

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE**

**UN MODELE EXEMPLAIRE AU CONSERVATISME:
LE PARTI REPUBLICAIN PROGRESSISTE**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Bilgehan Emeklier

Directeur de Recherche: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kuyuş

SEPTEMBRE 2008

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE SCIENCE POLITIQUE**

**UN MODELE EXEMPLAIRE AU CONSERVATISME:
LE PARTI REPUBLICAIN PROGRESSISTE**

THESE DE MASTER RECHERCHE

Bilgehan Emeklier

Directeur de Recherche: Yrd. Doç. Dr. Ahmet Kuyuş

SEPTEMBRE 2008

REMERCIEMENTS

Cette thèse qui est le fruit des études qui ont duré pendant 2 ans est soumise à l'attention de la Section des Sciences Politiques de l'Institut des Sciences Sociales de l'Université Galatasaray. Je voudrais remercier à M. Mustafa Özkösem en pour ses aides durant ces deux années, particulièrement, concernant les recherches des documents. Egalement, je voudrais infiniment remercier à mon précieux professeur de thèse. M. Ahmet Kuyuş, qui m'a sacrifié son temps tout au long de mes études pour contrôler et corriger mes fautes, qui a élargi mon horizon grâce à ses critiques et qui a eu beaucoup d'apports à la formation de mon travail. D'autre part je voudrais présenter tous mes remerciements à mon cher professeur, M. Ahmet İnel qui a accepté avec une très grande gentillesse de prendre part dans mon jury de thèse et qui a contrôlé minutieusement la première partie de ma thèse, et sans oublier mon professeur M. Özgür Adadağ qui m'a montré la gentillesse de participer à mon jury.

Je voudrais également présenter mes remerciements à M. Armağan Sarı, l'ancien élève du Lycée de Galatasaray, qui a réalisé minutieusement la rédaction de ma thèse et qui m'a toujours soutenu, encouragé et motivé par ses paroles lors de nos conversations. Je voudrais aussi remercier à Esra Atuk et à Zeynep Atademir qui ont fait la rédaction dans une durée très courte bien qu'elles aient été très occupées. Aussi je voudrais beaucoup remercier à M. Hakan Aridemir qui a été toujours à mes côtés pour me soutenir et pour me faire profiter de ses précieuses connaissances pendant toute la durée de mes études supérieures et de maîtrise. Durant ces deux années qui ont passé d'une façon intense et avec beaucoup de stress, Melle. Nihal Ergül, ma chère amie à qui je dois beaucoup de choses, fut la personne qui a partagé, avec moi, mes problèmes, mes soucis, mes chagrins, mes joies et elle m'a toujours soutenu sans me relâcher un seul instant, donc il m'est un grand dû de lui présenter tous mes remerciements affectueux.

Et avant de terminer, la famille fut toujours très importante dans la tradition turque, pour que cette merveilleuse tradition dure, je voudrais infiniment remercier; à ma chère mère, Mme. Güldem Emeklier et à mon cher père M. Kenan Emeklier qui ont tout sacrifié pour moi, à ma chère grande mère paternelle Mme. Türkan Emeklier, celle qui m'a élevé, à mon cher Grand père paternel M. Kemal Emeklier, à mon grand père maternel M. Şükrü Tanış, et je m'incline avec beaucoup de respect et de nostalgie devant la mémoire de ma grande mère maternelle Mme. Suzan Tanış, laquelle que j'ai perdu durant la deuxième année de ma thèse.

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION.....	1
 PREMIERE PARTIE: LE CADRE THEORIQUE: LA PHILOSOPHIE DE LA POLITIQUE CONSERVATRICE	
 Chapitre I - La vision conservatrice du monde.....	3
 I - Le conservatisme en tant qu'une conception.....	3
II - L'arrière plan intellectuel du monde moderne : La philosophie des Lumières.....	7
III - La réaction conservatrice contre la Lumières et la dimension philosophique de la pensée conservatrice.....	13
 Chapitre II : Les dynamiques fondamentales de la tradition conservatrice.....	22
 I - Le point de départ de la pensée conservatrice : l'individu et la société.....	22
II - Les institutions et les valeurs qui constituent la société : la famille, la religion et la tradition.....	28
III - La propriété dans la pensée conservatrice.....	33
IV - Le comportement de la sensibilité conservatrice envers le changement et la révolution.....	35
 Chapitre III : La politique du conservatisme.....	40
 I - La conception/compréhension de pouvoir politique du conservatisme.....	40
II - Le conservatisme et la démocratie.....	42
III - Le sol glissant du conservatisme : L'idéologie.....	45

DEUXIEME PARTIE : LE PREMIER PARTI D’OPPOSITION DE L’EPOQUE DE LA REPUBLIQUE : LE PARTI REPUBLICAIN PROGRESSISTE.....	49
CHAPITRE I : Les raisons et le processus de la fondation du TPCF.....	51
I – Les réactions à la proclamation de la République	51
II - L’abolition du Califat	60
III - Le mécontentement personnel et le combat pour le pouvoir	69
IV - La création du TPCF.....	74
CHAPITRE II : LA PLACE ET L’IMPORTANCE DE TPCF DANS LA VIE POLITIQUE TURQUE.....	78
I – Le programme de TPCF.....	78
II- L’idéologie du TPCF.....	85
III- La fermeture de TPCF.....	89
CONCLUSION.....	97
BIBLIOGRAPHIE.....	100
ANNEXE.....	109
BIOGRAPHIE.....	119

ABBREVIATIONS

AKP – Adalet ve Kalkınma Partisi

ANAP – Anavatan Partisi

CHF – Cumhuriyet Halk Fırkası

DP – Demokrat Parti

HF – Halk Fırkası

SCF – Serbest Cumhuriyet Fırkası

TBMM – Türkiye Büyük Millet Meclisi

TPCF – Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

RESUME

Ce travail est présenté à l'attention du département de Science Politique de l'Institut des Sciences Sociales de l'Université de Galatasaray, durant le mois de Septembre de l'année d'enseignement de 2007-2008. Cette thèse, qui est le fruit d'une étude de 2 années, a été préparée sous la direction d'Assis. Prof. Dr. Ahmet Kuyaş. Le sujet de la thèse est l'histoire politique, quant à son titre est "Un Modèle Exemplaire Au Conservatisme: Le Parti républicain progressiste (TPCF)".

Le Parti républicain progressiste / Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TPCF) est le premier parti d'opposition de l'histoire de la République de Turquie. De même, la particularité essentiellement importante et la plus discutée du TPCF, qui était le premier parti politique de la République de Turquie étant en possession d'un programme, est la détermination de son identité politique et/ou son idéologie politique par rapport à sa vision mondiale et/ou à son système de pensée.

Le Parti républicain progressiste est interprété, d'une part, par certains "hommes de pensées" qui sont sous l'influence du "discours officiel", en tant qu'un parti politique "réactionnaire", "contre-révolutionnaire" et "pro-islamiste", et d'autre part "libéral" et "démocratique" par ceux qui le qualifient, par les adjectifs "libéral" et "démocratique", presque toutes les personnes, les groupes et les partis politiques qui s'opposent contre Mustafa Kemal Pacha et contre le Parti républicain du peuple/Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF). Ces deux "discours", qui actent d'une base idéologique et politique, plutôt dans le cadre des oppositions idéologiques et des soucis/inquiétudes politiques, constituent, la problématique de nos travaux de thèse: "Quelles étaient l'identité politique et l'idéologie politique du TPCF qui était le premier parti d'opposition de la République de Turquie, ayant un programme de parti ?"

Dans ce contexte, ce travail se forme par deux parties essentielles. La première partie constitue le cadre théorique du travail et exprime la philosophie de la politique conservatrice. La première partie se produit de par trois chapitres. Dans le premier chapitre, sous le titre de "la vision conservatrice du monde", le conservatisme en tant qu'une conception, la philosophie des Lumières étant l'arrière plan intellectuel du

monde moderne, la réaction conservatrice contre la Lumières et la dimension philosophique de la pensée conservatrice sont expliqués.

Afin de percevoir l'arrière plan intellectuel de la vision mondiale conservatrice, il faut qu'on explique ce que la pensée de Lumières est. La pensée conservatrice, essentiellement et dans son sens plus général, est l'acte de l'opposition à la philosophie de Lumières et aux valeurs principales de Lumières. Mais la relation entre le conservatisme et la Lumières est une relation d'antagonisme dialectique plus qu'une relation d'antagonisme simple. De cette façon, pouvoir comprendre la vision mondiale conservatrice rend nécessaire de révéler les thèses principales de la philosophie de Lumières.

Dans le second chapitre de la première partie, sous le titre de "les dynamiques fondamentales de la tradition conservatrice", le point de départ de la pensée conservatrice : l'individu et la société, les institutions et les valeurs qui constituent la société : la famille, la religion et la tradition, la propriété dans la pensée conservatrice, le comportement de la sensibilité conservatrice envers le changement et la révolution sont expliqués.

La tradition conservatrice n'est pas contre le changement. Elle défend le changement évolutif qui va être réalisé par les réformes, au lieu d'un changement radicale et fondamentaliste qui va être réalisé par les révolutions. C'est aussi que les concepts intermédiaires formant comme la famille, la religion, la tradition et la propriété ont un tel rôle important dans la pensée conservatrice.

Dans le dernier chapitre de la première partie, sous le titre de "la politique du conservatisme", la conception de pouvoir politique du conservatisme, le conservatisme et la démocratie, le sol glissant du conservatisme : l'idéologie, sont expliqués.

Les valeurs essentielles défendues par la politique conservatrice qui accentue sur le pouvoir et/ou l'autorité politique limité sont citées : l'état minimal, la supériorité de droit, la constitution équilibrée, la séparation des pouvoirs/puissances, l'administration démocratique-parlementaire, l'économie de laissez-faire et

l'administration autonome. D'autre par, l'une de plus importante particularité de l'idéologie conservatrice est ce qu'il est pragmatique.

Notre but est de proclamer la théorie de la politique conservatrice en expliquant la vision mondiale conservatrice, les dynamiques fondamentales de la tradition conservatrice, la conception de politique du conservatisme dans la première partie de ce travail. Car, le conservatisme n'est pas assez connu, particulièrement, dans notre pays et utilisé dans les sens faux comme "réactionnisme", "islamisme". Il s'agit de deux formes essentielles concrétisées dans les deux traditions de pensées différentes à la philosophie occidentale. On peut dire classique et traditionnelle pour le conservatisme de l'Europe continentale tandis que pour l'autre, le conservatisme Anglo-américain (évolutionnaire, modéré) on peut dire le conservatisme libéral ou bien moderne. Dans ce contexte, la philosophie de la politique conservatrice se trouvant dans la première partie de travail et élaborant sa dimension politique, va être analysée dans le cadre de la tradition Anglo-américaine. Autrement dit, c'est un conservatisme, modéré, constitutionnel, évolutif, proche à un gouvernement parlementaire, dont le leader est Edmund Burke.

La deuxième partie de ce travail constitue l'application de la théorie conservatrice en exprimant la vision mondiale et la politique du Parti républicain progressiste qui est le premier parti d'opposition de l'époque de la République. La deuxième partie se produit par deux chapitres. Dans le premier chapitre, sous le titre de "les raisons et le processus de la fondation du Parti républicain progressiste", d'abord les réactions à la proclamation de la République, l'abolition du Califat, puis les mécontentements personnels et le combat pour le pouvoir vécu entre Mustafa Kemal Pacha et İsmet (İnönü) Pacha avec Rauf (Orbay) Bey et ses amis et enfin la création du Parti républicain progressiste sont racontés.

Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires avec Rauf Bey et ses amis se sont brouillés à cause de quelques évolutions vécues, du combat de pouvoir et des mécontentements personnels dans le processus de l'abolition du sultanat (1 novembre 1922), de la proclamation de la République (29 octobre 1923), de l'abolition du califat (3 mars 1924) et de l'admission de la Constitution 1924 (20 avril 1924). En raison des séparations politiques-idéologiques apparues après que la

Guerre d'Indépendance a été gagnée, Rauf Bey et ses amis, ont constitué le premier parti de l'opposition dans l'histoire de la république, le Parti républicain progressiste, à la date du 17 novembre 1924, en quittant le Parti républicain du peuple (HF) sous la direction de Mustafa Kemal Pacha. Dans ce nouveau parti, Kazım Karabekir Pacha, était le président général, Dr. Adnan Bey et Rauf Bey étaient les directeurs généraux, Ali Fuat Pacha était le secrétaire général.

Le deuxième chapitre de la deuxième partie sous le titre de "la place et l'importance du Parti républicain progressiste dans la vie politique turque", contient les sujets suivants : le programme du Parti républicain progressiste, son idéologie et puis la clôture du parti.

Le programme du Parti républicain progressiste défend les politiques qui donnent la priorité à l'esprit d'entreprise individuel et au secteur privé, qui soutient l'économie du marché libre et s'appuient les politiques d'économie libérale qui visent à s'intégrer avec l'économie mondiale capitaliste sur le plan économique. Quant à domaine politique, le programme défend les politiques libérales conservatrices qui se basent sur le principe de la démocratie locale et de l'administration autonome/la décentralisation, qui soutiennent le principe d'un gouvernement dépolitisé et les libertés individuelles en tant que l'idée de la séparation des pouvoirs. Malgré tout, le Parti républicain progressiste a été fermé 5 juin 1925 à cause de l'article 6 cité dans le programme du parti, sous prétexte d'encourager le mouvement réactionnaire, et provoquer le peuple, indirectement à se révolter en jouant un rôle important dans la Révolte de Şeyh Sait à l'est de la Turquie. Suite à la clôture du TPCF, les ex-députés du TPCF ont continué à assurer leurs fonctions d'opposition au sein de l'Assemblée Nationale de Turquie (TBMM) en tant que député indépendant. La clôture du parti, a mis fin la fonction d'opposition organisée des députés qui sont opposés au Parti républicain du peuple sous le leadership de Mustafa Kemal Pacha.

Notre objectif dans la deuxième partie de l'étude, est de montrer que le Parti républicain progressiste est un modèle exemplaire au conservatisme en expliquant les raisons et le processus de la fondation du Parti républicain progressiste et aussi sa place et son importance dans la vie politique turque. Bien qu'il soit utilisé les

qualifications comme “réactionnaire” ou “libéral” pour le Parti républicain progressiste qui est le premier parti d’opposition de la République, quand le processus de la fondation du parti et aussi le programme de parti sont analysés, on constate que le Parti républicain progressiste se trouve dans le courant/mouvement libéral conservateur anglo-saxon à la lignée de Burke. De plus, la phrase de “les conservateurs après l’indépendance” utilisée par Frederick Frey pour les fondateurs du Parti républicain progressiste et pour son idéologie est suprêmement significative. De cette manière, Cafer Tayyar (Eğilmez) Pacha qui est un des noms importants du Parti républicain progressiste, en partant de cinq premiers articles du programme de TPCF, il indiquait que son parti se trouve encore plus à droite que CHF, et acceptait d’être inspiré des partis Anglo-saxons en accentuant le libéralisme du Parti républicain progressiste en domaine économique.

En outre, le but de cette étude n’est pas de dire que le Parti républicain progressiste est définitivement conservateur. Contrairement aux approches qui interprètent et forment le Parti républicain progressiste comme “réactionnaire”, “pro-islamiste” ou “libéral”, “démocrate”, le but de cette thèse est de montrer un autre point de vue sur le parti en question, de faire penser sur la relation entre le conservatisme et le Parti républicain progressiste et d’amener une autre dimension qui est loine des préoccupations et des attentes politique idéologiques.

ABSTRACT

This thesis has been presented to Galatasaray University, Institute of Social Sciences, Political Sciences Department on 2007- 2008 Fall Semester. The thesis had been prepared with the execution of Assist. Prof. Dr. Ahmet Kuyas as the product of a 2 years period of work. The topic of the thesis is political history, heading is ‘A Sample Model For Conservatism: Progressive Republican Party’.

Progressive Republican Party (TPCF) is the first opposition party of the Turkish Republican History. At the same time, as having the first political party programme of Turkish Republic, the main and the most discussed feature of the TPCF has been what the political identity and / or ideology of it evolved from the world view and / or opinion system that it had.

On the one hand TPCF has been evaluated as a ‘reactionary’, ‘counterrevolutionary’ and ‘religious’ party by some intellectuals who have been influenced from the official expressions; on the other hand it has been evaluated as a ‘liberal’ and ‘democrat’ party by some other intellectuals who have identified almost all Mustafa Kemal Pasha and Republican People’s Party (CHP) opposed people, group and party as ‘liberal’ and ‘democrat’. These two expressions have been exposing the problematic of the study that has moved from an ideological-political ground: ‘What has been the political identity and / or political ideology of the first party having a political programme and the first opposition party of the Turkish Republic?’

On this context, the study has been composed of two main parts. The first part has been explaining the theoretical framework of the study and the conservative political philosophy. The first part has been consisted of three chapters. On the first chapter under the ‘Conservative world view’ heading, it has been denoted conservatism as a concept, Enlightenment philosophy as the intellectual background of the contemporary world, conservative reaction to the Enlightenment and philosophical dimension of the conservative conception.

In order to perceive the conservative world view, it should be understood what the Enlightenment ideology is. Otherwise, conservatism is the objection to the Enlightenment philosophy and the fundamental values of the Enlightenment in its essence and in its general meaning. But the relationship between the conservatism and the Enlightenment is not just a simple opposition but rather a dialectic opposition. That is why, understanding the conservative world view necessitates the explanation of the fundamental hypothesis of the Enlightenment philosophy.

It has been explained the individual and society that are the starting points of the conservative thought; from the society composing values and foundation family, religion and custom; ownership on the conservative thought and finally prospect of the conservative sensitivity to the change and the revolution on the second chapter of the first part, under the heading of the ‘fundamental dynamics of the conservative custom’.

Conservative custom has not been opposed to the change. Conservatives defend the evolutionary change rather than the revolutions that are caused from the fundamentalist and radical change. Because, family, religion, custom and ownership play a very crucial role in the conservative thought.

It has been illuminated the political rulership understanding of the conservatism and conservatism and democracy and finally the ideology as the weak ground of the conservative thought on the last part of the first chapter.

The fundamental values of the conservative politics that insist on the limited political rulership and / or authority advocate are: Minimal government, rule of law, balanced constitution, separation of power, democratic- parliamentary administration, laissez- faire economics and decentralized management. On the other hand, one of the most important features of the conservative ideology is its pragmatism.

The main aim of the first part of the study is to explain the conservative world view through presenting the fundamental conservative custom dynamics and political understanding of the conservatism. Since, the conservatism has not been known

especially in our country or it has been misused such as ‘reaction’, ‘radical-Islamism’. It can be talked about the two main forms of conservatism that have been concreted by two different thought custom in West philosophy. Among these two thought customs, the conservatism of the Continental Europe (reactionary, counter-revolutionary) can be mentioned as classical or traditional, the Anglo- American conservatism (moderate, revolutionary) can be defined as liberal or contemporary conservatism. On this context, conservative political philosophy that take place on the first part and compose the theoretical part of the study will be examined from the Anglo- American custom perspective which is the conservatism that is guided by Edmund Burke, moderate, constitutional, revolutionary and a parliamentary government advocator one.

The second part of the study constitutes the application part and explains the first opposition party of the Republican era Progressive Republican Party’s conservative world view and politics. The second part is composed of two chapters. In the first chapter, under the heading of ‘The establishment process and the reasons of the Progressive Republican Party’, it has been explained the reactions to the establishment of the Republic, abolishment of the caliphate, personal disappointment and rulership dispute between Mustafa Kemal Pasha and Ismet (Inonu) Pasha against Rauf (Orbay) Bey and their friends and finally the establishment of the Progressive Republican Party.

Some evolutions during the abolishment of the Sultanate (1 November 1922), establishment of the Republic (29 October 1923), abolishment of the caliphate (3 March 1924) and acceptance of the 1924 Constitution (20 April 1924), rulership struggle and some personal disappointments have lead Rauf Bey and his friends fell out with Mustafa Kemal Pasha and his revolutionary friends. Under the political-ideological differentiation framework arose after the victory of the Turkish Independence War, Rauf Bey and his friends had abandoned the Republican People’s Party led by Mustafa Kemal Pasha and established Progressive Union Party on 17 November 1924. On this newly established party, Kazim Karabekir had become the general president, Adnan (Adivar) Bey and Rauf (Orbay) Bey had become deputy of the general president and Ali Fuat (Cebesoy) Pasha had become the secretary general.

On the second chapter of the second part, under the heading of ‘The Progressive Republican Party’s place and importance on the Turkish political life, it has been explained the political programme of the Progressive Republican Party, ideology of it and finally the dissolution of the Progressive Republican Party.

While Progressive Republican Party’s economic programme prioritises the individual enterprises and private sector and advocates free market economy and liberal economic politics featuring integration with the capitalist world economy; on the political side, it advocates liberal conservative politics that grounds local democracy and decentralized government principles, arguing personal freedom and a depoliticized government though besides the separation of power. After all these, Progressive Republican Party has been closed on the 3 June 1925 because of leading to Sheikh Said Rebellion on the east part hence the 6th article of the party programme and causing to the reaction and rebellion of the community. After the close of the Progressive Republican Party, the deputies of the party had gone on to their oppositional function on the Turkish Grand National Assembly (TBMM). However, the close of the Progressive Republican Party has ended the organized opposition function of the Mustafa Kemal headed People’s Republican Party opposed deputies.

The aim of the second part of the study is to show the Progressive Republican Party as a sample to the conservatism, explaining the establishment process and reasons of the Progressive Union Party at the same time describing the place and the importance of the party on the Turkish political life. Although it has been used expressions such as ‘reactionist’ or ‘liberal’ for the Progressive Republican Party, when the establishment process and reasons are examined, it is seen that the Progressive Republican Party takes part on the Burke’s Anglo - Saxon liberal conservative line. Thus, it is very meaningful the Frederick Frey’s expression of ‘the conservatives of the post-independence’ for the founders of the Progressive Republican Party and the ideology of it. Furthermore, while one of the important names of the Progressive Republican Party Cafer Tayyar (Egilmez) Pasha declaring that his party had been on more right side than Republican People’s Party based on the first five articles of the party’s programme; on the economic side, he had been

accepting that the Progressive Republican Party had inspired from the Anglo- Saxon parties emphasizing the liberality of the Progressive Republican Party.

Besides this, the aim of this study is not to affirm that the Progressive Republican Party is an absolute conservative one. The aim of the thesis, by contrast with the approaches evaluating the Progressive Republican Party as ‘reactionist’, ‘religionist’ or ‘liberal’ and ‘democrat’, is to bring a different perspective to the party, get people think on the relationship between conservatism and Progressive Republican Party, to bring a different dimension to the issue away from political-ideological anxiety and expectation.

ÖZET

Bu çalışma 2007-2008 eğitim-öğretim yılı Eylül ayında Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi bölümünde sunulmuştur. 2 yıllık bir çalışmanın ürünü olan tez, Yard. Doç. Dr. Ahmet Kuyaş'ın yönetiminde hazırlanmıştır. Tezin konusu siyasi tarih, başlığı da “Muhafazakârlığa örnek bir model: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası”dır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TPCF) Türkiye Cumhuriyet tarihinin ilk muhalefet partisidir. Aynı zamanda, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk siyasi parti programına sahip TPCF'nin asıl önemli ve üzerinde çokça tartışılan özelliği ise, sahip olduğu dünya görüşü ve/veya düşünce sisteminden hareketle, onun siyasi kimliğinin ve/veya ideolojisinin ne olduğu konusudur.

TPCF, bir yandan resmi söylemin etkisindeki bazı düşünürler tarafından, “gerici”, “karşı-devrimci” ve “dinci” bir parti şeklinde değerlendirilirken, diğer yandan Mustafa Kemal Paşa ile Cumhuriyet Halk Fırkası'na (CHF) muhalif kişi, grup ve partilerin neredeyse hepsini “liberal” ve “demokrat” biçiminde tanımlayan bazı düşünürler tarafından yine “liberal” ve “demokrat” bir parti olarak değerlendirilmektedir. İdeolojik-siyasal bir zeminden hareket eden bu iki söylem çalışmanın problematiğini ortaya çıkarmaktadır: “Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk siyasi parti programına sahip ve ilk muhalefet partisi olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın siyasi kimliği ve/veya siyasi ideolojisi nedir?”

Bu bağlamda, çalışma iki ana kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım, çalışmanın teorik çerçevesini oluşturmakta ve muhafazakâr siyaset felsefesini anlatmaktadır. Birinci kısım üç bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde “Muhafazakâr dünya görüşü” başlığı altında, bir kavram olarak muhafazakârlık, modern dünyanın düşünsel arka planı olan Aydınlanma felsefesi, Aydınlanmaya muhafazakâr tepki ve muhafazakâr düşüncenin felsefi boyutu anlatılmaktadır.

Muhafazakâr dünya görüşünün felsefi altyapısını algılayabilmek için Aydınlanma düşüncesinin ne olduğunu anlatmak durumundayız. Zira, muhafazakâr düşünce özünde ve en genel anlamda Aydınlanma felsefesine ve Aydınlanmanın

temel değerlerine bir karşı-çıkış hareketidir. Ancak muhafazakârlık ile Aydınlanma arasındaki ilişki basit bir karşıtlıktan ziyade diyalektik bir karşıtlık ilişkisidir. Dolayısıyla, muhafazakâr dünya görüşünü anlayabilmek, Aydınlanma felsefesinin temel savlarını/önergelerini açıklamayı gerekli kılmaktadır.

Birinci kısmın ikinci bölümünde “muhafazakâr geleneğinin temel dinamikleri” başlığı altında muhafazakâr düşüncenin hareket noktasını oluşturan birey ve toplum, toplumu meydana getiren değer ve kurumlardan aile, din ve gelenek, muhafazakâr düşüncede mülkiyet, son olarak da muhafazakâr duyarlılığın değişim ve devrime bakışı anlatılmaktadır.

Muhafazakâr gelenek değişime karşı değildir. Muhafazakârlar devrimler yoluyla yapılacak köktenci ve radikal değişimden ziyade reformlar yoluyla gerçekleştirilecek evrimci değişimi savunmaktadır. Zira aile, din, gelenek ve mülkiyet gibi toplumu oluşturan ara kurumlar muhafazakâr düşüncede çok önemli rol oynamaktadır.

Birinci kısmın son bölümünde ise “muhafazakârlığın siyaseti” başlığı altında muhafazakârlığın siyasal iktidar anlayışı, muhafazakârlık ve demokrasi son olarak da muhafazakâr düşüncenin kaygan bir zemini olan ideoloji anlatılmaktadır.

Sınırlı siyasal iktidar ve/veya otorite üzerinde ısrarla duran muhafazakâr siyasetin savunduğu temel değerler şunlardır: Minimal devlet, hukukun üstünlüğü, dengeli anayasa, güçler ayrılığı, demokratik-parlamentar yönetim, laissez-faire ekonomisi ve âdem-i merkeziyet/yerinden yönetim. Öte yandan muhafazakâr ideolojinin en önemli özelliklerinden biri pragmatist oluşudur.

Çalışmanın birinci kısmında amacımız, muhafazakâr dünya görüşü, muhafazakâr geleneğin temel dinamikleri ve muhafazakârlığın siyaset anlayışını anlatarak, muhafazakâr siyaset teorisini açıklamaktır. Zira, muhafazakârlık bugün özellikle ülkemizde bilinmemekte ya da “gericilik”, “dincilik” gibi yanlış anlamlarda kullanılmaktadır. Muhafazakârlığın, Batı felsefesi içinde iki farklı düşünce geleneğinde somutlaşan iki ana biçiminden söz edebiliriz. Bu iki düşünce geleneğinden Kıta Avrupa’sı muhafazakârlığı (tepkici, reaksiyoner, karşı-devrimci)

için klasik ya da geleneksel, Anglo-Amerikan muhafazakârlığı (ılımlı, evrimci) için de liberal veya modern muhafazakârlık diyebiliriz. Bu bağlamda, çalışmanın birinci kısmında yer alan ve teorik kısmını meydana getiren muhafazakâr siyaset felsefesi Anglo-Amerikan geleneği çerçevesinde incelenecektir. Yani önderliğini Edmund Burke’ün yaptığı ılımlı, anayasal, evrimci ve parlamenter hükümetten yana olan bir muhafazakârlıktır.

Çalışmanın ikinci kısmı uygulama alanını oluşturmakta ve Cumhuriyet döneminin ilk muhalefet partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın muhafazakâr dünya görüşü ve siyasetini açıklamaktadır. İkinci kısım iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kuruluş süreci ve nedenleri” başlığı altında Cumhuriyet’in ilan edilmesine tepkiler, halifeliğin kaldırılması, Mustafa Kemal Paşa ve İsmet (İnönü) Paşa ile Rauf (Orbay) Bey ve arkadaşları arasında yaşanan kişisel kırgınlıklar ve iktidar mücadelesi, son olarak da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kurulması anlatılmıştır.

Saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) Cumhuriyet’in ilanı (29 Ekim 1923), halifeliğin kaldırılması (3 Mart 1924) ve 1924 Anayasasının kabulü (20 Nisan 1924) süresinde yaşanan bir takım gelişmeler, iktidar mücadelesi ve kişisel kırgınlıklar Rauf Bey ve arkadaşları ile Mustafa Kemal Paşa ve devrimci arkadaşlarının arasında açmıştır. Bağımsızlık (Kurtuluş) savaşının kazanılmasından sonra ortaya çıkan siyasi-ideolojik ayrılıklar çerçevesinde Rauf Bey ve arkadaşları Mustafa Kemal Paşa önderliğindeki Cumhuriyet Halk Fırkası’ndan ayrılarak 17 Kasım 1924 tarihinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nı kurdular. Yeni kurulan bu partide Kazım Karabekir Paşa genel başkan, Adnan (Adıvar) Bey ve Rauf (Orbay) Bey genel başkan vekili, Ali Fuat (Cebesoy) Paşa da genel sekreter oldu.

İkinci kısmın ikinci bölümünde de “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın Türk siyasal yaşamındaki yeri ve önemi” başlığı ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın siyasi programı, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın ideolojisi ve son olarak da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kapatılışı anlatılmaktadır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın parti programı iktisadi alanda bireysel girişimciliği ve özel sektörü önceleyen, serbest piyasa ekonomisini savunan,

kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşmeyi ön plana çıkararak liberal ekonomik politikaları desteklerken, siyasi alanda yerel demokrasi ve âdem-i merkeziyet/yerinden yönetim prensibini temel alan, güçler ayrılığı ilkesinin yanı sıra kişisel özgürlükleri ve siyaset dışı bir devlet yönetimi düşüncesini destekleyen liberal muhafazakâr politikaları savunmaktadır. Bütün bunlara rağmen, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası parti programında bulunan 6. madde nedeniyle doğu bölgesindeki Şeyh Sait İsyanı'nda rol oynadığı, halkı gericiliğe ve isyana kışkırttığı gerekçesiyle 3 Haziran 1925 tarihinde kapatılmıştır. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılmasından sonra, partinin milletvekilleri bağımsız olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki (TBMM) muhalefet işlevlerine devam etmişlerdir. Ancak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kapatılması, Mustafa Kemal Paşa liderliğindeki Cumhuriyet Halk Fırkası'na muhalif milletvekillerinin örgütlü muhalefet işlevini sona erdirmiştir.

Çalışmanın ikinci kısmında amacımız, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluş süreci ve nedenlerini, aynı zamanda partinin Türk siyasal yaşamındaki yeri ve önemini anlatarak, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın muhafazakârlığa örnek bir model olduğunu göstermektir. Türk siyasal yaşamında Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk muhalefet partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası için “gerici” ya da “liberal” gibi söylemler kullanılsa da, partinin gerek kuruluş süreci ve nedenleri gerekse de siyasi programı incelendiğinde, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Burke çizgisindeki Anglo-sakson liberal muhafazakâr akımda yer aldığı görülür. Nitekim, Frederick Frey'in hem Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurucuları hem de partinin ideolojisi için kullandığı “bağımsızlık sonrasının muhafazakârları” söylemi bu bağlamda son derece anlamlıdır. Üstelik, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın önemli isimlerinden olan Cafer Tayyar (Eğilmez) Paşa, parti programının ilk beş maddesinden yola çıkarak, partisinin Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan daha sağda yer aldığını belirtirken, iktisadi olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın liberalliğini vurgulayarak Anglo-sakson partilerden ilham alındığını kabul etmekteydi.

Bunun yanı sıra, bu çalışmanın amacı Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın mutlak anlamda muhafazakâr olduğunu söylemek değildir. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı “gerici”, “dinci” veya “liberal”, “demokrat” şeklinde değerlendiren, yorumlayan yaklaşımların aksine tezin amacı söz konusu partiye

farklı bir bakış açısı getirebilmek, muhafazakârlık ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ilişkisi üzerinde düşündürebilmek, siyasal-ideolojik kaygı ve beklentilerden uzak konuya farklı bir boyut kazandırabilmektir.

INTRODUCTION

Le Parti républicain progressiste [Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TPCF)] est le premier parti d'opposition dans l'histoire de la République de Turquie. Le fait d'être fondé par les personnes faisant parties de l'équipe leader qui avait réalisé la Guerre d'Indépendance avec Mustafa Kemal Pacha, constitue l'une des plus importantes particularités du TPCF. Les personnes comme Ali Fuat (Cebesoy) Pacha, Refet (Bele) Pacha, Kazım Karabekir Pacha, Cafer Tayyar (Eğilmez) Pacha, Cevat Pacha, Rüşti Pacha et Rauf (Orbay) Bey, Adnan (Adivar) Bey, Sabit (Sağiroğlu) Bey, İsmail Canbolat Bey et Necati (Kurtuluş) Bey qui se sont battus côte à côte contre l'ennemi commun durant les années de la Guerre d'Indépendance, ont pris position contre le Parti républicain du Peuple (CHF) et son équipe révolutionnaire dont le leader était Mustafa Kemal Pacha. Cette opposition puisait ses origines des conflits et des désaccords sur des sujets comme la direction politique de l'Etat turc, la transformation de la société et du système politique qui commencèrent à prendre le devant de la scène après la Guerre d'Indépendance. Quant à la particularité essentiellement importante et la plus discutée du TPCF est la détermination de son identité politique et/ou son idéologie politique par rapport à sa vision du monde et/ou à son système de pensée. Nous pouvons ainsi dire qu'il fut le premier parti politique de la République de Turquie qui avait un programme. Le TPCF se trouve à la fois valorisé et méprisé en fonction de la prise de position des personnes, des groupes ou des partis politiques face à la politique de Mustafa Kemal Pacha. D'une part, nous voyons le parti progressiste qualifié de "réactionnaire", "contre-révolutionnaire" et "islamiste" (par ceux qui tendent vers le « discours officiel »), et d'autre part comme "libéral" et "démocratique" par ceux qui se placent à l'opposition de CHF et de Mustafa Kemal. L'analyse de ces deux "discours" dans le cadre des oppositions idéologiques et des inquiétudes politiques se situe au coeur de notre problématique dans cette étude: "Quelles étaient l'identité politique et l'idéologie politique du TPCF qui était le premier parti d'opposition de la République de Turquie doté d'un programme? Le TPCF, comme le disent certains "hommes de pensées", était-il un parti "réactionnaire", anti-révolutionnaire" et "islamiste"? Alors s'agissait-il d'un parti "libéral" et "démocratique" comme l'expriment certains autres qui se sont situées juste à l'opposition de ce premier "discours" ?

Tout en prenant en compte de ces deux “discours” politiques, nous optons pour constituer notre étude de deux parties principales en partant du principe que le TPCF était le premier exemple de la tendance libérale-conservatrice anglaise appartenant à la lignée de Burke du conservatisme. Dans ce contexte, afin de pouvoir mieux étudier le sujet et pour le bien situer dans un cadre théorique, historique et philosophique, nous consacrerons notre première partie à une étude en détails du conservatisme en commençant par la définition étymologique du concept de conservatisme, ses origines, la naissance de la vision conservatrice mondiale, l'évolution du paradigme conservateur jusqu'à nos jours, les dynamiques fondamentales de la tradition conservatrice et finalement en nous arrêtant sur les paramètres et les thèses fondamentaux défendus par la pensée politique conservatrice.

Quant à la deuxième partie de notre recherche, elle sera concentrée sur l'identité politique conservatrice du TPCF. Nous nous attacherons à l'analyse de ce parti qui sera traité en tant que “champ d'application” tout en partant du processus de sa fondation, et des raisons respectives, pour ensuite aborder son programme et son idéologie politique et enfin nous arrêter sur son processus de clôture et les événements qui mènent à la fermeture. Il nous semble cependant important de préciser que le but de notre étude est loin de valoriser, ou de dévaloriser toutes ces personnes et leurs visions du monde qui ont beaucoup contribué au résultat glorieux de la Guerre d'Indépendance grâce à leurs services. Notre objectif n'est pas non plus de juger le processus historique à plusieurs dimensions sur une base idéologique, ni encore celui d'arriver à une conclusion définitive et absolue visant à qualifier le TPCF comme un parti conservateur. Bien au contraire, notre but est de contribuer à une meilleure compréhension du sujet tout en essayant de regarder sous un autre angle à ce parti politique et au processus historique au cours duquel les fondateurs du parti en question jouèrent des rôles importants. Autrement dit, nous nous efforcerons de défendre une thèse telle que le TPCF avait effectivement apporté une vision conservatrice au processus de modernisation du nouveau Etat turc et de la société, mais pour ce faire il faudra mettre de côté les discours de “réactionnaire” ou de “libéral” brièvement cités ci-dessus.

PREMIERE PARTIE - LE CADRE THEORIQUE : LA PHILOSOPHIE DE LA POLITIQUE CONSERVATRICE

CHAPITRE I : La vision conservatrice du monde

I - Le conservatisme en tant qu'une conception

Malgré son utilisation assez fréquente, à la fois en Turquie et dans le monde, le terme “conservatisme” est peu connu en réalité. La notion de conservatisme est généralement utilisée dans le sens de pessimisme, d’irrationalité et d’accidentéisme. L’identification du terme “conservatisme” exclusivement aux comportements d’être contre les changements ou encore maintenir aveuglement le statu quo ne donne pas lieu, uniquement, à une fausse traduction en turc telle que le “fondamentalisme”, mais aussi démontre que le terme n’est pas suffisamment connu en détail ou mal interprété.

Quant à notre pays, le conservatisme est considéré en tant qu’un obstacle infranchissable devant le développement et est défini comme un système idéologique causant le sous-développement social. Dans ce contexte, le conservatisme serait loin d’être un sujet de débat important, en lui accordant les sens de “fondamentalisme” ou “comportement réactionnaire”.¹

Le concept de conservatisme dont le sens étymologique provient de “muhafaza” en turc et “conservare” en latin, est utilisé dans le sens de “garder, protéger quelque chose, le tenir en mémoire” en arabe en tant qu’une dérivée du mot “hifz” comme “hafıza” en turc.²

Comme on peut constater, il est assez difficile de pouvoir dire que le conservatisme a une clarté concernant sa définition, comme d’ailleurs la plupart des concepts modernes même si son origine étymologique est déterminée ainsi que ses sens d’utilisation. Selon Nuray Mert qui souligne que le conservatisme préfère et accepte le changement évolutionnaire à la transformation révolutionnaire, la définition générale du conservatisme est la suivante:

¹ Mehmet Vural, “Yeni Muhafazakârlık Üzerine”, *Karizma*, numéro: 17, p. 44.

² Nur Altınyıldız, “İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce : Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 179.

C'est une tendance politique qui prévoit de réaliser progressivement le changement sociopolitique sans ébranler le système et les mentalités déjà existants.³

Ahmet Turan Alkan, qui attire l'attention sur la particularité pragmatique de conservatisme, exprime le concept de conservatisme :

... change en fonction du temps et du lieu (...) une quelconque définition de conservatisme, ne peut couvrir en même temps à la fois votre vision de conservatisme et par exemple mon approche de conservatisme⁴

Quant à Süleyman Seyfi Ögün, il définit le conservatisme comme une recherche d'un troisième chemin entre la contre-révolution et la révolution ; entre le capitalisme et le socialisme et il exprime aussi que les concepts importants tels que la lenteur, la tempérance et le centrisme doivent être significatifs non seulement pour les conservateurs, mais aussi pour toutes les personnes qui s'intéressent à l'aliénation de l'être humain et qui s'en soucient.⁵

Nous pouvons également conceptualiser le conservatisme en tant qu'une contre-idéologie. Mais cette opposition n'est pas un rejet absolu. Car ce qui détermine le conservatisme, avant tout, en tant qu'une pensée moderne, est le modernisme et l'attitude de la pensée conservatrice face au modernisme ne peut pas être définie comme l'anti-modernisme. Finalement, le conservatisme peut être définie, étant en relation avec le moderne mais qui n'est pas tout à fait contre le modernisme, comme une attitude, un style de pensée qui se positionnent toujours en fonction de celui-ci.⁶

L'une des définitions les plus systématiques et les plus détaillées du conservatisme est faite par Bekir Berat Özipek :

Le conservatisme exprime une tradition de pensée, une philosophie politique modelée par les critiques et une idéologie politique créée dans le temps à partir de celles-ci par des hommes politiques, des écrivains et des philosophes, qui se présentent en s'opposant au Siècle de Lumière, à sa conception de "raison", aux projets politiques qui sont les résultats de cette raison, aux applications et aux propositions relatives à la transformation de la société conformément à ces

³ Nuray Mert, "Muhafazakârlık Fundamentalizm Değildir ", *Karizma*, numéro: 17, p. 34, voir pour le texte en turc l'annexe I.

⁴ Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'nin Muhafazakârları Liberaldir", *Karizma*, numéro: 17, p. 50, voir pour le texte en turc l'annexe II.

⁵ Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine ", *Doğu-Batı*, numéro : 3, p. 78.

⁶ Tanıl Bora – Burak Onuran, "Nostalji ve Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome : 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 234.

projets politiques et qui ont pour but de limiter la politique rationaliste et de protéger la société contre ce genre de projets révolutionnaires-transformistes.⁷

Il existe certaines raisons pour qu'une définition nette de conservatisme ne puisse pas être faite en tant qu'une idée moderne. Tout d'abord, il n'est pas possible de valoriser le conservatisme –comme l'indique la définition de conservatisme de Bekir Berat Özipek- comme une attitude idéologique à part entière. Le conservatisme manque d'un squelette précise d'idéologie et d'une utopie. Quand on prend en considération le conservatisme comme une forme de pensée plutôt qu'une attitude idéologique, on constate que le conservatisme s'articule facilement aux autres idéologies.

Une autre difficulté qui se pose comme obstacle à l'élaboration d'une définition nette du conservatisme réside dans le fait que le conservatisme noue des relations beaucoup plus importantes et profondes avec la culture (ou le passé) et les délimitations nationaux (ou locaux) par rapport aux autres idéologies qui ont des revendications universelles.⁸

En plus, le fait que les penseurs conservateurs soient distants aux doctrines et aux idéologies qui représentent la base fondamentale de la politique, d'une part rend difficile la systématisation du conservatisme en tant qu'une doctrine⁹, et d'autre part, cela nous démontre que ces penseurs ne prévoient pas de constituer une théorie systématique lors de l'exposition de leur thèse puisqu'ils préfèrent de rester à l'écart des "spéculations théoriques".¹⁰ Comme on le sait, la pensée conservatrice donne la priorité à la pratique contre la théorie, à la « sans-doctrine » au lieu de la doctrine et à l'acte avant la pensée.¹¹

En effet, la source de toutes les raisons qui rendent difficile la définition de conservatisme ou qui causent sa mauvaise compréhension en tant qu'un concept ; est le fait que les critiques -les critiques conservatrices- faites contre la philosophie de Lumière soient des propositions différentes provenant des sources différentes qui se reposent sur des formes de pensées différentes.¹² Ainsi, ceci a augmenté l'importance du caractère circonstanciel du conservatisme et a causé l'apparition des formes de

⁷ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara, 2005, p. 5, voir pour le texte en turc l'annexe III.

⁸ Bora-Onuran, p. 234.

⁹ Erik Jan Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome : 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 40.

¹⁰ Özipek, p. 6.

¹¹ Nazım İrem, "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, numéro: 17, p. 15.

¹² Özipek, p. 6.

conservatisme propre à chaque pays – on peut même parler de différents conservatismes dans un même pays- en mettant au premier plan les comportements pragmatiques des penseurs conservateurs.

Dans ce contexte, nous pouvons parler de deux principales formes de conservatisme, lequel qui est évolué en tant qu'une réaction contre le Siècle de la Lumière et la Révolution Française étant un moment de "rupture et commencement", qui se sont concrétisées à partir de deux traditions de pensée dans la philosophie occidentale. La première de celles-ci est la tradition de pensée de l'Europe Continentale, le deuxième est la tradition de pensée anglo-américaine.¹³

La première de ces deux traditions conservatrices principales, basées sur une distinction plutôt philosophique que géographique, même sur les points semblables, représentée par les conservateurs français comme Joseph de Maistre et Louis de Bonald, refuse le Siècle de Lumière et la Révolution française, qui influence tout l'Europe en si peu de temps, y compris leurs retombées politiques, autrement dit, exprime une attitude politique pro-réactionnaire qui soutient l'ordre monarchique et théocratique. Dans ce contexte, la pensée conservatrice qui évolue en France est plus réactionnaire et contre-révolutionnaire que la pensée conservatrice anglo-saxon. Par contre, durant les années suivantes de la révolution, on peut dire qu'avec l'intégration des institutions révolutionnaires dans le système, le conservatisme réactionnaire français devient un sujet à traiter en dehors de l'histoire.

