral (*Ahrar*) qui le soutenait fut interdit après l'insurrection de 1909. Accusé, de même que les autres libéraux ottomans, et en absence de toute preuve, de complicité dans l'assassinat de Mahmud Sevket Pacha, il fut condamné à mort par contumace. L'Entente libérale (*Hürriyet ve Itilaf Partisi*), qui défendait ses idées sans être sa propre formation, fut également interdite en 1913.

Contraint de nouveau à l'exil, il mit, depuis la France et la Suisse, le Triumvirat unioniste en garde contre la participation à la guerre dans le camp allemand. Pour lui «la guerre se terminera inévitablement par l'échec de l'Allemagne et de l'Autriche-Hongrie, si vous y participez aux côtés de ces Etats, cela ne se fera qu'au prix de la perte de l'Asie ottomane et l'Empire ottoman sera effacé de la carte mondiale»⁸. Il accueillit la nouvelle de l'entrée en guerre de l'Empire comme «un coup moral»⁹. Ses efforts pour aboutir à une paix unilatérale entre l'Empire et les pays de l'Entente s'avérèrent vains.

Estimant que le vent lui était enfin favorable, il réunit, en 1919, avec Ahmed Resid Bey et Serif Pacha, son ancien compagnon libéral, un Congrès libéral turc en Suisse. Le congrès nomma à l'unanimité Serif Pacha «délégué à Paris, avec pleins pouvoirs d'agir auprès de la Conférence de paix et des milieux politiques de l'Entente»¹⁰. Durant cette période, il semble avoir caressé le projet, rapidement abandonné, de constituer un nouveau gouvernement ottoman¹¹, chargé selon lui, de reconnaître la séparation des Arméniens, accorder une place importante aux Grecs, instaurer le principe d'autonomie locale des vilayets, donner la priorité aux «self made men», et enfin, se débarrasser du Khalifat qui serait revenu aux Arabes¹².

C'est aussi durant cette période qu'il republia son ouvrage programmatique: *Comment la Turquie peut-elle être sauvée? (Türkiye Nasil Kur-*

7 *Ibid*, p. 267.

8 *Ibid*, p. 299, Cf. aussi, *ibid.*, p. 314.

9 C.-O. Tütengil et V. Günyol, *op. cit.*, p. 15.

10 *Tribune de Genève*, 18. 1. 1919.

11 A. El-Ghayati: «Chez le Prince Sabaheddine», *Tribune de Genève*, 2.-3. 3. 1919. Je remercie H.-L. Kieser de m'avoir fourni une photocopie de cette interview.

12 *Ibid*.

tarilabilir?, première édition: 1913). Bien que succès de librairie, ce livre paraissait à la fois trop anachronique et trop prématuré dans la période d'interregne. Anachronique, car fruit de ses combats contre les Unionistes, il appartenait à un monde désormais disparu. Prématuré aussi, car la Turquie kémaliste en gestation, rapidement lancée dans une construction autoritaire, ne pouvait faire place à un courant libéral, foncièrement antiautoritaire et prônant ouvertement la décentralisation. En 1924, comme les autres membres de la dynastie, les deux frères furent d'ailleurs exclus de la Turquie. Lütfullah choisit la France comme terre d'exil, alors que Sabahaddin partit en Suisse où il vécut, dans un grand isolement et des conditions matérielles très difficiles, jusqu'à sa mort en 1948.

On connaît peu de choses sur ces décennies passées en Suisse. On sait cependant qu'il resta, jusqu'à la fin de sa vie, un adepte inconditionnel de l'École de la Science sociale. Banni de son pays, il lui restait quelques amis et disciples, vivant comme lui un exil ou, en «exil intérieur» en Turquie (dans la deuxième moitié des années 1940, il se réjouit de l'apparition de quelques nouveaux disciples dans les cercles sociologiques turcs).

Les rapports du Prince avec la Suisse, sa terre d'accueil durant les 25 dernières années de sa vie, semblent avoir été simplement paisibles. Il ne fit que rarement allusion à «ce tout petit pays charmant, digne de respect»¹³. Havre de paix pour un homme fatigué par des décennies de combats perdus, au cœur de l'Europe mais à la marge de l'histoire déchirante de l'Europe contemporaine¹⁴, la Suisse ne représentait en effet pas un modèle ou un contre-modèle conflictuel sur lequel le Prince aurait pu bâtir son programme pour l'Empire ottoman ou pour la Turquie.