De nos jours, quand on parle de conservatisme, on comprend plutôt la tradition de pensée conservatrice anglo-américaine qui a fortement marqué la politique de deux derniers siècles. Il s'agit d'un conservatisme modéré, constitutionnel, évolutif, défendant l'idée d'un gouvernement parlementaire, qui trouve sa définition dans la Lumière Ecossaïse, qui apparaît d'abord en Angleterre et qui se concrétise, par la suite, dans les relations des évolutions politiques qui se sont déroulées en Amérique, qui trouve sa première et sa plus concrète définition dans la critique des qualités rationalistes et révolutionnaires de la Révolution Française, faite par d'Edmund Burke. Il nous semble possible donc, de qualifier le conservatisme d'Europe continentale (réactionnaire, anti-révolutionnaire) comme classique ou traditionnelle et le conservatisme anglo-américain (modéré et évolutif) comme libéral ou moderne.¹⁴

¹³ Bekir Berat Özipek, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome: 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 67.

¹⁴ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 6-9.

Ces constats faits, nous allons maintenant nous lancer à l'étude étudier de la philosophie politique conservatrice, la partie qui constitue la phase théorique de notre thèse, dans le cadre de la tradition anglo-américaine.

II - L'arrière plan intellectuel du monde moderne : La philosophie des Lumières

Il faut tout d'abord expliquer la signification de l'idée de Lumière afin qu'on puisse percevoir l'infrastructure philosophique de la vision mondiale conservatrice. Car, la tradition conservatrice, à son origine et dans le sens le plus général, est un mouvement d'opposition à la philosophie et aux valeurs fondamentales de "Lumières".

Au début de l'histoire du Siècle de Lumières, en tant qu'une idée et un processus¹⁵, il se trouvait le mouvement de Renaissance du 15^{ème} siècle, le mouvement des Réformes du 16^{ème} siècle et la philosophie cartésienne du 17^{ème} siècle qui a formé en grande partie la conception du nouveau monde dont le pionnier était Descartes. Et enfin, le 18^{ème} siècle était le Siècle de Lumières.¹⁶

Le siècle de Lumières a constitué les bases intellectuelles de la "société moderne" d'une part par les conséquences économiques et sociales indirectes qui en résultent et d'autre part par la mise en place de l'infrastructure de la formation appelée la "révolution rationnelle". Dans ce contexte, ce sont les philosophes qui sont les vrais architectes (fondateurs) du mouvement de Lumières et de sa philosophie malgré la bourgeoisie qui était la force impulsive.¹⁷

Il ne serait pas juste de dire que ces philosophes dont les intelligences, les sensibilités, les connaissances étaient plus ou moins différentes les unes des autres, représentaient un mouvement philosophique homogène ou une idée monolithique de Lumière¹⁸. C'est pour cette raison-là que nous parlons des différents mouvements de Lumières comme français, allemand, anglais, écossais ou américain au lieu d'un seul et unique mouvement de Lumières. Pourtant, il existait un concept commun qui unifiait ces philosophes qui vivaient dans des différentes géographies : la Raison.

¹⁵ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, p. 13-19.

¹⁶ Emre Bağçe – Güven Bakırezer, *Cumhuriyet Aydınlanması*, Edité par Mehmet Sarioğlu, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, numéro : 144, Kocaeli, 2004, p. 36.

¹⁷ Çiğdem, p. 16-21.

¹⁸ Hüseyin Batuhan, "Aydınlanma Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler", *Türkiye'de Aydınlanma Hareketi Dünü, Bugünü, Sorunları*, 25-26 Nisan 1997 Strasbourg Sempozyumu: Server Tanilli'ye Saygı, Adam Yayınları, İstanbul, 1998, p. 46.

Dans ce contexte, la raison est l'élément central et unificateur du Siècle de Lumières.¹⁹ En fait, Diderot exprime l'importance de "la centralité de raison" de Lumières comme au dessous :

Ce que la pitié signifie pour les Chrétiens, la raison signifie la même chose pour les philosophes. Si la pitié détermine l'acte du Chrétien, la raison détermine celle du philosophe.²⁰

En effet, la raison est un concept qui est connu bien avant la philosophie de Lumières, dont ses racines peuvent être, même, trouvées dans la Grèce Antique. Mais avec une différence ; l'idée des Lumières a fait donné au concept de raison un nouveau contenu qui le sépare complètement de la raison traditionnelle. Ainsi, cette nouvelle "raison" de l'idée de Lumières s'est reflétée, comme une inconnue, aux cerveaux qui étaient fidèles à l'idéologie de féodalisme de Moyen-âge. Dans la "raison" traditionnelle, l'homme est une partie de la raison divine comme une aptitude de l'action de penser et une chose venant de la tradition mais surtout cette partie dans la pensée divine – c'est-à-dire être une partie de la raison divine- rend passive la raison humaine. Cette passivité / inertie de la raison traditionnelle a dérangé les philosophes du Siècle de Lumières et en fait d'après eux, il faut que la raison de Lumières soit active et convertisseur.²¹

De plus, c'est avec Descartes que le sujet –homme individuel et sa raison- et l'objet –la nature et l'univers- se sont définitivement séparés et les philosophes de Lumières ont rendu la raison, avec toute son éminence, uniquement propre à l'homme comme un nouvel objet. Ainsi la raison de Lumières, conceptualisée comme une raison subjective par Horkheimer, a condamné la raison objective c'est-à-dire traditionnelle à disparaître en séparant l'esprit de la nature et la philosophie et de la métaphysique.²²

Dans ce contexte, la raison des Lumières est devenue une aptitude qui donne à l'être humain la chance de se débarrasser des dogmes du passé et aussi qui lui offre l'occasion de les critiquer. La religion, la vision de nature, la société, l'ordre de l'Etat, bref tout est critiqué sans pitié. Tout est obligé justifier son existence devant le

¹⁹ Hamit Emrah Bediş, "Moderniteden Post Moderniteye", *Siyaset*, Edité par Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, p. 488-489.

²⁰ M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, Traduit par Veysel Atayman, Yeni Hayat Yayınları, İstanbul, 2003, p. 81, voir pour le texte en turc l'annexe IV.

²¹ Buhr, Schroeder, Barck, p. 82-83.

²² Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 25-26.

tronc de juge de la raison ou bien de renoncer à son existence. La raison qui réfléchit est appliquée pour tout en tant que critère unique.²³

L'aptitude de critiquer/pouvoir critiquer "tout" de la raison des Lumières ne démontre pas seulement la confiance éternelle que les philosophes ressentaient envers la raison, mais aussi exprime que la raison humaine a un pouvoir illimité. Du reste, la réponse d'Immanuel Kant –l'architecte de Lumières en Allemagne- à la question "qu'est-ce que les Lumières ?" est importante pour montrer, à la fois le pouvoir illimité de la raison illuminée et aussi l'idée de Lumières :

La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable (faute) puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere aude ! (Ose penser) Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières.²⁴

D'autre part, ce qui complète le rationalisme des Lumières, est sa conception illimitée d'optimisme. La loi universelle de gravité de Newton et la conception de cosmos mécanique se trouvent à la base de cet optimisme. Selon la conception d'univers/cosmos mécanique, tous les sens et chaque détail de l'univers sont rationnels. Puisque l'univers physique est rationnel, il existe un ordre et ce qui détermine cet ordre, sont les principes rationnels d'un nombre bien précis. L'homme étant un être ayant la raison, ou bien l'esprit humain étant rationnel lui-même, donc l'homme est un être qui a la capacité de découvrir ces principes et de pouvoir comprendre l'ordre qui existe dans l'univers.²⁵ Ainsi, la physique de Newton, tout en consolidant la croyance à la raison humaine et à la capacité des hommes à tout réussir, porta également avec elle l'optimisme des Lumières considéré comme capable de rendre les hommes mieux et de transformer la nature humaine.²⁶

Un autre concept fondamental de Siècle des Lumières est la pensée de "progrès" dont l'idée appartient à Turgot mais sa plus large définition est exprimée

²³ Buhr, Schroeder, Barck, p. 80.

²⁴ Immanuel Kant, "Qu'est-ce que les Lumières ?", Académie Grenoble, œuvres commentées, voir www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=270, En plus voir, Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir ?" Sorusuna Yanıt, (1784), Seçilmiş Yazılar, Traduit par Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, p. 211-216, voir pour le texte en turc l'annexe V.

²⁵ Fatih Duman, "Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği : Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması", voir http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/61/1/5_fatih_duman.pdf. p. 124 - 125.

²⁶ Mehmet Ali Kılıçbay, "Aydınlanma ve Modernite", www.ozguruniversite.org/guncel_kilicbay.php.

par Condorcet. Particulièrement, la pensée de progrès qui est l'un des pionniers de Lumières en France, puise ses origines de l'idée que l'histoire est composée par les lois universelles, l'évolution humaine suit un certain cours.²⁷ La pensée des Lumières est ainsi opposée à toutes les conceptualisations cycliques de l'histoire du passé en considérant l'histoire en tant qu'un processus qui progresse sur une ligne droite, où des choses qualifiées de mauvaises ou bien une situation négative se mettent à s'améliorer progressivement à chaque phase et à la fin se disparaissent totalement.²⁸

La science est le point de départ de cette idée de progrès qui refuse le préjudice d'"une situation de négativité en permanence" et qui exprime un processus "irréversible/incontournable". Francis Bacon, le philosophe anglais étant à la base de la conscience du scientisme des Lumières, en créant la base intellectuelle du rationalisme instrumental qui a dominé les temps modernes, a démolé le principe de "la connaissance est la vertu", existant, particulièrement, dans le rationalisme surtout de Platon ou de Socrate et l'a transformé en forme de "la connaissance est le pouvoir".²⁹

La connaissance, aux yeux des philosophes de Lumières, était un tel pouvoir que toutes les malaises rendant malheureux l'être humain provenaient de l'ignorance et de l'insuffisance de celui-ci concernant "l'usage de sa raison" (Descartes).³⁰ D'ailleurs, selon Condorcet, la connaissance, à condition d'être fidèle à son contenu expérimental, est un pouvoir qui va assurer le perfectionnement de toute l'espèce humaine en commençant par l'individu. Dans ce contexte, chez les philosophes des Lumières, l'histoire du progrès s'identifie quasiment à l'histoire de la connaissance.

C'est pour cette raison-là que l'idée qui indique que "le progrès de la raison, dans la philosophie des Lumières, deviendra illimité et le projet de pouvoir réaliser librement et également un avenir parfait sous le guidage de la science" est la conséquence naturelle de la pensée de progrès, mais aussi le prolongement de la perspective optimiste historique des Lumières.³¹

Ainsi, une telle vision de perfectionnisme (perfectibility) apparaît par l'intermédiaire du développement progressif de la connaissance et de la raison, et

²⁷ Bediş, p. 489.

²⁸ Ahmet Cevizci, "Batı'da Aydınlanma", *Bilimin Işığında Aydınlanma Seminerleri*, Uludağ Üniversitesi Rektörlüğü Kültür Sanat Kurulu Yayınları, numéro : 4, Bursa, 2003, p. 11.

²⁹ Bağcı-Bakirezer, p. 31.

³⁰ Batuhan, p. 48.

³¹ Çiğdem, p. 44-46.

c'est cette conception de perfectionnisme qui se trouve d'ailleurs à la base d'optimisme des Lumières. La vision de perfectionnisme, non seulement forme la base de l'humanisme de Lumières, mais aussi constitue le pilier essentiel de la philosophie de Lumières. Ainsi, l'homme qui arrive à se comprendre lui-même et le cosmos en se basant sur la raison –l'unique moyen d'obtenir la connaissance-, pourra enfin se progresser et se perfectionner. Quant à cette conception de perfectionnisme dans la pensée des Lumières, elle exprime "la capacité sociologique et individuelle de l'homme pour un progrès sans limite vers la perfection physique, mentale, morale et la doctrine de cette capacité".³²

Les plus grands obstacles devant la pensée des Lumières, formée au tour de la science et de la raison en tant qu'un mouvement intellectuel, sont la religion et la foi qui sont exprimées par la phrase "écrasez l'infâme" de Voltaire. En réalité, ce qui est qualifié par la définition "l'infâme" par Voltaire n'est pas, d'une façon générale, la religion elle-même mais ce sont les dogmes traditionnels comme "le premier péché", "la Sainte Trinité" et "le pardon divin".³³ En même temps, la religion classique et la croyance théiste sont perçues comme un ennemi commun par les philosophes des Lumières et elles constituent donc la cause pour laquelle ces philosophes deviennent athéistes ou bien déistes.

Il convient de mentionner à ce propos, Paul Henri-Thierry d'Holbach, l'un des fondateurs du matérialisme naturaliste, considéré parmi les philosophes exprimant le mieux la philosophie et la logique de l'athéisme qui était une des tendances les plus importantes des Lumières. La théorie de D'Holbach défend l'idée que l'acte de la matière vient de soi-même ou de l'essence de la matière (atome) contrairement à la thèse de Descartes où l'acte de la matière vient de l'extérieur. Etant donné que laisser l'acte aux sujets eux-mêmes veut dire de supprimer les causes créant l'acte, désormais il n'y a pas une nécessité d'une image de Dieu "qui crée l'acte". D'Holbach, croyant que les événements naturels se réalisent dans un ordre défini, pense que cet ordre est plutôt "une conséquence des lois relatives et des natures des choses" qu'une œuvre d'un créateur ou de Dieu.³⁴

Quant à Bayle, un autre philosophe de Lumières qui est aussi athéiste comme Hume et D'Holbach, il souligne que "un Etat constitué par les athéistes est sûrement possible". La Mettrie aussi met l'accent sur ce fait en disant que "il n'est pas

³² Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 19-21.

³³ Server Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1994, p. 188.

³⁴ Çiğdem, p. 57-58.

seulement possible et mais il doit être réclamé en même temps”.³⁵ C’est ainsi que les philosophes remarquent l’importance accordée à l’athéisme dans les Lumières.

Ce constat fait, il nous est important de signaler que, malgré le rôle dominant de l’athéisme dans la pensée des Lumières, la plupart des philosophes de Lumières sont déistes. Quand le déisme, en tant que tendance de la philosophie religieuse du mouvement des Lumières anglais, français et allemand, a présenté une critique systématique aux principes et à l’histoire du Christianisme, il a mis en place l’idée d’une religion de la nature ou d’une religion naturelle.

Le déisme est un terme désigné comme une réaction à l’athéisme. Car les déistes, même s’ils n’étaient pas pour une religion de croyance, ils n’étaient pas incroyants non plus comme les athéistes.³⁶ En fait, la phrase de Voltaire “s’il n’y a pas de Dieu, il faut le créer”³⁷ est importante pour démontrer la croyance en Dieu du déisme. Par contre, il ne faut pas oublier que le Dieu déiste, étant l’objet du déisme, est une production intellectuelle au plus haut niveau qui met en route “la machine de l’univers” de Newton. Il est à la fois la garantie de cette machine mais en même temps, il s’agit d’un “Dieu horloger” qui n’intervient en aucun cas dans le Monde.³⁸ Quant à l’univers, dans le déisme, c’est un mécanisme qui poursuit un chemin en fonction d’une harmonie définie, mise en ordre par l’intervention de Dieu uniquement au début. De plus, ce mécanisme de la nature qui est d’une perfection autant que possible et qui fonctionne suivant un but précis, est la preuve la plus parfaite de l’existence de Dieu.³⁹ Cette conception, qui est définie comme “la déification de la raison” par Randall, place la raison au centre de tout à un tel point que d’après Cabanis –philosophe des Lumières-, “les méchants ne sont que ceux qui raisonnent incorrectement”. voire cette raison “peut même sauver l’être humain de la charge du premier péché”, car dans l’univers mathématique de Descartes, le péché est diminué presque au niveau d’une erreur arithmétique.⁴⁰

Finalement, il est possible d’observer que la confiance illimitée et éternelle attribuée à la raison par la pensée des Lumières réunie l’optimisme et le

³⁵ Yakup Şahan, *Çağdaşlaşma Süreci, Aydınlanma ve Kemalist Türkiye, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Balıkesir Şubesi Yayını, Takav Matbaası, Ankara, 2000, p. 485.*

³⁶ Çiğdem, p. 90.

³⁷ Şahan, p. 485.

³⁸ Cevizci, p. 6. Şerif Mardin indique que le Dieu est considéré comme “le plus grand horloger” selon la nouvelle conception commençant avec la physique de Newton. Le Dieu a fondé l’univers, il y installé les lois et a donné à la nature une autonomie en la laissant de faire la nouveauté ; Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, p. 246.*

³⁹ Çiğdem, p. 91.

⁴⁰ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 18-20.

perfectionnisme de celle-ci donnent naissance à la Révolution Française. A ce stade, l'œuvre intitulée "Réflexions sur la Révolution de France" écrite par Edmund Burke juste après la Révolution, dans lequel il critique la révolution, est devenue "Das Kapital" de la philosophie politique conservatrice. Dans cette œuvre, Edmund Burke, qui est considéré comme le fondateur du conservatisme, critique non seulement la Révolution en tant qu'une action mais aussi il s'est montré contre plusieurs principes des Lumières qui constituaient la base théorique de la Révolution. Ainsi Burke soulignait ceci par ses propres mots de la façon suivante : "nous sommes en train de combattre contre un principe".⁴¹

III - La réaction conservatrice contre la Lumières et la dimension philosophique de la pensée conservatrice

Comme le conservatisme repose sur le critique de la Révolution Française, pour laquelle la pensée des Lumières demeure une référence pour se faire légitimer, nous pouvons dire que le conservatisme est donc perçu comme une tendance contre les Lumières voire hostile aux Lumières. Car selon Philippe Beneton, le conservatisme est un mouvement politique et philosophique qui est né dans les temps modernes mais contre ceux-ci. En plus, il est possible de voir que la doctrine conservatrice, à la base, est anti-moderne puisqu'il est la production du moment contre-révolutionnaire.⁴² En outre, Robert Nisbet souligne que le conservatisme est une pensée qui est entièrement contre les Lumières.⁴³

Même si dans tout ça il y a une part de réalité, il serait plus juste de dire que le conservatisme présente une réactionnisme paradoxale parce que le conservatisme est, en fait, une attitude qui est apparue après l'existence de la modernité en tant qu'une réaction contre celle-ci donc il s'agit d'une attitude qui est la conséquence de la modernité. Dans ce contexte, le conservatisme doit être moderne à cause de son attitude réactionnaire paradoxale. Cette situation est définie par Tanıl Bora comme ci-dessous :

Le conservatisme peut être expliqué, plutôt, comme une opposition contre le radicalisme des Lumières ou contre la tendance des Lumières qui se veut comme

⁴¹ Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, préparé à l'édition par Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007, p. 62.

⁴² Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, Traduit par Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, p. 10-11.

⁴³ Nisbet, p. 25.

“le point départ” dans le but de “faire un nouveau commencement”. C’est ainsi qu’on peut expliquer le mouvement de ceux qui passent du camp des Lumières au camp de conservatisme et à celui de la Restauration...⁴⁴

Il serait donc plus juste d’aborder la relation entre le conservatisme et les Lumières comme une relation dialectique d’antagonisme au lieu de la considérer comme une relation d’antagonisme simple dont les frontières sont bien définies. Comme Jerry Muller avait souligné, le conservatisme n’est pas contre les Lumières, mais il est une “différente forme de pensée” produit des Lumières.⁴⁵

Il serait possible ainsi de qualifier le conservatisme, comme une forme de pensée contemporaine, -avec l’expression de Judith Shklar- comme une philosophie de “négation”.⁴⁶ Selon Stanley Parry, le conservatisme et le libéralisme demeurent deux réponses, radicalement différentes, données à la question posée par la crise traversée par la Civilisation occidentale. La philosophie politique conservatrice, la réponse de l’opposition constitue ainsi une philosophie de “négation”.⁴⁷ Tout d’abord, l’une des raisons les plus importantes de l’opposition du paradigme conservateur contre les Lumières sont les critiques dirigées contre la raison des Lumières. Toutefois, il faudrait tout de suite préciser que l’opposition des philosophes conservateurs à la raison des Lumières ne voulait pas dire qu’ils étaient irrationnels. Les conservateurs ne s’opposaient pas à la glorification extraordinaire, même exagérée de la raison qui était une autorité dominante mais ils s’opposaient à la signification attribuée à la raison par les philosophes des Lumières. C’est-à-dire, la lutte essentielle était entre la raison subjective (traditionnelle) défendue par les conservateurs et la raison objective élaborée par les philosophes des Lumières.

Dans ce contexte, nous pouvons dénommer la raison de la pensée des Lumières comme “raison” et la raison des penseurs conservateurs comme la “sagesse”. La “raison” est la raison historique ; autrement dit une raison socio-historique née des institutions traditionnelles et des pratiques transmises à travers les générations. La “raison” des Lumières est incontestable, abstraite et absolue. Tandis que la “raison”

⁴⁴ Tanıl Bora, *Türk Sağı'nın Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003, p. 56, voir pour le texte en turc l’annexe VI.

⁴⁵ Jerry Muller (Ed.), *Conservatism, An Anthology of Social and Political Thought from David Hume to the Present*, Princeton University Press, Princeton, 1997, s. 24, cité par Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 31-32.

⁴⁶ Judith Shklar, *After Utopia, The Decline of Political Faith*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1969, p. 221, cité par Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 31.

⁴⁷ Stanley Parry, “Reason and Restoration of Tradition”, *What is conservatism?*, (Ed. Frank S. Meyer), Intercollegiate Society of Individuals, (Holt, Rinehart and Winston, New York Chicago San Francisco), 1964, p. 107, cité par Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 31.

se base sur l'intérêt naturel, la "sagesse" est bâtie sur la tradition, l'habitude, le dogme et le préjugé. La "sagesse"-dans la séparation connue de Williams James- signifie "la connaissance de quelque chose" (knowledge of), tandis que la "raison" exprime "la connaissance sur quelque chose" (knowledge about). Quant à Michael Oakshott, il relativise "la connaissance de quelque chose" à la connaissance pratique en plaçant cette diversification de James à son contexte social ; il identifie "la connaissance sur quelque chose" avec "la connaissance technique". Alors, il est possible de dire que selon les conservateurs, la base de l'acte humain n'est pas la raison théorique (objective), mais une raison pratique (subjective) à laquelle la pensée des Lumières veut attribuer une connotation négative qui est basée sur le préjugé, le dogme, l'habitude et la tradition, en vue de s'en débarrasser.⁴⁸

En effet, nous pouvons voir que la base historique de toute cette lutte qui se déroule entre la raison théorique et la raison pratique et celle de toutes ces typologies mentionnées ci-dessus d'où ce dualisme réside dans le "*phronesis*" d'Aristoteles formulé contre la raison pure, ou la raison pratique (sagesse). Aristoteles fait une distinction entre la connaissance productrice (*techne*) et la connaissance pratique (*phronesis*). Chez Aristoteles, le "*techne*" correspond à la connaissance technique et le "*phronesis*" correspond à la connaissance pratique.⁴⁹ Cette forme de pensée, ayant comme point de départ Aristoteles, a influencé tous les conservateurs, y compris Burke. Il a défendu une épistémologie où les concepts tels que l'imagination, le préjugé, l'instinct et la tradition se trouvaient au premier plan, contre les analyses froides de la raison abstraite éclairée. Sinon, le but de la pensée conservatrice n'est pas de renier la raison comme une capacité de calculer, mais son but est de montrer que la raison, en effet, reflète les passions des penseurs des Lumières comme un moyen abstrait de tout, absolu et libéré de préjugés.⁵⁰

En outre, les critiques religieuses dirigées contre la raison de Lumières et ses valeurs essentielles sont des ressources importantes constituant le paradigme conservateur. Cependant il faut signaler que ces critiques qui ont des dimensions religieuses et qui sont opposées aux Lumières et à sa raison, se basent sur différentes propositions et ainsi elles représentent différentes tendances conservatrices. Par exemple, le conservatisme religieux que nous pouvons identifier à l'Europe centrale,

⁴⁸ Bengül Güngörmez, "Muhafazakâr Paradigma: Dogma ve Önyargı", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro: 1, 2004, p. 14-27.

⁴⁹ Güngörmez, p. 14.

⁵⁰ Fatih Duman, "Edmund Burke: Muhafazakârlık, Aydınlanma ve Siyaset", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro: 1, 2004, p. 41.

s'oppose complètement aux Lumières au nom de tout ce qui est sacré, et il n'hésite pas, non plus à refuser catégoriquement la raison des Lumières sans éprouver le besoin d'une critique sophistiquée. Les noms comme Bonald, Maistre, Baurrel et Chateaubriand basent leurs thèses "anti-révolutionnaires" plutôt sur leurs propres conceptions de Christianisme. Selon Maistre et le Prêtre Baurrel, qualifiés comme "les opposants de la raison" par Norman Hampson, la réforme religieuse est le responsable essentiel.⁵¹ De la même façon, d'après Maistre, la raison humaine et sa volonté sont les ennemis de la foi comme le soupçon ; et la Révolution est directement l'affaire du Diable, et la punition d'une génération sans religion et une production de Protestantisme qui est le fruit de la grossièreté.⁵² En bref, la tradition conservatrice française dont les pionniers étaient Maistre et Bonald, consistait en un conservatisme religieux qui était dur, radical, sans esprit de conciliation et réactionnaire.

Quand nous revenons à nos jours, le conservatisme signifie plutôt les critiques d'origine religieuse dirigées contre les Lumières et la raison de Lumières de la part des sympathisants de Burke, représentant la tradition conservatrice anglaise libérale et pragmatique. Il s'agit à ce propos, des critiques qui sont basées sur la raison –dans ce sens, rationnelles- et qui sont exprimées pour des causes plus raisonnables, plus valables et plus conciliantes.

Sur le plan philosophique, ces critiques mentionnées ci-dessus, dirigées contre l'arrogance de la raison éclairée émanent d'une exclusion de ce qui est métaphysique et transcendant résultant de sa conception de confiance éternelle et illimitée, et sur le plan pratique elles découlent du rôle joué par celle-ci dans l'affaiblissement ou la destruction des institutions religieuses traditionnelles –surtout l'Eglise catholique-. Il s'agit alors d'un cas de supériorité établie d'une dimension propre à l'être humain sur une autre et la rupture de l'équilibre existante, si nous l'exprimons avec les termes nietzschéens. C'est la séparation entre la dimension Dionysossienne qui existe dans la nature humaine et qui est "la partie la plus sentimentale et la plus cachée de notre être", et la dimension Apollonienne "purement rationaliste", il est question de la glorification continue de la deuxième contre la première. En bref, les Lumières sont accusés, non seulement, pour avoir supprimé ce qui doit exister –la religion-,

⁵¹ Norman Hampson, *Aydınlanma Çağı*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1991, p. 172, cité par Mehmet Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, la thèse de maîtrise publiée sous le titre de *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, p. 22.

⁵² Şıklar, p. 20, cité par Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, p. 22.

mais aussi pour ne pas avoir offert “un système de valeurs” alternatif qui serait capable de la compenser.⁵³ D’ailleurs, Carl Becker précise que ce qui est fait par les penseurs des Lumières n’est pas autre chose que la sécularisation de l’héritage issue de l’âge médiévale. D’après lui :

Ces philosophes ont, par exemple, refusé le concept de l’univers créé dans la pensée de Christianisme médiéval, mais ils ne se sont pas opposés au concept de l’univers et de nature comme un mécanisme qui fonctionne tout seul. Ils ont même transféré ce mécanisme, cette machine auto-suffisante, dans la société et dans les relations humaines. Comme des figures réelles d’autorité, ils se sont montrés contre l’autorité de Bible et de l’Eglise. Mais à leurs places, ils ont mis l’autorité de la nature et de la raison, ce qui nous démontre que les Lumières ne constituaient pas un discours opposé contre l’autorité.⁵⁴

Nous pouvons aussi constater que selon Becker, il n’y a pas un nouveau système de valeurs qui nous est offert par les Lumières pour remplacer la place de la religion désormais disparue. Tous les concepts qui sont dominants chez les philosophes des Lumières comme la raison, la nature, la liberté etc. sont des concepts dépourvus de leurs sens religieux. Nous pouvons donc penser que les philosophes des Lumières ne devaient pas avoir une revendication sur ces concepts. S’il convient de résumer ainsi en une seule phrase, les philosophes des Lumières n’avaient pas d’autre but que de créer la “ville céleste de paradis ” de Saint Augustin sur terre.⁵⁵ Ernest Van Den Haag aussi met l’accent sur cette même question par ces expressions :

Que ça soit l’intention ou pas, la religion s’était affaiblie. Comme Nietzsche avait prédit, le Dieu était réellement mort dans les esprits des êtres humains. Quand le Dieu n’existe pas, comme d’abord les communistes, ensuite les nazis ont démontré, tout devient moralement possible et libre à réaliser. Les philosophes n’avaient pas pu penser que la raison pouvait détruire une société mais que la religion pouvait en construire une. Si une justice divine n’existe pas, qui est-ce qui peut limiter le mal ?⁵⁶

C’est Nietzsche qui donne une réponse satisfaisante à cette question. Nietzsche a essayé d’y répondre, en exprimant les limites absolues de la raison avec l’effort de

⁵³ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 37.

⁵⁴ Carl L. Becker, *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Yale University Press, New Heaven, 1967, p. 29, cité par Çiğdem, p. 18-19, voir pour le texte en turc l’annexe VII.

⁵⁵ Çiğdem, p. 19.

⁵⁶ Ernest Van Den Haag, “The Desolation of Reality”, *The Ambiguous Legacy of the Enlightenment*, ed. William A. Rusher, The Claremont Institute, Lanham, 1995, p. 76-82, cité par Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, p. 21, voir pour le texte en turc l’annexe VIII.

former une base pour les valeurs morales et politiques. D'après ce philosophe, l'effort de remplacer la raison scientifique par la religion a engendré la "tyrannie de la raison"; cette tyrannie a conduit l'humanité au nihilisme, en déniait la propre liberté de l'être humain, l'a placée dans un chemin auto-destructif qui conduit au refus total de toutes les vérités et même au refus de la propre légitimité de la raison.⁵⁷

La Raison éclairée qui croyait que ce qui est scientifique –physique, positif, terrestre, matériel- ne peut pas être expliqué par ce qui est non-scientifique –métaphysique, religieux et spirituel-, contradictoirement à cette argumentation, croyait également que ce qui n'était pas scientifique pourrait être expliqué par ce qui est scientifique.⁵⁸

Toutes ces critiques dirigées contre la raison éclairée et contre les principes des Lumières, quelque soit leurs origines religieuse ou séculaire, on peut dire qu'à la base de l'opposition dialectique de la pensée conservatrice contre les Lumières se trouve la vision de la nature humaine. En effet, le conservatisme agit à partir d'une base philosophique pessimiste sur le sujet de la nature et de la raison humaine contrairement à la conception de perfectionnisme exprimant l'optimisme de la pensée des Lumières.⁵⁹ Par rapport à la pensée conservatrice renonçant à l'optimisme libéral et/ou socialiste relatif à la nature humaine, l'homme est un être imparfait, insuffisant tout seul et sa capacité est limitée.⁶⁰ D'après les conservateurs qui considèrent l'homme comme un être limité, dépendant et cherchant toujours la sécurité dont sa nature a plutôt la tendance à être dégénérée. D'ailleurs, la source fondamentale des délits et des fautes demeure aussi la nature humaine.⁶¹

Le pessimisme du paradigme conservateur a deux sources dont l'une est théorique, l'autre est pratique. Parmi ces deux sources, tandis que celle qui est pratique se concrétise dans les expériences de destruction causées par l'application des projets sociaux et politiques basées sur la raison concernant l'idée que la raison peut rendre le monde meilleur –comme c'était le cas de la Révolution Française- ; celle qui est théorique provient, à la fois, des sources philosophiques ayant des doutes épistémologiques relatives à la limite de la connaissance humaine et aussi des

⁵⁷ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 58

⁵⁸ Halis Çetin, "Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro: 1, 2004, p. 96.

⁵⁹ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 42.

⁶⁰ Özipek, "Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye", p. 69.

⁶¹ H. Bahadır Türk, "İdeoloji", *Siyaset*, édité par Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, p. 123.

sources d'origines religieuses et culturelles dont la définition se trouve dans la doctrine de "premier péché" avant les Lumières.⁶²

La source théologique de la pensée conservatrice relative à l'imperfection de l'être humain comme on l'a déjà indiqué, repose sur la doctrine de "premier péché" dans la pensée chrétienne classique. D'après ceci, Adam n'est pas seulement l'unique responsable, en personne, du premier péché qu'il a commis, mais à cause de la charge de ce premier péché, l'être humain naît comme pécheur et du à sa nature, il est un être un penchant à la malice. La doctrine de "premier péché" de Christianisme, qui constitue le coeur religieux du paradigme conservateur, conseille aussi de douter de l'être humain qui n'est pas toujours sensés de prendre des bonnes décisions.⁶³ Selon Leonard Liggio, la raison de ceci est la volonté humaine éclipsée par le "premier péché" qui limite notre capacité de choisir :

Ce qui rend difficile, d'arriver au bon, de comprendre le bon et de choisir le bon le plus convenable parmi tous ceux qui ont l'apparence de bon, à tel, est notre volonté éclipsée.⁶⁴

D'ailleurs, les noms importants du conservatisme occidental comme John Kekes et Russel Kirk mettent sans cesse l'accent dans leurs œuvres sur le fait que dans la société le mal qui se tient juste à côté du bon, peut facilement dérouter un individu du bon chemin en répondant à ses ambitions. En fait, d'après eux, le Diable est un être qui, non seulement, se promène au tour de l'être humain mais en même temps il se couche à l'intérieur de l'être humain.⁶⁵

Comme on l'avait déjà précisé, les points de vue pessimistes du conservatisme relatifs à la limitation de la nature et à la capacité humaine, ne sont pas seulement d'origine religieuse. Il existe aussi des sources séculaires qui soutiennent la doctrine du "premier péché" du Christianisme. Les phrases de Müller sur ce sujet reflètent très bien les points de vue de la pensée conservatrice sur la capacité de la raison de l'être humain. Selon lui :

⁶² Mehmet Vural, "Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakârlık", *Felsefe Dünyası*, numéro: 35, 2002, p. 133.

⁶³ Vural, "Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakârlık", p. 133.

⁶⁴ Leonard P. Liggio, "Freedom and Morality", *Chronicles*, Vol. 14, No. 10, 1990, p. 22-24, cité par Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 42-44, voir pour le texte en turc l'annexe IX.

⁶⁵ A. Baran Dural, "Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro: 1, 2004, p. 123.

Soit par la forme exprimée par Burke comme “l’abus de la raison”, soit par la forme de “rationalisme dans le politique” définie par Oakeshott ou encore soit par la forme conceptualisée comme “rationalisme constitutionnel” (ou constitutionalisme) par Hayek, l’accusation conservatrice dirigée contre la pensée libérale et radicale, au fond, disent la même chose : Les libéraux et les radicaux sont reliés à un raisonnement systématique, réductif et universaliste qui est insuffisant dans la prise en compte de la complexité et les caractéristiques des institutions qu’ils veulent transformer.⁶⁶

Les points de vue de Muller sur la limitation de la raison humaine sont similaires aux pensées de Hayek dans sa théorie de connaissance. Nous pouvons en déduire une seule différence, l’approche de Hayek au sujet est plutôt relative au problème de connaissance et à l’usage de la connaissance. Il exprime ce problème comme ceci :

Les hommes sont les êtres qui sont en possession de la raison, mais aucun être humain, même le plus intelligent et le plus extraordinaire, ne peut être en possession de la totalité des connaissances qui sont disponibles dans une société. Chaque être humain peut savoir à peine une petite partie du réseau des relations sociales dans lequel il se trouve en personne. La totalité des connaissances n’est dans un aucun quelconque cerveau, ni sous sa main et ni sous son contrôle, non plus. Par conséquent, aucun unique cerveau ne pourrait quasiment réaliser et ni pourrait courir derrière des planifications, à une échelle à envahir toute la société, comme s’il était en possession de toutes les connaissances. Il n’est guère possible qu’aucune approche ou tendance scientifique – positiviste puisse changer cette réalité. En fait, la plus grande erreur de ces tendances est de croire que les connaissances fonctionnelles existant dans la société sont uniquement constituées par les connaissances scientifiques. Or, quoique notre accumulation de connaissances scientifiques agrandisse, elle peut constituer à peine une petite part de la connaissance utilisée dans le cours de la vie quotidienne. Même un cerveau qui a la totalité de cette accumulation de connaissance bien limitée ne pourrait pas fonder un système planificateur central. Comme une personne ne pourrait pas réaliser ceci, mais les groupes de projet composés par quelques personnes, eux aussi, seraient face à face avec les mêmes troubles et les mêmes insuffisances. C’est pour cette raison qu’il est impossible de faire une réelle planification centrale de facto.⁶⁷

D’ailleurs, l’impossibilité de la mentalité “planificatrice centrale-rationaliste”, partant uniquement de la raison absolue –et la connaissance- qui essaye de reconstruire la société, et de l’idée du perfectionnisme de l’être humain, était prouvée lors de la Révolution Française qui était une réflexion pratique des Lumières. Non

⁶⁶ Muller, cité par Özipek, “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, p. 70, voir pour le texte en turc l’annexe X.

⁶⁷ Friedrich Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, ed. W. W. Bertley, III, London: Routledge, 1998, p. 85-87 cité par Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000, p. 128-129, voir pour le texte en turc l’annexe XI.

seulement la Révolution Française et mais aussi la Révolution Bolchévique (1917) qui était un projet d'ingénierie sociale, a pris sa place dans l'histoire en tant qu'un événement important démontrant l'impossibilité de la pensée constitutionnelle-rationaliste.

CHAPITRE II : Les dynamiques fondamentales de la tradition conservatrice

I - Le point de départ de la pensée conservatrice : l'individu et la société

Pouvoir percevoir la conception/compréhension de société de la tradition conservatrice nécessite –au prix de répéter- de prendre en considération les pré-consentements fondamentaux relatifs à l'être humain du conservatisme. Car, les points de vue concernant l'homme et la nature de l'homme du paradigme conservateur constituent son fond philosophique qui définit sa vision du Monde et sa vision politique.⁶⁸

Comme on en a parlé dans la partie précédente, soit dans les sources religieuses comme quoi que l'homme porte "le péché naturel" –la doctrine de premier péché-, soit dans les sources séculaires, non religieuse comme 'la limitation de la capacité intellectuelle/de raison de l'homme" indiquée par Muller ou "la limitation de la capacité de connaissance de l'homme" définie par Hume et Hayek, l'individu du conservatisme est un être limité, qui n'est pas excellent, ni parfait contrairement à l'humanisme de Lumières. Ce pessimisme⁶⁹ existant dans cette approche exprimant une critique contre les compréhensions optimistes relatives à la nature humaine de l'humanisme plutôt libéral⁷⁰ et socialiste, ne signifie pas que l'homme est un être négatif-malin dont la définition se trouve dans l'approche de Hobbes dans la forme de "homo homini lupus"⁷¹. C'est jusque-là que le paradigme

⁶⁸ A ce sujet, Barry Goldwater qui est un philosophe conservateur américain, dit qu'il faut que le devoir d'un penseur politique soit de "comprendre la nature humaine". Par contre, comprendre la nature de l'homme ne veut pas dire, évidemment, de la résoudre ; Barry Goldwater, *The Conscience of Conservative*, Victor Publishing Company, Kentucky, 1960, p. 128, cité par Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, p. 38-39.

⁶⁹ Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, p. 37.

⁷⁰ Ici, il serait plus juste de dire le "libéralisme rationaliste".

⁷¹ Comme on le sait, les philosophes de l'"Ecole de Droit Naturelle" comme John Locke, Jean Jacques Rousseau et Thomas Hobbes distinguent "l'état de nature" des hommes de "l'état de société" dans les théories de "contrat social" qui ont influencé la plupart des systèmes politiques de nos jours. Ces philosophes, qui sont les initiateurs des théories politiques de nos jours, partent de la "période de la vie naturelle" (l'état de nature) quand ils expliquent leurs points de vue politiques ; Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 2005, p. 12. En disant que l'homme est mieux, libre et égal par la naissance, John Locke –le créateur de l'idée de libéralisme politique-, indique que les hommes vivent en paix dans l'état de nature. Rousseau, qu'on peut nommer le fondateur du socialisme –quelques penseurs considèrent Rousseau étant le fondateur du libéralisme social (étatique, socialiste et populiste) ou plutôt l'un des noms importants de la pensée libérale essentielle dans l'Europe Centrale- comme il dit d'une façon semblable, Locke, que l'homme est bon, égal et libre par la naissance, mais avec une différence que Locke, qu'il souligne que l'homme qui est mieux par naissance, s'empire à cause des conditions sociales ; Ahmet Taner Kışlalı, *Siyasal Çatışma ve Uzlaşma*, İmge Kitabevi, Ankara, 1991, p. 76, 82, 106. Le pionnier de la théorie politique, étatique, autoritaire –le paradigme réaliste central étatique- Thomas Hobbes, considère l'état de nature comme une ambiance dans laquelle tout combat avec tout (bellum omnium contra omnes) en forme de (homo

conservateur met l'accent essentiellement, que les défauts de l'être humain, à cause de sa nature, le rendent faible et qu'ils ne rendent pas possible de se mouvoir de l'homme individuel comme une unité essentielle qui peut être développée par une quelconque théorie sociale.⁷² Sinon, l'individu, comme dans le libéralisme, est aussi traité comme un être très précieux, élevé et prioritaire. Autrement dit, dire ce que l'individu est limité, ne veut pas dire qu'il est mal/mauvais.

En outre, la pensée conservatrice qui considère l'individu comme un être limité qui n'est pas excellent et parfait, rejoint quelques philosophes classiques libérales à la tradition conservatrice et engendre la citation des noms de ces philosophes avec ceux des conservateurs. Par exemple, les points de vue relatifs à l'homme et à la nature humaine de David Hume, considéré comme l'un des noms les plus importants de la doctrine classique libérale, définissent entièrement l'individu du conservatisme. Dans sa théorie de connaissance où il montre les limites de la raison humaine, Hume confirme la conception conservatrice d'individu en parlant de la faiblesse de la nature humaine, de leur égoïsmes et précise que les hommes ne sont pas assez généreux⁷³.

Comme Hume, aujourd'hui Friedrich Von Hayek, qui est placé dans la ligne antirationaliste (rationaliste évolutif), est aussi considéré avec persistance comme un conservateur par plusieurs philosophes. D'ailleurs, la raison fondamentale de l'article écrit par Hayek intitulé "Pourquoi je ne suis pas conservateur", est parce qu'il est considéré comme conservateur puisqu'il défend la philosophie de "l'ordre qui naît par soi-même" et le sujet de "la limite de capacité de connaissance de l'homme" -

homini lupus) en accentuant que l'homme est mauvais et égoïste par la naissance, différemment à Locke et à Rousseau ; Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004, p. 180-182. De cette façon, tandis que le point de départ de l'approche Hobbesienne qui explique la théorie centrale à l'état, est sur ce que l'homme est mauvais, le point de départ du libéralisme et aussi du socialisme est sur ce que l'homme est bien. Dans ce contexte, le paradigme conservateur fondant sa théorie politique sur ce que l'homme est un être limité est ni aussi que l'approche de Locke et de Rousseau et ni aussi pessimiste que l'approche Hobbesien. En bref, on peut dire que le point de vue de paradigme conservateur sur l'homme et la nature humaine –avec la nature et l'individu- est entre le libéralisme et le socialisme optimistes, et la théorie politique étatiste et autoritaire qui est pessimiste.

⁷² Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 63.

⁷³ Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000, p. 47-50. Atilla Yayla considère David Hume étant l'un des plus importants noms de la théorie antirationaliste en raison de son approche dans la théorie de connaissance. Mais aussi, Yayla, en indiquant que Hume est pionnier de la tradition rationnelle libérale, le cite parmi les philosophes du libéralisme classique. De nos jours il existe plusieurs philosophes qui précisent que Hume est dans la tradition conservatrice non seulement en raison de sa vision de la nature humaine et de sa prise en considération de la limite de la raison humaine, mais aussi en raison de sa vision de la société et son penchant envers le concept de "l'ordre naît par soi-même" (spontaneous order) -même comme Hayek-. Bien que Yayla considère Hume en tant qu'un libéral classique, en soulignant qu'il existe quelques philosophes qui le cite parmi la tradition conservatrice et /or libérale-conservatrice, il précise qu'il y a une part de réalité ; voir, Yayla, *Liberalizm*, p. 45.

comme à Hume- avec sa critique de rationalisme constitutionnel.⁷⁴ Donc, même si Hayek dit qu'il n'est pas conservateur, étant l'un des représentants de la tradition rationaliste évolutive, son point de vue sur l'individu et sur la société le font rejoindre à la tradition conservatrice par soi-même, naturellement. Ainsi, on s'en souviendra de son nom toujours parmi les philosophes conservateurs, avec l'expression actuelle très à la mode des derniers temps ; comme un penseur "conservateur-libérale".⁷⁵ Quoi que les points de vue des penseurs comme Hume, Hayek sur l'homme, la nature humaine et la société sont semblables à ceux des penseurs conservateurs, la croyance de conservatisme concernant les limites de l'homme, ses défauts et ses manques est la particularité essentielle qui le distingue du libéralisme.