«Un jour j'ai lu un livre et ma vie a changé»

«Un jour j'ai lu un livre, et ma vie a changé.» Cette toute première phrase du roman *La vie nouvelle* d'Orhan Pamuk résume parfaitement la trajectoire du Prince Sabahaddin. Sa découverte, «alors que je me promenais, très fatigué physiquement et moralement, dans l'une des fameuses rues de Paris» d'*A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* de

13 *Ibid.*, p. 454.

14 C'est depuis la Suisse que Sabahaddin observait les événements dramatiques des années 20–40. Comme son frère duquel il était très proche, il fut très probablement horrifié par le nazisme et par la Deuxième Guerre mondiale. Mais après la guerre, il condamna également l'Union soviétique et défendit le Pacte de l'Atlantique «démocratique et libéral» contre ce système d'«espionnage et de haine» que constituait le bolchevisme. N. N. Ege, *op. cit.*, p. 453.

Demolins changea en effet son itinéraire intellectuel, ou mieux, lui en offrit un¹⁵.

Pour les opposants ottomans, le Livre, souvent trouvé à la faveur d'une rencontre ou d'une promenade, était un «chemin». Celui de Sabahaddin allait le conduire à l'École de la Science sociale. La tradition de Le Play (1806–1882) et de Demolins (1852–1907) permit en effet au Prince de se situer en dehors du positivisme en vogue et du darwinisme social qui influençait la majorité des opposants Jeunes Turcs, pour considérer l'individu comme l'élément décisif de la vie sociale.

Certes, on a pu, partant de cette place accordée à l'individu, définir le Prince comme «un révolutionnaire de droite». Ainsi, son programme d'initiative privée et de décentralisation n'aurait été qu'une simple adaptation des idées réactionnaires de Demolins, lui-même accusé de vouloir former une élite aristocratique française chargée de la gestion de l'empire colonial¹⁶. Cette critique me paraît cependant totalement infondée. En premier lieu, une telle lecture de Demolins est extrêmement réductrice car les catégories «individualisme» (en tant qu'opposé au «collectivisme»), ou «réactionnaire» (en tant qu'opposé au «révolutionnaire») ne sont pas pertinentes pour expliquer son modèle. Elle omet simplement le fait qu'en mettant l'accent sur les structures sociales et sur l'individu – fut-il aristocratique –, l'École de la Science sociale s'inscrivait à porte-à-faux avec les idées pré-totalitaires en vogue au tournant du siècle. Certes conservateur, Demolins ne s'opposait pas moins à la conception du social comme corps organique, devant à ce titre être renforcé pour s'engager dans la lutte avec les autres corps organiques. En deuxième lieu, cette critique oublie que la découverte d'un «livre» et d'une doctrine par les membres d'une intelligentsia non européenne succède souvent à un malaise, à une quête durable. Le «livre» en l'occurrence ne joue que le rôle d'«annonciateur» au sens de Jeanne Favret-Saada du terme, permettant de reformuler, à la lumière de la réponse trouvée dans ses pages, une question qui est déjà là et pour la doter d'une légitimité et d'un sens universels. Enfin, comme le montre aussi bien la trajectoire des militants unionistes que celle du Prince Sabahaddin, les idées «importées» ne restent pas dépendantes de leurs fondements et prémisses européennes. Elles se transforment par leur circulation même¹⁷. «Receveur passif» des courants d'idées occidentaux qui

15 *Ibid.*, p. 36.

16 Cf. A. Kansu: «Prens Sabahaddin'in Düşünel Kaynaklari ve Asiri Muhafazakâr Düşüncenin İthali» in *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, İstanbul, İletisim*, n° 1, 2001, pp. 156–165.

17 L. Dumont: *L'idéologie allemande. France–Allemagne et retour, Homo Aequalis II*, Paris, NRF, 1991.

vont faire rage chez lui, l'intellectuel ottoman n'en reste pas moins un «usager actif»¹⁸, donnant sens aux idées occidentales dans sa propre praxis politique.

Comme la plupart des Unionistes qui trouvaient dans le positivisme une religion – car porteur du salut – *et* une science, Sabahaddin concevait la «science sociale» comme le chemin du salut *et* une science aussi positive que la physique et la chimie¹⁹. Les penseurs marquants du tournant du siècle, Spencer, Lefourreau, Tarde, Durkheim et Le Bon, étaient «stériles», et la sociologie, d'une manière générale, n'arrivait pas à dépasser la période de la biologie d'avant Cuvier²⁰. En revanche, tout comme «la science naturelle commence à résoudre, par les méthodes d'observation et d'expérimentation, les mystères de la vie qui nous étaient complètement inconnus encore hier, la Science sociale résout progressivement, mais avec la même force et la même clarté, ceux d'une des expressions les plus compliquées et les plus sublimes de la vie: la vie sociale»²¹. Comme les autres intellectuels ottomans de l'époque, Sabahaddin était éclectique, puisant dans divers systèmes de pensée scientistes. Ainsi, il fut influencé par le darwinisme social et suggéra que les sociétés humaines étaient gérées par la «sélection sociale»²². Mais pour lui cette sélection n'était pas irréversible, car imposée par la nature, elle pouvait être modifiée grâce à la science. Par l'initiative individuelle et la décentralisation, chaque société pouvait disposer des moyens de changer ses structures, de passer d'une forme communautariste à une forme particulariste²³.

Enfin, Sabahaddin sublimait également Frederic le Play, maître fondateur de l'École de Science sociale²⁴, mais comme Edmond Demolins, il s'en séparait également sur plusieurs points. Il détestait, comme Le Play, les capitales et les grandes métropoles. De même, il estimait que la réforme sociale devait être menée par une élite connaissant «les conditions du pays» et capable de «prendre les mesures» exigées. Mais, contrairement à Le Play, il était révolutionnaire et surtout, tout comme E. Demolins il condamnait la haine du maître à l'égard des États-Unis dont il avait prédit la «destruction rapide»²⁵.

18 K. Thomson: *Beliefs and Ideology*, Londres, The Open Press, 1986, p. 29.

19 Prince Sabahaddin: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, Istanbul, Elif Kitabevi, 1965, p. 33.

20 *Ibid.*, p. 34.

21 Prince Sabahaddin: «Besinci Mektup», reproduit in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 209.

22 Prince Sabahaddin: «Sekizinci Mektup», in *ibid.*, p. 241.

23 Pour quelques titres de son journal, cf. C. O. Tütengil, *op. cit.*, p. 26.

24 Prince Sabahaddin: «Altinci Mektup» in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 209.

25 *Ibid.*, p. 36.

Réforme comme transformation des structures sociales

Sabahaddin est généralement considéré comme le fondateur du libéralisme ottoman. Sans être fausse, cette affirmation gagnerait à être nuancée. Force est de constater que le Prince ne disposait pas de programmes économique ou politique clairs. A l'instar de Demolins, son projet n'était libéral que par *défait*, dans le sens où la réalisation des prémisses de l'École de la Science sociale exigeait un *cadre* libéral. Ce n'est qu'en réduisant le poids économique et politique du centre que le «self interest», ce garde-fou sensé pousser les individus et les collectivités locales vers le bien-être, aurait pu voir le jour.

Or la société turque était composée selon lui de deux grandes classes: les oppresseurs, dont le but était de continuer d'opprimer, et les opprimés, dont le but était, non pas de renverser les oppresseurs, mais d'en faire partie. Ce concept ne se fondait pas sur une définition économique. La «classe» des oppresseurs était celle des fonctionnaires et des officiers, l'autre, des opprimés, celle de la paysannerie et de la *reaya*. Malgré l'absence d'une aristocratie dans l'Empire ottoman, par le passé ces deux classes étaient distinctes et cloisonnées. Mais depuis les *Tanzimat* et la fin des corps classiques de bureaucrates (civils et militaires), le passage de l'une à l'autre était possible, poussant dès lors l'opprimé à ne rêver que de faire partie des oppresseurs. La société turque se trouvait donc engagée dans un cercle vicieux qui perpétuait son malheur, puisque les opprimés, plutôt que de vouloir changer leurs conditions ou s'émanciper, ne faisaient que reproduire l'oppression²⁶.

Selon Sabahaddin les Turcs avaient connu trois phases dans leur histoire, la première, déterminée par la psychologie des steppes, était celle de l'Asie centrale; la deuxième, due à l'influence iranienne, celle du despotisme absolu; et la troisième résultait des contacts avec l'Occident. Cependant, ces contacts n'avaient pas entraîné de changements dans les structures sociales de l'Empire, dans la mesure où la civilisation occidentale elle-même ne se résumait pas à un seul type de structure sociale. Au contraire, on en dénombrait plusieurs formes. Sabahaddin définissait les structures sociales de l'Empire, des Turcs notamment, comme communautaires (*tesekkül-i tecemümü*)²⁷. La Turquie avait des fonctionnaires, donc des consommateurs, mais manquait de classe productive. Le facteur qui était à la base du déclin ottoman n'était donc pas, comme on l'affirmait souvent, l'Islam. Pas plus que le droit, l'économie, la morale, etc., la religion ne faisait partie des structures sociales «unitaires», elle en