Tout d'abord, une approche prudente des conservateurs se fait distinguer comme une conséquence naturelle de la considération de la pensée conservatrice concernant l'individu comme "un être limité". L'approche de prudence à l'individu est tellement importante dans la théorie conservateur que ; l'individu libérale est autant irréel que "l'humanité universelle" des humanistes ou les ensembles collectifs comme "la classe" des socialistes sont irréels pour les conservateurs. Car, selon les conservateurs, "les individus abstraits" du paradigme libéral et "l'humanité cosmopolite" de la pensée socialiste sont des approches irréelles qui font surface en tant que des problèmes naturels qui sont produits à cause du manque de prudence dans l'approche à l'individu. De cette façon, l'individu du conservatisme est ni un être autonome à partir duquel une idéologie peut être constitué, ni un produit de l'existence à qui il appartient comme l'individu de socialisme ou ni une définition des "conditions objectives" qui trouve son sens dans la production. "Moi (self)", qualifié comme un être ontologique par la théorie conservatrice, avec sa forme définie par Stankiewicz, est formé de la dimension métaphysique de l'individu, au delà de sa dimension matérielle et psychologique. D'ailleurs, selon Burke, l'homme est un ensemble composé de deux de partie ; physique et morale. La première de

⁷⁴ Ahmet Özalp, "Cemaatçi Politika Eleştirisi", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro : 2, 2004, p. 125.

⁷⁵ En outre, ce que Mustafa Erdoğan dit que Hayek est mal compris dans son article intitulé "Pourquoi je ne suis pas conservateur", soutient notre point de vue. Erdoğan continue comme suit :

Ce qu'il vise à dire, quand il évite de se nommer comme un conservateur, est un conservatisme du type Européen (dur, plus radical) qui est étranger à la tradition américaine (libérale).

Mustafa Erdoğan, "Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı", *Türkiye Günlüğü*, numéro 16, 1991, p. 53, voir pour le texte en turc l'annexe XII.

celles-ci exprime sa dimension d'animalité, tandis que sa dimension morale est composée de ses idées, ses préjugés et ses habitudes.⁷⁶

Lorsque cette approche prudente de la tradition conservatrice relative à l'individu s'unit avec la "capacité humble de la raison" et la "modestie épistémologique" du conservatisme, l'importance attribuée à la société, par les philosophes conservateurs, face à l'individu se met automatiquement au premier plan. En effet, ce que Louis de Bonald dit : "l'être humain n'existe que dans la société et pour la société et la société ne le forme que pour soi-même", et aussi ce que le conservateur catholique Felicité Robert de Lamennais a écrit : "l'individu n'est pas autre qu'une fantaisie, qu'un ombre d'un rêve"⁷⁷, sont des exemples importants pour constater la sensibilité du conservatisme pour tout ce qui est social. C'est dans la phrase de Durkheim, "la société ne naît pas de l'individu, l'individu naît de la société" que cette conception/compréhension conservatrice qui donne la priorité, avec tout, à la société et à ce qui est social en s'opposant à la priorité que libéralisme attribue à l'individu, est très bien définie.⁷⁸

La pensée conservatrice, qui donne la priorité à la société contre les théories sociales politiques constituées sur la base de "l'individu" par le libéralisme et sur la base de "la classe" par le socialisme, ne tient pas à cœur des théories de "Contrat Social" qui est le point de départ des théories libérale et socialiste. En fait, un des points essentiels de la philosophie de Burke est d'opposer à la compréhension de "Contrat Social" qui influence considérablement les systèmes politiques modernes de nos jours. Les conservateurs, qui s'opposent aux théoriciens du contrat qui expliquent la société comme une production de la raison et de la volonté de l'être

⁷⁶ Yalçın Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi*, AK Parti Yayınları, Ankara, 2003, p. 32-33. Burke; refuse "l'état de nature" (la période de vivre naturellement) qui est le point de départ du "contrat social" de Hobbes, Locke et Rousseau et qu'ils le considèrent comme "l'état de société". Contre ces arguments prévoyant la faveur de l'homme de la pré-société qui est considérée comme "bon par naissance" par les théoriciens de contrat social comme Locke et Rousseau, Burke a développé la métaphore de "la seconde nature". Les idées, les préjugés et les habitudes s'exprimant la dimension morale de l'homme, mettent l'accent sur les coutumes par héritage et la culture contre les thèses supposant la bonneté naturelle ou la bonneté de la pré-société de l'homme, en composant notre seconde nature ; Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 65.

⁷⁷ Nisbet, "The Politics of Pluralisme : Lamennais", *Tradition and Revolt*, Random House, Inc., New York, 1968, p. 38-39 cité par Bengül Güngörmez, "Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi : Robert Nisbet", *Doğu-Batı*, Numéro 25, p. 154.

⁷⁸ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Bilgi Yayınları, Ankara, 1989, cité par Yücel Can, "Durkheim ve Meton'un Anomi Kuramları Bağlamında Cemaatten Cemiyete Türk Toplumunu", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:2, 2004, p. 96. En fonction de cette conception/compréhension, dans l'évolution historique, la société existe déjà par rapport à l'individu. Son antériorité est essentielle que tous les parts, l'être n'est pas expliqué par les éléments, les éléments peuvent être expliqués par l'être total ; voir, Can, p. 96-97

humaine, c'est-à-dire une production de la fiction rationnelle⁷⁹, disent que les théories sont abstraits, déductives et fictives. D'après Burke, s'il existe un contrat comme les théoriciens de contrat prétendent, ce contrat est "une association entre les vivants, les morts et ceux qui vont naître, ce n'est pas une association entre seulement les vivants".⁸⁰ Autrement dit, selon l'appréhension conservatrice, la société est un contrat qui couvre, avec ceux qui vivent aujourd'hui, les générations passées et les générations futures.

D'autre part, les penseurs conservateurs prennent en main la société comme "un être vivant, un organisme". Suivant cette compréhension organique, la société n'est pas un ensemble des unités mécaniques donnant l'occasion aux règlements facultatifs de ses membres. La société est comme un organisme dont les parties sont formées plutôt par les personnes ayant l'âge moyen, qui a un rythme de changement et un développement cumulatif. Elle est un vivant qui a un passé et un avenir.⁸¹

D'après la pensée conservatrice, la société, qui n'est pas une chose mécanique, en même temps n'est pas, non plus, une machine dont ses parties peuvent se déplacer et être séparées toutes seules.⁸² Parce qu'il existe une relation d'interdépendance entre les parties qui forment la société. Conformément à cette relation de dépendance, l'existence de chacune de ces parties qui constituent la société et qui ont des différentes activités, rend possible l'existence de l'autre. Cette réciprocité d'aide, ainsi formée, augmente également la dépendance des parties, entre elles, des unes aux autres. De cette manière, ces parties qui vivent ensemble et les unes pour les autres, conformément au principe général dans les organismes individuels,

⁷⁹ Ümit Özdağ, "Muhafazakâr Dünya Görüşü Üzerine bir Deneme", *Gazi Ün. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Tome 8, 1992, numéro : 2, p. 492-493. Et aussi, selon Bonald, "si l'âme des lois est l'inspiration divine (révélation), le contrat social est leur Bible"; Beneton, p. 39. Ce ne sont pas seulement les conservateurs catholiques comme Bonald, Maistre qui s'opposent aux théories de Contrat. Les philosophes, comme les penseurs qui se trouvent dans le mouvement antirationaliste comme Hume et Hayek, et voire comme Spencer qui est dans la partie antirationaliste au sujet de la société et du changement social bien qu'il soit en ligne rationaliste, contribuent à la tradition conservatrice en opposant aux théories de contrat.

⁸⁰ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 76-78. Selon Nisbet, ce qui est probablement le plus important commentaire de Burke, parmi ses pensées, est son commentaire dans lequel il critique particulièrement la croyance de Lumières au contrat. Quand même, Burke critique les contrats sociaux de Hobbes et de Locke qui expriment la société à partir, uniquement de l'individu –le point de vue atomistique-, ce qui est essentiellement critiqué et opposé par lui, est le contrat social de Rousseau. Parce qu'en différenciant que le point de vue atomistique, dans son contrat, Rousseau a créé un contrat plus révolutionnaire en disant que la société est élaborée par la volonté générale qui est plus distincte et plus supérieure que les individus. Voici, ce qui est essentiellement critiqué par Burke est ce contrat ; voir, Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 76

⁸¹ David Thompson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006, p. 162.

⁸² Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 79.

constituent un ensemble.⁸³ Ainsi, la société –cet ensemble-, qui est un organisme soit au regard des liaisons des institutions et des relations fonctionnelles, soit au regard de son développement irréversible⁸⁴, est en même temps une chose plus que la somme de toutes ses parties qui la constituent, et selon les conservateurs nous, en expliquant les comportements de ces parties qui constituent l'ensemble, devons définir/expliquer le comportement d'un ensemble.⁸⁵

La société dans la pensée conservatrice; apparaît par les relations d'interdépendance, d'hierarchie et de coopération de l'individu, de la famille et des institutions civiles –c'est-à-dire les parties qui composent l'ensemble-.⁸⁶ Ce qui est encore plus important ; c'est que tous les organes composant l'organisme, doivent fonctionner dans l'harmonie, l'équilibre et la convenance entre eux-mêmes. En fait, Burke veut exprimer tout cela quand il définit la société étant une partie d'une harmonie naturelle avec toute sa complexité, tout ses vas et vient.⁸⁷ Mustafa Erdoğan qui fond une ressemblance entre le corps humain et la société, présume toutes ces relations entre les parties qui composent la société comme ci-dessous :

La société qui est une identité ou un ensemble indépendant par rapport aux individus qui la constituent, est un être vivant ; un organisme, dont ses parties – comme chez les êtres humains, cerveau, le cœur, les poumons et les foies - fonctionnent en harmonie les unes avec les autres. Chaque partie (la famille, l'église, le monde professionnelle, le gouvernement) de cette société organique exécute les taches précises pour le maintien de la “santé” de l'ensemble –la société-.⁸⁸

Il est clair que cet ensemble ait une inégalité parmi ses parties qui ont des différentes fonctions les unes que les autres. Selon le libéralisme aussi, il n'est pas possible que tout le monde soit égal dans la société ; mais le conservatisme, accepte cette inégalité comme “une conséquence naturelle de l'appréhension de société organique”, ce qui le différencie par rapport au libéralisme qui l'accepte comme une conséquence des différences individuelles. La pensée d'égalité chez Burke signifie

⁸³ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, p. 92.

⁸⁴ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 79.

⁸⁵ Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, p. 40.

⁸⁶ Hasan Hüseyin Akkaş, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, la thèse de doctorat non publiée, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, İzmir, 2000, p. 72.

⁸⁷ Thompson, p. 164-165.

⁸⁸ Mustafa Erdoğan, “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS)*, AK Parti Yayınları, İstanbul, 2004, p. 29-30, voir pour le texte en turc l'annexe XIII.

une égalité dans la création et devant le Dieu ; non pas l'égalité dans le statut social, ni dans le revenu. D'après Burke, les hommes ne possèdent pas les choses égales, ils possèdent les droits égaux.⁸⁹

En bref, la pensée conservatrice qui s'oppose à l'existence d'un monde individualiste, présocial supposé par la pensée de Lumières, souligne la société par rapport à l'individu.⁹⁰ Cette accentuation de la société de l'approche conservatrice d'une part, a contribué à la formation d'une ligne libérale-conservateur en unifiant les philosophes conservateurs et les philosophes libérales antirationalistes (rationalistes évolutifs) à un point commun ; d'autre part, elle a joué un grand rôle dans la naissance et le développement de la sociologie qui est une science sociale moderne. Ainsi, dans son œuvre intitulé *The Sociological Tradition*, Nisbet dit que la sociologie se base à la tradition conservatrice. Car, d'après lui, la sociologie est née de l'accentuation, de la société par rapport à l'individu, des philosophes conservateurs. Dans ce contexte, si on accepte la pensée conservatrice comme "l'enfant des révolutions", on peut donc définir la sociologie comme "l'enfant du conservatisme".⁹¹

II - Les institutions et les valeurs qui constituent la société : la famille, la religion et la tradition

La famille vient en premier parmi les institutions sociales qui sont chères au conservatisme. D'après l'approche conservatrice, la plus fondamentale et la plus petite unité de la société est la famille. Lorsqu'Auguste Comte dit que "la société est constituée par la famille et par l'individu mais la plus petite unité de la société n'est pas l'individu, c'est la famille"⁹², il présume la famille de conservatisme qui est la

⁸⁹ Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 70.

⁹⁰ Güngörmez, "Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi : Robert Nisbet", p. 154.

⁹¹ Güngörmez, "Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi : Robert Nisbet", p. 153-154.

⁹² Kongar, p. 95. L'école de la sociologie française est tellement influencée par la pensée conservatrice dans la ligne de Saint Simon à Emile Durkheim que Auguste Comte définit les procureurs de conservatisme –Bonald, Maistre, Lamennais et Chateaubriand- comme "l'école immortelle". Bien que Comte soit positiviste, progressiste et que porte l'optimisme de Lumières, il a été surtout influencé par les idées de Bonald. Quand il défend ce qui est social –comme la famille, le mariage, la locale, la religion- contre l'individualisme qu'il a défini comme "le vice du Monde Occidentale", il est parti des idées de Bonald. Comte qui indique son admiration et son remerciement à Bonald, dit que "l'origine de la statique sociale"-l'une des deux grandes parties de la sociologie de Comte- se déplace dans les analyses de l'ordre sociale et de la stabilité de Bonald. Bien que Robert Nisbet parle beaucoup de l'influence de Bonald et aussi le conservatisme sur Comte et la pensée sociologique, il dit que Comte se sépare des penseurs conservateurs en raison que Comte n'est pas un catholique fanatique et qu'il accepte les côtés précieux de Lumières. En même temps, il est presque ni

plus petite partie de la société et qui trouve sa définition la plus concrète et la plus simple dans la phrase “la molécule de la société n’est pas l’individu, mais c’est la famille” du conservateur “fanatique” Bonald.⁹³

La famille dans la pensée conservatrice, ne constitue pas seulement la base de la société comme une petite unité ; mais en même temps, elle est une institution qui compose la base de la société avec certaines fonctions essentielles qui sont à sa charge. Les sociologues conservateurs considèrent la famille comme l’institution fondamentale de la société en raison de ses fonctions sociologiques. Par exemple, Talcott Parsons accepte les trois fonctions de la famille comme “la permanence/continuité des générations”, “la réhabilitation sociale” et “la socialisation”.⁹⁴ D’une façon semblable, Bonald aussi définit la famille comme la plus ancien et la plus réussie école de l’éducation sociale.⁹⁵

De plus, la famille ayant l’instinct de sympathie, apprend à l’individu des instincts d’altruisme au lieu de égoïsme en équilibrant les instincts individuels de l’homme.⁹⁶ Ainsi la famille qui fait gagner une identité à ces individus, les relie à la société et mène la solidarité sociale par l’intermédiaire de cette identité.⁹⁷

Ainsi, la famille qui élève ses individus suivants les normes sociales, crée un espace de liberté aux individus en composant le centre de l’espace privé, c’est-à-dire de l’intimité sociale.⁹⁸ Dans ce contexte, la famille, grâce à tous ces fonctions qu’elle accomplit, constitue un pont entre l’individu et la société. En fait, quand

un libéral et ni un radical ; Tom Bottomore ve Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, traduit par Mete Tunçay et Aydın Uğur, Verso Yayınları, Ankara, 1990, p. 119–121.

⁹³ Bottomore et Nisbet, p. 110.

⁹⁴ Ömer Çaha, “Muhafazakâr Düşüncede Toplum”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS)*, AK Parti Yayınları, İstanbul, 2004, p. 77.

⁹⁵ Bottomore et Nisbet, p. 110. Bonald fait une distinction entre l’éducation et l’enseignement et indique que l’état peut mieux réussir dans le second c’est-à-dire seulement l’enseignement. Ce sont la famille et la religion qui sont les institutions sociales pouvant donner la réelle éducation. Comme Bonald est un défenseur de famille qui est une institution sociale, il est aussi un compétent de famille. On peut examiner en détail et évidemment les influences de ses analyses pour la famille sur la pensée sociologique dans son œuvre de “*Sur le Dieu et la Famille Industrielle*”. Cet essai peut être accepté comme le précurseur de la discipline puis nommé comme la sociologie de village-ville ; voir, Bottomore et Nisbet, p. 109.

⁹⁶ Kongar, p. 95.

⁹⁷ Çaha, p. 78. Selon Thomas Fleming, un philosophe conservateur, la famille est une institution qui mûrit l’homme qui n’est pas parfait à cause des données de la raison qui sont limitées et à cause de la doctrine “la premier péché” venant du Christianisme, et lui fait gagner une identité. Et aussi ce qui donne à l’homme un sentiment de passé et d’avenir ; les individus sont oublieux mais la famille a du mémoire. L’homme qui est imparfait, a besoin de “l’action de guidage institutionnelle” pour pouvoir faire le choix entre le bon/bien et le mal, et pour pouvoir satisfaire ses besoins physiques et spirituels avec les moyens légitimes ; Thomas Fleming, “The Facts of Life”, *Chronicles*, Vol.14, No. 10, 1990, p. 13, cité par, İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007, p. 85.

⁹⁸ Çaha, p. 77–78.

Hume a écrit “les hommes naissent dans la famille ; la société n’apparaît pas suite à un contrat, elle se révèle avec la famille”, il soulignait aussi la fonction de “pont” rempli par la famille entre l’individu et la société comme une institution intermédiaire.⁹⁹

Une autre institution ayant un rôle important de la tradition conservatrice est la religion. Conformément à son sens étymologique¹⁰⁰, les conservateurs voient la religion comme une institution précieuse ayant les fonctions sociales au lieu d’une croyance individuelle.¹⁰¹ La charge ontologique la plus importante de la religion dans la pensée conservatrice, est qu’elle est une unificatrice et complémentaire sociale.¹⁰² En tant qu’un adhésif des éléments sociaux, la religion assure la solidarité et l’intégration sociale en créant un lien moral entre les individus.

D’autre part, dans le paradigme conservateur, la religion est prise en considération plutôt avec sa dimension déontologique que sa dimension théologique. Burke montre cette conception de religion ayant la dimension déontologique et qui donne la priorité aux fonctions pratiques dans le sens historique de cette forme avec sa phrase connue, en faisant écho à Aristo : L’homme est un animal religieux. Dans ce contexte, la base sur laquelle insistent et qu’ils attribuent beaucoup d’importance, les philosophes conservateurs ne sont pas les problèmes métaphysiques de la religion, mais ce sont les problèmes moraux qui sont séculaires.¹⁰³ Conformément à ce point de vue, selon les conservateurs, la tâche de la religion n’est pas de produire des discours qui se replient sur eux-mêmes, qui accentuent la métaphysique et qui est basée sur la peur, mais c’est de “faire gagner la morale à l’individu”.

⁹⁹ Yayla, *Liberalizm*, p. 57.

¹⁰⁰ Bonald souligne, avant tout, la particularité de la religion ce qu’elle est un type de société, en indiquant que le mot de religion vient du verbe de *religare* qui signifie le sens de “attacher l’un à l’autre”; Bora, p. 58.

¹⁰¹ Cette conception élabore l’arrière-plan de ce que les conservateurs fanatiques comme Bonald, Maistre, Lammenais, Chateaubriand s’opposent au Protestantisme. Car, selon eux, le Protestantisme réduit la religion totalement à l’individualisme en faisant abstraire la religion de tout son institutionnalisme sous le titre de réforme. De cette façon, le Protestantisme qui met l’accent sur la croyance individuelle en individualisant la religion, a un rôle “corrosif” dans l’histoire de l’Europe au nom de la dissolution de la société avec cette particularité ; Beneton, p. 110.

¹⁰² C’est avec cette fonction que la religion a un rôle de “mortier” or de “colle” pour unifier la société. La religion avec la raison qu’elle assure cette tâche ontologique, mérite le respect comme une institution indispensable même aussi pour les “conservateurs athéistes”. Ainsi, pour apprécier la fonction sociale de la religion, il n’est pas nécessaire d’être absolument pieux dans la pensée conservatrice ; soit ils croient, soit ils ne croient pas, quasi total des conservateurs ont du même avis sur le fait que la religion est une institution sociale qui doit être protégée ; Murat Yılmaz, “Muhafazakâr Demokrat bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:1, 2004, p. 145.

¹⁰³ Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004, p. 361–362.

En ce point, il s'agit d'une ouverture à double sens dans cette conception de morale de la tradition conservatrice basée sur la religion. Les conservateurs, d'une part, prennent en main la religion dans le contexte de la reformation de la religion/la modernisation de la religion en faisant des interventions, de l'autre côté ils attribuent plus de valeur au lien créé par la religion et au principe de maintien dans la société qu'à la religion avec sa thèse d'éthique. Les termes qui sont souvent accentués dans la terminologie conservatrice comme "la religion civile", "la religion dont l'homme est le centre"¹⁰⁴, sont les fruits d'une mentalité qui donne la priorité à la dimension institutionnelle de la religion.

La tradition, le fait qu'elle soit l'une des valeurs les plus importantes qui constituent la société, est une institution qui est prise en considération par le paradigme conservateur avec importance. D'après les philosophes conservateurs, la valeur constitutionnel de la société n'est pas "la raison", mais ce sont les traditions ; tout comme Hume avait indiqué :

La vie sociale ne pouvait être basée/fondée ni avec une convention ou un contrat comme une entreprise, ni avec les systèmes subtiles mais imaginaires comme prétendus par les rationalistes, la vie sociale... se base, au fond, sur les habitudes, les coutumes et les traditions.¹⁰⁵

Le conservatisme commence, à la définition, en démolissant le concept de tradition "traditionnelle" et essaie de la reconstruire et de la rééditer. Car le chemin du rétablissement et de la remise en place du concept de tradition qui était complètement déformé, manipulé passait par la démolition du concept de tradition existant. Par exemple, Martin Heidegger, en inversant radicalement l'accent de "être passée" et de "rester en arrière" attribué à la tradition, essaie de lui faire gagner un sens -et une expression- futuriste.¹⁰⁶ En effet, cette conception/compréhension est

¹⁰⁴ Dural, "Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem", p. 125–126.

¹⁰⁵ David Miller, "Hume, David", Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1994, s. 377-378 cité par Fırat Mollaer, "Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke'ten Hayek'e", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:2, 2004, p. 177. L'un des apports importants de Hume, à la pensée conservatrice, s'est réalisé à ce point-là; former la société non pas par une fiction de raison mais par soi-même –c'est-à-dire remplacer la raison constitutionnelle par la raison évolutive-. Chez Hume, la tradition se trouve à une position d'un langage commun utilisé par les formes classiques du libéralisme et du conservatisme. Il s'approche séculièrement à la tradition –il ne considère pas le conservatisme comme un concept ayant purement un contenu théologique- tout comme les penseurs conservateurs. C'est pour cette raison que la tradition joue un rôle très important concernant l'apparition d'une langue commune libérale conservatrice ; Mollaer, p. 177–178, voir pour le texte en turc l'annexe XIV.

¹⁰⁶ Selon Heidegger, nos traditions sont nos racines. L'idée de tradition traditionnelle nous a à peine servit de nous détacher de nos racines. Si nous voulons enraciner notre être sainement dans la

une conséquence de ce que le paradigme conservateur qui veut mettre fin au conflit entre le moderne et la tradition existant entre l'école moderniste positiviste – séculaire et l'école traditionaliste, essaie de concilier les deux concepts –moderne et traditionnel- de les assembler et les relativiser.¹⁰⁷ Dans ce contexte, le conservatisme ne considère pas la tradition –contrairement à la pensée moderniste- comme un opposé du changement, du développement et de la nouveauté¹⁰⁸ ; les conservateurs s'imprègnent à la modernisation avec “la tradition”, mais pas “en dépit de la tradition”, et la défendent. Cette attitude est une importante particularité qui sépare le conservatisme de la pensée “radicale moderniste”. D'autre part, les conservateurs ne se réfugient pas à la tradition en face du problème de modernisation –comme ont fait les philosophes traditionaliste- ; ils veulent construire et créer aujourd'hui et l'avenir avec la contribution du passé plus de recréer le passé aujourd'hui avec la tradition. Parce que pour les conservateurs, la tradition est le passé, maintenant et l'avenir.¹⁰⁹ Cette attitude est une autre particularité qui la différencie de la pensée dans la qualité “fondamentaliste”, et “réactionnaire”.¹¹⁰

Dans l'approche conservatrice, la loi historique de la tradition est une dialectique que les antithèses dialectiques perpétuellement changent, que la thèse

tradition, nous devons regarder vers le futur, pas vers le passé ; Mustafa Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:3, 2005, p. 33-34.

¹⁰⁷ L'école positiviste séculaire déplace la tradition, contrairement à la modernité qui représente tout étant nouvelle, mobile, dynamique et créative, c'est-à-dire en l'identifiant au pôle négatif avec tout en étant ancien, fossilisé et sous-développé. Selon cette expression le modernisme est le gardien des plus, tandis que la tradition est le gardien des moins. L'école traditionaliste déplace la tradition à la position d'“objet” qui fait tout ; alors que les hommes sont les sujets de la tradition dans cette compréhension. Dans ces deux expressions qui sont diamétralement en face à face, la tradition et la modernité ne peuvent absolument pas s'accorder. Autant dire que la tradition et la modernité sont comme *ying* et *yang* dans la cosmologie Chinoise ; l'un existe, l'autre n'existe pas ou bien le contraire ; Armağan, p. 32. Voici, à ce point, le conservatisme entre dans la scène et fonde “un pont” entre la modernité et la tradition en usant son “centrisme d'Aristotèles”.

¹⁰⁸ D'ailleurs, si dans une société il existe un développement sain et décisif, la tradition qui résiste dans la modernisation joue un rôle impulsif dans ce développement ; si ce développement et ce changement sont inaptes, la tradition qui résiste, aussi apparaît dans les formes plus inaptes. İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2006, p. 15.

¹⁰⁹ C'est pour cela que la tradition (*gelenek*) est “*gelen-ek*”. C'est celui qui vient (*gelen*) du passé à aujourd'hui, qui existe aujourd'hui et une prolongation “*ek*” qui va se prolonger vers l'avenir. Tayfun Atay, “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk ‘Gelenek-çi’ Muhafazakârlığı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome:5, İletişim, İstanbul, 2004, s. 155-156, 173. Selon la vision conservatrice, la tradition est une conception qui vient d'hier, donne le sens à l'aujourd'hui et explique demain. Si la tradition n'était que le passé, son nom serait l'histoire ; si elle n'était que le futur, son nom serait l'utopie et elle n'était qu'aujourd'hui, son nom serait l'idéologie. Elle est de vivre le passé en fonction d'aujourd'hui afin de futur. La tradition est une permanence qui est à nouveau construite chaque jour ; Halis Çetin, “Ezelden Ebede : Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:3, 2005, p. 170.

¹¹⁰ La tradition est la croyance vivante des morts ; par contre le traditionalisme est la croyance morte des vivants ; Jaroslav Pelikan cité par Atay, p. 160. La tradition n'essaie pas de tuer les vivants, elle essaie de les faire vivre ; Çetin, “Ezelden Ebede : Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek”, p. 156.

offre une continuité et que aussi la synthèse est constamment la tradition –c'est-à-dire la tradition survit en permanence. Parce que la tradition possède une thèse qui va supprimer toutes les antithèses : c'est le temps. "Les cordes" du temps sont dans les mains de la tradition. Ce que Burke parle de la tradition comme "une raison testée", découle de ce que la tradition exprime l'expérience, l'expérimentation et la concrétion historique avec sa cette thèse qu'elle détient (temps).¹¹¹

De plus, les traditions ne sont pas stagnantes, elles sont aussi organiques comme les sociétés. Les traditions ne peuvent pas être exactement transférées du passé à aujourd'hui sans être changées ; au contraire elles sont transférées en changeant continuellement et en étant re-commentées. De cette façon, elle définit d'une part le changement grâce à sa cette particularité et aussi d'autre part la permanence avec l'expérience qu'elle détient. La continuité et le changement sont les références de la tradition qui assure un sentiment de confiance ontologique. Si on l'exprime avec la phrase d'Anthony Giddens :

La tradition poursuit la confiance ; dans la continuité du passé, d'aujourd'hui et du futur et du moment qu'elle relie une confiance de ce genre aux applications sociales, contribue à la confiance ontologique d'une façon fondamentale.¹¹²

Dernièrement, la tradition fait aussi gagner le sentiment d'appartenance et l'identité à l'individu ou une conscience commune à la société parallèlement à ce qu'elle présente un principe de légitimité/causalité au pouvoir politique. C'est pourquoi, la tradition accomplit une telle fonction d'une institution intermédiaire et/ou un espace civile, qu'elle définit et organise le pourquoi et le comment des relations entre l'individu, la société et le pouvoir et dans ce contexte la tradition réalise sa tâche d'une " conjonction" entre le pouvoir politique et l'individu et la société.¹¹³

III - La propriété dans la pensée conservatrice

L'opposition massive et intensive de Burke contre les révolutionnaires français qui défendaient les principes et les applications égalitaires, en partant du pré-

¹¹¹ Çetin, "Ezelden Ebede : Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek", p. 158.

¹¹² Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, traduit par Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, p. 106, voir pour le texte en turc l'annexe XV.

¹¹³ Çetin, "Ezelden Ebede : Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu Gelenek", p. 169.

consentement que le droit de propriété était sans fondement, provenait de l'importance du phénomène de propriété existant dans l'approche conservatrice. Selon Burke, la propriété dont la source est basée sur l'inégalité puisqu'elle prévoit de gagner et de protéger de ce qui a été gagné, est une institution qui vient des anciennes générations, qui sera transférée à la future génération et qui garantit les libertés.¹¹⁴ Comme Russel Kirk a prédit, "la croyance de ; la propriété et la liberté sont relationnelles l'une avec l'autre d'une façon inséparable, l'égalité économique ne signifie pas le développement économique et si vous séparez la propriété de la propriété individuelle, vous faites aussi disparaître la liberté", est une importante preuve qui démontre la sensibilité de la philosophie conservatrice concernant le sujet de propriété.¹¹⁵

Même si défendre le propriétaire assure la transition entre le conservatisme et le libéralisme économique, pourtant la théorie conservatrice de propriété est constituée sur une pensée conçue dans le but de consolider/améliorer la situation sociale des individus et d'empêcher toutes les éventuelles dégénération dues aux conditions de vie défavorables.¹¹⁶ La philosophie conservatrice de propriété réagit à partir d'une base ontologique et déontologique, différemment par rapport au libéralisme à fin de pouvoir assurer la protection la famille, en premier, étant l'institution la plus importante, de toutes les valeurs sociales et institutions de la propriété ainsi que la transmissions des traditions.¹¹⁷

Un important corollaire présenté, concernant la protection de la propriété, par la pensée conservatrice est ce que l'institution de propriété augmente le sentiment de responsabilité dans la société.¹¹⁸ Cette accentuation, sur la responsabilité, faite par Tocqueville et par plusieurs philosophes conservateurs est un important point qui différencie la pensée conservatrice de propriété, du libéralisme en installant dans le

¹¹⁴ Adnan Güriz, *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No: 253, Ankara, 1969, p. 155–156.

¹¹⁵ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 128.

¹¹⁶ Ögün, *Türk Politik Kültürü*, p. 383.

¹¹⁷ La cause de ce que Burke qui est proche ami de Adam Smith s'oppose à chaque type d'intervention à l'ordre de marché en défendant que l'économie de marche libre c'est-à-dire à la conception de prospérité sociale étatique, est sa croyance à ce que les aides socio-économiques doivent découler de la pitié individuelle qui est "un devoir pour tous les Chrétiens". Selon lui, toutes les aides du gouvernement aux pauvres engendrent à ce que la famille, la religion, les traditions et les normes, qui sont les institutions intermédiaires dans la société, perdent leurs fonctions ; Beneton, p. 26. Bien que les penseurs conservateurs qui se déplacent en ligne de Burke dans la pensée conservatrice, refusent la compréhension d'état social, il peut apparaître les différentes situations dans l'application. Par exemple, les politiques d'état de prospérité appliqués par le leader du Parti Conservateur D'israéli, sont un bon exemple qui montre ce que les conservateurs ne sont pas homogènes dans ce sujet.

¹¹⁸ Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, p. 124.

paradigme conservateur l'idée de ce que la propriété est une responsabilité autant que le droit. Par conséquent, selon les conservateurs la propriété qui est une institution intermédiaire entre la société et le pouvoir politique augmente le sentiment de responsabilité ; et ainsi cette situation cause le rôle antécédent de la propriété dans la constitution de l'ordre sociale en assurant l'augmentation de la liberté.

En résumé, le conservatisme en face de la pensée socialiste qui donne la priorité à l'égalité au nom de diversité en défendant l'égalité d'individu au point de vue collectiviste et qui défend de l'abolition de propriété, agit ensemble avec le libéralisme au sujet de protection de la propriété privée même s'il existe des raisons différentes et quelques différences.¹¹⁹

IV - Le comportement de la sensibilité conservatrice envers le changement et la révolution

La thèse que le conservatisme est contre le changement, détient la première place des critiques dirigées à la tradition conservatrice. Or, selon les conservateurs, s'opposer au changement est aussi bizarre que s'opposer à la levée du soleil et/ou à l'afflux de l'eau. En réalité, le conservatisme met en place des principes et des inconvénients à propos de la qualité et de la quantité du changement au lieu de s'opposer au changement. C'est pour cela que le conservatisme dirige contre le changement quelques questions comme "le changement mais pourquoi ? ; quel changement ? ; le changement vers où et le changement venant d'où".¹²⁰

Le célèbre conservateur Michael Oakeshott, formule la sensibilité pour le sujet de changement et l'attitude prudente contre le changement de la pensée conservatrice comme ceci :

...bénéficier de ce qui existe et l'utiliser, plutôt que désirer ou chercher quelque chose ; Le conservateur est celui qui se concentre sur la tendance d'éprouver du plaisir de ce qui existe plutôt que ce qui existait dans le passé ou ce qu'il peut éventuellement exister. Le conservatisme est de préférer celui qui lui est familier à celui qui est inconnu, celui qui a déjà fait ses preuves à celui qui n'a

¹¹⁹ Le libéralisme défend la globalisation de propriété par l'intermédiaire d'accumulation de capital et la fortifie en apportant le droit de protection illimité à la propriété privée. Le conservatisme aussi veut la protection de la propriété, à peine, en s'opposant de ce que la propriété est un moyen de fonder la souveraineté sur les individus, il soutient dès fois les politiques économiques de l'état social de Keynes. Cette conception, concernant le sujet de propriété, qui apporte avec soi la défense de la localisation du conservatisme contre l'universalisme du libéralisme est une réflexion de la vision centralisatrice des philosophes conservateurs en commençant depuis Burke; Akkaş, p. 74.

¹²⁰ Cemal Fedayi, "Değişim: Niçin, Nasıl, Nereye?", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:4, 2005, p. 7.

jamais été essayé, la réalité au mystère, celui qui est effectif à celui qui est éventuel, celui qui est limité à celui qui n'est pas limité, celui qui est proche à celui qui est loin, la suffisance à l'abondance excessive, la convenance à la perfection et le sourire du moment vécu à la joie imaginaire... [Car le conservateur est conscient que] le chagrin de perdre est plus violent que la joie et l'émotion de la nouveauté ou de ce qui est promis...¹²¹

La sensibilité des conservateurs envers le changement ne voulait pas dire qu'ils ne voulaient pas de changement. Oakeshott qui l'explique comme une situation de méfiance naturelle du conservatisme contre l'inconnu, dit qu'en utilisant, pour les conservateurs, la description de "les timides innovateurs", les conservateurs acceptent le changement non parce qu'ils aiment le changement –comme Rochefoucauld qui a dit : ils acceptent la mort- mais parce que le changement est inévitable.¹²²

Quand Burke dit que "il faut changer pour protéger" et/ou "un état qui ne détient pas les moyens de changer, il ne détient pas non plus les moyens pour se protéger"¹²³, il présume le point de vue de la tradition conservatrice sur le changement. La conception/compréhension de société de la pensée conservatrice qu'elle soit expliquée par la pensée de "la société organique"¹²⁴ de Burke, soit par l'approche de "spontané" de Hayek¹²⁵ ou encore soit avec le modèle de "société évolutionnaire" de Hume¹²⁶, en effet, elle contient un changement naturel dans sa

¹²¹ Michael Oakeshott, "Muhafazakâr Olmak Üzere", traduit par İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:1, 2004, p. 56-57, voir pour le texte en turc l'annexe XVI.

¹²² Oakeshott, p. 60.

¹²³ Ahmet Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", *Toplum ve Bilim*, numéro:74, 1997, p. 40, et Mollaer, p. 172.

¹²⁴ En fonction de la mentalité de la société organique de Burke, la société se grandit et se développe voire comme les organismes vivants et comment les interventions extérieures altèrent la santé de l'organisme, les interventions extérieures à la société aussi altèrent le fonctionnement et l'ordre de la société. Mais parfois, comme rencontré dans les organismes naturels, dans les organismes sociaux aussi, quelques organes ne peuvent pas fonctionner en harmonie totale et quelques parties peuvent se développer plus vite que les autres. Dans cette situation, pour pouvoir encore assurer l'harmonie perdue, quelques réformes peuvent être faites dans les processus définies. Par contre ce processus ne doit être par les fissures et par les interventions extérieures d'une "mentalité imposante" comme dans la Révolution Française. Gouldner qui met l'accent sur la contribution du point de vue de société organique dans la tradition conservatrice à la sociologie, classifie l'approche fonctionnelle dans la société comme l'approche conservatrice en raison de ce que conservatisme tient à l'union sociale et à la totalité fonctionnelle. Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar (Modern Demokraside Yeni Arayışlar)*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003, p. 101.

¹²⁵ Selon Hayek la société peut être constituée de deux façons ; La première façon est la constitution spontanée, Hayek l'appelle "Cosmos". La deuxième façon de constitution peut être réalisée par l'imposition des lois et des législations, il l'appelle "Taxis". Hayek qui dit que le libéralisme est né par Cosmos, et le socialisme est né de Taxis et souligne que la grande société d'aujourd'hui dans laquelle nous vivons est une production d'un processus qui s'est formé soi-même à la suite de l'expérience historique. C'est pourquoi, Hayek, disant que le libéralisme est intrinsèquement conforme au peuple, martèle que le socialisme est une invention des intellectuels. Sadri Sarptır, "Batıda En Son Moda: Muhafazakârlık, Liberalizm", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, numéro : 3, 1988, p. 56-59.

¹²⁶ Comme Hayek, Hume aussi qui indique que la société se forme avec les traditions dans un processus historique, ainsi s'oppose à des projets de changement-transformation révolutionnaires en

constitution. Selon les conservateurs le changement doit se réaliser évolutivement, d'une façon qui protège les institutions sociales et politiques, respectueux envers l'histoire et la tradition et se révélant dans un processus évolutif.

Russel Kirk, le philosophe conservateur qui accentue que le changement est inévitable et nécessaire pour une société saine, avec un extrait de Burke, commente le changement comme “le moyen de la survie de notre être”. Selon Kirk, qui refuse l'idée de “progrès” abstraite supposant que tout ce qui est nouveau est absolument meilleur que tout ce qui est ancien, il précise que le changement doit être modérée et raisonnable, certains changements sont bons, certains sont mauvais ; et c'est pourquoi, il ne faut pas défendre le changement uniquement pour changer. D'autre part Kirk qui dit qu'une société saine est formée par deux éléments, précise, avec l'expression de Coleridge, que ce sont le développement et la continuité. Selon lui, la société pourrait réellement être améliorée et avancée quand les demandes de continuité et de développement seront équilibrées et conciliées. Kirk qui pense que le développement est important, dit que le progrès réel est celui qui est basé sur la continuité/permanence morale et socioculturelle dans le cadre de la tradition.¹²⁷

Cette accentuation que fait Kirk sur la permanence, dans son analyse de changement, est un paradigme démontrant la sensibilité de l'approche conservateur sur le sujet de changement qui s'oppose aux modèles de “changement-transformation” visant à changer la société avec une conception/compréhension subite et brusque. La pensée conservatrice s'oppose aux mutations qui se réalisent tout d'un coup, qui créent des ruptures dans la continuité de l'histoire et qui changent du “la tête au pied” à la fois les institutions sociales, culturelles, politiques et à la fois la société. En fait, selon Kirk, l'une des plus grandes fautes commises par les radicaux, durant la Révolution Française, est ce qu'ils ont réalisé un changement soudain et dangereux tandis que dans la société un changement modéré et graduel s'était déjà mis en route. Un autre commentaire, du même genre, critiquant la Révolution en France est fait par Tocqueville ; il dit à propos de sa nation :

Quand on était descendu jusqu'à la moitié des escaliers, pour descendre à terre encore plus vite on s'est jeté par la fenêtre.¹²⁸

commente la société dans la forme de résultat d'un processus historique et évolutif, et contribue à l'expression libérale-conservatrice avec le modèle évolutif de la société qui se forme. Mollaer, p. 177-178.

¹²⁷ Russel Kirk, “Süreklilik ve Değişim”, traduit par Faruk Çakır, *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:4, p. 13-16.

¹²⁸ Kirk, p. 13, voir pour le texte en turc l'annexe XVII.

De même, l'opposition sectaire de Burke contre la Révolution Française tandis qu'il défend la Révolution Anglaise de 1688 et la Révolution Américaine de 1776, est l'un des exemples qui concrétisent la réaction de la pensée conservatrice concernant les changements progressistes et radicaux.

Selon Burke, La Révolution Anglaise est un changement visant à développer et protéger l'état et la constitution ayant la passée, l'histoire et l'expérience comme références et elle a été réalisée par l'intermédiaire des réformes. Avec cette révolution, la constitution du royaume s'est alignée rationnellement avec la ligne exigée par la tradition ; ainsi la nouvelle constitution, en nouant une relation de continuité/permanence avec le passé, s'est créé un caractère protégeant les anciennes lois et les libertés. Burke qui indique que la révolution, en prenant les institutions et les libertés sous garantie, n'a pas réalisé un changement radical, s'exprime que la Révolution Anglaise de 1688 signifie une continuité/permanence, mais non pas une rupture.¹²⁹ Dans ce contexte, pour Burke, la Révolution Anglais mérite d'être appelé comme "Glorieuse Révolution", c'est-à-dire la Révolution Glorieuse.

Burke regarde positivement à la Révolution Américaine, comme la Révolution Anglais. Car, selon lui, la Révolution Américaine 1776 est une lutte d'indépendance d'un peuple qui s'est révolté avec le droit qui lui est accordé par le libéralisme dans lequel il a vécu et grandi, contre l'administration anglaise qui avait alourdi son autorité sur les colonies en dérangeant les lois et le droit. Avec cette révolution, semblable à celle de l'Angleterre, faite pas les soucis libéraux, les Américains ont réalisé une rupture du pouvoir qui leurs était injuste, au lieu d'une rupture d'un passée historique et/ou de la tradition. D'après Burke, les Américains se sont révoltés que pour élargir leurs libertés.¹³⁰

La raison de l'opposition de Burke à la Révolution Française, est que cette révolution voyait la société comme un "tabula rasa" qui devait être changé entièrement. La révolution qui a agit dans l'envie de reconstruire tout dès le début, en fermant toutes les institutions religieuses, traditionnelles et historiques, s'est mis au travail en détruisant "l'ancien" au nom de "nouveau".¹³¹ Dans ce contexte, Burke

¹²⁹ Ayşe Yılmaz Ceylan, "Edmund Burke'ün Muhafazakâr Düşüncesinde 'İyi Devrim' 'Kötü Devrim' Ayrımı ", *Muhafazakâr Düşünce*, numero:11, p. 28-39.

¹³⁰ Ceylan, p. 32-33.

¹³¹ Ceylan, p. 39.

qui considère la Révolution Française de 1789¹³² comme une rupture de la tradition parce qu'il a cassé la chaîne historique, dit que la Révolution a rendu les valeurs comme la liberté, l'égalité et les droits de l'homme abstraites et vaines.¹³³

En définitive, dans l'approche conservatrice, pendant que les révolutions Américaine et Anglaise répondent à la "bonne" révolution de la distinction de "bonne" et "mauvaise" révolution de Burke, la Révolution Française correspond à la "mauvaise" révolution¹³⁴. Avec leurs attitudes modérées, les révolutions Américaine et Anglaise, c'est-à-dire les "bonnes" révolutions sont considérées comme un "retour en arrière"¹³⁵ dans le sens d'obtenir les droites et les libertés ; tandis qu'avec ses attitudes radicales la Révolution Française c'est-à-dire la "mauvaise" révolution est considérée comme "la rupture de la tradition".

¹³² Il existe une importante différence évidente entre la Révolution Française et la Révolution Américaine –bien que leurs buts soient différents- qui visent à créer "une nouvelle société" : En fondant une société composée des hommes libres et égaux, la Révolution Américaine qui a constitué les Etats-Unis, n'a pas dû détruire la structure sociale aristocratique c'est-à-dire elle a profité de "du fait d'être sans histoire". Comme Tocqueville ainsi indique :

Le plus grand avantage des Américains est qu'ils sont arrivés à la démocratie sans souffrir des révolutions démocratiques et qu'ils naissent égaux au lieu de devenir par la suite égaux.