26 Prince Sabahaddin: «Besinci Mektup», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 203.

27 Sabahaddin: *Türkiye Nasil Kutturarilabilir?*, *op. cit.*, p. 37.

était seulement l'émanation²⁸. De même, rendre l'ignorance ou la corruption du gouvernement ottoman responsables du déclin ou espérer que des mesures comme le changement d'alphabet amélioreraient les choses n'avait «aucun sens»²⁹. Enfin, imaginer que l'armée pouvait garantir l'ordre et devenir le guide de la vie politique, constituait une preuve supplémentaire de l'attachement des Turcs aux structures sociales communautaires qui avaient provoqué leur déclin. Le programme de Sabahaddin visait la transformation de ces structures car «quel que soit le nom du régime – absolutisme, monarchie constitutionnelle, république – tant que la structure de la société n'est pas changée, le résultat demeurera le même: la tyrannie politique et la misère sociale»³⁰.

Les recettes de l'opposition jeune turque prévoyant essentiellement un retour à la Constitution et des réformes administratives ne permettaient pas de briser ce cercle vicieux. Sabahaddin récusait également le scénario de la délivrance de la tyrannie par le régicide: «en le [Sultan Hamid II] tuant nous ne pourrions pas obtenir le salut. Il serait remplacé par un autre»³¹. Pour lui, un gouvernement ne pouvait «rendre ni heureuse, ni malheureuse une société composée de trente millions d'individus». La priorité devait donc être donnée à la réforme des «mœurs et de la nature de la société» car l'oppression du centre «n'était que le fruit de notre éducation»³².

Or, les fonctionnaires n'étaient pas à la hauteur de la tâche de préparer les nouvelles générations à l'esprit de l'initiative privée, les intellectuels, qui constituaient la classe des *gentlemen*, devaient par conséquent en prendre la relève³³.

Problème des modèles

Pour bien souligner que ce n'est ni l'appartenance géographique ou culturelle à une civilisation ni même la forme politique et administrative d'un pays qui déterminent la vie sociale, Sabahaddin se référait à divers exemples tirés d'Europe et d'Amérique. L'Angleterre et l'Espagne, deux pays européens, étaient dirigées par des monarchies constitutionnelles alors que la République était la forme en vigueur à la fois en Amé-

28 *Ibid.*, p. 41.

29 *Ibid.*, p. 46.

30 C. Reyhan, art. cit., p. 150.

31 Lettre de Sabahaddin à A. B. Kuran, in A. B. Kuran: *Osmanli Imparatorlugu'nda Inkilâp Hareketleri ve Millî Mücadele*, Istanbul, Baha Matbaasi, 1956, p. 445.

32 *Ibid.*, pp. 279–280.

33 Sabahaddin: «Yedinci Mektup», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 218. Remarquons cependant que cet élitisme contrastait avec l'ingénierie sociale des Unionistes, qui de surcroît, substituait les héros et les génies aux élites.

rique du Nord et en Amérique du Sud. Mais l'Angleterre et l'Amérique du Nord, soumises à des formes gouvernementales différentes, étaient prospères et vivaient dans la liberté, alors que l'Espagne et les pays d'Amérique du Sud gémissaient sous le joug des tyrannies et connaissaient une grande pauvreté³⁴.

L'Amérique latine constituait en effet une référence constante, presque obsessionnelle, chez Sabahaddin. Il s'y référait pour expliquer l'importance des structures communautaires, mais au-delà de cette leçon plutôt sociologique, ce sous-continent présentait les syndromes de ce qui attendait la Turquie constitutionnelle. Sabahaddin saisissait que même la proclamation d'une république, autrement dit la mise en œuvre du modèle politique sensé être le plus démocratique, ne suffirait pas à marquer le passage à une vie politique fondée sur la pluralité. En Amérique du Sud expliquait-il, il y a des républiques, «mais elles sont dirigées par des bandits»; la liberté de presse y est théoriquement reconnue, mais cela n'empêche pas «de tuer celui qui parle»³⁵. Le ministère des Travaux publics fonctionne régulièrement, mais «ce sont des étrangers qui en profitent»³⁶. En 1913, date de la fin du pluralisme politique dans l'Empire ottoman, il revenait sur cet exemple pour souligner que dans les pays d'Amérique latine, il n'y avait pratiquement pas de choix entre la dictature et l'anarchie³⁷.