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, Tome: 2, Partie 2, Chapitre 3, GF Flammarion, Paris, 1981, p. 130, cité par Özgür Adadağ, "Fransız Devriminin Evrenselliği Üzerine", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:11, p. 57, voir pour le texte en turc l'annexe XVIII. Malgré cela, pour pouvoir fonder cette structure, la France est en train de régler un avec un passé féodal et aristocratique ; contrairement à l'histoire américaine, la tradition politique française est en train d'être définie par le conflit entre "l'ancien régime" et "la révolution". Autrement dit, la révolution contient la destruction de la structure fondée dans le passé. Voire comme François Furet a relevé :

Les Français devront être une société bizarre qui ne peut pas aimer leur histoire nationale en totalité : s'ils aiment la Révolution, ils vont détester l'ancien Régime, s'ils aiment l'ancien Régime, ils vont détester la Révolution.

François Furet, "L'idée Française de la Révolution", *La Révolution en Débat*, Gallimard/Folio, Paris, 1999, p. 105, cité par Adadağ, p. 57, pour le texte en turc l'annexe XIX.

¹³³ Ceylan, p. 39.

¹³⁴ Ceylan, p. 40.

¹³⁵ Adadağ, p. 58.

CHAPITRE III : La politique du conservatisme

I - La conception/compréhension de pouvoir politique du conservatisme

Les pré-consentements philosophiques définissant le regard de la pensée conservatrice sur l'homme et la société, définissent aussi sa vision politique. Parallèlement à la proposition de "l'homme est un être avec des capacités limitées", le paradigme conservateur considère la politique comme un espace limité d'activité et soutient un pouvoir politique limité.

Les réflexions pratiques de cette dimension théorique établissant l'approche de "politique limitée" de la pensée conservatrice dans la scène politique nous montrent les arguments soutenant ses points de vue sur le politique et sur le pouvoir politique/autorité. En fait, selon les conservateurs, les événements de terreur rencontrés dans la Révolution Française de 1789 et dans la Révolution Bolchevique de 1917 et la mort des milliers de personnes à cause du terrorisme, sont les conséquences des politiques appliquées par les révolutionnaires dotés d'une autorité politique illimitée. Même dans la première partie du 20^{ème} siècle, les deux guerres mondiales dues aux mouvements collectivistes et fascistes, et les grandes destructions créées par ces guerres sont les produits des conceptions/compréhensions politiques des "planificateurs modernes"¹³⁶ agissant avec un pouvoir politique illimité et des leaders irresponsables comme Lenin, Stalin et Hitler.

Quand on prend en considération ces exemples négatifs, l'idée de "la limitation du pouvoir" dans le politique conservateur, peut être considérée comme "une solution" développée contre les administrations arbitraires et oppressives et les projets utopiques, irréversibles mise en application par les ingénieurs sociaux. D'après les hommes d'état et les philosophes conservateurs, la politique est l'espace limité d'activité des actions humaines ; et la fonction des politiciens est de "empêcher la condensation de puissance dans la société et dissoudre la condensation de pouvoir qui est en voie de devenir dangereux". Les conservateurs pensent que le pouvoir politique ne doit pas totalement être dans une structure monopoliste et monolithique. Il ne faut pas que la concentration de puissance existe aussi dans tous

¹³⁶ Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu, (The Road of Serfdom)*, traduit par Yıldırım Arsan, Liberte Yayınları, Ankara, 2004, p. 34.

les domaines de la vie que le pouvoir politique, il faut que toutes sortes de pouvoir soient possibles et étalées à la base.¹³⁷

Dans ce contexte, la mentalité de la politique conservatrice est une expression d'un état centralisé, édité en fonction de la pensée de la raison d'état (hikmet-î hükümet) représentant une action politique et étant un produit de la raison abstraite, ou bien de l'inquiétude pré sentie contre Léviathan dans la terminologie de Hobbes.¹³⁸ Kirk qui agit avec la même inquiétude, en alertant les citoyens contre le pouvoir de l'état qui grandit, a exprimé que même l'agrandissement de l'état démocratique est aussi inquiétant au nom des libertés. Car, l'état peut devenir "un Léviathan qui essaie d'obtenir plus d'impôts, plus de contrôle bureaucratique et un pouvoir grandissant. Il peut être un Juggernaut¹³⁹ qui régulièrement et cruellement ravage les institutions intermédiaires de la société civile et qui laisse l'individu désarmé en face de l'état."¹⁴⁰

La politique conservatrice qui donne la priorité à l'idée de la société civile en visant à protéger les institutions intermédiaires sociales en face du pouvoir politique et/ou de l'autorité, peut être définie en forme de "défendre l'état limité par voie de domination de la loi¹⁴¹ et de ne pas agréer avec ce qui est doctrinaire et dogmatique".¹⁴² Concernant le paradigme conservateur qui insiste sur le pouvoir politique et/ou de l'autorité, montre les valeurs fondamentales et les principes qui réunissent la politique conservatrice et la politique libérale dans un cadre commun : L'état minimale, la supériorité du droit, la constitution équilibrée, la séparation des pouvoirs, l'administration démocratique parlementaire, l'économie de laisser-faire, défendre l'administration autonome/décentralisation; cette conception /compréhension de politique libérale conservatrice¹⁴³ présume tout à fait les idées et la vie de Burke.¹⁴⁴

¹³⁷ Akdoğan, p. 17.

¹³⁸ Ögün, *Türk Politik Kültürü*, p. 345.

¹³⁹ Le nom d'un dieu indou; La statue du dieu indou devant laquelle, autre fois, les gens se jetaient sous les roues pour se faire écraser; Une croyance qui oblige les gens à se sacrifier les yeux fermés, sans demander la raison; Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 124.

¹⁴⁰ Gleaves Whitney, "Seven Things You Should Know About Russell Kirk – The Origins of the Modern Conservative Movement in the U.S." *Vital Speeches of the Day*, Vol. LXIII, No. 16, June 1997, p. 507-511, cité par Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 124.

¹⁴¹ Selon Hayek le principe de "domination de pouvoir" est le plus important et le plus certain principe qui montre qu'un état est libre et qui différencie cet état parmi les états sont gouvernés par les administrations oppressives et arbitraires. Mais, là où les législateurs font erreur, c'est que cette idéale n'est pas possible qu'elle soit réalisée exactement, est plus nettement compris; Hayek, p. 99.

¹⁴² Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, p. 123.

¹⁴³ Levent Köker, explique cette conception/compréhension de politique libérale conservatrice avec "le modèle de liberté" dans la relation de libéralisme-conservatisme. En fonction de ce modèle qui fait

II - Le conservatisme et la démocratie

Conservatisme est une tradition de pensée acceptant la conception/compréhension de “la démocratie procédurale” basé sur “l’état de droit” qui place la dimension de “liberté” de la démocratie au premier plan plus que la conception/compréhension de “la démocratie participative (directe)” donnant la priorité à la dimension de “l’égalité” de la démocratie et considérant le phénomène de “souveraineté de peuple” comme la base et qui garantit les droits et les libertés de l’homme.

La première question qu’un conservateur va poser à propos de la démocratie est la question de “est-ce que la démocratie gouverne l’état en fonction des règles de droit ?”.¹⁴⁵ Car, selon les conservateurs, le droit est l’ensemble des règles qui protègent tous les droits et libertés. C’est pourquoi, aucune personne et ni aucune institution ne peuvent être supérieures au droit ; l’administration basée sur le droit doit être composée des règles générales qui peuvent être appliquées également pour tout le monde. Le fondement de la pensée conservatrice, basé sur la supériorité du droit, découle de ce que le pouvoir politique soit distribué entre les divers organes de l’état et surtout de la dispersion des pouvoirs et des fonctions entre la législation, l’exécution et le jugement.¹⁴⁶ De cette façon, la mentalité de l’état de droit compose également la base d’idée de la mentalité de la politique limitée et du gouvernement limité, défendue par la pensée conservatrice. Norman Barry indique que le conservatisme, c’est parce qu’il défend l’idée de la politique limitée et qu’il n’est pas

distinguer le libéralisme et le conservatisme l’un de l’autre, le libéralisme et le conservatisme s’unissent dans les points communs comme (1) ce que le pouvoir dominant représenté par l’état est limité ; (2) ce que les relations se fonctionnant proprement ne sont pas intervenues ; (3) ce qu’un quelconque principe absolu qui va légitimer une telle intervention, n’existe pas ; Levent Köker, “Liberal Muhafazakârlık ve Türkiye”, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, p. 286.

¹⁴⁴ Vu que c’est Adam Smith qui influence la pensée économique de Burke, aussi bien il n’existe jamais un problème entre Burke défendant l’économie de marché et du capitalisme et bien sûr les conservateurs dans l’école anglaise avec le libéralisme économique. Aussi, quand les pensées politiques et la vie politique de Burke sont prises en considération, on voit qu’il n’existe pas des grandes différences entre lui et les penseurs défendant le libéralisme politique. En fait, c’est telle intéressant que Burke, acceptant le fondateur du conservatisme anglais, n’est pas un Tory (le membre du parti Conservateur Anglais), il est un Whig (le membre du parti Libérale Anglais). Mais dans la période après 1789, le soutien de Fox, le leader Whig, aux révolutionnaires dans la révolution Française a séparé Burke et Fox en deux camps différents, et ainsi Burke s’est éloigné du parti le 6 Mai 1791; Akkaş, p. 97, 101-102.

¹⁴⁵ Norman Barry, “Rasyonalizm, Muhafazakârlık ve Demokrasi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayınları, 2004, p. 96.

¹⁴⁶ Charles Rowley, “Muhafazakârlık ve Ekonomi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayınları, 2004, p. 96.

égalitaire, qu'il est critiqué par la vision de gauche sous prétexte d'être anti-démocratique.¹⁴⁷

Burke, pensant que la justice doit être pareille et égale pour chaque citoyen, en soulignant qu'il n'est pas possible de parler de l'égalité dans la répartition et dans la propriété, précise également que la mentalité de la démocratie basée sur l'administration de l'état de droit du paradigme conservateur qui donne la priorité à la dimension de liberté de la démocratie. Burke qui rappelle qu'il faut appliquer les mêmes lois pour celui qui a 5 shillings dans sa poche et pour celui qui a 500 pounds, mais celui qui prend moins de part dans la répartition ne doit pas mirer la part de l'autre. Car, les hommes possèdent les mêmes droits fondamentaux, pas les mêmes choses. Les droits et les libertés réelles de l'homme sont "la justice, la garantie du travail et de la propriété, le fonctionnement harmonieux des institutions contemporaines et l'ordre sociale".¹⁴⁸

Le fait de considérer la démocratie, par les conservateurs, dans le sens de la tradition de Locke au lieu de celle de Rousseau¹⁴⁹, constitue le dénominateur commun politique qui accentue le conservatisme et le libéralisme l'un de l'autre. En fait, la positionnement du conservatisme en ligne libérale démocratique en face des mouvements politiques comme le fascisme et le socialisme dans la première moitié du 20^{ème} siècle, aussi son établissement d'une coopération stratégique avec le libéralisme contre les idéologies totalitaires et autoritaires comme dans les exemples de Hitler, Mussolini et Stalin provient de sa façon de perception de démocratie de la

¹⁴⁷ D'après Norman Barry, la démocratie n'est pas un but, une situation finale ou une forme idéale pour la société ; elle est une procédure. C'est pourquoi, le mot de démocratie ne doit pas être utilisé pour la description de toutes les bonnes choses dans la vie. De plus, les processus concernant les élections peuvent aussi causer des situations désagréables. Par exemple, Hitler a été aussi élu par les votes et il n'est pas vrai de prétendre que ce processus n'est vraiment pas démocratique. Barry, p. 44-45.

¹⁴⁸ Russel Kirk, *The Conservative Mind*, Regnery, Washington, 1985, cité par A. Baran Dural, *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2005, p. 30.

¹⁴⁹ La démocratie comme un mode d'organisation politique sociale est fondée sur les deux valeurs essentielles comme "la liberté" et "l'égalité". Locke dit que ces droits sont "vivre, travailler et la propriété" en sortant de la théorie de droits naturels, en considérant la dimension de liberté de la démocratie au premier plan ; indique que le devoir de l'état est de protéger ces plus essentiels droits et des libertés des individus. Or, Rousseau exprime que l'homme qui était libre et égal dans l'état de nature va vivre en inégalité à cause de "propriété privée" quand il passe à l'état de société ; montre les conditions de "bonne vie" pour que les hommes puissent encore vivre dans l'égalité. Ainsi, il s'agit de la mentalité de "la démocratie participative (directe)" et/ou de "la démocratie de peuple" qui est idéalisée chez Rousseau mettant l'accent sur la dimension d'égalité de la démocratie ; Köker, "Rousseau ve Demokrasi ya da Liberal Teorinin Eleştirisi Öğeleri Üzerine Bir İnceleme", *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, p.124, 130. Burke qui s'oppose à l'idée de l'égalité dans le sens à Rousseau, accepte tous les droits et les libertés qui sont définies par Locke, seulement conteste la conceptualisation dans la formulation de Burke. Selon Burke, il ne peut pas exister un concept comme "le droit naturel" parce que ces droits et ces libertés sont donnés aux hommes par le Dieu.

tradition de la politique conservatrice dans le cadre des valeurs libérales. De même, le mouvement politique de “nouveau droit” apparu de nos jours aux Etats-Unis et la tradition de la pensée néoconservatrice constituant la plate-forme intellectuelle dans l’arrière-plan est les produits communs de la mentalité politique formée par les conservateurs et les libéraux qui acceptent les mêmes valeurs et les mêmes institutions libérales démocratiques.¹⁵⁰

Helmut Dubiel qui met l’accent sur le rôle, dans le politique conservateur, du système démocratique, montre aussi la relation du discours “néo-conservateur” aux Etats-Unis avec la démocratie comme ceci :

L’ensemble des garanties constitutionnelles comme la constitution représentative, la séparation des pouvoirs, la protection des minorités et l’autolimitation de la politique juridiquement [pour les conservateurs] forment la condition indispensable de fonctionnement d’un régime démocratique.¹⁵¹

En outre, dans le Monde du 21^{ème} siècle, la politique mondialisée, met non seulement les valeurs dominantes universelles au premier plan, mais aussi paradoxalement rend “ce qui est locale et particulier” important. Le nouveau concept mondial nécessite des nouveaux paramètres comme l’intériorisation du pluralisme, la représentation et la protection des minorités, le politique d’identité, la connaissance de différentes cultures, l’accord et le dialogue. Dans le contexte des dynamiques de la politique mondialisée, ce que les conservateurs définissent la diversité des valeurs et des normes sociales dans chaque culture et dans tous les pays au dépens de l’universalisme, autrement dit ce que le paradigme conservateur défend le relativisme culturel en face de l’absolutisme culturel universel, peuvent être commentés comme une perspective démocratique. Selon les conservateurs, ce respect du conservatisme aux différences culturelles et sa préoccupation de protéger les cultures locales sont une attitude et une position démocratique. Les penseurs conservateurs indiquent que

¹⁵⁰ Cette alliance entre le conservatisme et le libéralisme est une association naturelle plus qu’une association politique et stratégique contre le fascisme et le communisme c’est-à-dire contre “l’ennemi commun”. Parce que le conservatisme libéral en ligne de Hume et Burke avec le libéralisme n’a pas de problèmes sérieux au delà des débats épistémologiques pendant l’histoire, au contraire ils ont plusieurs points communs. Le cadre philosophique déterminant leurs perspectives sur l’homme, la société, la politique et l’état, le changement et la connaissance est la raison fondamentale de “la collaboration” entre le conservatisme et le libéralisme. En effet, le point de la politique conservatrice qui assure son harmonie avec la démocratie plus que son alliance avec le libéralisme, est aussi cet encadrement philosophique commun. Dans ce contexte, aujourd’hui, cette tradition néo-conservatrice en Occident, veut dire la construction de la pensée conservatrice sur les paramètres libéraux ; Ömer Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, Orion Yayınları, Ankara, 2007, p. 116-118.

¹⁵¹ Helmut Dubiel, *Yeni Muhafazakârlık Nedir?*, (*Was ist Neokonservatismus?*), traduit par Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, p. 63, voir pour le texte en turc l’annexe XX.

le conservatisme représente une perspective plus “démocratique” que le libéralisme et le socialisme en référant à cette face du conservatisme c'est-à-dire au regard de ce que le conservatisme accepte les différences culturelles et défend le respect aux institutions spécifiques de chaque société pour développement de la démocratie.¹⁵²

III - Le sol glissant du conservatisme : L'idéologie

L'un des sujets les plus discutés sur le conservatisme, est si le conservatisme est une idéologie ou pas. Les penseurs conservateurs importants comme Michael Oakeshott et Rugeer Scruton qui refusent totalement de considérer le conservatisme comme une idéologie, indiquent que les allures connues de Burke contre le Jacobinisme idéalisent l'attitude de conservatisme contre l'idéologie.

Selon les penseurs qui défendent que le conservatisme n'est pas une idéologie, chaque idéologie prend en considération la vérité unilatéralement due à sa situation. Les idéologies qui voient la réalité avec seulement une seule dimension et de son côté, ne peuvent pas comprendre les problèmes existant dans leur ensemble. Parce que la vérité est autant multidimensionnelle qu'elle ne peut pas être dans le monopole d'aucune idéologie. De plus, les penseurs conservateurs, disant que chaque idéologie défend un “ce qui doit être”, indiquent que les plans utopistes édités conformément à leurs promesses de “paradis de terre” par les idéologies qui ne pensent pas à la société et aux institutions sociales présentent une attitude immorale. Dans ce contexte, le conservatisme n'est pas une idéologie parce qu'il est concerné avec “ce qui est”, non pas avec “ce qui doit être”.¹⁵³

La vraie raison de l'opposition des conservateurs, qui abordant aux idéologies avec des inquiétudes éthiques et déontologiques, est ; parce qu'ils les considèrent comme les fictions rationnelles basées sur la futur qui essaient de devenir “l'ingénieur de société” à travers d'une structuration abstraite ayant des fonds philosophiques Platoniques ou nominaliste et qui n'hésitent pas à appliquer la méthode de “cobaye” sur l'homme. Ainsi, les conservateurs qui perçoivent leur position dans le monde des idées profondes et au dessus des idéologies, peuvent de temps en temps utiliser les discours les plus dures contre les idéologies.¹⁵⁴

¹⁵² Akdoğan, p. 21- 46.

¹⁵³ Dural, *Başkaldırı ve Uyum (Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu)*, p. 18.

¹⁵⁴ Ögün, *Türk Politik Kültürü*, p. 94.

Cette attitude conservatrice qui met l'accent sur le fait que le conservatisme n'est pas une idéologie, voire qu'il est une humeur contre l'idéologie et qui la perçoit comme "une attitude réactionnaire" et "une contestation critiquant", -quand elle est relativisée avec la psychologie de l'homme- reflète en effet une situation humaine existant plus ou moins chez tout être humain. Car, "tout être vivant veut reproduire chacun de ses jours dont il est habitué, La nouveauté contient toujours le risque et détient un potentiel de danger. Non seulement 'les êtres vivants' mais aussi les organisations et les systèmes sans vie ont l'instinct de 'rester comme ce qu'il est'. Dans la politique, on dit que l'existence de cette humeur conservatrice assure la permanence/continuité de vie et qu'ainsi il fait gagner aux hommes le sentiment de confiance. Avec ses particularités, quand on pense cet instinct, il n'est pas assez étonnant qu'un individu étant 'révolutionnaire' dans d'autres espaces, ait certains instincts conservateurs, au moins, dans sa vie privée".¹⁵⁵

Cette conception/compréhension qui veut dire que l'homme est conservateur par ses attitudes et ses actions, a une allure et une attitude conservatrice développée particulièrement par les groupes riches, surtout ayant une bonne situation socioéconomique. La réflexion du "conservatisme d'attitude" à la politique se réalise sous forme de la protection du pouvoir, à tout prix, par les parties ayant le pouvoir politique. A cet égard, on peut facilement dire que les régimes socialistes et les régimes révolutionnaires d'hier, aient aujourd'hui certains comportements de conservatisme. Néanmoins, quand Robert Michels dit que "les révolutionnaires de hier sont les conservateurs de demain", il présume "le conservatisme d'attitude politique".¹⁵⁶

L'auto-positionnement du conservatisme comme un mouvement intellectuel négatif qui est sur idéologique (dès fois pouvant être anti-idéologique), montre sa particularité diatomique et/ou paradoxale.¹⁵⁷ Car, c'est à l'époque des idéologies que le conservatisme, historiquement, se déplace et parle. Dans ce contexte si le conservatisme s'éloigne de ce qui est idéologique, alors, désormais, il existe comme une idéologie ; s'il considère la dépolitisation comme le point essentiel de son rythme d'être, il est politique. L'insensibilité de conservatisme à l'action politique et

¹⁵⁵ Murat Belge, "Muhafazakârlık Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome : 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 94.

¹⁵⁶ Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, p. 99.

¹⁵⁷ Ögün, *Türk Politik Kültürü*, p. 337.

à la connaissance de l'action politique assure qu'il s'institue comme la politique antipolitique, mais pas un antipolitique.¹⁵⁸

Néanmoins, les penseurs conservateurs comme Mannheim, Nisbet et Hayek indiquent que le conservatisme est une idéologie. Par exemple, John Kekes, le philosophe conservateur américain, définit l'idéologie conservatrice sous la forme d'une "doctrine de moral politique" en proposant que le fond politique de la politique conservatrice est un combat de morale dans l'espace politique.¹⁵⁹ De même, Mannheim qui considère le conservatisme dans le contexte idéologique, il l'associe à l'idéologie en raison que le conservatisme est lié à une histoire définie et à une situation sociale. D'après Mannheim, le libéralisme est attaché à l'idéologie bourgeoise, le socialisme est attaché à l'idéologie prolétaire et le conservatisme est attaché à l'idéologie aristocrate.

De cette façon, quand on considère le conservatisme comme une doctrine politique, une idéologie ou bien une forme pénétrant à tous les deux, et un "style de pensée" dans le sens entendu chez Mannheim, on voit que le conservatisme se place dans le centre de la politique droite.¹⁶⁰ La doctrine conservatrice ou l'idéologie conservatrice qu'on peut définir comme "le conservatisme de la pensée politique", en se plaçant dans l'éventail politique droite a marqué la deuxième moitié de 20^{ème} siècle surtout la période après 1980 où le socialisme s'est effondré.¹⁶¹

Dans ce contexte, la plus grande vertu de la politique conservatrice et de l'idéologie conservatrice est la modération comme chez Aristo. Stankiewicz exprime que "la modération" (prudence) est le point de repère du conservatisme. Ainsi, on peut parler d'une ressemblance concernant la position de la politique conservatrice en face des idéologies qui sont à l'opposition pertinente d'Aristo à Platon qui est le philosophe des rêves immodérées.¹⁶²

Tandis que cette accentuation de conservatisme sur la modération rend difficile la définition de la politique conservatrice avec une idéologie précise, il constitue l'infrastructure de sa dimension pragmatiste qui est la plus importante particularité de l'idéologie conservatrice. Le sens plus stratégique de l'idéologie conservatrice est ce

¹⁵⁸ Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", p. 32-33.

¹⁵⁹ A. Baran Dural, "Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji mi?", *Muhafazakâr Düşünce*, numéro:9-10, p. 58.

¹⁶⁰ Safi, p. 34-35.

¹⁶¹ Alors que "le conservatisme d'attitude" est considéré dans la politique gauche comme considéré dans la politique droite, le conservatisme de pensée politique se trouve toujours dans la politique droite ; Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, p. 100.

¹⁶² Süleyman Seyfi Ögün, "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı", *Toplum ve Bilim*, numéro : 74, 1997, p. 107.

qu'elle est pragmatique. Cette attitude pragmatique, est l'un des plus importantes particularités qui la différencie de l'attitude réactionnaire surtout dans la réaction face à une défaite. Süleyman Seyfi Ögün explique la dimension pragmatiste de l'idéologie conservatrice comme ceci :

[Face à une défaite] l'intellectualisme réactionnaire refuse, non seulement la défaite mais aussi les conditions de la défaite, en poussant un cri grave mais sans écho. Il ne renonce jamais à son âme de chevalier. Or, un conservateur présente une attitude pragmatique. Il enlève ses costumes de chevalier en damier noirs et blancs, il met ses costumes de "négociateur" dans les tons gris. Il est prêt à discuter les conditions de la défaite. Sa voix est assez mesurée et autant rauque. Mais cette voix roque, dans l'acoustique de la vie retrouvera des échos inattendus et étranges à l'étonnement de son propriétaire.¹⁶³

Quand cette structure pragmatiste et éclectique de l'idéologie conservatrice se rejoint aux discours de "au delà des idéologies" du conservatisme, la politique conservatrice peut s'intégrer avec toutes les discours existants de droite dans la société à la quelle il appartient. A la rigueur, il peut, même accomplir la tâche d'une "parapluie" qui unifie toute la droite sous une charpente avec un comportement paternaliste.¹⁶⁴

En fait, le conservatisme, dans la vie politique et économique, parfois défend les politiques de prospérités étatistes, dès fois, il peut s'aligner avec les politiques qui sont opposées à l'état social ; Voilà, le résultat pragmatique de l'idéologie conservatrice. D'autre part, Hayek considère le conservatisme comme "une idéologie flexible"¹⁶⁵, et aussi aujourd'hui en Occident le conservatisme et le libéralisme se rejoignent dans un parti commun qui est sur la ligne de "la nouvelle droite" ; c'est une situation relative à l'attitude pragmatique de l'idéologie conservatrice et à sa structure éclectique. Dans ce contexte alors que Norman Barry interprète le conservatisme comme "une réaction contre les excès du libéralisme", Kristol qualifie les nouveaux conservateurs comme "les libéraux qui sont mûris par les réalités de la vie".¹⁶⁶

¹⁶³ Ögün, *Türk Politik Kültürü*, p. 338, voir pour le texte en turc l'annexe XXI.

¹⁶⁴ Dural, "*Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji mi?*", p. 57.

¹⁶⁵ Safi, p. 37.

¹⁶⁶ Aytekin Yılmaz, p. 110.

**DEUXIEME PARTIE : LE PREMIER PARTI D'OPPOSITION DE
L'EPOQUE DE LA REPUBLIQUE : LE PARTI REPUBLICAIN
PROGRESSISTE**

Il y a un certain nombre de valeurs qui ont été mises en avant par la politique de la droite conservatrice libérale turque. En général, ces valeurs sont parallèles aux valeurs prônées par les intellectuels occidentaux qui soutiennent la théorie de Burke, mais elles contiennent également des éléments spécifiques et différents émanant des conditions propres à la Turquie qui a connu une révolution spécifique. En Turquie, la pensée conservatrice libérale est attachée aux valeurs apportées par la révolution kémaliste. Cependant, elle est également sceptique envers la méthode de la révolution. Le fait que la révolution ait refusé l'héritage de l'Empire ottoman et voulu anéantir les institutions traditionnelles avec des mesures de plus en plus radicales en ce qui concerne l'adoption de nouvelles valeurs, a provoqué une réaction dans le camps des conservateurs libéraux turcs. Bien que ces derniers aient accepté les valeurs économiques du libéralisme classique comme le système capitaliste, la libre entreprise et la libre économie de marché, ils ont continué de privilégier le conservatisme culturel en formulant leur conception politique autour des valeurs économiques et culturelles plutôt que des éléments politiques proprement dits. Par ailleurs, il est possible d'affirmer que la pensée conservatrice turque témoigne également d'une certaine réticence vis-à-vis du libéralisme classique qui s'est développé sur l'axe des droits et des libertés fondamentaux.¹⁶⁷

Influencée par les philosophes de l'école du droit naturel, l'équipe révolutionnaire dirigée par Mustafa Kemal Pacha a voulu supprimer toute relation à la tradition, à la culture, à l'expérience et aux institutions de l'Ancien Régime. Pour ce faire, elle a commencé à mettre en œuvre la révolution radicale qu'elle avait imaginée.¹⁶⁸ En ce qui concerne la transformation de la société et de l'État turcs, le TPCF (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası : Parti Progressiste Républicain), en défendant la permanence et la tradition, la stabilité et la continuité du système politique, a constitué une opposition au projet de modernisation radicale proposée par l'équipe révolutionnaire républicaine de Mustafa Kemal Pacha. Le TPCF défendait une modernisation évolutive et modérée. En s'opposant à un

¹⁶⁷ Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, p. 130-131.

¹⁶⁸ Davut Dursun, "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığının Sorun Alanları", *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AKP Yayınları, 2004, p. 186.

renouveau révolutionnaire, il fut le premier parti représentant le mouvement conservateur libéral de droite dans l'histoire de la République turque.

Le TPCF a été fondé le 17 novembre 1924. Son existence n'a duré que sept mois, il a été dissous le 5 juin 1925. Le TPCF a pu exercer seulement 5 mois d'activité sur ces 7 mois et il n'a eu ni l'occasion de participer aux élections, ni constituer un gouvernement, et il n'a jamais pu faire passer aucune loi à l'Assemblée nationale. Par contre, malgré tout, il a joué un rôle important dans la vie politique turque. La raison de cette importance ne provient pas uniquement du fait qu'il ait été le premier parti de l'opposition de la République Turque, mais aussi qu'il ait été, en même temps, le premier mouvement conservateur à pouvoir s'opposer à la révolution de Mustafa Kemal Pacha et de ces collègues sur la scène politique.

L'objectif de notre travail est, d'une part, d'étudier l'opposition des fondateurs du TPCF contre l'équipe révolutionnaire-républicaine de Mustafa Kemal Pacha, et d'autre part, de démontrer, à travers une analyse des discours libéraux et démocratiques composant son programme politique, que ce parti constitue un exemple du mouvement libéral conservateur dans la lignée de la théorie de Burke et du conservatisme libéral anglais.

CHAPITRE I : Les raisons et le processus de la fondation du TPCF

I – Les réactions à la proclamation de la République

Avec les listes de candidats préparées par Mustafa Kemal Pacha pour les élections qui ont eu lieu en juin 1923, presque tous les députés du deuxième groupe qui étaient dans l'opposition lors de la I^{ère} Assemblée sont restés en dehors de la II^{ème} Assemblée. Suite à la ratification du traité de Lausanne et la nomination d'Ankara comme capitale du nouvel État, le 29 octobre 1923, la clause "la forme gouvernementale de l'Etat turc est une république" a été ajoutée à la fin du premier article de la Constitution de 1921, et la république fut proclamée après quelques modifications apportées à certaines articles de ladite Constitution.¹⁶⁹ Cependant, la proclamation de la République fit apparaître un groupe d'opposition au sein du HF (Halk Fırkası : Parti du Peuple) qui était au pouvoir, malgré l'exclusion des députés d'opposition faisant partie du deuxième groupe.

Rauf (Orbay) Bey avait réagi à la proclamation subite de la République sans la préparation de l'opinion publique au préalable. Ces réactions sont parues le 1^{er} novembre 1923 dans les journaux *Vatan* et *Tevhid-i Efkâr*, tout de suite après la proclamation de la République. Selon lui, la République ne devait être proclamée qu'après de longs débats parlementaires sur l'amendement de la Constitution et la transformation de la forme du gouvernement, et l'opinion publique devait être informée à ce sujet de manière détaillée. En plus, Rauf Bey soulignait qu'il n'était pas juste de limiter les débats et insister sur le terme "République" puisque, selon lui, la meilleure façon de gouverner était celle qui assurerait l'indépendance et la prospérité du peuple où le pouvoir de gouverner serait obtenu par les voix exprimant la volonté du peuple. Selon lui, dans le cas contraire, il ne suffirait de modifier le nom du régime ni de changer les gouvernants pour pouvoir répondre aux besoins réels, d'autant plus que les tristes expériences vécues par le passé étaient encore fraîches.¹⁷⁰ C'est pour cette raison qu'aucun changement de nom au sommet de l'État ne pourrait modifier les objectifs à atteindre si un gouvernement prenait sa force uniquement de la volonté du peuple. Comme réponse à la question "Selon vous, quel peut être un gouvernement fort ?" posée par un journaliste, il a répondu :

¹⁶⁹ Pour les différents articles modifiés de la Constitution de 1921, voir Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, p. 283-285.

¹⁷⁰ Yücel Demirel-Osman Zeki Konur (éditeurs), *CHP Grup Toplantısı Tutanakları (1923-1924)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, p. 25-27 et Rauf Orbay, *Siyasi Hatıralar*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2005, p. 562-563.

Ce que je comprends d'un "gouvernement fort", c'est un conseil expérimenté qui doit être en mesure de réaliser sa mission et accomplir ses devoirs tout en étant conscient de cette mission et de ces devoirs, qui s'approprie la souveraineté nationale, qui discute ses points de vue et les difficultés rencontrées lors de la réalisation de ses tâches avec l'ensemble de l'Assemblée nationale d'une façon ouverte et sincère, afin de trouver des solutions. En fin de compte, je veux dire une délégation d'un même avis. J'ai entendu avec étonnement que certains considèrent le gouvernement fort comme un gouvernement de force brute et de poignée de fer. En réalité, dans le passé, il n'était pas impossible d'observer des événements qui ont donné naissance à une telle considération. Cependant, aujourd'hui comme dans le passé, tant que la pérennité du Parlement subsistera en réalisant avec détermination et loyauté la mission qui lui a été confiée, dans l'avenir, ce type d'expérience et d'audace ne devraient pas se reproduire.¹⁷¹

Lors de l'assemblée extraordinaire du 22 novembre 1923 du Parti du Peuple, afin d'éclaircir son point de vue dans les journaux Rauf Bey avait abordé le principe de la souveraineté nationale en précisant le fait qu'il n'était pas partisan d'un régime de monarchie absolue et de sultanat. Par la suite il avait affirmé que son interview dans les journaux en question avait été mal interprétée. Il précisait en tant que le député d'Istanbul, que les hodjas et 95% de la population d'Istanbul étaient républicains, et que la république n'était pas une forme de pouvoir dangereux. De plus, toujours lors de ce même discours Rauf Bey avait signalé qu'il lui était impossible de considérer un régime en tant que république si cette dernière n'assure pas une souveraineté sans restriction ni réserve. Il avait ajouté qu'il pouvait admettre la république à condition que si celle-ci assure la souveraineté nationale absolue. En outre, il avait souligné l'exemple de la Mexique qui ne peut être qualifiée de "république" car la souveraineté nationale n'y est pas respectée. Pour lui, la république ne signifiait pas toujours la souveraineté nationale absolue, par contre la souveraineté nationale absolue signifie la république.¹⁷²

Dans ses mémoires, Ali Fuat (Cebesoy) Pacha précise que les déclarations de Rauf Bey, diffusées dans les journaux ne portaient pas atteinte à la république et qu'il ne souhaitait pas, comme son collègue, un régime républicain similaire à celui qui est appliqué en Amérique du Sud ou par le régime bolchévique, tous les deux

¹⁷¹ Demirel-Konur, p. 29 et Orbay, p. 564, voir pour le texte en turc l'annexe XXII. Et aussi pour voir commentaire de Rauf Bey au journal *Vatan ve Tevhid-i Efkâr*. Demirel-Konur, p. 23-30 en plus Orbay, p. 562-564.

¹⁷² Demirel-Konur, p. 31, 73, 78, 79, 98 et Orbay, p. 564-570. Voir les discussions de la réunion des députés HF et de Rauf. Demirel-Konur, p. 17-107.

étant considérés comme les incarnations d'un régime dictatorial. Selon Ali Fuat Pacha, Rauf Bey n'était pas contre la république en tant qu'un régime politique, mais il était contre la méthode avec laquelle celle-ci avait été proclamée. Car selon eux, la proclamation de la république avec la modification apportée à certains articles de la Constitution, et sa ratification par l'Assemblée en une ou deux heures, n'étaient pas correcte.¹⁷³

Durant les jours qui ont suivi la proclamation de la république, lors d'une conversation avec Mustafa Kemal Pacha qui avait lieu au Palais de Çankaya, Ali Fuat Pacha se souvenait du fait que Mustafa Kemal Pacha s'est longtemps arrêté sur le régime britannique en disant que : "Bien que le Royaume Britannique soit fondée sur la souveraineté nationale, le président est un roi". Puis il lui avait demandé si Rauf Bey était favorable à la république. Ali Fuat Pacha lui avait répondu que Rauf Bey préférerait toujours la république au royaume.¹⁷⁴ Pourtant Mustafa Kemal Pacha n'était pas satisfait de cette réponse. Il avait ainsi exprimé ses idées à ce propos dans son fameux discours (*Nutuk*) :

Messieurs, je souhaiterais m'attarder un peu sur les paroles de Rauf Bey qui expriment ses idées et ses points de vue ; Rauf Bey n'est pas un partisan d'une forme de pouvoir individuel dont les capacités ne sont pas illimités et inconditionnés et capable de dissoudre l'Assemblée Nationale ; il faut indiquer que Rauf Bey est partisan d'un tel régime de gouvernement que ce régime applique la souveraineté nationale sans qu'il ne soit lié à aucune condition et réserve. Rauf Bey veut dire que, "le régime qui précède la république est la forme de gouvernement la plus convenable". En réalité, Rauf Bey avait voulu définir par des longues phrases demerait la clause du 3ème article de la Constitution du 20 janvier 1921, qui était la suivante : L'Etat de Turquie, porte le nom de "Gouvernement de l'Assemblée Nationale" .

Vous savez que selon cette Constitution, bien que le président de l'Assemblée ait le pouvoir de signer au nom de cette assemblée, de ratifier les décisions du Conseil des ministres et d'assurer la présidence naturelle du cabinet, mais par contre il n'y a aucune clause, aucune inscription, ni clarté légale mentionnant qu'il demeure aussi le président d'Etat... Par conséquent, il n'y a aucune doute que dans le régime qui est prétendu par Rauf Bey en tant que le régime le plus convenable, la présidence de l'Etat est prévue pour le calife en personne. Suite à la proclamation de la république, voilà la vraie raison qui a provoqué l'agitation et l'émotion de Rauf Bey et ainsi que des personnes qui avaient la même mentalité que lui, c'est le fait qu'un président soit à la tête de l'Etat... Même si Rauf Bey n'avait pas avoué lui-même qu'il était contre la république, le fait qu'il parlait de la nécessité de la mise en place de certaines conditions pour que ce régime soit admis et durable lors de la journée même de la

¹⁷³ Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar (Lozan'dan Cumhuriyet'e)*, Edité par Osman Selim Kocahanoğlu, Tome 2, Temel Yayınları, İstanbul, 2002, p. 40, 42-43.

¹⁷⁴ Cebesoy, p. 59.

proclamation de la république, ne prouve-t-il pas clairement qu'il ne croit pas au bonheur que ce régime apportera à la nation ? Rauf Bey, en affirmant "je pense qu'il n'est pas juste de concevoir cette affaire dans le cadre du terme république", ne veut même pas prononcer le terme de république... [Si ce n'est pas le cas] laissons les grands discours de côté, il suffit qu'il déclare : "mon point de vue personnel est que la république est le régime le plus convenable" et qu'on en finisse avec cette démagogie...¹⁷⁵

İsmet (İnönü) Pacha déclarait que ceux qui étaient contre la manière de proclamer la République étaient, en réalité, contre le régime républicain et qu'ils ne désiraient pas ce régime, parce qu'ils trouvaient la République "inutile". Selon İsmet Pacha, le fait d'affirmer que la proclamation de la république était trop tôt revenait à refuser le régime républicain et faire allusion à l'inutilité de la république. Pour cette raison, ceux qui critiquaient la manière de la proclamation de la République avant la préparation d'une nouvelle constitution étaient ceux qui refusaient le régime républicain.¹⁷⁶

En fait, certains développements et indicateurs (y compris les déclarations de Rauf Bey en premier) qui ont précédé et suivi la proclamation de la République sont de nature à justifier la thèse avancée par Mustafa Kemal Pacha et İsmet Pacha, selon lesquels Rauf Bey et ses amis ne désiraient pas le régime républicain. A titre d'exemple, il est possible de citer plusieurs cas: les réunions de maison que Rauf Bey, Adnan (Adivar) Bey et les pachas Kâzım Karabekir, Ali Fuat (Cebesoy) et Refet (Bele) faisaient à Istanbul, loin du milieu politique exacerbé d'Ankara,¹⁷⁷ le fait que Kâzım Karabekir Pacha ait réagi à la nouvelle de la proclamation de la République, le jour où il était à Trabzon, en disant –avec grand étonnement– "on

¹⁷⁵ Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk (1920-1927)*, Tome 2, Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1934, p. 821, 823, 824, voir pour le texte en turc l'annexe XXIII.

¹⁷⁶ İsmet İnönü, *Hatıralar*, Tome 2, Bilgi Yayınevi, 1987, İstanbul, p. 174. Ce sont Rauf Bey et ses amis, les fondateurs du TPCF, ce qu'İsmet Pacha en parle. C'est-à-dire, Rauf (Orbay) Bey, Ali Fuat (Cebesoy) Pacha, Kâzım Karabekir Pacha, Refet (Bele) Pacha, Dr. Adnan (Adivar) Bey.

¹⁷⁷ Ali Fuat Pacha a écrit dans ses mémoires que le 29 octobre 1923 -date de la proclamation de la république-, Rauf Bey, Adnan Bey, et Refet Pacha s'étaient réunis dans le manoir de Refet Pacha à Kalamış afin d'échanger des points de vue sur les évolutions politiques ; Cebesoy, p. 31-32. Ces réunions existaient avant la constitution de la République et ont continué après la proclamation. Les entrevues entre Rauf Bey et leurs collègues à İstanbul a été résumé de la manière suivante par Şevket Süreyya Aydemir :

Pendant ces journées de crise diplomatique (Invoque la crise du régime antérieur à la république) ces anciens amis se réunissaient tous comme par hasard à İstanbul. La presse unique d'İstanbul était sans cesse occupée par eux...

Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam (Mustafa Kemal) (1922-1938)*, Tome 3, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, p. 149, voir pour le texte en turc l'annexe XXIV.

n'avait pas parlé de cela",¹⁷⁸ le fait que Kâzım Karabekir Pacha, à qui les journalistes demandaient ses avis sur la république, avait affirmé "je suis pour la république, mais je suis contre la "souveraineté personnelle" (*saltanat-ı şahsiye*) [*absolutisme*]",¹⁷⁹ le fait que Rauf Bey ait dit à Kâzım (Özalp) Bey, qui lui parlait de la république, "si tu peux empêcher cela, tu rendras un grand service au pays"¹⁸⁰, la correspondance extrêmement gentille de Refet Pacha avec le calife Abdülmecit et leurs échanges mutuelles de cadeaux, et finalement, les "visites de courtoisie" que Rauf Bey et Kâzım Karabekir Pacha rendaient au calife. Tous ces faits démontrent que Rauf Bey et son entourage encourageaient les opposants du régime républicain, et que les "amis d'Istanbul"¹⁸¹ avaient de grandes doutes sur la république, même s'ils ne s'opposaient pas entièrement au régime républicain.

Ces constats faits, nous voyons que ce régime provoquait un désaccord politique entre Mustafa Kemal Pacha et ses amis face aux "amis d'Istanbul" c'est-à-dire Rauf Bey et son entourage. Il s'agissait d'un désaccord concentré le régime politique autrement dit sur la nature de l'Etat. Au cours de ces discussions sur le régime politique brièvement cités ci-dessus, la stratégie principale de Mustafa Kemal Pacha reposait sur la mise en place d'un régime qui aurait pu aller plus loin dans la radicalisation des réformes de « l'idéologie des Lumières » dont l'influence se faisait sentir dans l'Empire ottoman à partir du XIXe siècle. L'expression sur le plan politique de cette stratégie résidait dans la perpétuité du principe de la souveraineté nationale.¹⁸² Cependant, il ne serait pas juste de considérer ce principe comme un

¹⁷⁸ Falih Rıfık Atay, la nuit de la proclamation de la république (29 octobre 1923), Pendant l'entrevue entre Kazım (Orbay) Pacha et Kazım Karabekir Pacha, en fin de discussion Kazım Karabekir Pacha raconte ainsi sa réaction :

Le commandant en chef de Kazım (Orbay) Pacha avait reçu l'ordre de lancer un obus pour la célébration qu'il a exécuté. Kazım Karabekir Pacha se trouvait à Trabzon :

Kazım Karabekir Pacha — C'est quoi ces Obus ?

Kazım (Orbay) Pacha — C'est la proclamation de la république.

Kazım Karabekir Pacha — Pourquoi vous ne m'avez pas consulté.

Kazım (Orbay) Pacha — Si je vous aviez consulté vous m'auriez donné l'ordre de ne pas lancer d'obus?

Kazım Karabekir Pacha — Non mais... Nous n'avons pas parlé de cela ! ;

Falih Rıfık Atay, *Çankaya (Mustafa Kemal'in Çankaya'sı)*, Bateş Yayınları, İstanbul, 1998, p. 380, voir pour le texte en turc l'annexe XXV.

¹⁷⁹ Cebesoy, p. 54.

¹⁸⁰ Hasan Rıza Soyak, *Atatürk'ten Hatıralar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, p. 191.

¹⁸¹ Şevket Süreyya Aydemir avait utilisé l'élocution "les amis d'Istanbul" pour définir les personnes présentent lors des réunions à İstanbul durant cette période soit Rauf Bey, Ali Fuat Pacha, Kazım Karabekir Pacha, Adnan Bey et Refet Pacha. L'épouse d'Adnan Bey, Halide Edip Adivar avait aussi participé par moment aux entrevues avec "les amis d'Istanbul" ; Aydemir, p. 148.