Sabahaddin réprouvait les «formations communautaires» pour leur opposer les «formations particulières» dont l'Angleterre était l'exemple type³⁸. Les Anglais sortaient de l'école presque ignorants en comparaison de leurs camarades français, mais ils disposaient d'infiniment plus de connaissances pratiques. Ce fait ne s'expliquait nullement par des différences confessionnelles car, tout comme le catholicisme, «le protestantisme est oppressif dans des milieux communautaires, et respectueux des libertés dans des milieux particularistes. Ainsi, dans une structure communautariste, les religions se dégradent au point de devenir un instrument d'oppression, et provoquent des réactions à la mesure [de l'oppression]. Dans des structures particularistes, elles répondent à un besoin social par leur respect de l'indépendance de l'individu et parce qu'elles se développent au rythme de ces structures, si bien qu'elles gagnent le respect du public»³⁹.

34 Sabahaddin: *Türkiye Nasil Kurtarilabilir?*, *op. cit.*, p. 37.

35 Sabahaddin: «Tesebbüsi Sahsî ve Tevsîî i Mezuniyet Hakkında Bir Izah», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 164.

36 Sabahaddin: «Besinci Mektup», in N. N. Ege, *op. cit.*, pp. 206–207.

37 «Prince Sabahaddin Bey'in Millî Vicdana Hitabı», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 412.

38 Sabahaddin: «Altinci Mektup», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 209.

39 Sabahaddin: *Türkiye Nasil Kurtarilabilir?*, *op. cit.*, p. 39.

Si l'Angleterre était le modèle idéal de la décentralisation, la France était le pays par excellence du centralisme, un centralisme qui dotait l'individu d'une grande responsabilité vis-à-vis du centre (et de ses valeurs), mais lui enlevait, par là même, l'autorité sur sa vie de tous les jours ainsi que le véritable sens des responsabilités. C'est pour cette raison que la monarchie en Angleterre était fondée sur des bases bien plus solides que la République en France⁴⁰. Sabahaddin critiquait aussi la Turquie d'avoir choisi, depuis les Tanzimat, la France comme source de son droit et comme modèle, «comme si le fait que nos lois soient des copies exactes de celles de la France ne suffisait pas, voilà que maintenant nous prenons également son modèle de gouvernement»⁴¹.

Décentralisation et anti-nationalisme

Le projet de Sabahaddin a souvent été associé à l'idée de décentralisation par la constitution des «gouvernements locaux»⁴² et des conseils de réformes (*Heyet-i Tanzimiye*)⁴³. Mais, fait rare parmi les Jeunes Turcs, le Prince fut également un anti-nationaliste convaincu.

Certes, comme les Unionistes en exil, il rejetait les accusations répandues en Europe contre l'Empire ottoman depuis des décennies. Si les chrétiens avaient été par le passé cible de la répression ottomane comme ces critiques l'affirmaient, ils auraient disparu⁴⁴. C'était au contraire à la justice, fondement de l'expansion territoriale des Turcs ottomans, que les divers éléments de l'Empire devaient la préservation de leur langue⁴⁵. D'après le Prince, la dichotomie opposant les Turcs dominants et les chrétiens dominés était également erronée. Sans occulter la condition peu enviable des non-musulmans en terre d'Islam, il constatait que les chrétiens de l'Empire étaient néanmoins plus avancés que les musulmans: «alors que les chrétiens se développent par la décentralisation, nous reculons par la centralisation». Les Grecs, les Arméniens, les Bulgares étaient plus libres que les Turcs, car «ils peuvent choisir leurs patriarches»⁴⁶. De même, les chrétiens développaient plus d'initiative privée, dont l'absence paralysait les musulmans. Ils ne pensaient pas, comme les musulmans, les Turcs plus particulièrement, à la rétribution par un poste de fonctionnaire mais à leurs intérêts individuels. Ainsi, pa-

40 *Ibid.*, pp. 55-56.

41 Sabahaddin: «Bir Tavsiye», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 118.

42 *Ibid.*, p. 365.

43 *Ibid.*, p. 62.

44 *Ibid.*

45 Proclamation de Sabahaddin et de son frère en 1901, citée par O. C. Tütengil, *op. cit.*, p. 23.

46 Reproduit de *Terakki*, in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 80.

radoxalement, «la nation dominante» devenait la nation qui régressait le plus⁴⁷, alors que les «dominés» progressaient précisément parce qu'ils rejetaient tout ce qui caractérisait les Turcs. Le problème se posait alors dans les termes suivants: pourquoi les chrétiens qui, pourtant réussissent mieux que les musulmans «ne pensent-ils qu'à nous quitter» ou pourquoi sont-ils «prêts à sacrifier leur vie» pour devenir indépendants⁴⁸?