¹⁸² Le principe de la souveraineté nationale avait permis l'union de pensées différentes politiques lors de la Guerre de l'Indépendance Turque contre "les ennemis communs". Cependant, après l'éloignement de l'ennemi du territoire, le principe de la souveraineté nationale a été source de débat au niveau de la politique et il a été utilisé pour des objectifs différents ; Ahmet Yeşil, *Terakkiperver*

paradigme uniquement défendu par Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires. A ce propos, nous pouvons constater que par la déclaration du 31 octobre 1923 de Rauf Bey dans les journaux et les éclaircissements portés le 22 novembre 1923 lors de l'assemblée extraordinaire du HF, exposant son point de vue sur la souveraineté nationale, le susdit principe était également défendu par Rauf Bey et ses amis. Il convient de noter sur ce point qu'en effet, le concept de la "souveraineté nationale" fut débattu pour la première fois dans l'Empire ottoman en 1909, lors de la modification de la Constitution.¹⁸³ C'est ainsi que le principe de la souveraineté nationale (Hâkimiyet-i Milliye) est entré dans l'histoire constitutionnelle turque,¹⁸⁴ comme il a été souligné par le décret du Sénat (Heyet-i Âyân) du 6 août 1909. Naturellement, Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires ainsi que Rauf Bey et ses amis faisaient parties du Comité de l'Union et Progrès (İttihat ve Terakki Cemiyeti) contre le régime absolutiste d'Abdülhamit II. Le principe de la souveraineté nationale demeurait ainsi un thème fort débattu dans l'arène politique durant la période de la Seconde Monarchie Constitutionnelle (II. Meşrutiyet), il s'agissait ainsi d'un principe familier aux hommes politiques et à tout ceux qui s'intéressaient à la politique, généralement défendu par les membres du Comité de l'Union et Progrès. De la même manière, la phrase suivante était invoquée dans les décisions du deuxième article du Congrès d'Erzurum : "le plein pouvoir est octroyé aux institutions nationales avec un pouvoir absolue sur l'insaisissabilité de l'Union de l'Empire ottoman, de l'Indépendance Nationale, du sultanat et du califat". Le principe de la souveraineté nationale était abordé à nouveau lors du Congrès d'Erzurum pendant la période de la Guerre d'Indépendance.¹⁸⁵ C'est-à-dire que d'une part, un consensus a été établi sur le principe de la souveraineté nationale pendant la période la Guerre d'Indépendance et d'autre part des décisions de retour au régime de monarchie constitutionnelle dans le cadre de "l'objectif commun" admis lors des congrès d'Erzurum et de Sivas. En réalité, lors de l'attaque à la dernière assemblée de l'Empire ottoman par les Anglais, le 16 mars 1920, Mustafa Kemal Pacha avait considéré cette invasion comme une déclaration de guerre. Il s'agissait donc d'une situation grave et les membres de cette

Cumhuriyet Fırkası (Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi), Cedit Neşriyat, Ankara, 2002, p. 49-50.

¹⁸³ Ahmet Kuyaş, "II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye", *Doğu-Batı*, numéro : 45, p. 56.

¹⁸⁴ Tanör, p. 196.

¹⁸⁵ Sina Akşin, *Istanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, Mutlakiyete Dönüş: 1918-1919*, Tome 1, İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998, p. 482.

dernière assemblée ottomane sont considérés comme les membres naturels de la nouvelle Assemblée d'Ankara. Notons à cet égard qu'un des buts principaux de cette nouvelle assemblée était fixé comme la libération du sultan emprisonné ce qui démontrait d'une certaine manière une impression de continuité dans le cas de ces deux assemblées.¹⁸⁶ C'est pour cette raison-là que la première loi de la TBMM (Grande Assemblée Nationale de Turquie) était très importante.¹⁸⁷

La TBMM ayant été constituée le 23 avril 1920, la Loi de la haute trahison à la patrie (Hıyanet-i Vataniye Kanunu) est faite le 29 avril 1920 en vue de rayer tout propos pouvant porter atteinte à l'autorité de TBMM. L'objectif de l'Article 1^{er} de cette loi et celui de l'Assemblée "était de libérer les institutions du vénérable califat et le sultanat des mains des étrangers et de les protéger".¹⁸⁸ Le 20 janvier 1921 la Constitution de 1921 (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) est adoptée par la TBMM qui se donne désormais l'image d'une institution constitutionnelle. L'article premier de cette constitution concernait la souveraineté nationale (la souveraineté appartient sans restriction et ni réserve à la nation). D'ailleurs, pour la première fois il était question¹⁸⁹ d'un Etat turc dans l'article 3 (L'Etat turc doit être dirigé par la Grande Assemblée Nationale). Toutefois cette loi ne prévoyait pas la mise en place d'un nouvel Etat, et dans l'ensemble des articles il était impossible de constater le déni d'un régime de monarchie constitutionnelle.¹⁹⁰

Comme nous pouvons le voir, Mustafa Kemal Pacha et son équipe révolutionnaire ont utilisé la souveraineté nationale comme un moyen, afin de réaliser leurs idées révolutionnaires.¹⁹¹ D'une part, pour Mustafa Kemal Pacha et ses collègues révolutionnaires, le principe de souveraineté nationale était la réalisation des fondements juridiques du "nouveau pouvoir" et/ou d'un nouveau modèle d'Etat¹⁹², d'autre part, cette république qu'ils avaient fondée, était un moyen pour réaliser les révolutions qui seraient fondées sur des bases légitimes. Pour Mustafa Kemal Pacha et son cadre révolutionnaire, le principe de la souveraineté nationale était un moyen pratique de mettre en œuvre la révolution. Selon Rauf Bey et ses

¹⁸⁶ Ahmet Kuyaş (Éditeur), *Tarih 1839-1939*, TÜSİAD, İstanbul, 2006, p. 294.

¹⁸⁷ En réalité, la première loi faite dans la nouvelle assemblée dont le débat s'est mis à être discuté à Istanbul concernant "la loi officielle de l'Impôt sur l'élevage des animaux" (Ağnam Resmi Kanunu); voir, Kuyaş, *Tarih 1839-1939*, p. 294.

¹⁸⁸ Kuyaş, *Tarih 1839-1939*, p. 294.

¹⁸⁹ Tanör, p. 253 et 255.

¹⁹⁰ Kuyaş, *Tarih 1839-1939*, p. 294.

¹⁹¹ Kuyaş, "II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye", p. 62.

¹⁹² Ömür Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984, p. 18.

amis, le principe de souveraineté nationale était un résultat de la Guerre d'Indépendance et les circonstances extraordinaires qui en découlaient: l'Assemblée, qui détenait un pouvoir extraordinaire dans ce contexte, allait laisser sa place à un régime de monarchie constitutionnelle. Autrement dit, Mustafa Kemal Pacha et ses collègues révolutionnaires étaient du même avis que Rauf Bey et ses amis sur le principe de la souveraineté nationale, mais leurs objectifs finaux étaient profondément différents.

Dans ce contexte, bien que le désaccord politique de Mustafa Kemal Pacha et ses collègues révolutionnaires face à Rauf Bey et ses amis apparaisse comme un discours sur le régime, en réalité, le problème ne concernait qu'une lutte pour la prise du pouvoir.¹⁹³ Durant la période de débat sur le régime politique, Mustafa Kemal Pacha détenait déjà la majorité de l'Assemblée. En constituant une autorité de présidence de l'Etat, il avait obtenu les pleins pouvoirs afin de réaliser sa révolution sans rencontrer d'obstacle, ni d'opposition. Et "c'est à ce niveau-là que nous pouvons comprendre le comportement et la façon d'agir des opposants à l'abolition du sultanat et du califat ou bien de ceux qui voyait le calife à la présidence de l'Etat avant l'abolition de ces deux institutions".¹⁹⁴ Ainsi, la raison pour laquelle Rauf Bey et ses amis préfèrent la monarchie constitutionnelle à la République, était que les idées et les ambitions de Mustafa Kemal Pacha étaient connues par tout le monde : il allait présider ce nouveau gouvernement et au cours de cette période il allait réaliser toutes les révolutions qu'il envisageait de faire. Car, "selon Rauf Bey et ses amis, la tête de l'Etat que ça soit le sultan, le calife ou encore une autre personne, elle devait prendre son pouvoir par un système héréditaire et non pas par élection (avec la

¹⁹³ Suite à la victoire Mustafa Kemal Pacha souhaitait une nouvelle Turquie en modifiant à la racine le caractère sociale et culturel cependant son plus grand obstacle était "la séparation des pouvoirs". Car la réalisation de la révolution sans frottement, dépendait de l'accord des pouvoirs. La constitution d'un nouvel état formé par décision à l'unanimité de l'assemblée de son parti politique aurait pu rencontrer l'opposition d'un sultan. Parce que l'utilisation de voix pour l'abolition du sultanat ou des personnes qui vont les remplacer dans le nouvel (IIe) assemblée est de prendre leurs places, est un coup porté sur le principe de la séparation des pouvoirs. Les décisions prises dans la nuit du 1er novembre 1922 concernant les changements étaient prévues par le système parlementaire. Cette probabilité a été rendu impossible par le remplacement de la loi du 1er novembre 1922, par celui du 15 avril 1923, concernant des suppléments à cette Loi d'Haute Trahison ; mais le fait que le calife rien qu'avec son titre de calife soit au pouvoir de l'Etat, provoque des problèmes. C'est pourquoi, il était nécessaire de créer une autorité qui démontre par des lois qu'il est au pouvoir de l'Etat. La proclamation de la République a mis fin à cette discorde en confiant le pouvoir de l'état à un président. De cette manière, il y a une présidence à la tête de l'Etat, de plus Mustafa Kemal Pacha était sur le point de constituer une autorité à laquelle aucune opposition ne pouvait être réalisée. C'est pour cette raison que par la suite Rauf Bey et ses amis avaient beaucoup à faire avec cette présidence de l'état. Cependant, ils n'allaient pas assurer la neutralité de Mustafa Kemal Pacha ; Ahmet Kuyaş, "Neden Cumhuriyet ?", *Cogito*, numéro : 15, 1998, p. 116–117.

¹⁹⁴ Kuyaş, "II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye", p. 63.

majorité absolue de l'Assemblée Nationale). Cette personne devait être au dessus des partis, afin de dissoudre l'Assemblée lorsque celle-ci se dirige vers des actes extrêmes".¹⁹⁵ Le commentaire de Rauf Bey, concernant la proclamation "prématurée" de la république avant que la constitution ne soit préparée, rend plus compréhensible la vision de Rauf Bey et ses amis ; une monarchie constitutionnelle dont le président de l'Etat serait le calife. C'est toujours dans cette perspective qu'il faut penser leur proposition dans les années suivantes à Mustafa Kemal Pacha une prise de position au-dessus des partis politiques, en demandant sa démission du HF.

En résumé, suite à l'éclatement de l'Empire ottoman, malgré le désaccord existant sur le régime politique à mettre en place entre Mustafa Kemal Pacha et ses amis d'un côté et Rauf Bey et ses amis de l'autre, ces deux groupes avaient le désir de fonder un nouvel état moderne. Mais notons à ce propos qu'il y avait une différence, c'est que Mustafa Kemal Pacha et ses amis étaient favorables à la modernisation radicale par la voie des révolutions, alors que Rauf Bey et ses amis étaient pour une modernisation par des réformes. Cette volonté "des amis d'Istanbul", était le produit de la pensée conservatrice qui peut être considéré comme l'interprétation modérée de la modernisation. De même, la réaction de Rauf Bey et de ses amis à la proclamation de la république ou leur opposition au régime républicain, ne peuvent pas être considérés comme "réactionnaire".¹⁹⁶ Si nous considérons que Rauf Bey et ses amis souhaitaient un régime constitutionnel-parlementaire composé par une assemblée avec le califat,¹⁹⁷ alors nous pouvons affirmer que leur modèle politique est comparable à celui de l'Angleterre. Cette demande "des amis d'Istanbul" ne peut pas être considérée comme "réactionnaire", elle doit être interprétée comme la fin des circonstances extraordinaires et retour au normal. Dans ce contexte, "la continuation de l'organisation politique et du système" donne lieu à une monarchie constitutionnelle comme une pensée conservatrice. Leurs pensées concernant la monarchie constitutionnelle a pour objectif d'empêcher les réformes radicales à s'enraciner afin de disperser et

¹⁹⁵ Kuyuş, II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye", p. 63.

¹⁹⁶ Falih Rıfkı Atay a interprété Rauf Bey et ses amis de la manière suivante :

... Ils ne sont pas révolutionnaires. Ils ne sont pas réactionnaires. Ils soutiennent le principe de "la souveraineté qui appartient sans restriction ni réserve à la nation" (souveraineté nationale) et ils veulent empêcher de manière amicale et opposé afin que Mustafa Kemal Pacha ne deviennent pas un dictateur...

Atay, p. 362, voir pour le texte en turc l'annexe XXVI.

¹⁹⁷ Lord Kinross indique que le système Anglais ainsi que leurs institutions ont plû à Rauf Bey, Rauf Bey et Ali Fuat Pacha ainsi que "les amis d'Istanbul" ont indiqué leurs souhaits de fonder une monarchie constitutionnelle qui serait dirigée par le calife ; Lord Kinross, *Atatürk (Bir Millet'in Yeniden Doğuşu)*, traduit par Necdet Sander, Altın Kitaplar, İstanbul, 1994, p. 446, 450.

d'équilibrer les pouvoirs contre Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires. De plus, le fait que la Constitution de 1921 ne se référait pas à une forme de gouvernement excluant la monarchie constitutionnelle, consolidait les attentes de Rauf Bey et ses amis qui comptaient sur le retour à la monarchie constitutionnelle. Dernièrement, il nous est important de souligner que c'est avec la proclamation de la république que ces idées et cette attitude des conservateurs ont pris le devant de la scène. A partir de cette date, les relations entre les deux groupes (« les amis d'Istanbul » et ceux de Çankaya) se trouvent bouleversées à tout jamais.¹⁹⁸

II - L'abolition du califat

Pendant la période de l'abolition du sultanat, le calife et les autorités de la monarchie ayant ratifié le traité de Sèvres et qui se sont opposés à la lutte nationale, ont été considérés comme "des traîtres à la patrie"¹⁹⁹. Le gouvernement d'Istanbul ayant reçue une invitation pour participer aux négociations du traité de paix à Lausanne le 22 novembre 1922, le dernier grand vizir Tevfik Pacha s'annonça pour participer à cet événement. Ce fut la raison principale pour l'abolition du sultanat d'une façon relativement facile, le 1^{er} novembre 1922. De plus, il ne faut pas oublier que les policiers ont été envoyés contre les forces de libération nationale qui se révoltent et les leaders de ces dernières sont souvent condamnés à mort. "Il y a un peuple, comme un troupeau de mouton, il faut un berger pour ce troupeau et ce berger c'est moi!" s'exclamait le sultan. Ces propos, ces comportements et la mauvaise réputation du sultan ont facilité l'extension du mouvement révolutionnaire et aussi l'abolition du califat ; aucune réaction vraiment sérieuse n'a été signalée ni à l'intérieur du pays, ni à l'étranger suite à l'abolition du califat due à la mauvaise réputation de celui-ci.²⁰⁰ Cependant, en raison de la conjoncture politique des débats sur la paix à Lausanne, il a été estimé que le califat était un atout nécessaire dans le cadre de la poursuite d'une politique extérieure effective, quant à la politique intérieure, la révolution y devait être réalisée pas à pas et non subitement. L'exécution

¹⁹⁸ Aydemir, p. 150. Suite à la proclamation de la république, concernant la discorde idéologique entre Rauf Bey et ses amis avec Mustafa Kemal Pacha et ses amis ; Falih Rıfkı Atay s'est exprimé que la discorde politique entre Rauf Bey et ses amis avec Mustafa Kemal Pacha et ses amis va réellement éclater à la proclamation de la République ; Atay, p. 362.

¹⁹⁹ Yeşil, p. 131.

²⁰⁰ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Organisateur à l'Édition : Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, p. 504-505.

de cette stratégie et de cette tactique dues à ces deux raisons importantes, le titre de calife a été séparé du sultanat afin d'en assurer la protection.²⁰¹

La proclamation de la république définissait officiellement que le président était la tête de l'Etat. Cela avait résolu en partie le problème de l'imprécision²⁰² qui régnait sur la place du calife dans cet nouvel Etat et sur ses pouvoirs politiques. Rauf Bey et son entourage ainsi que les conservateurs traditionnels ont essayé de utiliser le calife politiquement contre Mustafa Kemal Pacha.²⁰³ Le calife Abdülmecit ceindré de son sabre, participait comme le président du pays aux cérémonies du vendredi, faisait des déclarations à la presse, acceptait les délégations étrangères, envoyait des messages aux musulmans des autres pays et il se plaignait des peu de versements qu'il recevait. Ces comportements, même s'ils pouvaient être considérés comme symboliques, ils étaient perçus comme la démonstration d'un "pouvoir".²⁰⁴ En plus, la visite du calife à Istanbul par Rauf Bey et ses amis, ainsi que l'importance accordée à ce sujet par les journaux d'Istanbul, donnaient l'occasion aux opposants de Mustafa Kemal Pacha et aux conservateurs-traditionalistes de pouvoir interpréter le calife en tant que tête de l'Etat, même si tout ça était formel.²⁰⁵ Tous ces comportements et les attitudes du calife Abdülmecit, renforçait l'idée d'"un président de l'Etat dépourvu de son pouvoir" aux yeux de Rauf Bey et ses amis.²⁰⁶ Alors, le problème relatif au califat n'était pas religieuse, mais elle était politique.²⁰⁷ Le statut du "soi-disant" du califat n'ayant aucun pouvoir religieux, ni politiques a été utilisé par les opposants et par Rauf Bey et ses amis contre l'équipe révolutionnaire sous la direction de Mustafa Kemal Pacha. Ceci créait une certaine inquiétude au sein du camp révolutionnaire-républicain.²⁰⁸ Autrement dit, le califat était devenu un moyen

²⁰¹ Mete Tunçay, *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005, p. 71. Comme on le sait, après l'abolition du sultanat en séparant le sultanat et le califat l'un de l'autre, le 1 Novembre 1922, conformément au jugement relatif, le calife Abdülmecit Efendi a été élu par la TBMM, non pas par "la majorité des voix" (icma'i ümmet); Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, p.116.

²⁰² Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, Cumhuriyet Kitapları, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2006, p. 209.

²⁰³ Tunçay, p. 70.

²⁰⁴ Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, p. 207, à voir surtout à ce sujet ; Berkes, p. 511.

²⁰⁵ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, p. 243.

²⁰⁶ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 285-286.

²⁰⁷ Berkes, p. 514.

²⁰⁸ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 286. D'un point de vue Républicain l'autorité du califat était perçue comme un problème. Les raisons de son abolition peuvent-être résumées comme suit : En premier, nous avons défini ci-dessus que Mustafa Kemal Pacha avait souhaité de partager l'autorité avec un calife qui avait encore tout le soutien de la population d'Istanbul. En deuxième lieu, les opposants au gouvernement d'Ankara pouvaient s'unir autour de ce calife à fin de former un front. En troisième lieu, le caractère républicain du nouveau gouvernement et d'un point de vue laïc, ce régime ne pouvait pas s'associer avec une autorité religieuse. En quatrième lieu, le fait que durant la période du califat, les souhaits en matière de Pan-Islamisme (l'idéologie et l'organisation) ont été

politique utilisé contre Mustafa Kemal Pacha et l'équipe révolutionnaire, à la fois dans la politique intérieure et extérieure. En outre, il représentait un obstacle devant les idées révolutionnaires laïques envisagées par Mustafa Kemal Pacha.

C'est pour cette raison-là que le califat a été aboli et le calife est envoyé en exil par le TBMM le 3 mars 1924. Le même jour, par deux lois qui ont été adoptées le Ministère des Lois et des Fondations Religieuses (Şeriye ve Evkaf Vekaleti) et le Ministère de la Guerre (Erkan-ı Harbiyeyi Umumiye Vekaleti) ont été annulés et à leurs places la Direction des Affaires Religieuses (Diyanet İşleri Başkanlığı) et l'Etat Major (Genelkurmay Başkanlığı) ont été fondés.²⁰⁹ Tous les organismes et les institutions scientifiques et les écoles ont été rattachés au Ministère de l'Education Nationale (Milli Eğitim Bakanlığı) suite à la promulgation de la loi sur l'Unification de l'Education (Tevhid-i Tedrisat).²¹⁰ Le lendemain, le calife Abdülmecit et les membres de la dynastie ottomane ont été renvoyés en Suisse.

Le 3 mars fut une journée importante sur le plan politique pour l'équipe révolutionnaire sous la direction de Mustafa Kemal Pacha. Le calife était devenu politiquement dangereux pour la république, c'est pourquoi qu'il a été éloigné du pays. Ainsi l'adversaire principal de la République a été éliminé.²¹¹ D'ailleurs, il est important de noter que l'étude de cette révolution dans le cadre de la prise du pouvoir concentrée sur les conséquences de l'abolition du califat pourrait faciliter la compréhension de l'époque en question.. Cette révolution politique a consolidé les pouvoirs de Mustafa Kemal Pacha et de ses amis, ceci a ouvert le chemin des révolutionnaires.²¹² A ce stade, l'abolition du califat est aussi un point important pour le pouvoir personnel de Mustafa Kemal Pacha. Il aurait pu imaginer l'abolition du califat comme "une démonstration de pouvoir" pour le confirmer et imposer son pouvoir à la société. Ceci peut être interprété comme une phase du processus de l'identification des révolutions et de la république avec sa personne.²¹³

Aussi l'abolition du Califat a eu des conséquences importantes au niveau de la constitution. Premièrement, il convient de citer l'inutilité pour une équipe qui visait

toujours d'actualité et que celles-ci étaient un risque pour le gouvernement Turc. En dernier lieu, İsmet Pacha est arrivé à la conclusion que les soupçons de la Turquie envers l'Angleterre n'aurait plus lieu si le califat a été aboli lors des discussions de Lausanne, de plus il indique qu'il n'y aurait plus d'obstacle pour résoudre le problème de Mossoul ; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İsam Yayınları, Ankara, 1997, p. 247.

²⁰⁹ Cemil Koçak, "Siyasal Tarih (1923-1950)", *Türkiye Tarihi*, Tome : 4 (Türkiye: 1908-1980), Editeur: Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, 2005, p. 136.

²¹⁰ Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002, p. 283.

²¹¹ Koçak, p. 136.

²¹² Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, p. 216.

²¹³ Tunçay, p. 72.

la création d'un Etat-nation turc d'une telle institution comme le califat qui datait d'une époque avant l'Etat-nation. Donc, l'abolition du califat, une institution importante de l'Empire ottoman, signifie à la fois la fondation d'un nouvel Etat et les débuts d'un processus de la création d'une nation.²¹⁴ L'élimination du califat, peut être interprétée aussi comme un nouveau pas sérieux sur le chemin de laïcité. Cette révolution a également enlevé le pouvoir politique des sunnites.²¹⁵ Les "éléments" qui n'étaient pas sunnites considéraient que le califat était une source de repression depuis des générations et donc le califat était un sérieux souci pour eux. Cependant, la laïcité avait une grande importance pour le modèle de modernisation élaboré par Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires, pour réaliser les révolutions ciblées. Pour cela, ils n'avaient pas besoin que le califat soit protégé. Car la laïcité était plus important pour eux.²¹⁶ C'est pourquoi, le califat a été aboli. Il est évident que cette révolution mène à la laïcité.

Les deux lois promulguées le même jour que l'abolition du califat (loi supprimant la loi du Şeriye ve Efka Vekâleti et Erkân-ı Harbiye-i Umumiye Vekâleti ainsi que la loi du Tevhid-i Tedrisat) comme des événements qui complètent l'abolition du califat et le symbol du processus de laïcisation²¹⁷ L'abolition du califat (3 mars 1924), marque la phase de transition d'un empire aux Etat-nations et à une Etat-nation qui était considérée comme une révolution politique par l'équipe révolutionnaire, sous la direction de Mustafa Kemal Pacha.²¹⁸ D'une part l'abolition de califat était considérée comme un pas stratégique vers la réalisation d'une république laïque et d'autre part elle était aussi le symbole d'une révolution sociale, culturelle et politique. Lors de la constitution du nouveau gouvernement turc, l'abolition de l'autorité du califat qui existait déjà depuis plusieurs générations, était une réussite et un point important du "nouveau" pouvoir. Cependant, pour Rauf Bey et ses amis, cela était une source d'inquiétude et le signe d'un avenir incertain. A part Rauf Bey et ses amis, il y avait plusieurs personnes comme le Président du Barreau d'Istanbul, Lütfi Fikri qui n'avaient pas été réjouis par l'abolition du califat. Rauf Bey et son entourage avaient des inquiétudes sur les conséquences de cette révolution. En effet, ils estimaient que ce pouvoir qui était dans les mains de Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires pouvait se

²¹⁴ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 287.

²¹⁵ Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, p. 214.

²¹⁶ Tunçay, p. 72.

²¹⁷ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 287.

²¹⁸ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 288.

transformer en un régime dictatorial.²¹⁹ Malgré cela, les “amis d’Istanbul” n’ont pas fait d’opposition ouvertement lors de l’abolition du califat et n’ont pas montré des réactions comme il était le cas suite à la proclamation de la république. Cependant le fait qu’ils n’aient pas eu de réaction à l’abolition du califat, ne peut pas être interprété qu’ils encourageaient ou qu’ils soutenaient cette révolution politique. D’ailleurs, le respect et le regard positif de Rauf Bey et de ses amis vis-à-vis de cette institution de califat était une réalité bien connue.

Mustafa Kemal Pacha raconte cette fidélité de Rauf Bey et des ses amis au califat de la manière suivante :

Avant le 1^{er} novembre 1922, les opposants autour de l’assemblée faisaient de la propagande, avec enthousiasme et agitation. Un jour, Rauf Bey est venu me rendre visite et il souhaitait s’entretenir sur des points importants. Et si je venais chez Refet Pacha à Keçiören, on pourrait discuter un peu plus tranquillement. J’ai accepté la proposition de Rauf Bey. Il m’a demandé l’autorisation de prévenir Fuat Pacha, que j’ai accordé.

Nous étions quatre personnes à être réunis chez Refet Pacha. Le résumé des dires de Rauf Bey sont les suivantes : L’Assemblée était attristée du fait que l’autorité du sultanat et même celui du califat vont être abolies. Elle doute de vous et des décisions à venir. Dans ce contexte, j’estime nécessaire de faire appel à l’opinion publique et à l’Assemblée à fin de les satisfaire.

J’ai demandé à Rauf Bey de m’indiquer son point de vue et ses pensées sur le sultanat et le califat. Il m’a répondu ceci : Je suis rattaché au sultanat et au califat avec toute ma conscience. Car mon père a évolué et a mangé le pain, sous la bienfaisance du sultan, il était devenu l’un des administrateurs les plus importants de l’Empire ottoman. Mon sang porte la trace de ces services. Je ne suis pas être ingrat ou encore le devenir. Je serais fidèle au sultan jusqu’au bout. Mon attachement au calife est lié à mon éducation. En dehors de cela, j’ai un autre point de vue général. Chez nous il est difficile de tenir debout toute une nation.

Cependant, cette lacune peut être résorbée avec la formation d’une autorité qui ne pourrait être atteinte par tous. Le fait de supprimer ou de remplacer cette autorité peut provoquer une catastrophe et du chagrin. Cela ne sera jamais considéré comme une action juste !

Ensuite, Refet Pacha s’étant installé en face de moi, je lui ai demandé son avis. Sa réponse a été la suivante : Je partage entièrement l’avis et les idées de Rauf Bey. Il est vrai que chez nous, il ne peut être envisagé un système autre que le sultanat et de califat.

Par la suite j’ai demandé l’avis de Fuat Pacha. Celui-ci venez juste d’arriver de Moscou. Il a indiqué tout simplement, qu’il n’avait pas trouvé le temps pour étudier le sujet, par conséquent, il ne pouvait émettre d’avis à ce sujet...²²⁰

²¹⁹ Mahmut Goloğlu, *Halifelik Ne İdi ? Nasıl Alındı ? Niçin Kaldırıldı?*, Kalite Matbaası, Ankara, 1973, p. 48.

²²⁰ Atatürk, p. 683-685, voir pour le texte en turc l’annexe XXVII. En plus, Hasan Rıza Soyak, *Atatürk’ten Hatıralar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, p. 128-129, Şevket Süreyya Aydemir,

De la même manière, dans l'entretien de Mustafa Kemal Pacha avec Rauf Bey suite à la démission de celui-ci de la présidence du gouvernement, Rauf Bey lui a demandé d'accroître le pouvoir de l'autorité de la présidence de l'Etat, il lui a répondu "qu'il pouvait lui faire confiance". Cependant, Rauf Bey faisait allusion à l'autorité du califat et Mustafa Kemal Pacha indique de la manière suivante son acceptation concernant l'augmentation des pouvoirs de celui-ci :

J'ai très bien compris ce que Rauf Bey voulait dire. En fait, Rauf Bey souhaitait que j'autorise l'accroissement des pouvoirs de l'autorité du califat... Suite à la proclamation de la république, je me suis entretenu un jour avec lui à Ankara, et je lui ai demandé pourquoi il était contre la république et que j'avais réalisé ma promesse faite lors de mon départ d'Ankara. Il répondit qu'il n'avait pas sous-entendue la proclamation de la république mais plutôt l'accroissement du pouvoir de l'autorité du gouvernement de l'Etat.²²¹

Süleyman Necati Güneri est l'un des alliés principaux de la lutte nationale, en effet, il était l'un des notables qui a beaucoup oeuvré à la réunion et l'organisation du Congrès d'Erzurum. Il exprime ses mémoires sur un entretien fait avec Rauf Bey lors du congrès d'Erzurum sur les attitudes de ce dernier envers la dynastie ottomane de la manière suivante :

(Impliquant Mustafa Kemal Pacha) Un ou deux jours après qu'il m'avait demandé de lui rendre visite. Je y suis allé ; Il y avait aussi Rauf Bey.

Kemal Pacha (lui a montré la chaise à ses côtés) puis il a dit "qu'ils souhaitaient connaître mes idées concernant la suite des événements suivant la réussite nationale".

Chers Messieurs, la nation a perdu ses repères suite aux différents événements sociaux et historiques. Nous étions obligés de reformer la nouvelle nation. Pour cela nous avons besoin de "guides en acier". La Famille ottomane est arrivée à échéance. Il ne peut pas être parmi ces guides. Les libérateurs de ce pays sont aptes à prendre cette mission.

Rauf Bey a indiqué "qu'il ne souhaitait pas un autre guide que la famille ottomane. Il y a le testament de mon père. Si la famille ottomane est privée de

Tek Adam (Mustafa Kemal), Tome 3. (1922-1938), Remzi Yayinevi, İstanbul, 1998, p. 50-51. Ni Rauf Bey ni Ali Fuat Pacha n'évoquent un tel entretien. Lord Kinross interprète cette réponse d'Ali Fuat Pacha comme furtif. De plus Kinross, indique que Rauf Bey soutenait le sultanat et l'autorité du calife pour des raisons de conscience, et de sentiments personnels et traditionnelles. C'est pourquoi qu'il a considéré qu'il avait réagi de manières traîtresses envers la patrie. De ce fait, il demandait le remplacement de celui-ci. Les points de vue de Lord Kinross sur Refet Pacha peuvent être vus de la manière suivante :

Refet Pacha estime que le constitutionalisme est conforme au sultanat. Dans ce cas, le rôle du monarque était uniquement de confirmer les ministres choisies par le Président. Le système Anglais a intéressé beaucoup Rauf Bey et d'autres personnes au sein du territoire...

Kinross, p. 400-401, voir pour le texte en turc l'annexe XXVIII.

²²¹ Atatürk, p. 793-794, voir pour le texte en turc l'annexe XXIX.

ses fonctions, il me demande d’aller rendre service à un autre gouvernement Islamique”.

Je lui ai indiqué “vous pouvez partir. Nous, nous ne pouvons pas partir car nous n’avons pas d’endroit où aller”...²²²

Ces conversations renforcent l’idée que Rauf Bey et ses amis soutenaient le calife Abdülmecit d’Istanbul, ils étaient fidèles à l’autorité du califat. Suite à la victoire de la guerre, Refet Pacha a offert au calife un cheval qui était un souvenir de la Guerre d’Indépendance, et lui a envoyé un télégraphe où il a utilisé un style complémentaire et les phrases indiquant sa fidélité à l’autorité du califat.²²³ Et aussi les visites au calife séparément de Rauf Bey et Kazım Karabekir Pacha après la proclamation de la République le jour de 12 novembre²²⁴, le lendemain, 13 novembre, leur participation à une cérémonie en honneur de Kâzım Karabekir Pacha préparé par le Calife Abdülmecit Efendi, sont la démonstration qu’ils sont en bonnes relations avec le calife.²²⁵

Cette fidélité et ce respect que Rauf Bey et ses amis montraient au califat et au calife, peuvent découler de leurs origines sociales. Bien qu’ils soient des compagnons d’armes qui ont lutté ensemble contre “l’ennemi commun” dans les années de la Guerre d’Indépendance, Rauf Bey et ses amis peuvent être distingués de Mustafa Kemal Pacha et d’Ismet Pacha par leurs origines et liens sociaux.²²⁶

²²² Süleyman Necati Güneri, *Hatura Defteri*, Préparateur de l’Edition : Ali Birinci, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, p. 77-78, voir pour le texte en turc l’annexe XXX. Süleyman Necati Güneri indique que Mustafa Kemal Pacha avait trouvé l’idée de la république lors du congrès d’Erzurum, déjà à cette période il envisageait de fonder une république. Cependant même les amis les plus proches de Mustafa Kemal Pacha étaient étonnés par l’idée de fonder un nouveau gouvernement ; Güneri, p. 78. Dans les mémoires de Mazhar Müfit Kansu, nous pouvons lire que Mustafa Kemal Pacha comptait fonder une république suite au congrès d’Erzurum et lui a demandé le 20 juillet 1919 d’enregistrer cette volonté par écrit ; voir Mazhar Müfit Kansu, *Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber*, Tome I, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, p. 75.

²²³ Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 1996, p. 112. Refet Pacha avait écrit au calife Abdülmecit ce qui suit dans son télégraphe :

...Le fait que cet animal plaise au calife ne peut être que la volonté d’Allah (Dieu). Sachant que ça soit un grand exemple de courage, je prierais au calife avec mes sentiments fidèles l’acceptation de Konya qui est un souvenir historique de la Guerre de l’Indépendance et que je présente en tant qu’un militaire vétéran et je lui fais la baise main.

Voir la suite du télégraphe, Atatürk, *Nutuk*, p. 315, voir pour le texte en turc l’annexe XXXI.

²²⁴ Alpkaya, p. 122

²²⁵ En considérant la fidélité et le respect de Rauf Bey et de ses amis au calife, il peut estimer qu’à peine 15 février 1924 dans la réunion de “Grands Commandants” à İzmir, quand les sujets de révolution qui vont être promulgués à l’Assemblée 3 mars 1924, ont été négociés, Kazım Karabekir Pacha s’est opposé à l’abolition de califat au nom de protéger les intérêts internationaux de la Turquie. En réalité, suite à ça, Kâzım Karabekir Pacha qui expose son point de vue sur l’abolition du califat dit qu’en abolissant le calife, cette autorité est partie dans le vent. Faruk Alpkaya, “Kâzım Karabekir”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome : 5, Editeur : Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 47, 49.

²²⁶ Murat Yılmaz, “Rauf Orbay”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome: 5, Editeur: Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 54.

Mustafa Kemal Pacha et Ismet Pacha étaient des enfants issus des familles appartenant à la classe inférieure-moyenne. Les membres des familles de classe inférieure-moyenne qui n'étaient pas riche socio-économiquement comme Mustafa Kemal Pacha et Ismet Pacha considéraient l'armée comme un moyen de trouver un travail et de changer de classe dans une atmosphère socio-économique stagnante durant les dernières décennies de l'Empire ottoman. A cet égard, avoir un métier militaire signifiait une profession très importante pour ces familles et leurs enfants. Mais, ces hommes, membres de la classe inférieure-moyenne de province n'avaient pas des sentiments de fidélité envers la dynastie ottomane. C'est pourquoi, on peut dire que leurs approches au changement et au renouveau étaient radicales.

Ailleurs, Rauf Bey et ses amis appartenaient aux familles qui étaient de la classe supérieure de l'Empire ottoman, vivant à Istanbul depuis plusieurs générations. Les familles de Rauf Bey et de ses amis appartenant à la classe supérieure d'un point de vue socio-économique et ayant des postes au sein de l'empire pouvaient jouer à leurs avantages. Naturellement Rauf Bey et ses amis éprouvaient un grand attachement envers la dynastie ottomane, du fait que leurs familles étaient respectées et renommées sous l'Empire ottoman. Vue sous cet angle, la conservation du califat était importante pour qu'il ait assuré une telle légitimité présente allant de pair avec la tradition. Car pour eux, l'autorité du califat était perpétuelle et stable. C'est pourquoi qu'ils préféraient un changement plus doux, en passant par des réformes, plutôt qu'un changement ou un renouveau par une révolution radicale.²²⁷

D'un autre côté, les vraies raisons de Rauf Bey et de ses amis concernant leurs désaccords en matière d'abolition du califat, reposaient sur le fait que la monarchie constitutionnelle soit être remplacée par le parti politique HF sous la présidence de Mustafa Kemal Pacha, par un parti unique républicain. Les vraies raisons de ce désaccord peuvent être recherchées dans le processus de transition. En 1908, suite à la révolution jeune-turque, la "Constitution libérale" devait être mise en place théoriquement. Pendant la période 1913-1918, le Comité de l'Union et Progrès, s'est transformée en un parti politique unique oligarchique. Le pays était dirigé par un parti irresponsable qui a été nommé en modifiant quelques lois alors que ce parti aurait dû être élu par le peuple.²²⁸ Rauf Bey et ses amis étant des membres du Comité de l'Union et Progrès, ils étaient conscients qu'un gouvernement dirigé par un calife

²²⁷ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005, p. 72-73.

²²⁸ Tunçay, p. 73.

n'était pas mieux qu'un gouvernement dirigé par un parti unique, dictatorial et oligarchique.

Dans ce contexte, nous pouvons constater que Rauf Bey et ses amis protégeaient l'autorité du califat pour éviter que Mustafa Kemal Pacha soit nommé président.²²⁹ Rauf Bey et ses amis étaient plus méfiants des changements radicaux qui pouvaient être portés un régime dirigé par le révolutionnaire comme Mustafa Kemal Pacha qu'ils connaissaient très bien, plutôt que la mise en place d'un régime dictatorial. Rauf Bey et ses amis, face à la réussite politique de Mustafa Kemal Pacha, prévoient de conserver le califat²³⁰ afin de s'opposer à une éventuelle prise de pouvoir de celui-ci, et de l'emmener à la tête du nouveau gouvernement.²³¹ C'est pour cette raison-là que la doctrine de la souveraineté nationale leur semblait être suffisante, l'autorité du calife étant respecté.²³²

En résumé, nous pouvons dire que Rauf Bey et ses amis partisans du califat ne souhaitent pas un nouveau régime gouverné par un président.²³³ Pourtant Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires, des gens de la même génération qu'eux, (nous pouvons indiquer particulièrement qu'ils ont fréquenté la même "école militaire d'officiers") sont tous partisans d'une "idéologie progressiste". Le point qui sépare Rauf Bey et ses amis de Mustafa Kemal Pacha et ses amis, c'est la méthode appliquée pour réaliser "l'occidentalisation" et "la modernisation". La méthode de l'un a, plutôt une approche radicale et dure alors que l'autre préfère "une approche évolutionniste".²³⁴ Lorsque nous étudions la position sociale et familiale de Rauf Bey et de ses amis, nous constatons qu'il est naturel pour eux de défendre l'autorité du calife. Les racines sociales de Rauf Bey et de ses amis les séparent de Mustafa Kemal Pacha et d'Ismet Pacha de par leurs positions envers la conservation des autorités de l'Empire ottoman et de leurs attachements et respects envers ce régime. Ceci provoque le début de la formation d'une opposition face à la révolution

²²⁹ Berkes, p. 511.

²³⁰ Zürcher, p. 244.

²³¹ Tanör, *Kurtuluş, Kuruluş*, p. 207.

²³² Berkes, 511.

²³³ Les conversations entre Mustafa Kemal Pacha et Rauf Bey et ses amis, ainsi que les exemples indiqués dans l'ouvrage intitulé *Nutuk* de Mustafa Kemal Pacha, tous ses éléments sont pour démontrer que Rauf Bey et ses amis sont partisans de la monarchie constitutionnelle. Kâzım Karabekir Pacha par l'intermédiaire de Raif Bey, a demandé si "la Constitution de 1921" avait une image de république. De plus, leurs visites de grâce au calife Abdülmecit confirme les doutes de Mustafa Kemal Pacha sur ces personnes ; Yeşil, p. 50-51.

²³⁴ Yeşil, p. 51. La conception des conservateurs concernant un changement en douceur apparaîtra dans l'article 5 du programme de la partie politique TPCF en cours de création.

“radicale” de Mustafa Kemal Pacha et d’Ismet Pacha.²³⁵ Cela démontre les débuts de la formation de l’opposition.

III - Le mécontentement personnel et le combat pour le pouvoir

Le fait que Mustafa Kemal Pacha envoie Ismet Pacha à la place de Rauf Bey aux négociations de paix à Lausanne a provoqué le mécontentement d’Ali Fuat Pacha, Refet Pacha, Kazım Karabekir Pacha et de Rauf Bey.²³⁶ Ce mécontentement s’est transformé en une dispute entre Rauf Bey et Ismet Pacha lors négociations de paix.²³⁷ Le fait que Ismet Pacha prend les décisions avec Mustafa Kemal Pacha, sans consulter l’avis du gouvernement provoque des mécontentements.²³⁸ Durant les négociations de paix Mustafa Kemal Pacha s’est placé au côté de Ismet Pacha, ce qui a entraîné la transformation de la dispute entre Rauf Bey et Ismet Pacha en un mécontentement. Cependant, l’éclatement de “l’équipe de la libération nationale” est réalisé suite à la signature de la traité de paix de Lausanne.²³⁹

²³⁵ Murat Yılmaz, p. 54.

²³⁶ Dans les mémoires de Hasan Rıza Soyak, Ali Fuat, Kâzım Karabekir et Refet Pachas, dès qu’ils trouvaient l’occasion ; Ismet Pacha préférait rester à Istanbul, même qu’une fois, il a préféré retourner à Istanbul suite à un entretien avec Mustafa Kemal Pacha à Ankara. Il considérait que suite à l’invasion du gouvernement d’Istanbul, Ismet Pacha allait retourner en Anatolie et il le critiquait sans cesse sans lui accorder de l’importance. C’est pourquoi, Kâzım Karabekir, Ali Fuat et Refet Pacha n’étaient pas satisfaits que Ismet Pacha deviennent le président du comité. En ce qui concerne Rauf Bey ; il participait entièrement aux avis de ses collègues sur cette nomination et leur accordait raison ; voir. Soyak, p. 148. Dans les mémoires de Rauf Bey, bien qu’il apparaisse beaucoup de personne en sa faveur, il a proposé à Mustafa Kemal Pacha de nommer Ismet Pacha à ce poste, car il estimait que cette mission n’était pas conforme pour lui ; voir. Orbay, p. 540. Mustafa Kemal Pacha a indiqué tout le contraire de ces dires de Rauf Bey :

Rauf Bey souhaitait réellement présider ce comité. De plus, il m’a demandé de le faire accompagner par Ismet Pacha (en qualité de conseiller militaire). Je lui répondis que Ismet Pacha devait présider ce comité. C’est pourquoi, Rauf Bey n’a pas été envoyé à cet entretien.

Voir. Atatürk, p. 768, voir pour le texte en turc l’annexe XXXII.

²³⁷ Soyak, p. 159.

²³⁸ Au début des discussions pour la paix Rauf Bey consultait Ismet Pacha et le gouvernement (en premier lieu avec Mustafa Kemal Pacha) pour échanger des idées afin de prendre des décisions ; cependant par la suite, des discordes sont survenues entre Ismet Pacha, ceux qui ont fait surgir la mésentente entre les deux parties.

Rauf Bey indiquait que Ismet Pacha se plaignait à Mustafa Kemal Pacha des évolutions :

En réalité les télégraphes qu’il lui adressé, passaient forcément entre mes mains, car le code n’était détenue que par le président du gouvernement...

Voir. Orbay, p. 541, voir pour le texte en turc l’annexe XXXIII. Cette situation a fait naître une certaine incertitude de la part de Rauf Bey face à Ismet Pacha. Ismet Pacha pensait que Rauf Bey signait des documents officiels sans que Mustafa Kemal Pacha ne soit mis au courant ; voir. Atatürk, p. 769. Voir les correspondances entre Ismet Pacha et le comité avec Rauf Bey et Mustafa Kemal Pacha ; Atatürk, p. 769-789, Orbay, p. 542-545 et Soyak, p. 161-168.

²³⁹ Ali Fuat Pacha et Rauf Bey annoncent le traité de Lausanne à Mustafa Kemal Pacha dans la matiné du 25 juillet de la manière suivante :

Nous redevons cette journée victorieuse à Kâzım Karabekir, Ali Fuat et Refet Pachas. Ceci est votre œuvre. Je suis l’homme le plus heureux du monde pour avoir travaillé en tant que collègue à vos côtés...