Sabahaddin s'opposait, bien entendu, aux tendances sécessionnistes qui travaillaient les communautés chrétiennes de l'Empire. Dans l'un des rares textes où il y faisait directement allusion, il donnait la Suisse pour exemple: à condition de constituer une armée, des finances, une douane... unifiées et d'accepter un certain degré de centralisme, les populations ottomanes pouvaient, comme les Suisses, coexister au sein d'un même Etat⁴⁹. Il ajoutait également que c'étaient les équilibres de l'Empire (et aussi sa faiblesse) qui permettaient à de petites entités chrétiennes de se maintenir. Il eut été par conséquent souhaitable pour elles de vivre «dans une justice égalitaire» avec les Turcs plutôt que de «dépenser une grande partie de leurs revenus dans le service militaire» des Etats qu'ils projetaient de fonder⁵⁰.

Toutefois, Sabahaddin constatait qu'on ne pouvait nier que le mécontentement régnait parmi les non-Turcs, un mécontentement dû à la fois à l'incapacité de l'opposition jeune turque à rassurer ces communautés et à la mauvaise gestion des autorités ottomanes. Les uns et les autres oubliaient trop souvent la responsabilité historique des Turcs à l'égard des communautés chrétiennes, arménienne notamment:

«Si les minorités avaient pu constater une force réelle chez les opposants, elles auraient changé d'avis. Mais elles voient dans le régime un effet maléfique notoire, et dans l'opposition un vide concernant l'avenir. Dès lors, il n'est pas étonnant de les voir chercher une solution séparatiste. Nous devons aussi nous rappeler que nous avons considéré les privilèges des chrétiens, et ce des siècles durant, non pas comme des droits, mais comme des dons octroyés. Nous avons vécu séparément des minorités. Nous avons pensé séparément. Rien n'a pu rapprocher nos perspectives sociales respectives. Puisque c'est nous qui avons marché pour conquérir leur pays, c'est à nous d'aller maintenant adoucir leurs cœurs. Notre devoir ainsi que nos intérêts nous le commandent.»⁵¹

Il était donc nécessaire d'envisager une union sincère entre musulmans et chrétiens. Le Prince soulignait aussi que «rien de ce qui est demandé [par l'opposition jeune turque] n'est demandé exclusivement pour les

47 *Ibid.*, p. 83.

48 *Ibid.*, p. 84.

49 A. Erkul, *art. cit.*, pp. 142-143.

50 Sabahaddin: «Kendimizi Asra Tanitalim», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 182.

51 In P. Fesch (secrétaire de Sabahaddin): *Constantinople aux derniers jours d'Abdulhamid*, Paris 1907, p. 50.

musulmans»⁵² et qu'aucun Turc sensé ne peut nier la légitimité des revendications des Arméniens⁵³. Les massacres des Arméniens de 1894–1896 étaient imputables, d'après lui, au régime d'Abdül Hamid II et non au fanatisme des Turcs⁵⁴. Le problème dépassait même les décisions du Palais, car la question arménienne faisait partie d'un ensemble plus vaste qui était la Question d'Orient, où se trouvaient impliqués d'autres éléments qui «ne sont pas prêts à l'indépendance politique», notamment les Kurdes, les Albanais et les Arabes⁵⁵.

Sabahaddin cette question devait être résolue par le principal protagoniste impliqué: l'Empire ottoman. Les Arméniens, dont la faiblesse numérique ne permettait pas la construction d'un Etat, ce qui délégitimait leur projet scissionniste⁵⁶, devaient utiliser les idéaux au lieu des armes⁵⁷. La solution consistait donc à former une patrie commune, dans laquelle les Arméniens auraient les mêmes droits que les Turcs⁵⁸. Ce faisant, ils allaient en outre définitivement bloquer le chemin vers l'unification des peuples turciques, unité qui condamnerait les «minorités» à n'être que des gouttes d'eau dans un océan⁵⁹.

Sabahaddin resta fidèle à ses idées après 1908, à cette différence près qu'il admettait désormais que la séparation de certaines communautés, y compris musulmanes, pouvait devenir inévitable. La décentralisation administrative qu'il proposait pourrait tout au plus, diminuer les risques d'éclatement violent et empêcher l'effusion de sang. Le cas albanais lui permettait de s'exprimer sur ce sujet:

«Les Albanais nous ont aidés à renverser le Sultan Hamid. Et aujourd'hui? Au lieu de les noyer dans le sang et dans la haine, ne serait-il pas plus correct d'accepter leurs revendications dans le cadre de certaines limites et de les réaliser par la voie de la raison? Car vous allez voir, ils arriveront de toute façon à leur but. Les conditions actuelles l'imposent. Continuer avec obstination sur les chemins du passé ne relève plus de l'ignorance mais du crime.»⁶⁰

52 *Ibid.*, p. 394.

53 *Idem.*

54 Les partisans du Prince expliquaient aussi que les Arabes, les Turcs, Arméniens, Lazes, Grecs, etc. avaient souffert d'une tyrannie de 30 ans et qu'ils n'avaient qu'une solution: «(l') initiative privée et (le) travail commun». Ainsi, Sabri, qui appelait les soldats à se joindre au «peuple», saluait les mobilisations de l'Anatolie de l'Est: «Arméniens! Les Turcs attaqueront le bourreau avec vous». Sabri: «Compatriotes Ottomans» (trad. K. J. Pasmadjian), *Revue du monde musulman*, n° 5, 1908, p. 742.

55 *Times*, 2 janvier 1907.

56 *Times*, 2 janvier 1907. Cf. aussi, Y. H. Bayur, *op. cit.*, p. 275.

57 P. Fesch, *op. cit.*, p. 379.

58 P. Fesch, *op. cit.*, p. 367.

59 Y. H. Bayur, *op. cit.*, pp. 129–130.

60 Cité par C. Kutay: *Fethi Okyar. Üç Devirde Bir Adam*, Istanbul, Kervan Yayinlari, 1982, p. 129.

La révolution pour la réforme

Enfin, aussi bien le projet de réforme sociale que la quête de la «civilisation occidentale», exprimée dès 1905⁶¹, menaient Sabahaddin à la pensée et l'action révolutionnaires. Prônée dans les années de l'exil l'action révolutionnaire est mise en œuvre dès 1906–1907 à travers l'organisation *Canveren*, principal acteur des manifestations urbaines dans la région de l'Est de l'Anatolie⁶².

Comment expliquer cet engagement révolutionnaire, venant surtout d'un disciple d'une doctrine réputée pour son élitisme et son conservatisme? La réponse se trouve dans le fait que les idées *a priori* non révolutionnaires, voire franchement réactionnaires dans leur terre d'émergence, peuvent donner naissance à un courant révolutionnaire ailleurs. Ainsi, le positivisme en France était une doctrine ouvertement contre-révolutionnaire, de même, il abhorrait la «classe militaire». Mais comme en Amérique latine, dans l'Empire ottoman qui manquait de «classe industrielle», il devint une doctrine révolutionnaire au service d'une classe militaire. Il en va de même de la «science sociale», qui émergea comme une réponse contre-révolutionnaire à l'expérience révolutionnaire en France. La même doctrine, avec les mêmes prémisses produisit, dans le contexte ottoman, un programme révolutionnaire.

Mais la vision révolutionnaire de Sabahaddin se distinguait de la conception de la révolution comme «technique de prise de pouvoir» comme c'était le cas pour le Comité Union et Progrès. La révolution obéissait à «la loi du progrès» qui elle-même signifiait «une évolution graduelle». Car, ajoutait le Prince, «chaque acte qui ne se fonde pas sur la science, la philosophie, sur un idéal – comme les mouvements des Bulgares, des Arméniens, ou [les tentatives] d'assassinat d'Abdül Hamid – sont non seulement du banditisme», mais se trouvent aussi dépourvus d'objectif⁶³. La révolution ne pouvait dès lors être qu'un radicalisme qui récuserait l'idée de la *tabula rasa*⁶⁴, qui s'inscrirait dans une continuité

61 N. N. Ege, *op. cit.*, p. 79.

62 Cf. Y. A. Petrosyan: *Sovyet Gözüyle Jön-Türkler*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1974; H. Z. Kars: *Belgelerle 1908 Devrimi Öncesinde Anadolu*, Ankara, Kaynak Yayınları, 1984.

63 «İhtilal», *Sura-i Ümmet*, n° 55, 15 juillet 1904, p. 3.