Rauf Bey suite à ce désaccord, n'a pas souhaité d'accueillir İsmet Paşa, président du comité à son retour de Lausanne. Il a démissionné de sa fonction de premier ministre. Le jour de sa démission, Rauf Bey a dit qu'il ne souhaitait plus venir face à face avec İsmet Paşa et qu'il n'y avait aucune possibilité qu'ils puissent travailler ensemble.²⁴⁰ Tout ceci justifie en effet le différend qui se forme entre Rauf Bey et Mustafa Kemal Paşa-İsmet Paşa. Cependant, il faut ajouter que ce désaccord se limite pas seulement à Rauf Bey, mais elle comprend une grande partie des commandants faisant partie du cadre de la lutte nationale, face à Mustafa Kemal Paşa. Nous pouvons comprendre cette situation mécontente par la question posée par Ali Fuat Paşa à Mustafa Kemal Paşa. Mustafa Kemal Paşa expose cette situation de la manière suivante :

(Suite à la signature du traité de paix de Lausanne) Il y a eu un entretien court avec Ali Fuat Paşa.

Fuat Paşa m'a posé une question :

Maintenant qui sont tes "apôtres"²⁴¹ ; est ce que, nous pouvons comprendre cela ?

Je lui ai répondu que je n'avais rien compris à cette question.

Le Paşa m'a expliqué sa question. Alors je lui ai répondu :

Je n'ai pas "d'apôtre". Ceux qui rendent service au pays et à la population et ceux qui sont dignes de recevoir ce service et capables de le proposer, ce sont eux les apôtres...²⁴²

Cette discussion, indique d'une part que Ali Fuat Paşa ne veut plus travailler avec İsmet Paşa "le deuxième homme" choisi par Mustafa Kemal Paşa²⁴³ ; d'autre part les différends entre "les cinq premiers hommes", compagnons d'armes du combat national commencent à se concrétiser par des questions-réponses.²⁴⁴ En réalité, Ali Fuat Paşa suite à cet entretien a annoncé que la politique ne l'intéressait

voir pour le texte en turc l'annexe XXXIV. Comme nous pouvons le constater que Rauf Bey implique İsmet Paşa dans cette conversation ; voir. Soyak, p. 170. Nous pouvons comprendre que Rauf Bey ne souhaite pas qu'İsmet Paşa partage cette réussite, ce qui démontre son mécontentement avec lui.

²⁴⁰ Orbay, p. 538.

²⁴¹ "Apotre" : Nom donné aux douze disciples que Jésus-Christ chargea de prêcher l'Évangile.

²⁴² Atatürk, p. 794, voir pour le texte en turc l'annexe XXXV. Cette réponse de Mustafa Kemal Paşa à Ali Fuat Paşa, est expliquée de la manière suivante par Ali Fethi Bey (Okyar) :

Cette réponse ; cette période pleine de fidélité, de loyauté, et de dévouement, est remplacée par de nouveaux critères.

Ali Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, préparé à l'édition par Cemal Kutay, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1980, p. 340, voir pour le texte en turc l'annexe XXXVI.

²⁴³ Cette situation a été commentée par Şevket Süreyya Aydemir, à Rauf ses amis de la manière suivante : "allergie à İsmet Paşa". Car le fait que İsmet Paşa ait signé le traité de Lausanne il était mis en avant qu'il soit accepté ou non par certains ; Aydemir, p. 149. Cependant Kılıç Ali indique que la vraie discordance avec İsmet Paşa a commencé après le traité de Mudanya et du traité de paix de Lausanne, suite à ces nouvelles positions ; Kılıç Ali, *Atatürk'ün sırdaşı Kılıç Ali'nin Anıları*, Editeur : Hulusi Turgut, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005, p. 236.

²⁴⁴ Okyar, p. 340. Ali Fethi avait l'habitude de nommer "les cinq premiers", les Pachas leaders du cadre du Combat National, Mustafa Kemal, Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Refet et Rauf Bey.

pas. C'est pourquoi, il allait démissionner de ses fonctions de deuxième président de l'Assemblée, afin d'avoir un poste comme inspecteur de la Seconde Armée à Konya.²⁴⁵ Rauf Bey et Ali Fuat Pacha, ont démissionné de la même manière que Kâzım Karabekir Pacha qui avait précédemment quitté l'Assemblée pour être premier inspecteur de la Première Armée à Istanbul.²⁴⁶

En réalité, ces désaccords individuels et mécontentements entre Mustafa Kemal Pacha et Rauf Bey et ses amis n'étaient que pour la lutte de "pouvoir".²⁴⁷ Car tous ces individus appartenant à des idéologies différentes, étaient réunis sous le même toit pour l'indépendance et ils avaient combattu tous ensemble contre les "ennemis communs" durant la guerre de l'Indépendance. Le but "d'union militaire" et l'idée de retour à la monarchie constitutionnelle dans ces circonstances extraordinaires pendant la période de combat national avaient crypté les différences politiques et idéologiques c'est-à-dire le combat d'accès au pouvoir. Frederick Frey analyse cette situation comme tel :

Beaucoup de mouvements nationaux ont pour objectif principal l'indépendance et ou la protection de leur pays. Cependant, cet objectif étant fondé sur une union à court terme n'a pas de sens. C'est pourquoi, une fois que l'indépendance est obtenue, les discordes apparaissent. En effet, lors des programmes concernant l'avenir du mouvement national, des mésantentes font leurs parutions...²⁴⁸

²⁴⁵ Atatürk, p. 795. Dans les mémoires de Kılıç Ali, nous pouvons constater qu'Ali Fuat Pacha a démissionné de ces fonctions de deuxième président de l'assemblée car celui-ci était insuffisant pour lui : Ali Fuat Pacha, considérait qu'il avait été oublié et qu'il était mécontent. La raison de sa séparation de Mustafa Kemal Pacha n'était d'ordre idéologique. Kılıç Ali, p. 234. Dans les mémoires d'İsmet Pacha, qui parle d'Ali Fuat Pacha sans en indiquer son nom :

Il ne faut pas sousestimer sa mission pour avoir plus de droit à la parole. Les différences naissent ainsi. Tu ne peux pas quitter ta fonction de deuxième président en disant que tu seras conseiller militaire. Le poste de deuxième président à l'Assemblée n'est pas un poste à sousestimer. Si nous acceptons cela il n'y aura plus de problème.

voir pour le texte en turc l'annexe XXXVII. İsmet Pacha indiquait que Ali Fuat Pacha n'était pas satisfait de sa fonction, c'est pourquoi il s'est séparé de leurs groupes ; İnönü, p. 173. Cebesoy, p. 6-8.

²⁴⁶ Atatürk, p. 795.

²⁴⁷ Kılıç Ali explique d'une manière claire ces discussions sur Rauf Bey :

Rauf Bey était un politicien à part. Il se sentait toujours supérieur avec le titre de héros de Hamidiye qui lui avait été accordé. Dans ces jours difficiles sa mission de Ministre de Marine ainsi que son titre de héros de Hamidiye étaient utilisés par lui comme un capital professionnel afin d'arriver à la tête du pouvoir. Aussi il considérait que c'était son droit d'accéder à cette fonction. Cependant, il n'a pas pu digérer sa réputation, il a préféré être l'ennemi des personnes renommées ...

Kılıç Ali, p. 233, voir pour le texte en turc l'annexe XXXVIII.

²⁴⁸ Frederick Frey, *The Turkish Political Elite*, Cambridge, Ma., M.I.T., 1965, cité par Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, p. 151, voir pour le texte en turc l'annexe XXXIX.

Comme le démontre Frey, il est vrai que suite à l'indépendance du pays et de la signature du traité de paix de Lausanne, il y a eu des discordes entre Mustafa Kemal Pacha et Rauf Bey et ses amis pour l'obtention du pouvoir. Cette lutte de pouvoir, avait apporté le mécontentement et le désaccord à ces anciens compagnons d'armes. Car, suite à la Guerre du point de vue politique, Mustafa Kemal Pacha est devenu "le premier homme" de par son charisme et de sa réussite dans le cadre de l'application de sa stratégie politique. Puis, il a choisit comme "deuxième homme" Ismet Pacha.²⁴⁹ Pour Mustafa Kemal Pacha ce choix était naturel et juste. Ahmet Yeşil aborde ces questions de la manière suivante :

En réalité, la réussite atteinte par l'association de plusieurs personnes, se termine toujours et naturellement par le choix d'un seul dirigeant, c'est le cas partout dans le monde. Car, il est évident qu'un dirigeant réunisse autour de lui les personnes qui vont obéir à ses ordres, plutôt que les personnes qui n'appliqueront pas ses idées.²⁵⁰

Nous pouvons constater que Ismet Pacha était l'homme le plus fort et le plus important, de par ses réussites, ses compétences, et son dévouement pour Mustafa Kemal Pacha. Il était le candidat principal de Mustafa Kemal Pacha pour mener bien sa stratégie révolutionnaire; ces compétences avaient été démontrées lors des négociations de Lausanne.²⁵¹ Pourtant les visions de Ali Fuat Pacha, Refet Pacha, Kâzım Karabekir Pacha et Rauf Bey, qui sont des membres importants du combat national, étaient dotées d'une approche différente de la vie, de la nation et des aspects socio-économiques, par rapport à celle Mustafa Kemal Pacha et Ismet Pacha. Mustafa Kemal Pacha ve Ismet Pacha souhaitaient transformer la société par

²⁴⁹ Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam (İsmet İnönü)*, Tome 1, İstanbul, 1966, p. 287. Feridun Kandemir indique que Mustafa Kemal Pacha recherche un associé afin de réaliser ses idées suite à l'obtention de la paix, mais que cet homme n'était pas İsmet Pacha et il continue :

La première chose qui lui vient à l'esprit à ce moment, c'est son ancien ami Ali Fethi (Okyar). Cependant Fethi Bey étant partisan d'une civilisation occidentale et libérale, il était souvent en désaccord avec Mustafa Kemal Pacha lorsqu'il était ministre. C'est suite à cela que Mustafa Kemal Pacha se penche sur İsmet Pacha. Puis il décide de travailler avec lui pour mieux le connaître, une fois qu'il a cerné sa personnalité et qu'il lui serait fidèle, alors il décide de le choisir comme assistant ;

Feridun Kandemir, *İkinci Adam Masalı*, Yakın Tarihimiz Yayınları, İstanbul, 1968, p. 178, voir pour le texte en turc l'annexe XL.

²⁵⁰ Yeşil, p. 158, voir pour le texte en turc l'annexe XLI.

²⁵¹ Feridun Kandemir explique ; les particularités que recherche Mustafa Kemal Pacha dans la personnalité de İsmet Pacha :

Les points forts de İsmet Pacha, sont son dévouement, sa loyauté sans conditions envers son dirigeant et l'exécution de ses fonctions de manière assidue. C'est une personne qui exécute les ordres de son chef, sans chercher à comprendre si celle-ci appartiennent ou non à ses idées. ...

Kandemir, p. 178, voir pour le texte en turc l'annexe XLII.

la révolution. Alors que, Rauf Bey et ses amis étaient opposés à ce changement. Comme nous pouvons le constater pendant la période de la proclamation de la république et de l'abolition du califat, ils souhaitent que le changement se réalise petit à petit et naturellement.²⁵²

Enfin, force est de dire que Rauf Bey et ses amis considéraient injuste et incorrecte le choix de Mustafa Kemal Pacha pour avoir nommé Ismet Pacha en qualité de "deuxième homme".²⁵³ En effet, Ismet Paşa avait participé à la Guerre de l'Indépendance après²⁵⁴ Rauf Bey et ses amis, de plus son grade était inférieur à celui de Ali Fuat Pacha, Kâzım Karabekir Pacha et Refet Pacha.²⁵⁵ Naturellement le choix du "deuxième homme" par Mustafa Kemal Pacha a été perçu comme un choix injuste par Rauf Bey et ses amis; ceci a joué un rôle important dans l'éclatement des mécontentements. Rauf Bey et ses amis avaient participé à la libération, ils n'ont pas été informés de la proclamation subite de la République par Mustafa Kemal Pacha. Ceci démontre la tension dans leur mécontentement.²⁵⁶ Ce mécontentement de Rauf Bey et de ses amis, comme nous pouvons le constater pendant la période de la proclamation de la république et de l'abolition du califat, ceci était lié à leurs visions du monde et à leurs attitudes conservatrices. Zürcher expose ceci :

L'œuvre de Burke (considéré comme le père de l'idéologie conservatrice) intitulé *Reflections on the Revolution in France*, n'a subi aucun changement dans son principe. Il a été rajouté 6 thèmes à ce principe. L'un de ces thèmes est l'injustice fait aux personnes au nom d'une réforme ; un autre thème indique l'importance des grades et de la séparation des fonctions...²⁵⁷

De cette manière, les idées et la vision conservatrices de Rauf Bey et de ses amis (ainsi que leurs mécontentements, discordes et défaites psychologiques) ont joué un rôle important dans la formation de l'opposition face à Mustafa Kemal Pacha ve Ismet Pacha.

²⁵² Yeşil, p. 158.

²⁵³ Aydemir, *İkinci Adam (İsmet İnönü)*, p. 287.

²⁵⁴ La participation de ces individus à la Guerre de l'Indépendance est la suivante, dans l'ordre chronologique : Kâzım Karabekir, Ali Fuat, Mustafa Kemal, Refet Pachas et Rauf Bey... Okyar, p. 339.

²⁵⁵ Yeşil, p. 158.

²⁵⁶ Aydemir, *İkinci Adam (İsmet İnönü)*, p. 286. Voir aussi. Orbay, p. 561 et Cebesoy, p. 43.

²⁵⁷ Erik Jan Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome : 5, Editeur : Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 40, voir pour le texte en turc l'annexe XLIII. Les quatre autres spécificités des conservateurs sont les suivantes : Importance de la religion, protection du patrimoine personnel, voir la nation comme un organisme et non pas comme un mécanisme ; Zürcher, p. 40.

IV - La création du TPCF

L'abolition du sultanat, la proclamation de la république et l'abolition du califat marquaient la fondation d'un nouveau régime. Face au pouvoir extraordinaire de l'Assemblée envisagée²⁵⁸ dont les conditions sont insuffisantes et incomplètes,²⁵⁹ l'avenir de la "Constitution de 1921" semblait compromis.²⁶⁰ En réalité, Mustafa Kemal Pacha et ses amis ont procédé à une modification importante de la constitution en promulguant "la Constitution" dans la nuit du 29 octobre, la veille de la proclamation de la république. Cette modification de la Constitution intervenue en date du 29 octobre 1923, démontre, en fait une situation qui existait mais qui ne portait pas de nom.²⁶¹ C'est pour cette raison que ce texte était intitulé "Tavzihan Tâdil" c'est-à-dire "le changement qui apporte éclaircissement". Cette modification de la constitution a permis la proclamation de la république sans qu'une nécessité de faire une nouvelle constitution se pose. Cependant, cet état des choses où "deux constitutions" sont en vigueur (1876-1921) prendra fin avec une constitution concernant le fonctionnement de ce nouveau régime.²⁶²

Dans cet objectif, la commission intitulée "Kanun-ı Esasi Encümeni", a proposé un projet au Conseil général d'Assemblée. Le responsable de la rédaction des procès-verbaux, Celal Nuri Bey indique que pour la préparation de la constitution ils ont pris exemple des Constitutions de France de 1875 et de Lituanie (Pologne) en 1921, cependant, il affirme qu'aucun d'entre elles n'a été traduit.²⁶³ Il déclare notamment un changement rapide sur 4 ans (1920-1924) et que l'objectif de cette nouvelle constitution était de former "un gouvernement puissant".²⁶⁴

Cependant, en 1924 au cours de l'adoption de la constitution, l'opposition montra sa réaction, comme ils avaient déjà réagi pendant la période de l'abolition du sultanat et de la proclamation de la république.²⁶⁵ Les débats de l'assemblée

²⁵⁸ Şükrü Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, p. 158.

²⁵⁹ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 290.

²⁶⁰ Karatepe, p. 158.

²⁶¹ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 283-284 et Kuyuş, "Neden Cumhuriyet ?", p. 115. La loi du 29 Octobre 1923 qui a permis la proclamation de la république porte un nom qui ne lui correspond pas : "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun Bazı Mevaddının Tavzihan Tâdiline Dair Kanun", c'est à dire, la modification de certains articles de la Constitution (Teşkilat-ı Esasiye). C'est pourquoi, il était nécessaire de réaliser une nouvelle constitution, afin de gérer au mieux le fonctionnement de cette République ; Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1997, p. 31-32.

²⁶² Tanör *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 284-290.

²⁶³ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 290-292, et Karatepe, p. 159.

²⁶⁴ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 291-292.

²⁶⁵ Şükrü Karatepe, *Tek Parti Yönetimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, p. 27.

concernant cette nouvelle constitution ont été très longs et certaines modifications sont portées dans ce projet.²⁶⁶ Ces modifications concernaient le transfert des pouvoirs du président de la république à l'Assemblée.²⁶⁷

La volonté de Mustafa Kemal Pacha de décerner certains pouvoirs au président de la république a été fortement contestée par l'opposition.²⁶⁸ Ces modifications concernaient les pouvoirs envisagés pour le président de la république,²⁶⁹ et la volonté de Mustafa Kemal Pacha de donner certains pouvoirs a été reprise par l'assemblée. Rauf Bey et ses amis défendaient le principe de "la séparation des pouvoirs", afin d'éviter que Mustafa Kemal Pacha centralise tous les pouvoirs dans les mains du président de la république. Rauf Bey et ses amis connaissant très bien la personnalité révolutionnaire de Mustafa Kemal Pacha, ne souhaitent pas laisser aux mains de Mustafa Kemal Pacha et de ses amis la direction du Parti du Peuple, "parti unique". De plus, le charisme de Mustafa Kemal Pacha lui permet d'approcher rapidement au titre de "premier homme" d'un point de vue du gouvernement et de l'assemblée. Cette situation augmenta l'angoisse de Rauf Bey et de ses amis.²⁷⁰ Ainsi, il a été préféré de mettre en place une autorité fondée sur un système parlementaire au lieu de réaliser le projet qui envisageait un président puissant.²⁷¹

²⁶⁶ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 293 et Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, p. 159.

²⁶⁷ La commission a proposé l'augmentation des pouvoirs du président afin qu'il soit plus puissant de l'assemblée ; voir, Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 293. A ce sujet, Şükrü Karatepe, déclare que Mustafa Kemal Pacha a du désir d'octroyer les mêmes pouvoirs au président de la république dans le cadre de la nouvelle constitution ; voir, Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, p. 159.

²⁶⁸ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 293.

²⁶⁹ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 293 ve Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, p. 159.

²⁷⁰ Koçak, p. 239-240.

²⁷¹ Karatepe, *Tek Parti Yönetimi*, p. 27 et Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 293. "Constitution 1921" a fondé le système de l'unité (le gouvernement d'Assemblée) qui est la forme ferme du principe de la légitimité parlementaire (la supériorité de législation). En réalité, avec le 2ème article il avait expliqué de manière élémentaire le fonctionnement de ce système (le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif sont réunies dans la grande assemblée nationale). La constitution de 1924 a fondé un système qui est entre le système de l'unité des pouvoirs (la forme ferme du principe de légitimité parlementaire) et le système de la séparation des pouvoirs (la forme plus douce de ce principe) ; Taha Parla, *Demokrasi, Anayasalar, Partiler ve Türkiye'nin Siyasal Rejimi*, Onur Yayınları, İstanbul, 1986, p. 14-18. Par conséquent, dans l'étape de constitution de l'état-nation, il est apparu trois éléments principaux qui parfois métamorphosent et changent la constitution de 1924. L'un de ces points est le régime de parti unique entre 1925-1945. Cette situation a fortement influencé la pratique constitutionnelle. Deuxième réalité importante est la série de révolutions synchronisées avec ce régime. Et le troisième est le sujet de changements directs de Constitution, surtout les changements concernant au contenu, faits dans les années 1928, 1934 et 1937 ; Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, p. 313, voir en particulier. p. 313-329.

La nouvelle constitution de la République turque a été adoptée le 20 avril 1924. Rauf Bey et ses amis défendaient l'idée de la "séparation des pouvoirs" alors que Mustafa Kemal Pacha et ses amis défendent le principe de "l'unité des pouvoirs", ceci provoque le départ de Rauf Bey et de ses amis du HF.²⁷² D'un côté, avec l'accord de la constitution de 1924, le HF est devenu un bloc institutionnel puissant et de l'autre côté, cet événement a accéléré la formation du TPCF (parti de l'opposition).²⁷³

La raison pour laquelle Rauf Bey et ses amis ont démissionné du HF pour former l'opposition, c'est le fait que Esat Efendi (député de Menteşe) ait demandé une motion de censure à propos de Refet Bey (Ministre de la construction et du logement) à l'assemblée lors des débats en date du 20 octobre 1924. Ces débats à l'assemblée ont duré plusieurs jours en prenant de temps en temps une tournure difficile.²⁷⁴ La question était sur les irrégularités en matière des "émigrés et des personnes qui ont subis l'échange de population". Cependant, la question exposée par Esat Efendi a pris une forme d'interpellation en visant toutes les activités des ministres, grâce au soutien du Premier Ministre Ismet Pacha. Un jour avant que cette question ne ce soit traduite en une interpellation, Kâzım Karabekir Pacha a démissionné de ses fonctions à la date du 26 octobre 1924. Par la suite, Ali Fuat Pacha a démissionné de ses fonctions militaires à la date du 30 octobre 1924, afin de participer au débat de l'assemblée.²⁷⁵ Le gouvernement de Ismet Pacha a renouvelé sa vote de confiance lors de l'assemblée du 8 novembre. Cependant, cette situation a provoqué la formation d'un parti de l'opposition, tout de suite après, les démissions du HF ont suivi. Les premiers démissionnaires du HF ont été Rauf Bey, Dr. Adnan Bey, Feridun Fikri Bey, et les Pachas Rüştü et Refet. Par la suite, Ali Fuat Pacha a démissionné le 13 novembre. Ali Fuat Pacha, Rauf Bey, Adnan Bey, les Pachas Kazım Karabekir et Refet (direction du TPCF) ont quitté le HF afin de constituer le

²⁷² Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", p. 62.

²⁷³ Ömür Sezgin-Gencay Şaylan, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Tome 8, İletişim Yayınları, p. 2047. Mete Tunçay indique qu'il est déjà question de formé un parti de l'opposition lors des débats et mécontentes de la constitution de 1924 ; voir. Tunçay, p. 104

²⁷⁴ Suite aux réactions des opposants, la tension était très chaude ; Rauf Bey suite à sa demande de gérer la question par une commission, il a été accusé de traître envers la république par Recep (Peker) Bey. Ils ont échangé des mots très lourds entre eux. Les paroles de Rauf Bey était sans cesse arrêtées par le propos "retourne d'où tu viens" en faisant allusion à ses origines Caucasiens ; Kinross, p. 461.

²⁷⁵ Mustafa Kemal Pacha raconte, dans son ouvrage intitulé *Nutuk*, que les démissions de Ali Fuat Pacha et Kazım Karabekir Pacha étaient un complot contre lui, en indiquant comme "Paşalar komplosu/le complot des Pachas" ; voir. Atatürk, p. 484-499.

17 novembre 1924 le premier parti de l'opposition dans l'histoire de la république.²⁷⁶

Dans ce nouveau parti, ils occupaient les fonctions suivantes : Kazım Karabekir Pacha, était le président général, Dr. Adnan Bey et Rauf Bey étaient les vice-présidents généraux, Ali Fuat Pacha était le secrétaire général. La direction du siège du TPCF était composée par Sabit (Sağiroğlu), Ahmet Muhtar (Çilli), Necati (Kurtuluş), Faik (Günday), İsmail Canbolat, Ahmet Şükrü, Halis Turgut et Rüştü Pacha.²⁷⁷

²⁷⁶ Sezgin- Şaylan, p. 2047.

²⁷⁷ Voir les autres députés participants au TPCF ; Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)*, İstanbul, 1952, p. 621. Pendant ce temps, une réunion a été organisée au sein du HF en date du 10 novembre 1924, afin de discuter de ces démissions. Le terme de "Cumhuriyet/République" a été rajouté devant le nom HF devenue ainsi "Cumhuriyet Halk Fırkası/Parti Républicain du Peuple". Cette proposition a été faite par Recep Bey député de Kütahya. Recep Bey a tenu les propos suivants lors de cette réunion :

Chers collègues, comme vous le savez le parti du peuple est un parti républicain. Jusqu'à aujourd'hui, cela avait été appelé parti du peuple. Personne n'a de doute et d'hésitation concernant la puissance de notre parti républicain. Pourtant nous voyons que... un sentiment de doute est possible... C'est pourquoi, je désire rajouter le terme de république devant le nom de notre parti "Halk Fırkası", afin que celui-ci devienne "Cumhuriyet Halk Fırkası/Parti Républicain du Peuple". Ce mot représente l'esprit de notre parti.

Demirel et Konur, p. 603, voir pour le texte en turc l'annexe XLIV. L'opposition était dans une situation difficile pour le nom de son parti, suite au rajout du mot "Cumhuriyet" devant "Halk Fırkası" ; les dires concernant le rajout du mot "istihlâs" devant le nom du nouveau parti, puis on entendait que ce parti avait pris le nom de "Cezri (radicale) Cumhuriyet Fırkası". Cependant, il a été enregistré par le ministre de l'intérieur sous le nom de "Terakkiperver Cumhuriyet/Républicain Progressiste", et c'est avec ce nom qu'il entra dans l'histoire politique ; Tunaya, p. 609. En ce qui concerne le nom du parti politique de l'opposition, en tenant compte des informations de la presse et des dires, nous pouvons constater de manière intéressante que le nom du parti est devenu Cumhuriyet Halk Fırkası (10 novembre 1924) une semaine après la formation du TPCF (17 novembre 1924).

CHAPITRE II : LA PLACE ET L'IMPORTANCE DE TPCF DANS LA VIE POLITIQUE TURQUE

I – Le programme de TPCF

TPCF, a présenté sa déclaration et son programme au même jour de sa fondation. L'une des particularités importantes du programme de TPCF est que celui-ci est un programme beaucoup plus long et détaillé en comparaison avec les "Neuf Principes" publiés à l'an 1923 (au mois d'avril), la déclaration politique de CHF. Contrairement à ce qui est prononcé par Mustafa Kemal Pacha devant la presse pendant la lecture du programme de TPCF, il existe des grandes différences entre les "Neuf Principes" de CHF et le programme de TPCF.²⁷⁸ Une autre particularité importante de TPCF est de prendre sa place dans la vie politique turque, étant un parti qui a un réel programme politique, contre les "Neuf Principes" de CHF, celui qui pouvait être qualifié de avait un caractère plutôt d'une déclaration au lieu d'être un programme politique.²⁷⁹

Le programme de TPCF est composé par les chapitres qui sont ; le premier chapitre étant le chapitre de préface, les principes généraux (Bases/Esaslar, articles 1-13), le deuxième chapitre étant la politique intérieure (Siyaset-i dahiliye, articles 14-28), le troisième chapitre étant l'économie (Sciences économiques/İktisadiyat, articles 29-39), le quatrième chapitre étant le prestige (İtibar, articles 40-44), le

²⁷⁸ Mustafa Kemal Pacha a dit au reportage le 21 novembre 1924, au Mc Cartney, le journaliste de *The Times*, quand il critiquait le programme de TPCF :

...Si le nouveau parti avait sorti un programme conservateur précis, je pourrais vraiment les accepter comme un nouveau parti et je pourrais croire avec toute ma sincérité. Mais jusqu' à présent je n'ai pas cru encore à leur sincérité. Je ne suis pas satisfait non plus que le nouveau programme publié reflète leurs vrais buts et les passions. Quand on analyse les identités des fondateurs du parti, je constate qu'ils existent des personnages qui ne peuvent pas être des vrais républicains soi mêmes. Il est impossible que j'oublie les paroles de Rauf Bey qu'il avait dit à l'assemblée pour le système de califat où encore ses discours donnés à la presse d'Istanbul après la déclaration de la République. Quant à Kazim Pacha, il n'a même eu pas besoin de cacher son mécontentement contre la déclaration de la République. Encore l'un des leaders du parti, Sabit Bey, a accusé la déclaration de la République si vite à l'Assemblée et a demandé cette question en utilisant un proverbe Turque : Pourquoi mettre les deux pieds en une seule chaussure ?

Voir pour le texte en turc l'annexe XLV, Par la suite de son reportage Mustafa Kemal Pacha a expliqué comme cela, qu'il n'y a pas de différence entre les idées défendues par CHF et le programme de TPCF, même s'il existe des petites distinctions politiques entre TPCF et CHF :

Nous croyons juste un moment à la sincérité de leurs programmes. Alors en lignes générales, c'est quoi la différence des principes de base du Parti républicain de peuple ? Ils se réclament qu'ils sont des républicains. Nous le sommes aussi. Ils veulent protéger la souveraineté nationale. Celui-ci aussi est le premier principe de la République et le Parti républicain de peuple. Si c'est leur réelle croyance, pourquoi ils se séparent de nous ?

Voir. Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 197-198, voir pour le texte en turc l'annexe XLVI.

²⁷⁹ Ahmet Yeşil, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Siyasi Kimliği", *Türkler Ansiklopedisi*, Tome 26, p.458.

cinquième chapitre étant la finance (articles 45-48), le sixième chapitre étant l'éducation (Formation/Maarif, articles 49-54), le septième chapitre étant la politique sociale (Siyaset-i içtimaiye, articles 55-58), en tout et au total de 7 chapitres et 58 articles. Cette répartition, à part le chapitre des principes généraux, nous démontre que la grande partie du programme est consacrée aux affaires intérieures qui contiennent l'économie et la finance (celui de 45%) avec l'organisation administrative, et la partie restante est réservée de 13% à l'éducation, et de 9% à la politique sociale. D'autre part, dans le programme de TPCF, on constate que certains sujets importants comme la politique extérieure, la culture et la politique de défense ne s'y figurent pas.²⁸⁰

Quand nous étudions le programme, dans le chapitre des principes généraux où se figure la vision générale du parti, TPCF indique que la République turque est une république appuyée sur le peuple (article 1) et les principes du libéralisme et de la démocratie constituent le point de départ du parti (article 2). C'est-à-dire les deux premiers articles sont les articles liés au système politique. Quant au troisième article, il est noté que concernant la préparation des lois ; les besoins du peuple, ses profits, ses tendances en fonction des besoins de l'époque et les principes de justice seront prioritaires. Dans le quatrième article, il est précisé que le parti est pour les libertés générales, mais dans le souci de protéger les vrais besoins du peuple, ses tendances et l'ordre public, en cas de certaines limitations obligatoires de ces libertés, ces limitations seront faites uniquement dans le cadre de la constitution et l'administration sera toujours sur une base légitime. Dans le cinquième article, il est signalé que la constitution ne pourra pas être changée sans avoir une procuration ouverte et claire du peuple.²⁸¹

L'article le plus connu et le plus important du programme de TPCF est le sixième article à cause duquel le parti a été interdit en juin 1925. Cet article dit exactement : "Le parti est respectueux envers les pensées et les croyances religieuses".²⁸²

La dernière partie du chapitre des principes généraux, présente l'idée de la mise en place d'une séparation des pouvoirs immédiate. Pendant qu'ils ont voulu

²⁸⁰ Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p.141. Pour le programme complet de TPCF voir Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 185- 190, Yeşil, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (Türkiye Cumhuriyeti'nin İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi)*, p. 446- 453, Tunaya, p.616- 620, Nevin Yurtsever Ateş, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Der, Yayınları, İstanbul, 1998, p. 190- 196 et Tunçay, p. 387- 392.

²⁸¹ Yeşil, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Siyasi Kimliği", p. 548- 549.

²⁸² Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", p. 51.

minimiser les tâches de l'Etat avec l'article 9, avec les articles 10 et 11 ils ont assuré la liberté judiciaire et la protection des individus contre les actions administratives facultatives et injustes. L'article 12 précise la nécessité de la démission de l'Assemblée du candidat désormais élu président. Le sens de cet article est très clair que faisant allusion à la position de Mustafa Kemal Pacha. Le cas où il quittera le CHF, il devait prendre une position au dessus des partis ou d'être à distance égale à CHF et à TPCF.²⁸³ Quant au 13e article, les fonctionnaires qui recevaient leurs salaires des budgets spéciaux et mixtes du gouvernement ne devaient pas être dans la politique active, et de proposer une loi pour les interdire à se rejoindre à un parti politique, et la promesse du parti pour obéir, à cette loi. Le sens de cet article est aussi assez clair ; d'éliminer la bureaucratie, qui était la plus grande force du CHF qui avait une identité d'un parti de fonctionnaires et de la bourgeoisie rurale, en dehors de la politique. Cet article qui interdisait les partis politiques aux fonctionnaires et aux militaires, était conçu dans le but de séparer les institutions de l'Etat et de la politique les unes des autres pour pouvoir devancer la neutralité de l'Etat.²⁸⁴

Nous voyons que dans les articles du programme, concernant la politique intérieure (articles 14-28), TPCF défend le principe de décentralisation administrative. Avec l'article 14, le parti se prononce qu'elle favorable au principe de décentralisation pour l'administration gouvernementale, et encore dans le même contexte, les maires des grandes villes ne seront pas désignés, ils seront élus comme les autres maires (article 23).²⁸⁵ Les autres articles du programme de TPCF concernant les affaires intérieures, sont des articles qui sont basés sur la décentralisation administrative et qui arrangent le sujet de la direction administrative des mairies et des villages comme : réorganisation et arrangements de nouveau de la direction administrative dans les points nécessaires (articles 17, 18 et 22), organiser et répartir les budgets de nouveau (article 15).²⁸⁶

L'article 27 qui se trouve dans cette partie du programme est important pour être un article qui reflète le regard conservateur particulier du TPCF dans la dimension culturelle, étant un article lié à l'organisation de la famille et l'éthique de

²⁸³ Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 142- 143.

²⁸⁴ Yeşil, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Siyasi Kimliği", s. 549.

²⁸⁵ Yeşil, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 230.

²⁸⁶ Tunaya, p. 617- 618.

la société. On peut comprendre que cet article est préparé avec les soucis déontologiques et conservateurs, est comme les suivants :

Les nouvelles lois seront déterminantes pour empêcher la diffusion et généralisation de la prostitution, de l'alcool et des jeux de hasard, ainsi que pour ne pas permettre d'infraction de convenance générale et l'éthique au théâtre, au cinéma et aux publications.²⁸⁷

Quant à la partie économique qui constitue une grande partie du programme (29-39 articles), elle demeure la partie sur laquelle TPCF insiste avec beaucoup d'exigence. Avec l'article 32, le TPCF vise à enrayer les difficultés d'exportation et d'importation dans les ports et surtout au port d'Istanbul ; et les articles 30-33 sont des articles qui accentuent surtout comment créer des relations avec l'économie mondiale et le secteur privé.

Les articles 40-44 qui se trouvent dans le chapitre consacré au prestige du programme, prévoient le prestige du pays et l'intégration de la Turquie avec l'économie mondiale, et s'arrêtent sur l'économie de marché libre. Particulièrement dans les articles 40 et 41, en s'opposant à l'idée du développement seul d'un pays avec uniquement ses propres ressources et ses propres capitaux, il est indiqué d'encourager l'arrivée des capitaux étrangers au pays.²⁸⁸ Le TPCF propose ainsi, "d'augmenter la production des matières premières pour échanger avec les produits qui seront importés des marchés Européennes".²⁸⁹ De la même façon, en parallèle aux politiques libérales dans la politique économique de TPCF, dans le chapitre de finance du programme (articles 45-48), dans l'article 46, nous voyons que le TPCF se montre contre les multiplications des monopoles en économie.²⁹⁰ Nous pouvons considérer que d'être contre la multiplication des monopoles en économie le TPCF, qui est plus proche à la "bourgeoisie" et aux milieux d'affaires que le HF, joue en réalité le rôle de porte-parole concernant les problèmes et les souhaits de la bourgeoisie d'Istanbul.²⁹¹

²⁸⁷ Tunaya, p. 618, voir pour le texte en turc l'annexe XLVII.

²⁸⁸ Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 144- 145.

²⁸⁹ François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, traduit par Ali Berktaç, Yapı Kredi Yayınları, Istanbul, 2006, p. 188.

²⁹⁰ Yesil, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın Siyasi Kimliği", p. 550.

²⁹¹ Comme on le sait, la bourgeoisie et les milieux d'affaire à Istanbul soutenaient le TPCF contre le HF comme une grande partie de la presse d'Istanbul. Pour ce sujet voir Ahmad, p. 71, et encore voir Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, Istanbul, 1999, p. 160- 198.

Dans le chapitre de l'éducation du programme de TPCF (articles 49-54), ils existent des articles qui prévoient de mettre en place un programme d'éducation nationale pour la protection des enfants sans parents et orphelins contre la misère, et pour leur donner une formation pour qu'ils soient utiles pour le pays (article 54). Il s'agit d'une formation qui va accentuer leurs talents pour qu'ils puissent réussir dans la vie quotidienne et pratique, et qu'ils puissent agir en fonction des principes de la morale dans leurs vies privées (article 50). Il existe également des articles qui prévoient un enseignement qui développera à la fois la connaissance et la morale.²⁹²

D'autre part, l'un des fondateurs du TPCF, Adnan Adıvar qui était une personnalité importante pour le parti, avait des idées qui approuvaient et soutenaient la vision conservatrice-libérale et la conception d'enseignement national du parti. D'ailleurs, Adnan Adıvar dans son œuvre intitulé "*Osmanlı Türklerinde İlim / La Science chez les Ottomans*" fait débiter l'histoire de la civilisation du peuple turc avec et à partir de l'Empire Ottoman et il a considéré la période entre le 14^{ème} et le 18^{ème} siècle étant la période de l'évolution historique de la pensée scientifique chez les Turcs Ottomans.²⁹³ Adıvar, contrairement au discours de l'histoire officielle de l'époque de la République, il a devancé une conception historique qui adopte le passé Ottoman et de Califat avec un point de vue qui accentue l'histoire Ottomane. Ces idées d'Adıvar, qui privilégient et qui devancent le passé et l'histoire de la science et de la civilisation durant l'époque de l'Empire Ottoman, peuvent être interprétées en tant qu'une réflexion de la pensée conservatrice qui insiste particulièrement sur l'idée de "la continuité historique".

Dans le chapitre intitulé "la politique sociale" du programme (siyaset-i içtimaiye) nous pouvons constater (article 55-58) les projections d'une conception qui vise à protéger la société, la famille, l'individu et donne l'importance aux institutions sociales. Par exemple l'article 55 est :

Les affaires des aides sociales sont laissées sous la responsabilité des mairies et des administrations locales. Dans le but de réaliser la solidarité entre les concitoyens qui est la plus grande formation de l'éducation éthique, le peuple devra être encouragé pour fonder partout des institutions d'aide sociale et de charité et si la nécessité se fait sentir, des aides en liquide devront être accordées au peuple.

²⁹² Tunaya, p. 620.

²⁹³ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Cilt 2, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943. Dans cette œuvre, Adnan Adıvar indique qu'il a fait commencer l'histoire de science et de civilisation des Turcs de la période des Ottomans au lieu de la période de l'Empire Seldjoukide par manque de ressources et de matériaux; Adıvar, p.1.

Egalement, l'article 56 exprime une approche semblable ;

Les organismes d'assurance, qui assument des devoirs d'aides, de la solidarité sociale, qui apportent des profits au peuple, qui leurs construisent des maisons à des prix modiques, qui leurs distribuent gratuitement des médicaments, qui facilitent le mariage, qui aident aux familles qui ont des besoins, qui trouvent du travail aux chômeurs envers les personnes telles que les familles qui ont plusieurs enfants, les adultes, les mineurs, les pauvres, les personnes âgées, les veuves, les malades souffrants, les ouvriers handicapés suite à des accidents, doivent être soutenus dans leurs activités sociales et leurs évolutions, soit par les aides d'état soit par des initiatives individuelles.²⁹⁴

Comme on vient de constater avec l'article 55, qui parle de la solidarité sociale, la solidarité sociale est basée sur l'éducation morale et il est souligné que les organismes intermédiaires-sociaux qui réalisent la solidarité sociale pouvaient être soutenus en cas de besoin par le gouvernement ; donc la conception "la société et la solidarité", à laquelle le paradigme conservateur attache beaucoup d'importance, est devancée. Quant à l'article 56, est un article qui protège la famille en tant qu'une institution sociale et qui essaye d'offrir une certaine sécurité sociale aux individus en leurs accordant des aides d'habitations et d'emplois. Cet article pouvait être préparé avec des attentes et soucis politiques, nous pouvons dire qu'il a également une tendance conservatrice. En réalité, tous les deux articles –particulièrement l'article 57- peuvent être interprétés comme des articles qui expriment la conception de l'état social. Par contre, comme nous l'avons déjà précisé dans la première partie de notre étude, la politique conservatrice pouvait exposer souvent sa face pragmatique en soutenant dès fois des politiques de prospérité d'état mais aussi dès fois en s'opposant à ces mêmes politiques.

Donc, le programme de TPCF devance l'esprit d'entreprise individuelle et le secteur privé, défend l'économie du marché libre, s'appuie sur les politiques de l'économie libérale qui cherchent à s'intégrer avec l'économie mondiale capitaliste dans le domaine économique. Quant à domaine politique il prend comme base la démocratie locale et la décentralisation administrative, il défend les politiques libérales conservatrices qui reposent sur l'idée de l'administration gouvernementale plus petite et qui est en dehors de politique, ainsi que le principe de la séparation des pouvoirs et les libertés individuelles.²⁹⁵ Le TPCF nous démontre qu'elle a adopté une

²⁹⁴ Tunaya, p.620 ; voir pour le texte en turc l'annexe XLVIII.

²⁹⁵ La défense de centralisme, d'unité des pouvoirs et fortifier l'état avec politisation contre la décentralisation, de separation des pouvoirs, des libertés personnelles, d'un état petit et dépolitisé sont

conception de changement progressif et évolutif plutôt que des révolutions radicales avec l'article 5 qui se trouve dans le programme du parti, sur le sujet de transformation lors du processus de la création du nouvel état turc. C'est-à-dire, l'article 5 peut être interprété comme l'exemplaire pour son attitude conservatrice. De la même façon, dans le chapitre consacré à l'éducation du programme, on voit l'arrière plan théorique de l'opposition aux projets de transformation radicale qui vont réaliser le changement social du haut jusqu'en bas. Ces pensées du TPCF concernant l'éducation résultent des commentaires conservateurs de la modernisation.²⁹⁶ Quant à la religion, c'est comme dans tous les partis conservateurs qui se placent à droite dans l'histoire de la République Turque, TPCF aussi proclame d'un ton indéfini sa couleur conservatrice des fois fort et des fois faible, avec l'article 6 qui se trouve dans son programme.²⁹⁷ L'article 27 de son programme a un caractère consolidant sa vision du monde libérale conservatrice qui est les projections de ses pensées conservatrices concernant le domaine culturel, de ses attitudes d'organisation sociale, de la vie familiale et de l'éthique sociale.

En bref, on peut dire que le programme de TPCF est un reflet sur la vie politique turque de la tendance libérale conservatrice de Burke qui est une interprétation du conservatisme Anglo-saxon, avec ses idées économiques, politiques, socio- culturelles et publiques. De cette manière, Cafer Tayyar (Eğilmez) Pacha qui est un nom important du TPCF, en partant des cinq premiers articles du

des points essentiels du programme de TPCF qui montrent les différences principales par rapport aux "les Neuf Principes" de CHF, et les exécutions du cadre révolutionnaire ; Zürcher, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık", p. 52. De plus Zürcher avait dit aussi, qu'il avait de grand effet de Cavit Bey, ancien Ministre d'Economie et le membre de Comité Union et Progrès, sur les idées économiques accentuées, le rôle du capital étranger et l'économie libre au programme de TPCF ; Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 147.

²⁹⁶ Il est certain que, les idées conservatrices de Kazım Karabekir Pacha qui avait consacré une grande partie de sa vie à l'éducation des enfants, se sont beaucoup effectuées concernant la société et l'éducation, pendant la préparation du chapitre d'éducation du programme de TPCF. A la base de cette compréhension conservatrice des opinions de Kazım Karabekir Pacha concernant l'éducation qui se trouve au programme de TPCF, il y a de la pensée de réaliser le changement social par l'intermédiaire de l'éducation. Selon cela, si le changement social est réalisé, et si cette société devient moderne, l'idée d'obligation de s'adapter d'abord par le peuple, se rend encore obligatoire d'éduquer le peuple d'abord pour adapter la transformation au peuple, et de s'opposer aux projets de transformation radicaux inévitablement. Et celui-ci, se rend obligatoire d'une lignée modéré pendant les efforts de modernisation, alors les dimensions importantes des pensées conservatrices de Kazım Karabekir Pacha se composent de cela, voir Faruk Alpkaça, "Kazım Karabekir", p. 48. Zürcher aussi a expliqué le rôle de Kazım Karabekir Pacha, au chapitre d'éducation du programme de TPCF :

Le chapitre concernant l'éducation reflète les opinions identifiées depuis toujours avec Kazım Karabekir Pacha, qui a fondé plusieurs orphelinats, quand il était le Commandant d'Est pendant la Guerre d'Indépendance, où les enfants prenaient l'éducation militaire, s'éduquaient avec une âme nationaliste et gagnaient des aptitudes manuelles...

Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 147- 148, voir pour le texte en turc l'annexe XLIX.

²⁹⁷ İsmail Safi, *Türkiye'de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007, p. 252.

programme de TPCF, il indiquait que son parti se trouvait encore plus à droite que le CHF, et acceptait d'être inspiré des partis Anglo-saxons en accentuant le libéralisme de TPCF sur le plan économique.²⁹⁸

II- L'idéologie du TPCF

La distinction sociale et politique de la structure sociale de la Turquie, s'éveille et se développe sur les distinctions comme "traditionalisme et modernisme", "centralisation et décentralisation", "dépendance aux valeurs religieuses et manque d'intérêt", "fidélité au passé et l'accentuation du futur" plutôt qu'une distinction qui s'établit sur la base des classes comme en Europe. C'est pour cela que l'opposition politique en Turquie se déroule entre la centralisation et la décentralisation au lieu d'être entre les idéologies de droite et de gauche ; et nous constatons ainsi les idéologies politiques qui se trouvent sur l'identité politique de gauche à droite dans la vie politique turque, précipitent en général vers ces deux pôles. Autrement dit, l'histoire politique turque nous présente que la division politique et sociale en Turquie se réalise entre la centralisation et la décentralisation. Cette division politique a pris ses origines du conflit entre le Comité de l'Union et Progrès et le Parti de la Liberté et de l'Entente (Hürriyet ve İtilaf Fırkası) durant la dernière époque de l'Empire ottoman ; et continue dans la période républicaine avec le combat politique entre le Parti républicain progressiste du peuple et le Parti républicain du Peuple. Cette formation des différents blocs, ce qui soutient la décentralisation se trouvent réunis au sein du Parti de la Liberté durant les dernières décennies de l'Empire ottoman, et au sein TPCF à l'époque républicaine. Dans ces partis qui se sont composés des coalitions larges, ils y avaient des libéraux qui s'appuyaient sur l'intervention libre, des entrepreneurs favorables à une administration décentralisée, des groupes religieux de différentes fractions, des paysans et des agriculteurs, et des minorités non-musulmans ; en contrepartie ils existaient des blocs qui ont des hautes sensibilités d'étatisme, des centralistes, et des étatistes-élitistes.²⁹⁹

Dans ce contexte, le pôle de décentralisation représente la fraction libérale conservatrice dans la vie politique turque. En partant de là, le TPCF qui défend la tradition et les établissements traditionnels, qui accentuent la dépendance aux

²⁹⁸ Hakan Erterzi, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve İzmir Basını*, la thèse de maîtrise non-publiée, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, İzmir, 2000, p. 48- 49.

²⁹⁹ Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, p. 122 et 125- 126.

traditions et au passé, qui s'adapte à l'idée administrative de la décentralisation et qui place relativement au premier plan son dépendance à la religion, est le premier représentant du mouvement libéral conservateur qui se trouve dans la tradition politique de droite de l'histoire de la République turque.

Une distinction similaire est faite aussi par Emre Kongar³⁰⁰ abordant les typologies développées dans l'axe de "la centralisation" et "la décentralisation" pour la politique Turque par Ömer Çaha. Kongar a monté sa typologie qu'il a faite en commençant de la dernière époque de l'Empire ottoman, sur la fraction "étatiste-élitiste" et la fraction "traditionaliste-libérale", comme celle de la fameuse division de "centre-periphérie" de Şerif Mardin. Dans cette typologie précitée, le mouvement traditionaliste-libéral a voulu organiser l'administration selon le principe de décentralisation malgré l'opposition du grand pouvoir central de la bureaucratie, en se heurtant contre le contrôle et l'intervention de la vie politique et économique avec une attitude oppressante du gouvernement du fait que l'état limite les libertés et les droits individuels. La fraction traditionaliste-libérale a défendu qu'elle fût le vrai représentant du peuple, et comme elle se voyait comme "le porteur" de la tradition ottomane, elle s'est formée comme une résistance aux révolutions en direction d'occidentalisme, et aux changements et nouveautés souhaités pour ensuite les imposer au peuple par la force. Emre Kongar, dans cette typologie qui va nous aider à analyser la vie politique turque, a placé les débuts de la fraction traditionaliste-libérale de du Parti de Liberté de la dernière époque de l'Empire ottoman, et il a considéré le TPCF comme le premier exemple de la fraction traditionaliste-libérale de l'époque Républicaine.³⁰¹

³⁰⁰ Ömer Çaha a divisé la politique de droite en Turquie en quatre blocs principaux dans sa typologie politique. Ce sont : "libéral-conservateur", "libéral", "nationaliste" et "Islamiste". Çaha qui a indiqué que le premier exemple de la lignée libérale-conservatrice dans la vie politique Turque de l'époque Républicaine est TPCF, et ce mouvement politique de droite est présenté par la suite, dans les années 1950 par le Parti démocrate (DP), dans les années 1980 par le Parti de la mère patrie (ANAP) ; Çaha, p. 131- 132.

³⁰¹ Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, p. 132. Les caractéristiques générales du front étatistes-élitistes de la typologie politique d'Emre Kongar sont comme suite : Premièrement, comme ce front est dans une attitude oppressante, il ignore l'appui qui peut venir du peuple. Deuxièmement, le front des étatistes- élitistes croit à un modèle de société du type occidental. C'est pour cela, ils ont repris beaucoup de pensée/idées et d'institutions de l'occident. Dernièrement, les étatistes- élitistes, souhaitent que la vie sociale et culturelle soit aussi contrôlée par l'état autant que des actions économiques. Et pour cette raison, ils se disent des titres comme révolutionnaire ou progressiste. Malgré les différences entre le front des Libérales- Traditionalistes et le front des Etatistes-Elitistes, il existe aussi quelques caractéristiques communes. Premièrement, les deux fronts n'ont plus une idéologie logique. Deuxièmement ils n'ont pas une approche et une pensée forte économique. Dernièrement, dans ces deux fronts, il existe certains groupes qui s'opposent sévèrement entre eux de temps en temps ; Emre Kongar, quand il parle du TPCF comme le parti du front

L'analyse de la fraction traditionaliste-libérale pour le TPCF faite par Emre Kongar correspond à l'expression libérale-conservatrice de la typologie d'Ömer Çaha. Car comme nous l'avons déjà indiqué, l'entrée du nouveau gouvernement turc dans un mouvement de transformation relativement rapide avec des mouvements révolutionnaires importants et radicaux comme la proclamation de la République, et l'abolition du califat ; avaient provoqué des réactions des conservateurs qui étaient fortement attachés aux valeurs et aux établissements traditionnels comme les Pachas Kazim Karabekir, Refet et Ali Fuat, et Adnan Bey et Rauf Bey. Cette réaction résultait des identités conservatrices des fondateurs de TPCF liées aux traditions, et ces identités conservatrices des leaders du TPCF jouaient aussi un rôle important dans la création du parti.³⁰² D'autre part, les principes évolutionnaires, comme la transformation au lieu des principes comme la séparation des pouvoirs, la souveraineté du peuple, la limitation de l'intervention de l'Etat, la décentralisation,³⁰³ le renouvellement révolutionnaire qui se trouvent dans le programme de TPCF ; présentent des pensées libérales conservatrices (conservatisme évolutionnaire modéré) près du libéralisme du TPCF sur la ligne de Burke. A part cela, la défense des idées et des paramètres économiques libéraux comme le commerce libre, l'économie du marché libre, l'esprit d'entreprise individuel et le secteur privé du programme politique du TPCF, a placé au premier plan, encore une fois, l'identité politique libérale conservatrice du TPCF. De cette manière, comme nous avons indiqué dans la première partie de notre étude, la tradition conservatrice Anglo-saxonne est dans une convention naturelle avec ces suggestions de base de libéralisme économique, et c'est pour cela elle s'adapte aux valeurs économiques libérales.³⁰⁴ En plus, en dehors de cette collaboration naturelle fondée par le libéralisme et le conservatisme ; Il est difficile de déclarer opinions contraires au discours officiel sur les sujets comme la laïcité, le nationalisme, la république, l'homogénéité culturelle dans le domaine politique du cadre des conditions particulières de la Turquie, comme l'exemple du TPCF, l'opposition libérale conservatrice en Turquie, qui prononce les projets sociaux et sa position politique sur

traditionalist-libéral dans cette typologie, il a aussi dit "fanatiques" pour les identités conservatrices des fondateurs du TPCF ; Kongar, p. 131- 132 et 138.

³⁰² Safi, p. 249.

³⁰³ Mete Tunçay qui dit que l'extrait du programme de TPCF, défend la démocratie libérale en sens politique et économique, spécialement à cause de s'adapter les vues décentralisées de Prince Sabahattin par TPCF, il ne se ressemble pas avec le Comité Union et Progrès en idéologie politique. Selon lui, CHF, était plus proche à l'héritage et à la tradition du Comité Union et Progrès que TPCF ; Tunçay, p. 108.

³⁰⁴ Pour cette section voir la première partie, chapitre III.

des thèmes économiques. Les choses qu'elle veut dire sur les sujets politiques, culturels et sociaux ; se prononce sur des principes économiques. C'est pour cela que le discours conservateur de l'opposition charge ses messages économiques des messages allant au-delà de l'économie. Et comme il est possible d'observer dans le cas de TPCF, le discours libéral peut cacher son allié conservateur ou le mettre au deuxième plan.³⁰⁵ C'est dans cette raison-là que réside l'importance accordée aux éléments économiques dans le programme du TPCF.

Enfin pour résumer, même si le TPCF qui est le premier parti d'opposition de la vie politique turque est considéré comme "réactionnaire"³⁰⁶ et "libéral" ; quand on étudie en profondeur le processus de fondation du TPCF et le programme politique du TPCF, on peut dire que le TPCF demeure le modèle exemplaire du mouvement libéral-conservateur d'Anglo-saxon dans la vie politique turque.³⁰⁷ Nous pouvons citer dernièrement le constat de Frederick Frey concernant les fondateurs du TPCF, qui les qualifie comme "les conservateurs après l'indépendance".³⁰⁸

³⁰⁵ Ahmet İnsel, "Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türkiye'de Toplumsal Tahayyül", *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, Istanbul, 2005, p. 90.

³⁰⁶ Mustafa Kemal Pacha, dans le *Nutuk*, a raconté que l'identité politique de TPCF est "réactionnaire" en réalité et, les leaders de TPCF ne sont pas sincères avec leur programme préparé. Mustafa Kemal Pacha a critiqué comme le programme politique de TPCF ainsi :

(En designant Rauf Bey et ses amis) Comme on le sait, ils ont fondé un parti dit "Parti républicain progressiste". Ils ont présenté aussi le programme de ce parti qui est dessiné par des mains cachées. Comment considérer sérieux et jusqu'au quel niveau considérer sincère qu'ils se renomment, leur parti, "Parti républicain progressiste" de ces gens qui évitaient de prononcer le mot "République", qui voulaient étrangler la République au jour de sa naissance ?

Si le parti fondé par Rauf Bey et ses amis, apparaissait sous le nom conservateur, c'est peut être qu'elle aura un sens. Mais bien sur il n'est pas juste de réclamer qu'ils sont plus républicains et plus progressistes que nous...

Messieurs, les événements nous prouvent que, "Parti républicain progressiste" est le fruit des têtes les plus trompeuses ; ce parti est devenu un espoir des réactionnaires, des assassins...

Atatürk, p. 889- 890, voir pour le texte en turc l'annexe L.

³⁰⁷ Le conservatisme qu'on a utilisé pour l'identité politique du TPCF, n'est pas un conservatisme anti-révolutionnaire et/ou réactionnaire comme en France ; c'est comme nous avons expliqué dans la première partie de notre étude, le conservatisme libéral à côté du gouvernement parlementaire et constitutionnelle, évolutionnaire, et modéré du monde Anglo-saxon. D'ailleurs Ahmet Turan Alkan a aussi voulu dire qu'il n'est pas conservateur dans le sens classique, mais il représente la tradition libérale de conservatisme quand il s'exprimait pour l'identité politique de TPCF. Lui encore a indiqué que le conservatisme est venu jusqu'aujourd'hui avec le Parti démocrate (DP), le Parti de la justice (AP), le Parti de la mère patrie (ANAP), et dernièrement avec le Parti de Justice et Développement (AKP), dont le mouvement politique libéral conservateur qui a commencé avec le TPCF, dans l'histoire de la République ; Ahmet Turan Alkan, "Türkiye'nin Muhafazakârları Liberaldir", *Karizma*, 2004, numéro:17, p. 51.

³⁰⁸ Zürcher, p. 151. Quand Ali Pacha critiquait TPCF dans ses souvenirs, bien qu'il ait avoué que le programme du TPCF soit libéral et démocrate, il est quand même assez intéressant et significatif ce qu'il dit ; qu'ils essayaient de raconter leurs idées et objectifs politiques plutôt dans les régions conservatrices et réactionnaires. Ali Fuat Pacha a expliqué cela comme suit :

Partout les gens s'intéressaient à nous. Mais nous ne nous sommes pas dépêchés pour raconter notre programme et objectif. Pour nous il était suffisant de les raconter spécialement dans les milieux très conservateurs et réactionnaires.

Cebesoy, p. 147, voir pour le texte en turc l'annexe LI.

III- La fermeture de TPCF

Trois jours après la fondation du TPCF, Ismet Pacha dont la proposition de loi martiale fut refusée lors de la réunion du groupe de l'assemblée de CHF, a démissionné de ses fonctions de premier ministre le 21 novembre 1924, sous motifs des troubles de santé. Après la démission d'Ismet Pacha, Fethi Bey qui était connu pour être contre une administration autoritaire, quelqu'un de modéré, et libéral sur le plan politique, a constitué le nouveau gouvernement en ramassant la majorité des voix de l'Assemblée, le 27 novembre.³⁰⁹ La démission d'Ismet Pacha est considérée comme la première réussite du parti d'opposition qui avait donné son vote de confiance au gouvernement de Fethi Bey, particulièrement par l'effort d'une partie de la presse d'Istanbul et par les milieux conservatifs.³¹⁰ Mais peu après ces événements, l'atmosphère politique dans l'Assemblée a commencé à se contracter avec l'apparition de la révolte de Şeyh Sait dans la région de l'est du pays, le 13 février 1925. Suite à la diffusion rapide de la révolte de Şeyh Sait dans la région de l'est, la Grande Assemblée Nationale Turque en faisant passer une nouvelle loi le 25 février 1925, a ajouté à la "Loi d'Haute Trahison", et désormais l'usage de la religion pour des fins politiques est un crime et sera considéré comme une trahison à la patrie.³¹¹

Ce changement réalisé dans la "Loi d'Haute Trahison", n'a pas satisfait le groupe radical apte de sévérité dans le CHF qui a voulu créer une relation entre la révolte et le parti d'opposition depuis le début de la révolte. Les radicaux de CHF qui ne voulaient pas le Gouvernement de Fethi Bey à la place du Gouvernement d'Ismet Pacha, sous prétexte de ne pas prendre les précautions nécessaires et les mesures contre cette révolte, ainsi qu'en accusant le TPCF, ils ont critiqués sévèrement le Gouvernement de Fethi Bey. La pression politique créée par les

³⁰⁹ Ateş, p. 120-121.

³¹⁰ Mais ce changement de gouvernement était une attaque politique et tactique de Mustafa Kemal Pacha et CHF. Parce qu'Ismet Pacha a continué à sa mission de Suppléant du Président Générale du CHF même après avoir démissionné de la mission du Premier Ministre. Cela veut dire, le gouvernement était donné à Fethi Bey, mais pas le parti. Nous pouvons considérer que le gouvernement de Fethi Bey était considéré temporaire ; Tunçay, p. 110. D'autre part, la durée entre la fondation du TPCF et l'acceptation de la Loi sur le maintien de l'ordre (Takrir-i Sükûn Kanunu), est la deuxième période d'opposition sévère du TPCF. La opposition la plus sévère des députés du TPCF contre le pouvoir, est la période qui a commencé avec la restriction de TPCF et qui a continué jusqu'à l'assassinat d'Izmir. Pour les taux des votes utilisés par les députés de TPCF à l'Assemblée ; voir Meral Demirel, "Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası Milletvekilleri Mecliste Nasıl Oy Kullandı?", *Tarih ve Toplum*, 2000, Tome : 33, numéro : 196, p. 220-228.

³¹¹ Koçak, p. 141.

sévères critiques du groupe radical du CHF et la prise de partie de Mustafa Kemal Pacha aux côtés des radicaux contre les modérés, alors le Gouvernement de Fethi Bey a démissionné le 2 mars. Le nouveau Gouvernement d'Ismet Pacha qui s'est constitué ainsi, et a commencé à sa mission en prenant le vote de confiance de l'Assemblée le 4 mars 1925. Le même jour, le gouvernement a présenté à l'Assemblée "la Loi sur le maintien de l'ordre" et malgré la forte opposition du TPCF la loi est acceptée le même jour à l'Assemblée.³¹² A la fin des discussions dures, vécues dans l'Assemblée comme résultat de la loi acceptée avec la proposition du gouvernement, ils se trouvent fondés deux tribunaux : le premier, le Tribunal d'Indépendance d'Orient de Diyarbakir (Diyarbakır Şark İstiklal Mahkemesi), qui allait s'occuper de la région de révolte, et ses décisions de peine capitale n'allaient pas passer par la confirmation de l'Assemblée ; et l'autre, Le Tribunal d'Indépendance d'Ankara (Ankara İstiklal Mahkemesi) qui allait s'occuper par les autres régions en dehors de la région de révolte, et ses décisions de peine capitale avaient besoin de l'approbation de l'Assemblée pour qu'elles soient exécutées.³¹³

Le Tribunal d'Indépendance d'Orient de Diyarbakir, a décidé, le 25 mai 1925 que le parti d'opposition provoquait indirectement la révolte et jouait un rôle important dans la révolte, et il a demandé aux préfets de fermer les succursales du TPCF dans les régions de l'est ceux qui restent dans leurs zones d'autorisation, et cette demande s'est exécutée tout de suite par les préfets. De l'autre côté, le Tribunal d'Indépendance d'Ankara, à cause du l'article 6 qui se trouve dans le programme politique de TPCF (le parti est respectueux aux idées et croyances religieuses) a averti le gouvernement en disant que le peuple se fait provoquer au réactionnarisme et à la révolte. Alors le gouvernement a décidé de clôturer le parti le 3 juin 1925 sous

³¹² Avec cette révolte, déclarer la "loi martiale", et préparer le Code d'Acquisition de l'Harmonie et l'Ordre, les travaux de cette époque sont dirigés en trois branches. Le premier, l'armée s'est intervenue puissamment pour empêcher la révolte. Les Tribunaux d'Indépendance surtout le Tribunal d'Indépendance de Diyarbakir qui travaillait pour cette action, a puni très gravement les participants de cette révolte. La deuxième était le combat contre la presse d'Istanbul qui ne s'adoptait pas la République et son cadre/équipe des leaders. Les journaux *Tevhid-i Efkar*, *Son Telgraf*, *Istiklal* à Istanbul dont publiés au lieu de *Tasvir-i Efkar*, et les magazines *Sebilülreşad*, *Orak-çekiç* et *Aydinlik*, à Adana *Sayha*, à Izmir *Sadayi Hak*, à Trabzon *Istikbal* et *Kahkaha* sont interrompus. La troisième est que l'opposition était orientée par le Parti républicaine progressiste du peuple. Un préfet retraité qui est envoyé à Urfa, Siverek et Mardin pour diriger les travaux de fondation de ce parti, était condamné par le Tribunal d'Indépendance de Diyarbakir parce qu'il faisait s'étaiet avec des rebelles et faisait de la propagande. A Istanbul aussi, deux partisans étaient arrêtés qui utilisaient des éléments religieux quand ils faisaient de la propagande à fin d'augmenter le nombre de membre. De plus, on avait trouvé certains documents pendant la quête au centre d'arrondissement de Beykoz du parti, et le dépositaire était arrêté; Toktamış Ateş, Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi*, İ.Ü İktisat Fakültesi Yayınları, p. 287- 288.

³¹³ Koçak, p. 142.

prétexte que le parti d'opposition TPCF fut la raison d'intégrisme, en s'appuyant à l'autorisation reçue par les Tribunaux d'Indépendance, ainsi que "la Loi sur le maintien de l'ordre".³¹⁴ TPCF a été fermé le 5 juin 1925.

Comme nous constatons, à la prise de décision du gouvernement concernant l'interdiction du TPCF, la mention de "le parti est respectueux aux idées et croyances religieuses" de l'article 6, il a été déterminé que la religion était utilisée par la politique et cela encourageait les milieux réactionnaires et ceci menaçait le régime politique, et une telle situation ne serait pas permise. Alors l'article précité créait le prétexte de la clôture du parti. Avec cette première interdiction, l'utilisation de la religion par la politique allait devenir la raison de base pour la clôture d'un parti politique à l'époque Républicaine.³¹⁵

Mustafa Kemal Pacha disait aussi que l'article 6 du TPCF forçait le peuple au réactionnarisme dans son discours et le parti d'opposition constituait un risque contre la République, alors son commentaire est comme suivant selon cet article :

...Le nouveau parti, derrière les rideaux du respect aux pensées et aux croyances religieuses, ne criait- il pas "Nous voulons le système de Califat de nouveau, nous ne voulons pas des nouvelles lois ; Medjelle (code civil Ottoman) est suffisant pour nous ; les madrasas, les tekkes, les fanatiques ignorants, les cheikhs, les disciples, nous allons vous protéger, soyez avec nous ; parce que le parti de Mustafa Kemal a supprimé le système de califat. Elle se heurte à l'Islam ; elle va vous transformer en étrangers ; elle va vous forcer pour que vous portiez le chapeau ?" Est-ce qu'on peut dire que ce slogan utilisé par le nouveau parti ne contient pas des cris réactionnaires ?³¹⁶

Mustafa Kemal Pacha avait dit que le TPCF a fournit la possibilité de révolte aux milieux réactionnaires ; et s'est exprimé que les leaders du TPCF ne sont pas francs et sincères en utilisation des mots comme "progressiste" et "république", et il a accentué que le parti de d'opposition est, en faite, un parti réactionnaire surtout à cause de l'article 6.³¹⁷

Après tout, Rauf Bey et Ali Fuat Pacha disaient dans leurs souvenirs, en indiquant que l'article 6 raconte des idées et des croyances dans le contexte pluraliste, le but d'inclure cet article précité dans le programme du parti est pour accentuer la laïcité, comme le faisaient plusieurs partis des pays occidentaux. En

³¹⁴ Koçak, p. 142.

³¹⁵ Saime Yüceer, "Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde İlk Siyasi Girişim: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası", *Türkler Ansiklopedisi*, Tome 16, p. 541.

³¹⁶ Atatürk, p. 890, voir pour le texte en turc l'annexe LII.

³¹⁷ Atatürk, p. 891

plus, lors une période comme celle-ci, où cette phrase était en vigueur “La religion d’Etat turc est l’Islam” qui se trouvait dans l’article 2 de la Constitution du 1924, il était impossible d’après les leaders du TPCF que cet article du programme du TPCF évoque ou reflète le réactionnarisme.³¹⁸

En réalité, dans une période où il existait un article dans la Constitution tel que “la religion d’état est l’Islam”, il était difficile de trouver un aspect illégal dans l’article 6, et en partant d’ici, il semblait difficile aussi de faire le commentaire que TPCF était un parti réactionnaire à cause de l’article précité.³¹⁹ Mettre cet article dans le programme du parti, en réalité est un peu comme tous les autres partis conservateurs, on peut dire que le TPCF en accentuant la religion, et avec un peu de souci populaire et de démagogie, elle voulait attirer le peuple à ses côtés et attendait les votes. Logiquement même s’il n’est pas facile de dire que l’article 6 de TPCF est réactionnaire, comme dans l’expression de Zürcher, les leaders de TPCF devraient être très amateurs pour ne pas comprendre la Turquie de 1924, le peuple bien sûr commentera cet article comme un soutien de l’Islam contre les tendances laïques de Mustafa Kemal Pacha et ses amis.³²⁰ Pourtant, il nous semble plus réaliste que les leaders du TPCF en mettant cet article au programme, ils attendaient des votes du peuple et faisaient la démagogie plutôt qu’être amateurs. Autrement dit, l’existence de l’article 6 au programme du TPCF quoi qu’il en soit, il est certain qu’il est utilisé par les milieux menaçants pour orienter le peuple qui manque d’éducation et de conscience.³²¹ En plus, comme il a été indiqué par Ali Fuat Pacha et Rauf Bey, il n’est pas vrai que cet article accentue le laïcisme. Parce que, si cet article 6 précité disait que le parti est respectueux aux idées et croyances de toutes les religions, c’est la qu’on pouvait dire que l’article accentue le laïcisme. Au-delà de ça, on peut dire qu’il est inutile de répéter que cet article soit encore une fois au programme du TPCF, car il existait déjà dans la Constitution et parlait de la religion officielle d’état.

³¹⁸ Cebesoy, p. 171 et Orbay, p. 629.

³¹⁹ Koçak, p. 141.

³²⁰ Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 142. Pourtant Zürcher a expliqué, comme suit, que le TPCF n’était pas un parti réactionnaire :

TPCF n’est absolument pas un parti réactionnaire même si elle est née comme une réaction contre les politiques Kémalistes. Nous ne pouvons pas constater aucune demande ou ni point de vue qu’on puisse dire qu’il est le réactionnarisme dans sa déclaration ou dans son programme. Ils n’ont jamais demandé de donner plus d’importance à l’Islam, de remettre le système de califat, et même de refaire Istanbul la capitale du pays. Les idées quoi qu’elles soient dans les têtes des gens, les sources ne nous permettent pas d’arriver à un résultat que le TPCF visait à renverser les changements constitutionnels réalisés entre 1922- 1924 en Turquie ;

Zürcher, p. 152, voir pour le texte en turc l’annexe LIII.

³²¹ Yüceer, p. 540.

De cette manière, le problème essentiel n'est pas que l'article 6 soit contre aux lois et/ou à la constitution, c'est d'exprimer cet article pour rien par TPCF, en faite faire la démagogie.

A part de tous cela, le gouvernement en cessant l'activité du parti de d'opposition avec le motif de l'article 6, nous pouvons dire que la raison réelle de la clôture du TPCF n'était pas celle-ci, même s'il se présente comme une précaution contre la diffusion de la révolte de Seyh Sait dans les régions de l'est et qui menaçait le régime politique.³²² Car le facteur fondamental de la clôture du parti d'opposition était le combat pour le pouvoir. Quand Frederick Frey explique l'expression de "les conservateurs après l'indépendance" qu'il avait utilisé pour l'identité politique du TPCF dans ce combat de pouvoir entre CHF et TPCF, il exprime clairement la théorie "l'étape de la dissolution des différences après l'indépendance":

...les opinions qui se sont opposées après avoir gagné l'indépendance, soit elles sont accordées jusqu'à un certain point sous la souveraineté e l'une entre elles, ou plus probablement en étant la raison d'une faiblesse qui peut causer un nouveau chaos, elles continuent à rester sur la scène sans arriver à un accord. Pour l'existence des mouvements nationalistes des plusieurs pays qui sont en train de naître, cette étape qu'on peut nommer comme l'étape de dissolution des différences après l'indépendance, est la période la plus dure. La vie courte et triste du TPCF en Turquie, a crée la dernière phase de cette étape de développement politique. TPCF était vraiment la dernière menace traditionnelle dangereuse contre l'hégémonie Kémaliste.³²³

Dans ce combat pour le pouvoir précité, le CHF contre de pouvoir qu'il avait obtenu après la Guerre de l'Indépendance, a vu le parti d'opposition TPCF, comme un danger potentiel. Parce que de dire "faire l'opposition à CHF", voulait dire aussi faire l'opposition aux révolutions faites soit par Mustafa Kemal Pacha, soit par le pouvoir du CHF. La différence politique entre les deux partis se basait sur leurs différences de visions envers les changements sociaux et culturels.

Mustafa Kemal Pacha, même s'il a réalisé des mouvements de révolution comme l'abolition du sultanat, la proclamation de la République et l'abolition du califat, il fallait du temps pour compléter le processus de la transformation de la société et il fallait ainsi que le pouvoir reste le même. En plus, les opposants

³²² Yeşil, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 431.

³²³ Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, p. 151, voir pour le texte en turc l'annexe LIV.

pouvaient être plus actifs et plus dangereux en se réunissant sous le toit du parti d'opposition.³²⁴

A ce sujet, il convient de mentionner les idées d'Ahmet Taner Kışlalı concernant la période nommée "l'étape de transition" dans le processus de la création d'une nation. Il a exprimé les difficultés politiques des nouvelles nations, selon lui la lutte pour le pouvoir qui s'est déroulé entre le CHF et le TPCF, a joué un rôle essentiel dans la fermeture de TPCF. Il faudrait étudier l'attitude politique de CHF pour mieux comprendre la question :

Dans les pays sous-développés, les raisons de faire créer les systèmes de parti unique où même si cela se voit comme les systèmes de multi-partis mais qui marche comme le système de parti unique, sont très claires. Tout d'abord, dans un milieu qui n'est pas pluraliste, et qu'il manque des forces sociales pour équilibrer entre eux, il n'est pas nécessaire constitutionnellement d'avoir plusieurs partis. En plus, une grande partie des pays sous-développés qui viennent de gagner leurs indépendances, se sont composées par des communautés qui ne sont pas encore devenues "une nation". Un parti unique peut faciliter l'intégration nationale tandis qu'une opposition organisée peut compliquer la naissance d'une nation.³²⁵

En bref, nous pouvons dire que la raison essentielle derrière la clôture du TPCF, demeure la lutte pour le pouvoir. L'utilisation de la religion à des fins politiques et la provocation des mouvements réactionnaires (l'article 6 y est cité comme exemple) restent des prétextes. Le CHF n'a pas voulu perdre le pouvoir qu'elle avait obtenu, et a considéré comme danger toutes sortes d'opposition contre son pouvoir. En outre Mustafa Kemal Pacha et ses amis révolutionnaires ont vu l'opposition comme une barrière dressée contre la réalisation des révolutions. D'ailleurs, Ali Fuat Pacha dans ses souvenirs, disait qu'il avait proposé de prononcer la dissolution aux notables du parti par l'intermédiaire de Fethi Bey, le Premier Ministre du CHF, même avant la mise en place de la Loi sur le maintien de l'ordre, mais ceux-ci n'ont pas accepté.³²⁶

Suite à la clôture du TPCF, les ex-députés du TPCF ont continué à assurer leurs fonctions d'opposition au sein de l'Assemblée Nationale en tant que député indépendant. Un an après la clôture, l'accusation de presque tous les ex-députés du

³²⁴ Yüceer, p. 542-543.

³²⁵ Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000, p. 92- 93, voir pour le texte en turc l'annexe LV. Ahmet Taner Kışlalı a expliqué que la nécessité de passer à la période de multi partis après la fin de la période de nationalisation :

Mais, la position peut se renverser après la fin de la période de nationalisation ; si on ne donne pas la possibilité de organiser les fronts sociaux qui n'ont pas les mêmes vues mondiales et les profits avec les forces souveraines, cette fois-ci l'union nationale commence à s'abîmer ;

Kışlalı, p. 93 voir pour le texte en turc l'annexe LVI.

³²⁶ Cebesoy, p. 149.

TPCF dans le cadre de l'attentat d'Izmir peut être considérée comme une intimidation de ces derniers par le groupe radical du CHF. Le fait que ces hommes politiques soient exclus pendant longtemps de la vie politique de la Turquie, démontre que le CHF, sous la direction de Mustafa Kemal Pacha, ne souhaitait en aucun cas une opposition et que cette stratégie de l'équipe révolutionnaire avait réussi. Quand on prend en considération le TPCF en tant que le premier parti politique d'opposition de la Turquie, surtout dans le même cadre avec le SCF (Serbest Cumhuriyet Fırkası), qui était le deuxième parti d'opposition, nous constatons que même si Mustafa Kemal Pacha et le CHF souhaitaient et surtout soutenaient l'idée d'une démocratie à plusieurs partis politiques, nous voyons qu'à court terme ce souhait idéal est rejeté au deuxième plan par rapport aux révolutions sociales et culturelles qu'ils estimaient plus importantes.³²⁷

Mustafa Kemal Pacha et ses camarades révolutionnaires qui sont profondément influencés par les philosophes de l'Ecole du droit naturel ont mis en application les révolutions qu'ils avaient préméditées avec une approche Jacobine. Cette équipe révolutionnaire-jacobine dont le leader était Mustafa Kemal Pacha, a d'une part, essayé de changer les valeurs et les processus traditionnelles par le biais du pouvoir, et de bâtir une société moderne en centralisant le positivisme et l'initiative fondateur-transformateur, d'autre part, ils ont éliminé le parti d'opposition TPCF qui défendait la tradition, la continuité, l'expérience et le développement progressif en partant de l'idée d'une société organique.³²⁸

Dans ce contexte, l'un des points les plus importants qui séparent Rauf Bey et ses amis, qui étaient des partisans de la modernisation de la "Idéologie de Lumières", de Mustafa Kemal Pacha et de ses camarades, est leur choix de "Apparition/Modèle Evolutive" concernant les méthodes utilisées pour la réalisation de l'"Occidentalisation et/ou Modernisation" plutôt que des révolutions radicales. Le TPCF défendait, au sujet de changement-transformation du nouvel état et de la société turque, l'idée d'une modernisation réalisée par les réformes. Le fait de défendre le changement évolutif au lieu du changement révolutionnaire, était le résultat d'une interprétation modérée de la modernisation réalisée par la pensée conservatrice.

³²⁷ Erik Jan Zürcher, "Atatürk ve Muhalefet, 1924'teki Çok Partili Demokrasi", *Tarih ve Toplum*, 1988, sayı 49, p. 19.

³²⁸ Dursun, p. 186.

A long terme, l'expérience de cette période du système politique de plusieurs partis qui n'a duré que 7 mois et qui a pris fin par la clôture du TPCF, a eu beaucoup d'influence profonde dans l'évolution de la vie politique turque. Car, la clôture du TPCF, lequel qui a été interdit et fermé sous prétexte d'encourager le réactionnarisme, et provoquer/pousser le peuple, indirectement à se révolter, en jouant un rôle important dans la Révolte de Şeyh Sait à l'est de la Turquie, a rendu difficile l'évolution de la pensée conservatrice turque. Donc, la finalisation du TPCF due à son interprétation comme une menace devant la République, sous prétexte de réactionnarisme, a empêché la pensée conservatisme turque de questionner et de critiquer les révolutions dans le souci de perdre son légitimité dès le départ. Par conséquent, la pensée conservatrice turque, par la suite, a essayé de combler le vide créé par son exclusion de la vie politique turque, durant sa période de formation, par une agressivité culturelle. Donc, comme le dit Stern: "Le conservatisme paye le prix de son manque de souveraineté politique par la misère culturelle" la profondeur de la pensée conservatrice laissera sa place dans la vie politique turque, puisqu'elle a été restée en dehors de la politique, à un conservatisme (droite) épais/intense ou/et à un anticommunisme.³²⁹

³²⁹ Çiğdem, "Muhafazakârlık Üzerine", p. 46-47.

CONCLUSION

Le conservatisme, comme forme de pensée qui prévoit un changement-transformation évolutive au lieu de la révolution, critique la réalisation du processus de transformation de manière brusque et violente. A sa place, il propose que le changement comprenne tout le processus historique qui s'effectuerait en suivant une ligne évolutive. Ce point constitue le point de départ de cette étude ci-présente. Il est possible de parler de conservatismes variés qui se diversifient les uns des autres par des différences insignifiantes concernant leur émergence, leur développement et leur changement dans des multiples pays certes, mais qui ont aussi des caractéristiques communes d'où le développement historique. Il est même possible de dire que dans un même pays des différentes approches conservatrices peuvent se trouver côte à côte. Cette présente étude est consacrée en plus grande partie à la philosophie politique et à la vision du monde conservatrice française et britannique. Nous avons ainsi opté pour prendre comme modèle le conservatisme libéral britannique élaboré par Edmund Burke qui est modéré, évolutionniste, à la fois moderne et traditionnel dans un sens où il accorde une importance au maintien des frontières de la tradition. Dans ce travail, nous avons essayé de démontrer que le Parti Républicain Progressiste demeure le reflet du courant conservateur britannique de Burke dans la vie politique turque. Dans ce contexte, notre étude en générale tente de répondre à la question "En quoi consiste la vision politique, l'idéologie et l'identité de TPCF?" ce qui a ainsi déterminé notre problématique.

Sous la lumière de ces données notre objectif fixé consiste en un effort d'analyser le TPCF, le premier parti d'opposition de la Turquie, d'un point de vue différent par rapport aux travaux universitaires réalisés jusqu'aujourd'hui. Pour ce faire, en premier lieu dans une première partie, nous avons commencé notre étude par une analyse théorique détaillée du conservatisme et par la suite nous avons abordé son développement historique, son approche aux faits sociaux et aux révolutions. En second lieu, nous nous sommes attachés à la présentation des réactions et des attitudes des dirigeants du TPCF pendant la période des révolutions de la République. Dans cette deuxième partie le processus de la création du susdit parti, ses origines, ses liens socio-culturels et son programme sont traités en détails en vue pouvoir nouer des liens avec la pensée conservatrice de Burke étudié en profondeur dans la première section de notre travail. Le but de cette présente étude

est donc de former des liens entre la théorie du conservatisme et les faits historiques dans le cadre d'une discussion sans limites prédéterminées qui se veut aller au-delà du discours officiel. Il nous semble important de préciser sur ce point qu'il serait erroné de qualifier le TPCF comme un parti conservateur dans un sens absolu en omettant les discours libéraux et de démocratie qui se trouvent dans son programme politique. Mais il ne faut pas oublier non plus que faire une définition de la pensée conservatrice est difficile par sa nature. L'absence des travaux systématiques et détaillés de la philosophie politique du conservatisme en Turquie, le fait que le conservatisme est susceptible de s'articuler facilement aux courants de droite en raison de sa vision pragmatique rendent plus difficile notre effort de trouver une place au conservatisme dans la vie sociale et politique. En outre, à part la "coalition naturelle" du conservatisme et le libéralisme, l'association fondée par ces deux philosophies politiques à l'Occident sous le nom de "nouvelle droite" après la période de la Guerre froide constitue un facteur qui rend difficile la conceptualisation du conservatisme. De la même manière, le manque des travaux sur TPCF, le fait que le parti n'a jamais été au pouvoir, la durée limitée à 5 mois, absence de ressources à l'exception du programme du parti et des discours de ses dirigeants font parties des autres difficultés que nous sommes rencontrées dans la préparation de ce travail.

A la fin de notre étude, nous pouvons en déduire que le TPCF est loin n'est guère un parti réactionnaire, islamiste, ou contre-révolutionnaire mais c'est parti qui correspond à la tradition conservatrice de Burke qui veut changer la société mais de manière évolutive. Comme Erik Jan Zürcher et Ahmet Yeşil l'avaient souligné dans leurs travaux, le TPCF peut être abordé aussi dans le cadre d'un parti libéral. L'article publié de Zürcher "le Parti républicain progressiste et le conservatisme politique" demeure la seule source que nous avons pu trouver sur ce sujet ce qui a ouvert la voie à la préparation de cette présente étude. Dans ce sens, le plus grand résultat de notre travail serait de pouvoir contribuer aux recherches futures sur les relations du conservatisme et le TPCF, même s'il s'agit d'une contribution assez limitée.

A côté de tout ceci nous pouvons nous poser quel type existe-t-il ou pouvons-nous établir entre le TPCF, le premier parti conservateur de l'histoire de la République de Turquie étudié dans notre travail et les autres partis libéraux qui se trouvent sur la droite de l'éventail politique en Turquie comme le Parti démocrate (DP), le Parti de la Justice (AP), le Parti de la Mère Patrie (ANAP), le Parti de la

Justice et du développement (AKP)? En quoi consistent les ruptures et les continuités entre le TPCF et les autres partis conservateurs de droite ? Dans ce contexte, quelles sont les similarités et les différences entre lesdits partis concernant leurs idéologies et pensées politiques ? Les réponses qui seront données à ces questions et des études qui seront réalisées sur ces sujets ne feront qu'enrichir notre thèse et seront considérées comme des apports complémentaires précieux pour le sujet.

BIBLIOGRAPHIE

A – OUVRAGES GENERAUX

- Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Cilt 2, Maarif Matbaası, İstanbul, 1943
- Feroz Ahmad, *İttihatçılıktan Kemalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1999.
- Feroz Ahmad, *Modern Türkiye 'nin Oluşumu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2005.
- Yalçın Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi*, AK Parti Yayınları, Ankara, 2003.
- Sina Akşin (Yayın Yönetmeni), *Çağdaş Türkiye Tarihi (1908-1980)*, Cilt 4, Cem Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Sina Akşin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, Cilt 1, *Mutlakiyete Dönüş: 1918–1919*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1998.
- Faruk Alpkaya, *Türkiye Cumhuriyeti 'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kılıç Ali, *Atatürk 'ün sırdaşı Kılıç Ali 'nin Anıları*, Editeur: Hulusi Turgut, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2005.
- Tayyar Arı, *Uluslararası İlişkiler Teorileri*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004.
- Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk (1920-1927)*, Cilt 2, Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1934.
- Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, Bateş Atatürk Dizisi, İstanbul, 1998.
- Nevin Yurtsever Ateş, *Türkiye Cumhuriyeti 'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Der Yayınları, İstanbul, 1998.
- Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi*, İ.Ü İktisat Fakültesi Yayınları
- Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam*, III. Cilt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam (İsmet İnönü)*, Cilt 1, İstanbul, 1966.
- Emre Bağçe– Güven Bakirezer, *Cumhuriyet Aydınlanması*, Editör: Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sarıoğlu, Kocaeli Üniversitesi Yayınları, No: 144, 2004.

- Philippe Beneton, *Muhafazakârlık*, Çeviren: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Organisateur à l'édition: Ahmet Kuyaş, YKY, İstanbul, 2006.
- Tanıl Bora, *Türk Sağı'nın Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Tom Bottomore- Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Çeviren: Mete Tunçay-Aydın Uğur, Verso Yayınları, İstanbul, 1990.
- M. Buhr, W. Schroeder, K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, Traduit par Veysel Atayman, Yeni Hayat Yayınları, İstanbul, 2003
- Ali Fuat Cebesoy, *Siyasi Hatıralar*, Tome 2, Temel Yayınları, İstanbul, 2002.
- Ömer Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, Orion Yayınları, Ankara, 2007.
- Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Yücel Demirel, Osman Zeki Konur (Organisateurs à l'édition) *CHP Grup Toplantısı Tutanakları (1923-1924)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.
- Helmut Dubiel, *Yeni Muhafazakârlık Nedir?, (Was ist Neokonservatismus?)*, Çev:Erol Özbek, İletişim Yay., İstanbul, 1998.
- A. Baran Dural, *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*, Birharf Yayınları, İstanbul, 2005.
- François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, YKY, İstanbul, 2006.
- Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mahmut Goloğlu, *Halifelik Ne İdi? Nasıl Alındı? Niçin Kaldırıldı?*, Kalite Matbaası, Ankara, 1973.
- Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, 2005.
- Ayferi Göze, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Devrimi Tarihi*, Beta Yayınları, İstanbul, 2000.
- Süleyman Necati Güneri, *Hatıra Defteri*, Yayına Hazırlayan: Ali Birinci, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999.

- Adnan Güriz, *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu*, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, No:253, Ankara, 1969.
- M. Şükrü Hanioglu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.
- Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu, (The Road of Serfdom)*, Çev: Turhan Feyzioğlu, Yıldırım Arsan, Liberte Yayınları, Ankara, 2004.
- Ahmet İnel, *Türkiye Toplumunun Bunahımı*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Feridun Kandemir, *İkinci Adam Masalı*, Yakın Tarihimiz Yayınları, İstanbul, 1968.
- Immanuel Kant, "*Aydınlanma Nedir?*" *Sorusuna Yanıt (1784)*, Seçilmiş Yazılar, Çev. Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Şükrü Karatepe, *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Şükrü Karatepe, *Tek Parti Yönetimi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Ahmet Taner Kışlalı, *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi, Ankara, 2000.
- Suna Kili, *Türk Devrim Tarihi*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2002.
- Lord Kinross, *Atatürk, Bir Milletten Yeniden Doğuşu*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1994.
- Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- Levent Köker, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2008.
- Ahmet Kuyaş (Editeur), *Tarih 1839-1939*, TÜSİAD, İstanbul, 2006.
- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ahmet Mumcu, *Tarih Açısından Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, İnkılap Kitabevi, 1992.
- Robert Nisbet, *Muhafazakârlık: Düş ve Gerçek*, Hazırlayan: Kudret Bülbül, Kadim Yayınları, Ankara, 2007.
- Ali Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam*, Editeur: Cemal Kutay, Tercüman Yayınları, İstanbul, 1980.