64 Cette idée de révolution dans la continuité était d'ailleurs largement partagée par l'ensemble des libéraux. Ainsi, Rıza Tevfik disait qu'au nom du centre «(nous) avons tenté de reconquérir chaque nahiye (canton) de notre pays alors que nos ancêtres les avaient déjà conquis et nous avaient légué uniquement la tâche de les protéger et de les mettre en valeur». R. Tevfik, texte du 3. 2. 1327, publié dans *Teminat*, repris dans A. Birinci: *Hürriyet ve İtilâf. II. Mesrutiyet Devrinde İttihat ve Terakkiye Karşı Çıkanlar*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1990, p. 59. Le trône (et non pas la personne du Sultan Hamid) constituait, avec l'Islam, l'une des deux bases justificatives de cette continuité sur laquelle s'appuyaient les libéraux, comme Lütfi Fikri ou Serif Paşa. Cf. Serif: «Lettre ouverte à Sa Majesté Impériale le Sultan», *Mecheroutiette*, n° 43, 1913, p. 12.

avec le passé pour se projeter comme un autre type de société dans le futur.

Le passage à l'action révolutionnaire de Sabahaddin, synonyme de la mobilisation des populations urbaines, s'expliquait par l'urgence d'agir pour mettre fin à l'exil et à la passivité, marquer l'«an zéro» de «la réforme des hommes et des femmes»⁶⁵, mais pas pour un changement d'ordre eschatologique. D'où le paradoxe, car bien que s'inscrivant explicitement dans la continuité ottomane, la mouvance de Sabahaddin fut aussi celle qui opta, avant le Comité Union et Progrès et d'une manière plus radicale, pour l'insurrection. De même, si pour Sabahaddin les problèmes qui affectaient l'Empire ottoman avaient des racines bien plus profondes que la personne d'Abdül Hamid, cela n'interdisait pas, théoriquement du moins, la possibilité d'une violence ciblée, dirigée contre la présence même du Sultan. Ainsi, le très scientifique Sabahaddin, élevé dans le Sérail, précisait que «la tache [par laquelle] ce dernier membre de la dynastie ottomane» avait déshonoré [son rang] est si grande qu'au besoin, «les dignitaires doivent effacer cette tache de malediction par son sang»⁶⁶.

Conclusion

Importées, éclectiques, combinant scientificité et conviction quasi religieuse, les idées développées par Sabahaddin avant et après 1908 devaient leur originalité à l'«acclimatation» de la doctrine de la Science sociale au contexte ottoman. Mais comme le souligne Serif Mardin, dans l'environnement trouble de l'exil et de la révolution de 1908, Sabahaddin «était contraint de présenter ses analyses sociologiques comme un programme politique»⁶⁷. Ce besoin le poussa à simplifier, et donc à appauvrir sa pensée pour la rendre intelligible pour ses contemporains.

65 Sabahaddin: «Yedinci Mektup», in N. N. Ege, *op. cit.*, p. 234.

66 Déclaration de Sabahaddin, éditée par Taha Toros in *Milliyet*, 18 février 1978. Les libéraux ressentirent très lourdement la mainmise unioniste sur la vie politique au lendemain de la «Proclamation de la Liberté». Plusieurs signes indiquent que Sabahaddin tenta de mettre à son profit la révolte du 31 mars 1909, ou du moins qu'il était prêt à utiliser des moyens révolutionnaires pour mettre fin à cette domination. Même si son rôle dans cette insurrection «réactionnaire» du 31 mars n'est en effet pas très clair, les accusations unionistes portées contre lui restent peu convaincantes, tout comme l'indignation qu'elles suscitèrent chez le Prince, d'ailleurs. Force est cependant de constater qu'il ne nia pas son implication dans l'insurrection mais précisa seulement qu'il tenta d'empêcher la révolte de prendre un caractère hamidien. Après cette révolte rapidement écrasée, qui mit en évidence les dangers qu'une insurrection militaire courait dans la capitale ottomane, il prit ses distances par rapport aux moyens violents. L'exemple de l'Amérique latine, une fois de plus, montrait selon lui les dangers auxquels une pareille voie pouvait aboutir, même dans l'hypothèse de la victoire. C. Kutay, *op. cit.*, Istanbul, 1978, pp. 142-143.

67 S. Mardin, *op. cit.*, p. 223.

Même sous une forme simplifiée, cependant, ces analyses, en pleine contradiction avec les projets nationalistes d'Union et Progrès, demeuraient politiquement intraduisibles. Elles étaient dès lors condamnées à demeurer ce qu'elles refusaient d'être: un acte de témoignage.

Comme d'autres actes de témoignage, cependant, elles montraient que les problèmes de l'Empire étaient d'une grande complexité. Elles n'apportaient certes pas des solutions pratiques, mais elles n'avaient pas moins le mérite de montrer que celles-ci exigeaient bien plus qu'une simple prise du pouvoir par un comité révolutionnaire.