- Rauf Orbay, *Siyasi Hatıralar*, Örgün Yayınevi, İstanbul, 2005.
- İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2006.
- Süleyman Seyfi Ögün, *Türk Politik Kültürü*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2004.
- Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İsam Yayınları, Ankara, 1997.
- Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara, 2005.
- İsmail Safi, *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Lotus Yayınları, Ankara, 2007.
- Ömür Sezgin, *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, Birey ve Toplum Yayıncılık, Ankara, 1984.
- Hasan Rıza Soyak, *Atatürk’ten Hatıralar*, YKY, İstanbul, 2006.
- Mümtaz Soysal, *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1997
- Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, YKY, İstanbul, 2001.
- Bülent Tanör, *Kurtuluş Kuruluş*, Cumhuriyet Kitapları, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul, 2006.
- David Thompson, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Metropol Yayınları, İstanbul, 2006.
- Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasi Partiler (1859-1952)*, İstanbul, 1952.
- Mete Tunçay, *Türkiye’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2005.
- Atilla Yayla, *Liberal Bakışlar*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.
- Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, Ankara, 2000.
- Ahmet Yeşil, *Türkiye Cumhuriyeti’nin İlk Teşkilatlı Muhalefet Hareketi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2002.
- Aytekin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar (Modern Demokraside Yeni Arayışlar)*, Vadi Yayınları, Ankara, 2003.
- Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (Cumhuriyet’in İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

- Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

B - PERIODIQUES

ARTICLES

- Özgür Adadağ, “Fransız Devriminin Evrenselliği Üzerine”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:11, p. 55-70.
- Ahmet Turan Alkan, “Türkiye'nin Muhafazakârları Liberaldir”, *Karizma Dergisi*, Numéro:17, p. 50-52.
- Faruk Alpkaya, “Kâzım Karabekir”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome 5, Editör: Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 44-49.
- Nur Altınyıldız, “İmparatorlukla Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 179-186.
- Mustafa Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:3, 2005, Ankara, p. 29-38.
- Tayfun Atay, “Gelenekçilikle Karşı-Gelenekçiliğin Gelgitinde Türk “Gelenek-çi” Muhafazakârlığı”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim, İstanbul, 2004, p. 154-178.
- Norman Barry, “Rasyonalizm, Muhafazakârlık ve Demokrasi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayınları, 2004, p. 34-50.
- Hamit Emrah Bediş, “Moderniteden Post Moderniteye”, *Siyaset*, Editör: Mümtaz'er Türköne, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, p. 483-521.
- Murat Belge, “Muhafazakârlık Üzerine”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 92-100.
- Tanıl Bora– Burak Onuran, “Nostalji ve Muhafazakârlık”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 234-260.
- Yücel Can, “Durkheim ve Meton'un Anomi Kuramları Bağlamında Cemaatten Cemiyete Türk Toplumunu”, *Muhafazakâr Düşünce; Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?*, Numéro:2, 2004, p. 95-105.

- Ayşe Yılmaz Ceylan, “Edmund Burke’ün Muhafazakâr Düşüncesinde ‘İyi Devrim’ ‘Kötü Devrim’ Ayrımı ”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:11, p. 21-43.
- Ömer Çaha, “Muhafazakâr Düşüncede Toplum”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS)*, AK Parti Yayınları, İstanbul, 2004, p. 66-79.
- Halis Çetin, “Ezelden Ebede: Kadîm Bilgeliliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:3, p. 153-171.
- Halis Çetin, “Muhafazakârlık: Kaosa Karşı Kozmos”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:1, 2004, p. 87-199.
- Ahmet Çiğdem, “Muhafazakârlık Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, Numéro:74, 1997, p. 32-51.
- Meral Demirel, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası Milletvekilleri Mecliste Nasıl Oy Kullandı?”, *Tarih ve Toplum*, Nisan 2000, Tome 33, Numéro:196, p. 32-51.
- Fatih Duman, “Edmund Burke: Muhafazakârlık, Aydınlanma ve Siyaset” , *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:1, 2004, p. 31-53.
- A. Baran Dural, “Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakâr Söylem”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:1, 2004, p. 121- 133.
- A. Baran Dural, “Muhafazakârlık: Düşünce Kalıbı mı, İdeoloji mi?”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro:9-10, p. 55-66.
- Davut Dursun, “Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığının Sorun Alanları”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, AKP Yayınları, 2004, p. 177-197.
- Mustafa Erdoğan, “Muhafazakârlık: Ana Temalar”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu (UMDS)*, AK Parti Yayınları, İstanbul, 2004, p. 26-33.
- Mustafa Erdoğan, “Liberalizm, Muhafazakârlık ve Türk Sağı”, *Türkiye Günlüğü*, Numéro:16, 1991, p. 44-55.
- Cemal Fedayi, “Değişim: Niçin, Nasıl, Nereye?”, (Takdim), *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 4, Ankara, 2005, p. 7-9.
- Bengül Güngörmez, “Muhafazakâr Paradigma: “Dogma” ve “Önyargı””, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 1, 2004, p. 11-30.
- Bengül Güngörmez, “Muhafazakârlığın Sosyolog Havarisi : Robert Nisbet”, *Doğu-Batı*, Numéro 25, p. 154, p. 147-157.

- Nazım İrem, “Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler”, *Karizma Dergisi*, Numéro: 17, p. 9-19.
- Russel Kirk, “Süreklilik ve Değişim”, Çev: Faruk Çakır, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 4, p. 11-26.
- Cemil Koçak, “Siyasal Tarih (1923-1950)”, *Türkiye Tarihi*, Cilt 4, Türkiye: 1908-1980, Editeur: Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, 2005, p. 127-233.
- Ahmet Kuyaş, “II. Meşrutiyet, Türk Devrimi Tarihi ve Bugünkü Türkiye”, *Doğu-Batı*, Numéro : 45, 2008, p. 49-64.
- Ahmet Kuyaş, “Neden Cumhuriyet?”, *Cogito*, Numéro: 15, 1998, p. 114-118.
- Nuray Mert, “Muhafazakârlık Fundamentalizm Değildir ”, *Karizma Dergisi*, Numéro: 17, p. 34-36.
- Fırat Mollaer, “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakârlık: Burke’ten Hayek’e”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 2, 2004, Ankara, p. 157-191.
- Michael Oakeshott, “Muhafazakâr Olmak Üzere”, Çev: İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 1, Ankara, 2004, p. 59-85.
- Süleyman Seyfi Öğün, “Türk Muhafazakârlığının Açık İkilemleri Üzerine ”, *Doğu-Batı*, Tome 3, p. 77-84.
- Süleyman Seyfi Öğün, “Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa’nın Yanılgısı”, *Toplum ve Bilim*, Numéro: 74, 1997, p. 102-154.
- Ahmet Özalp, “Cemaatçi Politika Eleştirisi”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 2, 2004, p. 121-137.
- Ümit Özdağ, “Muhafazakâr Dünya Görüşü Üzerine Bir Deneme”, *Gazi Ün. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Tome 8, 1992, Numéro: 2, p. 491-495.
- Bekir Berat Özipek, “Muhafazakârlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 66-84.
- Yücel Özkaya, “Atatürk Dönemi ve Atatürk İnkılapları”, *Türkler Ansiklopedisi*, Tome 16, p. 377-379.
- Charles Rowley, “Muhafazakârlık ve Ekonomi”, *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayınları, 2004, p. 90-104.

- Sadri Sarptır, “Batıda En Son Moda: Muhafazakârlık, Liberalizm”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Temmuz 1988, Numéro: 3, p. 51-64.
- Ömür Sezgin-Gencay Şaylan, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Tome 8, İletişim Yayınları, p. 2043-2052.
- H. Bahadır Türk, “İdeoloji”, *Siyaset*, Editör: Mümtaz’er Türköne, Lotus Yayınları, Ankara, 2005, p. 105-145.
- Mehmet Vural, “Yeni Muhafazakârlık Üzerine”, *Karizma Dergisi*, Numéro: 17, p. 43-49.
- Mehmet Vural, “Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakârlık”, *Felsefe Dünyası*, numéro: 35, 2002, p. 127-136.
- Ahmet Yeşil, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın Siyasi Kimliği”, *Türkler Ansiklopedisi*, Tome 16, p. 546-551.
- Murat Yılmaz, “Muhafazakâr Demokrat bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”, *Muhafazakâr Düşünce*, Numéro: 1, 2004, Ankara, p. 143-147.
- Murat Yılmaz, “Rauf Orbay”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Tome 5, Editör: Ahmet Çiğdem, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 54-63.
- Saime Yüceer, “Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde İlk Siyasi Girişim: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası”, *Türkler Ansiklopedisi*, Tome 16, p. 534-545.
- Erik Jan Zürcher, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakârlık”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- Muhafazakârlık*, Tome 5, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, p. 40-53.
- Erik Jan Zürcher, “Atatürk ve Muhalefet, 1924’teki Çok Partili Demokrasi”, *Tarih ve Toplum*, 1988, sayı 49, p. 16-19.

C - SOURCES ELECTRONIQUES

- Fatih Duman, “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği : Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, voir http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/61/1/5_fatih_duman.pdf, p. 118-151
- Immanuel Kant, “Qu’est-ce que les Lumières ?”, Académie Grenoble, œuvres commentées, voir www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=270

- Mehmet Ali Kılıçbay, “Aydınlanma ve Modernite”, voir www.ozguruniversite.org/guncel_kilicbay.php

D – THESES ET MEMOIRES

- Hasan Hüseyin Akkaş, *İngiliz Muhafazakâr Siyasal Düşüncesi ve Edmund Burke*, la thèse de doctorat non publiée, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, İzmir, 2000.
- Hakan Erterzi, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve İzmir Basını*, la thèse de maîtrise non-publée, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, İzmir, 2000.
- Mehmet Vural, *Muhafazakâr Siyaset Felsefesi*, la thèse de maîtrise publiée sous le titre de *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

E - SEMINAIRES

- Hüseyin Batuhan, “Aydınlanma Kavramı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türkiye’de Aydınlanma Hareketi Dünü, Bugünü, Sorunları*, 25-26 Nisan 1997 Strasbourg Sempozyumu: Server Tanilli’ye Saygı, Adam Yayınları, İstanbul, 1998,
- Ahmet Cevizci, “Batı’da Aydınlanma”, *Bilimin Işığında Aydınlanma Seminerleri*, Uludağ Üniversitesi Rektörlüğü Kültür Sanat Kurulu Yayınları, numéro : 4, Bursa, 2003

ANNEXE

PREMIERE PARTIE

- I. Toplumsal-siyasal deęiřimi, mevcut dzenini ve zihniyetleri sarsmadan, tedrici olarak gerçekleřtirmeyi öngören siyasi bir akımdır.
- II. ... yerine ve zamanına göre deęiřir- (...) herhangi bir muhafazakârlık tarifi, mesela sizin muhafazakârlık anlayışınız ile benim yaklaşımımı aynı anda ihtiva etmez ...
- III. Muhafazakârlık, Aydınlanmaya, onun akıl anlayışına, bu aklın ürünü olan siyasi projelere ve bu siyasi projeler doğrultusunda toplumun dönüřtürülmesine ilişkin öneri ve uygulamalara muhalif olarak ortaya çıkan; rasyonalist siyaseti sınırlamayı ve toplumu bu tür devrimci dönüřümcü proje(cilerinden korumayı amaçlayan yazar, düşünür ve siyasetçilerin eleştirilerinin biçimlendirdiđi bir siyasi felsefeyi, bir düşünce geleneđini ve zaman içinde onlardan türetilen bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir.
- IV. Merhamet Hristiyanlar için ne ise, akıl da filozoflar için odur. Merhamet Hristiyanın eylemini belirler, akıl ise filozofun.
- V. Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduđu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluđuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüřtür; bunun nedenini de aklın kendisinde deđil, fakat aklını başkasının kılavuzluđu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılıđını ve yürekliliđini gösteremeyen insanda aramalıdır. (Sapere Aude!) Aklını kendin kullanmak cesaretini göster!..
- VI. Muhafazakârlık, bütünüyle ve topyekün Aydınlanma-karřtlıđı olmaktan çok, Aydınlanmanın radikalizmine (“aşırılıklarına”) veya bir “yeni başlangıç yapma” düşüncesi olarak kendini milatlařtıran Aydınlanmacılıđa karřıtlıktır. Aydınlanmacılıktan muhafazakârlıđa veya Restorasyona geçenlerin hareketi böyle açıklanabilir...
- VII. Bu düşünürler, sözelimi ortaçađ Hristiyanlık düşüncesindeki yaratılmış evren kavramını reddettiler ama kendi kendine işleyen bir mekanizma olarak evren ve tabiat kavramına karřı çıkmadılar. Hatta bu mekanizmayı, bu kendi kendine yeterli makinayı topluma ve insan ilişkilerine de taşıdılar. Gerçek otorite figürleri olarak, Kilise'nin ve İncil'in otoritesine karřı çıktılar ama bunun yerine tabiatın ve aklın otoritesini koydular ki, bu da Aydınlanma'nın “otorite karřıtı” bir söylem olmadığını göstermektedir.
- VIII. Niyet bu olsun veya olmasın dinin kendisi zayıflamıştı. Nietzsche'nin belirttiđi gibi gerçekten de Tanrı insanların zihninde ölmüřtü. Tanrı olmayınca önce komünistlerin, ardından da Nazilerin gösterdikleri gibi ahlaki olarak herşey mümkün ve serbest oluyordu. Filozoflar aklın bir

toplumu yıkabileceğini, ama onu ancak dinin yaratabileceğini düşünemediler. Eğer en yüce bir adalet yoksa kötülüğü ne sınırlayabilir?

- IX. İyiye ulaşmayı, iyiyi anlamayı ve çok sayıda iyi görünen arasında uygun olan iyiyi seçmemizi bu denli güçleştiren, bizim gölgelenmiş irademizdir.
- X. İster Burke'ün 'akıl kötüye kullanılması' olarak ifade ettiği şekliyle, ister Oakeshott'un 'siyasette rasyonalizm' olarak terimleştirdiği şekliyle, isterse de Hayek'in 'kurucu rasyonalizm' (yada kuruculuk) olarak kavramlaştırdığı biçimiyle olsun, liberal ve radikal düşünceye yöneltilen muhafazakâr suçlama temelde aynı şeyi söylemektedir: liberaller ve radikaller dönüştürmek istedikleri kurumların karmaşıklığını ve kendine özgü hususiyetlerini hesaba katmakta yetersiz olan sistematik, indirgemeci ve evrenselci bir akıl yürütmeye bağlıdırlar.
- XI. İnsanlar akıl sahibi varlıklardır ama, hiçbir insanın, ne kadar zeki ve olağanüstü bir varlık olursa olsun, bir toplumda işlerliği bulunan bilgilerin bütününe sahip olması mümkün değildir. Her insan, bizzat kendisinin içinde bulunduğu sosyal ilişkiler ağının dahi ancak cüzî bir kısmını bilebilir. Bilgi bütünü, hiçbir muayyen beyinin içinde, hiçbir kimsenin elinin altında ve kontrolünde değildir. Dolayısıyla, hiçbir tek beyin, bütün bu bilgilere sahipmişçesine, tüm toplumu kuşatacak ölçekte planlamalar peşinde koşamaz, bunu gerçekleştiremez. Rasyonalist yaklaşımın veya scientist-pozitivist eğilimlerin bu gerçeği değiştirmesi mümkün değildir. Zaten bu eğilimlerin en büyük hatası, toplumda fonksiyonel olan bilgilerin yalnızca bilimsel bilgilerden ibaret olduğu zannına kapılmalarıdır. Halbuki, bilimsel bilgi birikimimiz, ne kadar genişlerse genişlesin, günlük hayatın akışı içinde kullanılan bilginin ancak küçük bir parçasını teşkil edebilecektir. Bu sınırlı bilgiye bütünüyle sahip olan bir beyin bile merkezî planlamacı bir sistem kuramayacaktır. Bir tek beyin bu işi yapamayacağı gibi, birkaç kişiden kurulu planlama grupları da aynı sıkıntılar ve yetersizliklerle karşı karşıya kalacaklardır. O yüzden gerçek bir merkezî planlama yapmak fiilen olanaksızdır.
- XII. O kendini bir "muhafazakâr" olarak nitelemekten kaçınırken, aslında kastettiği, Amerika geleneğine (liberal) yabancı olan Avrupa-tipi (tutucu, sert, daha radikal) bir muhafazakârlıktır.
- XIII. Kendisini oluşturan bireylerden bağımsız bir kimlik veya bütünlük olan toplum yaşayan bir canlıdır; parçaları –tıpkı insanlardaki beyin, kalp, akciğerler ve karaciğer gibi- birbirleriyle uyumlu olarak çalışan bir organizmadır. Bu organik toplumun her bir parçası (aile, kilise, iş dünyası, hükümet) bütünüün yani toplumun "sağlığı"nı idamesinde belirli görevler yerine getirir.
- XIV. Toplumsal yaşam ne bir 'firma' gibi sözleşme ve ya kontrat ile ne de rasyonalistlerin ileri sürdüğü gibi ince fakat hayalî sistemlerle temellendirilebilirdi, toplumsal yaşam... temelde alışkanlıklara, gelenek ve göreneklere dayanmaktadır.

- XV. Gelenek, güveni; geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliği içinde sürdürdüğü ve bu tür bir güveni toplumsal uygulamalara bağladığı sürece ontolojik güvenliğe temel bir biçimde katkıda bulunmuş olur.
- XVI. ...bir şeyi arzulamak veya aramaktan çok, mevcut olandan yararlanma ve kullanma; geçmişte olandan veya olması mümkün olandan ziyade mevcut olandan zevk alma eğilimine odaklanan [muhafazakâr], aşına olunanı bilinmeyene, denenmiş denememiş, gerçeği gizeme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, kâfiyi çok bol olana, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayalî neşeye tercih etmektedir... [Çünkü muhafazakâr bilir ki] kaybın kederi, yeniliğin veya vaat edilenin heyecanından daha şiddetli olacaktır...
- XVII. Merdivenlerin yarısını inmişken, yere daha çabuk inmek için kendimizi pencereden dışarı fırlattık.
- XVIII. Amerikalıların en büyük avantajı demokrasiye, demokratik devrimlerin acısını çekmeden ulaşmaları ve sonradan eşit hale gelmek yerine eşit doğmuş olmalarıdır
- XIX. Fransızlar ulusal tarihlerini bütünlüğü içinde sevemeyen garip bir toplum olacaktır: Devrim'i seviyorlarsa Eski Rejim'den nefret edecekler, Eski Rejim'i seviyorlarsa Devrim'den nefret edeceklerdir.
- XX. Temsili anayasa güçler ayrılığı, azınlıkların korunması ve siyasetin hukuki olarak kendini sınırlayışı gibi anayasal güvencelerin bütünlüğü [muhafazakârlar için] demokratik bir düzenin vazgeçilmez işleyiş koşulu oluşturur.
- XXI. [Alınan bir mağlubiyet karşısında] reaksiyoner entellektüalizm, sadece yenilgi değil, yenilginin koşullarını da gür ama yankı bulmayan bir haykırıyla reddeder. O, şövalyelik ruhundan asla vazgeçmez. Bir muhafazakâr ise pragmatik bir tutum gösterir. Siyah-beyaz damalı "şövalye" elbiselerini çıkarır, gri tonlu "müzakereci" kıyafetlerini kuşanır. Yenilginin koşullarını tartışmaya hazırdır. Sesi hayli ölçülü; bir o kadar da kısıktır. Ama bu kısık ses, hayatın akustiği içinde, sesin sahibini de şaşırtacak olan tuhaf ve beklenmedik yankılar bulacaktır.

DEUXIEME PARTIE

- XXII. Kuvvetli hükümetten benim anladığım, tecrübekâr, vazife ve salahiyetini ve bunların icabatını müdrik, hakimiyet-i milliyeyi kendine mal etmiş ve kanaatlerini ve maruz kaldıkları müşkilatı ancak ve ancak millet meclisiyle samimi ve açık olarak hasbihal ederek halledecek esaslarda hemfikir bir heyet demektir. Bazılarının kuvvetli hükümet ifadesinden zor ve yumruk anladıklarını kemal-i istiğrâbla işittim. Filvaki mazide millet tam ve kâmil olarak murakabesini infaz edemediği zamanda bu fikri verecek vekayi ve hadisat yok değildir.

Fakat Büyük Millet Meclisi müstemirren mevcut oldukça ve mazide olduğu gibi istikbalde de yüksek bir azim ve fedâkârlıkla vazife-i mevdûasını ifa ettikçe artık bu gibi tecrübeler ve cüretlere zemin kalmaması icap eder.

- XXIII. Efendiler, Rauf Bey'in fikir ve içtihadını izah ve tesbit eden bu sözler üzerinde biraz tevakkuf etmek isterim; Rauf Bey, mukayyet ve meşrut olmıyan ve Millet Meclisi'ni feshedebilen ferdi saltanat taraftarı değildir; Rauf Bey, öyle bir şekli hükümetin taraftarıdır ki, o şekilde Millet Meclisi müessisan mahiyetinde olarak hâkimiyeti milliyeyi hiçbir kayıt ve şarta tâbi olmaksızın tatbik eder; bu şekli vâzih ifade edelim; Rauf Bey demek istiyor ki, Cumhuriyet ilanına takaddüm eden şekil en muvafık şekli hükümettir; filhakika, Rauf Bey'in uzun sözlerle tasvire çalıştığı 20 Kânunusani (Ocak) 1921 tarihli Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun üçüncü maddesi muhteviyatıdır; o madde şudur: "Türkiye Devleti, Büyük Millet Meclisi tarafından idare olunur ve hükümet Büyük Millet Meclisi Hükümeti unvanını taşır."
- Mâlumdur ki, bu Teşkilâtı Esasiye Kanunu'na göre, Meclis reisi Meclis namına imza vaz'ına ve Heyeti Vekile mukarreratını tasdika salâhiyettar ve Vekiller Heyetinin, reisi tabîisi olmakla beraber devletin reisi olduğuna dair bir kayıt ve sarahati kanuniye yoktur... Binaenaleyh Rauf Bey'in en doğru olduğunu iddia ettiği hükümet şeklinde, devlet riyasetini halifenin uhdesinde tasavvur ettiğine şüphe yoktur; işte cumhuriyet ilânı üzerine Rauf Bey'i ve kendisiyle hemfikir olanları telâş ve heyecana saik olan sebebi hakiki, devlet riyaseti makamını, Reisicumhurun işgal etmiş olmasıdır...
- Rauf Bey'in, cumhuriyete aleyhtar olduğunu itiraf etmemekle beraber cumhuriyet ilân edilmiş olduğu bir günde onun makbul ve payidar olabilmesi için, birtakım şartların tahakkukunu ispat eylemek lüzumundan bahsetmesi, cumhuriyetin, milletin saadetini müemmin olacağına itimadı olmadığını sarahaten göstermiyor mu?...
- Rauf Bey, "bence, meseleyi cumhuriyet kelimesi üzerinden mütalâa etmek doğru değildir" sözleriyle cumhuriyetten bahis dahi etmek istemiyor... [eğer öyle değilse] uzun sözleri bir tarafa bırakarak "içtihadım en muvafık şeklin, şekli cumhuriyet olduğu merkezindedir" deyiver de, mugalâtadan kurtulalım...
- XXIV. İşte o günlerde yani Ankara'da siyasi buhranın (Cumhuriyet'in ilanından önceki hükümet krizini kastetmektedir) en kesin şekline vardığı günlerde bu eski arkadaşlar, garip görünen bir tesadüfle hep İstanbul'da toplanmış bulunuyorlardı. Daima karşı cereyanları besleyen, ama o vakit Türkiye'nin tek basın kudreti olan İstanbul gazeteleri de onlarla meşguldüler...
- XXV. Trabzon mevki komutanı Kazım (Orbay) Paşa o gece top atarak ilanını kutlamak emrini almış ve yerine getirmişti. Trabzon'da bulunan Kazım Karabekir Paşa:
- Nedir bu toplar? diye sordu. Kazım (Orbay) Paşa, Cumhuriyet'in ilan edildiği cevabını verince: Kazım Karabekir Paşa:
- Neden bana sormadınız dedi.
- Sorsaydım top atmamaklığımı mı emredecektiniz ?
- Hayır ama... Biz bunu konuşmamıştık! Dedi.

- XXVI. ...Devrimci değildirler. Gerici de değildirler. Bunlar “egemenlik kayıtsız şartsız milletindir” (milli egemenlik) prensibini tutacaklar, Mustafa Kemal Paşa’nın diktatör olmaması için dostça ve muhalifçe uğraşacaklardır...
- XXVII. 1 Teşrinisani 1922 tarihinden akdem Meclis muhitinde muhalifler, benim saltanatı lâğvedeceğim hakkında, telâşlı ve heyecanlı propaganda yapıyorlardı.
Rauf Bey, bir gün Meclisteki odama gelerek benimle mühim bazı hususata dair görüşmek istediğini ve akşam, Keçiören’de Refet Paşa’nın evine gidersem daha güzel konuşabileceğimizi söyledi. Rauf Bey’in teklifini kabul ettim. Fuat Paşa’nın da hazır bulunmasına muvafakatimi istizan etti. Onu da münasip gördüm. Refet Paşa’nın evinde dört kişi içtima ettik. Rauf Bey’den dinlediklerimin hulâsası şu idi: Meclis, makamı saltanatın ve belki hilâfetin ortadan kaldırılmak noktai nazarının takibedildiği endişesiyle mütezzidir. Sizden ve sizin âtiyen alacağınız vaziyetten, şüphe etmektedir. Binaenaleyh Meclisi ve dolayısıyla efkârı umumiyei milleti, tatmin etmeniz lüzumuna kaniim. Rauf Bey’den, saltanat ve hilâfet hakkındaki kanaat ve mütalâasının ne olduğunu sordum. Verdiği cevapta; şu tasrihatta bulundu: Ben, dedi, makamı saltanat ve hilâfete vicdanen ve hissien merbutum. Çünkü benim babam, padişahın nanû nimetiyle yetişmiş, Osmanlı Devleti’nin ricali sırasına geçmi_tir. Benim de kanımda o nimetin zerrati vardır. Ben nankör değilim ve olamam. Padişaha muhafazai sadakat borcumdur. Halifeye merbutiyetim ise terbiyem icabıdır. Bunlardan başka, umumi mütalâam de vardır. Bizde vaziyeti umumiyeti tutmak güçtür. Bunu ancak, herkesin erişemeyeceği kadar yüksek görülmeye alışılmış bir makam temin edebilir. O da, makamı saltanat ve hilâfettir. Bu makamı lağvetmek, onun yerine başka mahiyette bir mevcudiyet ikamesine çalışmak, felâket ve husranı muciptir. Asla caiz olamaz.
Rauf Bey’den sonra, karşımda oturan Refet Paşa’dan mütalâasını sordum. Refet Paşa’nın cevabı şu idi: Tamamen Rauf Bey’in fikir ve mütalâasına iştirak ederim. Filhakika, bizde padişahlıktan, halifelikten başka bir şekli idare mevzuubahs olamaz.
Ondan sonra, Fuat Paşa’nın fikrini öğrenmek istedim. Paşa, yeni Moskova’dan geldiğinden, vaziyeti, efkâr ve hissiyatı umumiyeyi lüzumu derecede tetkika henüz vakit bulamadığından bahsederek görüşülen mesele hakkında katî bir fikir ve kanaat dermeyan etmekte mazur olduğunu ifade etti...
- XXVIII. Refet Paşa, padişahlığın meşruti bir hükümdarlık olmasını uygun görüyordu. Burada hükümdarın rolü, sadece, meclise karşı sorumlu bir başbakanın seçmiş olduğu bakanları onaylamak olacaktı. İngiliz sistemini beğenen Rauf Bey ile ülkede birçok kişi daha bu düşüncedydiler...
- XXIX. Rauf Bey’in ne demek istediğini, ben, pek güzel anlamıştım. Rauf Bey, devlet riyaseti makamı olarak, hilâfet makamını düşünüyor ve o makama kuvvet ve salâhiyet teminini benden rica ediyordu... Bilâhare, Cumhuriyet ilânından sonra, kendisiyle Ankara da vukubulan bir mülâkatımızda, ne için muarız olduğunu, yapılmış olan şeyin, Ankara’dan müfarakat ederken, benden yapılmasını rica ettiği ve benim söz verdiğim meseleden başka bir şey

olmadığını söylediğim zaman, ben, demişti, devlet riyaseti makamını takviye ediniz derken, asla Cumhuriyet ilânını tasavvur ve kasetmemiştim...

- XXX. (Mustafa Kemal Paşa'yı kastederek). Bir-iki gün sonra beni istetmişti. Gittim; Rauf Bey de var idi. Kemal Paşa (yanındaki sandalyeyi gösterdi) "Âmâl-i milliyeye muvaffak olduktan sonra ne yapacağımızı, bu husustaki fikirlerimizi öğrenmek istiyorum" dediler. Ben (Bilâtereddüt) "Efendim muhtelif tarihi ve içtimai hadiselerin tesiriyle millet esas seciyelerinden birçoğunu kaybetmiştir. Yeniden bir millet vücuda getirmek mecburiyetindeyiz. Bunun için de çelik rehberlere ihtiyaç vardır. Âl-i Osman tefessüh etmiştir. Bu rehberliği yapamaz. Memleketi kurtaranlar bu vazifeyi deruhte etmelidirler" dedim. Rauf Bey "Âl-i Osman'dan başka rehber kabul etmiyorum. Babamın vasiyeti vardır. 'Âl-i Osman zevâl bulursa git, başka İslam hükümetlerinin birine hizmet et' dedi." Ben "Siz gidebilirsiniz. Bizim buradan başka gidecek yerimiz yoktur..." dedim.
- XXXI. ...Bu hayvanın Halife Hazretleri tarafından beğenilmesini Allah'ın bir lütfu sayıyorum. Büyük bir cesaret eseri olacağını bilmekle beraber, İstiklâl Savaşı'nın tarihi bir hatırası olduğu için, eski sadık bir askerin gaza yadigarı olarak sunduğu Konya'nın Halife Hazretleri tarafından lütfen kabulünü ve Halife Hazretlerinin en gönülden ve en derin bağlılık duygularıyla ellerini öptüğümün arzını ve iletilmesini rica ederim...
- XXXII. Filhakika Rauf Bey, Heyeti Murahhasa Reisi olmak istiyordu. İsmet Paşa'nın, askeri müşavir olarak, kendisiyle beraber gönderilmesini de benden rica etmişti. Ben, Rauf Bey'e; İsmet Paşa'dan istifade etmek, onun, ancak reis olarak gönderilmesiyle mümkün olacağı cevabını verdim. Sonra malum olduğu veçhile Rauf Bey'i göndermedik.
- XXXIII. ...hâlbuki ona çektiği telgraflar da, şifre yalnız hükümet başkanında bulunduğundan, benden geçiyordu...
- XXXIV. Bu mutlu günün başarısını başta siz olmak üzere Kâzım Karabekir, Ali Fuat ve Refet Paşalara borçluyuz. Bu, sizin eserinizdir. Ben sizin aranızda bir arkadaşınız olarak çalışmakla kendimi dünyanın en mutlu insanı olarak görüyorum...
- XXXV. (Lozan Barış Antlaşması'nın imzalanmasından sonra) Ali Fuat Paşa ile de kısa bir müdavelei efkâr yapıldı. Fuat Paşa, bana, şöyle bir sual tevcih etti: Senin, şimdi, "apotr=apôtre"ların kimlerdir; bunu anlayabilir miyiz? Ben bu sualden bir şey anlayamadığımı söyledim. Paşa maksadını izah etti. O zaman, ben de şu beyanatta buldum: Benim "apotr"larım yoktur. Memleket ve millete kimler hizmet eder ve hizmet liyakat ve kudretini gösterir ise, "apotr" onlardır...
- XXXVI. Bu cevap; vefa, sadakât, fedakârlık örülü o çetin milli mücadele yıllarında, tüm varlıklarını paylaşmış olanlar arasında, artık yeni kıstaslar geldiğinin açık-seçik, biraz da sert kanıtıdır.

- XXXVII. Fazla söz sahibi olmak için vazifeyi küçümsemek olmaz. İhtilaflar bundan çıkar. Meclis'te ikinci başkan kalmaktansa, ordu müfettişi olup giderim diyemezsin. Mecliste ikinci başkanlık az görev değildir. Böyle kabul edilince mesele kalmaz. İsmet Paşa, Ali Fuat Paşa'nın görevini beğenmediği için kendileriyle sorun yaşadığını ve bu yüzden kendilerinden ayrıldığını söylemiştir.
- XXXVIII. Rauf Bey bambaşka bir politikacıydı. Hamidiye kahramanlığının verdiği gururla kendini daima üstün görürdü. O karışık günlerde Bahriye Nezareti (Denizcilik Bakanlığı) gibi Osmanlı Devleti'nin en yüksek makamlarından birine getirilmiş olmanın verdiği şöhreti, sermaye olarak kullanıyor ve Hamidiye kahramanı unvanından da yararlanıp mutlaka baş olmak istiyordu. Hatta daha ileri giderek bunu kendisi için bir hak olarak görüyordu. Ancak sahip olduğu şöhreti sindiremediği için şöhret sahibi olanlara can düşmanı kesilmişti...
- XXXIX. Çoğu ulusalcı hareket, ülkelerinin bağımsızlığını kazanmayı ya da korumayı kendisine en yüce hedef olarak belirlemektedir. Ancak bu hedef geçici bir birlikteliğe olanak sağladığı için temelde kendisini kısıtlayıcı ve oldukça olumsuz bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, bağımsızlık bir kere elde edildikten sonra bölünmeler başlamaktadır. Ulusalcı hareketin geleceğine yönelik program konusunda, hareketin içinde farklılaşan görüşler ortaya çıkmakta ve birbiriyle çarpışmaktadır...
- XL. Aklına ilk gelen, eski ve vefalı arkadaşı Ali Fethi (Okyar) Bey olmuştur. Fakat batı medeniyetçisi olmakla beraber, bir devrim rejiminin dikta sıkısına aklı yatmayacak kadar liberal olan Fethi Bey başvekilliği zamanında, birçok defalar çatıştığı Mustafa Kemal Paşa ile uyuşmamıştı. İşte bunun üzerinedir ki, Mustafa Kemal Paşa, Envercilerden sayıldığı için hiç de ısınmadığı İsmet Paşa'yı denemek istemiş ve ancak bir müddet beraber çalışmakla yapılan bu deneme sonunda, bütün zaafı ve kuvvetleri, kusurları ve yetenekleri ile tanıyıp otoritesini daima kabul edeceğini anladığı zaman yardımcılığa seçmiştir.
- XLI. Aslında dünyanın her yerinde olduğu gibi bir başarıya ortak olmuş kişiler arasında birinin ön plana çıkmasıyla, o kişinin diğerleriyle arasında bir ayrılığın ortaya çıkması doğaldır. Çünkü iktidar sorumluluğunu üstlenmiş bu kişi, düşünceleri doğrultusunda icraat yapabilmek için emirlerini uygulatabileceği şahıslardan çok uygulatabileceği şahısları etrafında toplamak zorundadır.
- XLII. İsmet Paşa'nın en önemli özelliği, baş bildiği kişiye kayıtsız şartsız bağlılıkla sadakati ve çalışkanlığıdır. O, amiri ne der ne emrederse, inancına veya fikirlerine uysa da uymasa da daima itirazsız ve tereddütsüz "baş üstüne" diyerek verilen emri yapıp yerine getirmek alışkanlığında olan birisidir...
- XLIII. Bir ideoloji olarak muhafazakârlığın fikir babası olan Burke, *Reflections on the Revolution in France* adlı eserinde o zamandan bu zamana muhafazakâr düşüncenin temel özellikleri olarak aynen kalmış altı tema geliştirmiştir.

Bunlardan biri, reform adına kişilere haksızlık yapılması tehlikesi; bir diğeri ise rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edilirliliğidir...

- XLIV. Muhterem arkadaşlar, bildiğiniz gibi Halk Fırkası cumhuriyet fırkasıdır. Buna şimdiye kadar Halk Fırkası denilmiştir. Fırkamızın en yüksek bir cumhuriyet fırkası olduğundan şüphe ve tereddüt etmek kimsenin hatırına gelmemiştir. Fakat görülüyor ki... böyle bir şüpheye teşebbüs mümkündür... Buna engel, gerçek bir tedbir olmak üzere fırkamızın ismi olan “Halk Fırkası” isminin önüne asıl ruhundaki bir kelimeyi, bir cumhuriyet kelimesini ilave ile “Cumhuriyet Halk Fırkası” olmasını teklif ediyor ve ayırt edici işaretimiz olan bu kelimenin ilavesini rica ediyorum.
- XLV. ...Yeni parti belirli bir muhafazakâr program çıkarmış olsaydı, onları gerçekten yeni bir parti olarak kabul edebilir ve içtenlikle inanabilirdim. Ancak Terakkiperverlerin içtenliğine şu ana kadar kani olabilmemiş değilim. Yayınladıkları programın gerçek hedeflerini ve tutkularını yansıttığı konusunda da tatmin olmadım. Partiyi oluşturanların kişilikleri üzerinde analiz, saflarında gerçek birer cumhuriyetçi olamayacak kişilerin yer aldığını gösteriyor. Rauf Bey’in mecliste halifelik hakkında söylediklerini veya yine onun cumhuriyetin ilanından sonra İstanbul basınına verdiği demeçleri unutmam mümkün değil. Kazım Karabekir Paşa da, Cumhuriyet’in ilanından duyduğu hoşnutsuzluğu gizleme zahmetine bile girmede. Yine, partinin liderlerinden Sabit Bey, Meclis’te Cumhuriyet’in bu kadar çabuk ilan edilmesini kınadı ve bir Türk atasözünü kullanarak şu soruyu sordu: Niye iki ayağımızı bir pabuca sokuyorsunuz?
- XLVI. Bir anlığına programlarının içtenliğine inanalım. O zaman Halk Fırkası’nın temel ilkelerinden genel hatları ile ne fark gösteriyor? Cumhuriyetçi olduklarını iddia ediyorlar. Biz de öyleyiz. Hakimiyet-i milliyeyi (milli egemenliği) korumak istiyorlar. Bu da Halk Fırkası’nın ve Cumhuriyet’in temel ilkesidir. Eğer gerçek inançları buysa, o zaman niçin bizden ayrılıyorlar?
- XLVII. Fuşun, küül ve kumarın intişar ve taammümüne mâni olacak ve tiyatro ve sinemalarda ve neşriyat vesairede ahlâk genel âdâb-ı umumiyyeyi ihlâl ve ifşada meydan vermiyecek ahkâm vazolunacaktır.
- XLVIII. Madde 55 – Muaveneti içtimaiye umuru belediyelere ve idarei mahalliyelere mevdudur. Hemşeriler arasında terbiyeyi ahlakiyenin en yüksek tezahürü olan tesanüdün husulü için her tarafta cem’iyatı hayriye teşekkülü teşci ve teşvik edilecek ve bunlar icabında hükümetçe nakden mazharı muavenet olacaktır.
- Madde 56 - Kesirüevlad ailelere, velilere, çocuklara, fakirlere, ihtiyarlara, mahlullere, muhtaç hastalara, kazazede amele muavenet etmek, ucuz ev inşa eylemek, işsizlere iş bulmak gibi hususat ile vazifedar olan tenasüd, muaveneti müteakabile basiret, menfaat ve sigorta müesseselerinin gerek devlet muaveneti ile gerek şahsi teşebbüslerle inkişafına gayret olunacaktır.
- XLIX. Eğitime ilişkin bölüm, Bağımsızlık Savaşı’nda Doğu Cephesi Komutanıyken, çocukların askeri eğitim gördükleri, milliyetçi bir ruhla eğitildikleri ve el

becerileri kazandıkları birçok yetimhaneyi kuran Kazım Karabekir Paşa ile eskiden beri özdeşleştirilen görüşleri yansıtmaktadır...

- L. [Rauf Bey ve arkadaşlarını kastederek] Mâlum olduğu veçhile “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası” diye bir fırka teşkil ettiler. Bu fırkanın gizli eller tarafından çizilen programını da ortaya attılar. “Cumhuriyet” kelimesini telâffuzdan dahi içtinabedenlerin, cumhuriyeti, doğduğu gün, boğmak isteyenlerin, teşkil ettikleri fırkaya “Cumhuriyet” ve hem de “Terakkiperver Cumhuriyet” unvanını vermeleri, nasıl ciddi ve ne dereceye kadar samimi telâkki olunabilir? Rauf Bey ve arkadaşlarının teşkil ettikleri fırka, muhafazakâr unvanı altında meydana çıksaydı, belki manası olurdu. Fakat, bizden daha ziyade cumhuriyetçi ve bizden daha ziyade terakkiperver olduklarını iddiaya kalkışmaları, bittabi doğru değildi... Efendiler, vakayi ve hâdisat dahi izhar ve ispat etti ki, “Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası” programı en hain dimağların mahsulüdür; bu fırka, memlekette suikastçıların tahassungâhı, ümidi istinadı oldu...
- LI. Her tarafta partimize büyük rağbet gösterilmişti. Fakat biz programımızı ve amacımızı anlatmak konusunda acele etmemiştik. Özellikle çok muhafazakâr ve mürteci çevrelerde görüşümüzü anlatmayı yeterli görmüştük.
- LII. ...Yeni fırka, efkâr ve itikadatı diniyeye hürmetkârlık perdesi altında; biz hilafeti tekrar isteriz; biz yeni kanunlar istemeyiz; bizce Mecelle kâfidir; medreseler, tekkeler, cahil softalar, şeyhler, müritler, biz sizi himaye edeceğiz; bizimle beraber olunuz. Çünkü Mustafa Kemal’in fırkası hilafeti lağvetti. İslâmiyeti rahnedar ediyor. Sizi gâvur yapacak; size şapka giydirecektir” diye bağırıyor muydu! Yeni fırkanın kullandığı formül, bu irticakârane feryatlarla dolu değildir denilebilir mi?
- LIII. Kemalist politikalara karşı bir tepki olarak doğmuş olmasına karşın TPCF, kesinlikle gerici değildi. Beyannamesi ya da programında, gerçekten gerici diyebileceğimiz hiçbir bakış açısına ya da talebe rastlamamaktayız. İslam’a daha büyük bir rol verilmesine, halifeliğin geri getirilmesine ve hatta İstanbul’un yeniden başkent yapılmasına ilişkin hiçbir talepleri olmamıştır. İnsanların kafalarının içindeki düşünceler ne olursa olsun, kaynaklar TPCF’nin, Türkiye’de 1922-1924 arasında gerçekleştirilen anayasal değişimleri tersine çevirmeyi amaçladığı yönünde bir sonuca varmamıza kesinlikle izin vermemektedir
- LIV. ...bağımsızlığın kazanılmasından sonra çatışan görüşler ya bir tanesinin egemenliği altında bir dereceye kadar uzlaşmakta ya da büyük bir olasılıkla, yeni bir karışıklığa yol açacak bir zayıflığa neden olarak, uzlaşmaya varmaksızın sahnede kalmayı sürdürmektedir. Doğmakta olan birçok ulusun milliyetçi hareketlerinin varlığı için, bağımsızlık sonrası farklılıkların eritilmesi aşaması olarak adlandırabileceğimiz bu aşama en çetin dönemdir. Türkiye’de TPCF’nin kısa ve mutsuz yaşamı, siyasal gelişmenin bu aşamasının son evresini oluşturur. TPCF, Kemalist hegemonyaya karşı gerçekten tehlikeli olan son geleneksel tehditti.

- LV. Geri kalmış ülkelerde tek partili sistemleri, ya da çok partili görünse bile tek partili gibi işleyen sistemleri yaratan nedenler çok açıktır. Her şeyden önce, çoğulcu olmayan, birbirlerini dengeleyecek toplumsal güçlere sahip bulunmayan bir ortamda, birden fazla parti yapısal bir zorunluluk değildir. Üstelik bağımsızlıklarını yeni kazanmış olan geri kalmış ülkelerin önemli bir kesimi, henüz uluslaşmamış topluluklardan oluşuyor. Örgütlü bir muhalefet bir ulusun doğmasını zorlaştırırken, tek parti ulusal bütünleşmeyi kolaylaştırabiliyor.
- LVI. Ama uluslaşma aşaması geride kaldıktan sonra durum tersine dönebilir; egemen güçlerle çıkarları ve dünya görüşleri bağdaşmayan toplum kesimlerine örgütlenme olanağı verilmezse, bu kez de ulusal bütünlük bundan zarar görmeye başlar.

BIOGRAPHIE

Bilgehan Emeklier, est né en 1981 à Manisa. En 1999 il a été diplômé du Lycée Super de Manisa. En 2005 il a terminé ses études supérieures à la Section de l'Administration Publique (en Français) de la Faculté des Sciences Economiques et Administratives de l'Université de Marmara. Il a complété sa maîtrise à la Section Des Sciences Politiques de l'Institut des Sciences Sociales de l'Université Galatasaray. Lors de ses études supérieures en 2003-2004, dans le cadre de l'échange des étudiants du programme d'Erasmus il a étudié à l'Institut des Sciences Politiques de Rennes durant un semestre et il a obtenu Le Certificat de Réussite des Science Politiques décerné par le Gouvernement Français. En 2005 ses deux articles intitulés "Un Regard Général sur le Media Européen et Mondial" et "Le Cinéma et la Propagande" ont été publiés dans la revue Alternatif *Bakış*.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite Galatasaray Üniversitesi
Enstitü Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı Bilgehan Emeklier
Tez başlığı Un Modèle Exempleire Au Conservatisme: Le Parti Républicain Progressiste
Savunma Tarihi
Danışmanı YRD. DOÇ. DR. AHMET KUYAŞ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

YRD. DOÇ. DR. AHMET KUYAŞ

PROF. DR. AHMET İNSEL

YRD. DOÇ. DR. ÖZGÜR ADADAĞ

Enstitü Müdürü

PROF. DR. V. MEHMET BOLAK